

**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**



***DA HOSPITALIDADE EM DERRIDA AO  
ACOLHIMENTO EM SAÚDE***

**Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa  
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia**

**por**

**RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES**



**Faculdade de Filosofia de Braga**

**2012**



## ÍNDICE

DEDICATÓRIA .....	7
AGRADECIMENTOS .....	9
SIGLAS E ABREVIATURAS.....	11
RESUMO.....	13
ABSTRACT .....	15
RÉSUMÉ.....	17
INTRODUÇÃO .....	19
<b>CAPITULO 1 - PELO RESPEITO DA LEI: A “HOSPITALIDADE UNIVERSAL” EM KANT VISTA POR DERRIDA 23</b>	
<i>Introdução .....</i>	<i>23</i>
<i>1.1 - A hospitalidade: sentido e valor.....</i>	<i>24</i>
<i>1.2 - A hospitalidade: como direito natural .....</i>	<i>29</i>
<i>1.3 - A hospitalidade: como encontro de paz.....</i>	<i>37</i>
<i>Conclusão .....</i>	<i>39</i>
<b>CAPITULO 2 - PELA “PRIORIDADE DO OUTRO”: A HOSPITALIDADE SEGUNDO LEVINAS 43</b>	
<i>Introdução .....</i>	<i>43</i>
<i>2.1 - A hospitalidade: como responsabilidade.....</i>	<i>44</i>
<i>2.2 - A hospitalidade: dar e receber .....</i>	<i>53</i>
<i>2.3 - A hospitalidade: sentido do feminino.....</i>	<i>56</i>
<i>2.4 - A hospitalidade: como ideal metafísico .....</i>	<i>62</i>
<i>2.5 - A hospitalidade: como acolhimento do Outro .....</i>	<i>67</i>
<i>2.6 - A hospitalidade: como perdão .....</i>	<i>71</i>
<i>2.7 - A hospitalidade: como irenismo .....</i>	<i>74</i>
<i>2.8 - A hospitalidade: como identidade plesiológica.....</i>	<i>79</i>
<i>2.9 - A hospitalidade: como desejo do Outro.....</i>	<i>83</i>
<i>Conclusão .....</i>	<i>95</i>
<b>CAPITULO 3 - PELA DESCONSTRUÇÃO DO OUTRO: A HOSPITALIDADE COMO “IMPOSSIBILIDADE” SEGUNDO DERRIDA 99</b>	
<i>Introdução .....</i>	<i>99</i>
<i>3.1 - A desconstrução: o que é e o que não é.....</i>	<i>100</i>
<i>3.2 - A desconstrução: como possibilidade do impossível .....</i>	<i>109</i>
<i>3.3 - A desconstrução: como estratégia.....</i>	<i>112</i>

3.3.1 - Momento epistémico: .....	114
3.3.2 - Momento estético: .....	114
3.3.3 - Momento político: .....	114
3.3.4 - Momento ético: .....	115
<b>3.4 - A desconstrução e a justiça .....</b>	<b>119</b>
<b>3.5 - A desconstrução e a hospitalidade.....</b>	<b>124</b>
<b>3.6 - A desconstrução: como comunicação do Outro.....</b>	<b>132</b>
3.6.1 - Comunicação teórica: .....	133
3.6.2 - Comunicação prática: .....	133
3.6.3 - Comunicação poética: .....	133
<b>3.7 - A desconstrução: como eventum .....</b>	<b>136</b>
<b>3.8 – A desconstrução: como Ética .....</b>	<b>139</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>143</b>
<b>CAPITULO 4 - PELO ACOLHIMENTO DO ACOLHIMENTO: A HOSPITALIDADE</b>	
<b>INCONDICIONAL DE ACORDO COM DERRIDA      147</b>	
<i>Introdução .....</i>	<i>147</i>
<i>4.1- A hospitalidade incondicional: os significados.....</i>	<i>149</i>
<i>4.2- A hospitalidade incondicional: os valores .....</i>	<i>154</i>
<i>4.3 - A hospitalidade incondicional: como impossibilidade .....</i>	<i>160</i>
<i>Conclusão .....</i>	<i>163</i>
<b>CAPITULO 5 - PELO ACOLHIMENTO DO CONVITE: A HOSPITALIDADE CONDICIONAL</b>	
<b>PARA DERRIDA      167</b>	
<i>Introdução .....</i>	<i>167</i>
<i>5.1 - A hospitalidade condicional: pelo direito natural.....</i>	<i>168</i>
<i>5.2- A hospitalidade condicional: pelas relações e fundamentos.....</i>	<i>172</i>
<i>5.3 - A hospitalidade condicional: pelas vivências.....</i>	<i>177</i>
<i>Conclusão .....</i>	<i>178</i>
<b>CAPITULO 6 - A HOSPITALIDADE COMO “VIVÊNCIA DA AMIZADE”: NA PERSPECTIVA DE</b>	
<b>DERRIDA      181</b>	
<i>Introdução .....</i>	<i>181</i>
<i>6.1 - A hospitalidade: como ascese .....</i>	<i>182</i>
<i>6.2 - A hospitalidade: como experiência fílica .....</i>	<i>185</i>
<i>Conclusão .....</i>	<i>192</i>
<b>CAPITULO 7 - A HOSPITALIDADE COMO “MOVIMENTO ELPÍDICO”: DA ESPERA À</b>	
<b>ESPERANÇA NO ACOLHIMENTO      195</b>	
<i>Introdução .....</i>	<i>195</i>
<i>7.1 - A hospitalidade: como movimento elpídico.....</i>	<i>196</i>

7.1.1 - Pré-contemplação: .....	197
7.1.2 - Contemplação: .....	197
7.1.3 - Acção: .....	197
7.1.4 - Manutenção:.....	198
<b>7.2 - A hospitalidade: como movimento axiológico .....</b>	<b>202</b>
<b>7.3 - A hospitalidade: como espaço plesiológico.....</b>	<b>207</b>
<b>7.4 - A hospitalidade: pelas vivências aretológicas .....</b>	<b>211</b>
<b>7.5 - A hospitalidade: como condição ética .....</b>	<b>215</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>217</b>
<b>CAPITULO 8 - ACOLHIMENTO EM SAÚDE: COMO RESPONSABILIDADE ELPÍDICA 219</b>	
<b>Introdução .....</b>	<b>219</b>
<b>8.1 - Responsabilidade: um dar-se ao Outro.....</b>	<b>220</b>
<b>8.2 - Marta: pela responsabilidade diaconal.....</b>	<b>225</b>
<b>8.3 - Maria: pela responsabilidade pística .....</b>	<b>230</b>
<b>8.4 - Jesus Cristo: pela responsabilidade elpídica.....</b>	<b>233</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>238</b>
<b>CAPITULO 9 - A HUMANIZAÇÃO COMO “RECITAÇÃO ELPIDOFÂNICA”: PELO ACOLHIMENTO EM SAÚDE 241</b>	
<b>Introdução .....</b>	<b>241</b>
<b>9.1 - “Gabe”: a palavra como dom na humanização .....</b>	<b>242</b>
<b>9.2 - “Uebergabe”: sentido da entrega na humanização.....</b>	<b>249</b>
<b>9.3 - “Aufgabe”: os serviços na recitação elpidofânica .....</b>	<b>252</b>
<b>9.4 - “Zuhoerengabe”: ouvir as palavras na humanização .....</b>	<b>254</b>
<b>9.5 - “Ausgabe”: valor da economia e da solidariedade na humanização .....</b>	<b>254</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>262</b>
<b>CAPITULO 10 - DESCONSTRUÇÃO E MEDICINA: PELO ACOLHIMENTO EM SAÚDE 265</b>	
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>265</b>
<b>10.1 - Desconstrução e Medicina: modelo e fundamento.....</b>	<b>266</b>
<b>10.2 - Desconstrução e Medicina: método do método .....</b>	<b>275</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>278</b>
<b>Epílogo.....</b>	<b>283</b>

<b>GLOSSÁRIO .....</b>	<b>291</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>295</b>
<b><i>BÍBLIAS .....</i></b>	<b>295</b>
<b><i>DICIONÁRIOS DE LÍNGUAS CLÁSSICAS E DE EXEGESE.....</i></b>	<b>296</b>
<b><i>OBRAS DE JACQUES DERRIDA .....</i></b>	<b>296</b>
<b><i>TRADUÇÕES DE ALGUMAS OBRAS DE DERRIDA .....</i></b>	<b>299</b>
<b><i>ESTUDOS SOBRE DERRIDA (LIVROS).....</i></b>	<b>300</b>
<b><i>ESCRITOS SOBRE DERRIDA (ARTIGOS).....</i></b>	<b>301</b>
<b><i>OBRAS ORIGINAIS DE EMMANUEL LEVINAS .....</i></b>	<b>302</b>
<b><i>ESTUDOS SOBRE LEVINAS (LIVROS).....</i></b>	<b>302</b>
<b><i>ESTUDOS SOBRE LEVINAS (ARTIGOS).....</i></b>	<b>302</b>
<b><i>OUTRA BIBLIOGRAFIA .....</i></b>	<b>303</b>
LIVROS .....	303
ARTIGOS .....	310

***In memoriam* do meu pai, Ramiro Martins de Meneses**, que sempre me transmitiu a Palavra (Jo1,14), aos meus irmãos e à minha mãe, que vive na Palavra. Aos meus amigos e a todos os mestres, que tive ao longo da vida, particularmente o Padre Vitorino Mendes de Sousa Alves, S.J. (*Societas Jesu*), — *in memoriam* —, que me “acolheu” na “audição da Palavra” (Rm10,17) e me fez hóspede do *Verbum caro factum est et habitavit in nobis* (Jo1,14). A minha vida foi uma hospitalidade de convite ... Acolhimento condicional, segundo Jacques Derrida.



## AGRADECIMENTOS

Este texto representa o *agimus gratias* pela elaboração desta Tese de Doutoramento, em Filosofia, apresentada na Faculdade de Filosofia, da Universidade Católica Portuguesa (U.C.P.), Centro Regional de Braga, em 2012. Este estudo sobre “ Da hospitalidade em Derrida ao acolhimento em saúde” foi dirigido pelo Prof. Doutor José Henrique Silveira de Brito, a quem presto a minha admiração e gratidão pelo seu talento e como amigo *ab imo corde*. Ao amigo de sempre, pela revisão semântica e metodológica do texto, Mestre António Carneiro Torres Lima, um dedicado agradecimento.

Ao Sr. Dom António José da Rocha Couto, bispo titular da diocese de Lamego, devo muitos esclarecimentos bíblicos, em virtude da sua dedicação e dos profundos conhecimentos de Teologia Bíblica, objecto da sua especialidade e da docência na Faculdade de Teologia - Centros Regionais de Braga e do Porto da U.C.P.

Um agradecimento, muito especial, aos directores das seguintes bibliotecas: Biblioteca da Faculdade de Teologia, da U.C.P., Centro Regional de Lisboa e Centro Regional do Porto; Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Centro Regional de Braga da U.C.P., e, ainda, à Biblioteca da Difusora Bíblica dos Padres Capuchinhos, em Fátima, na pessoa do Pre Herculano Alves, O.F.M., professor no Centro Regional do Porto, da U.C.P., pelo insigne apoio.

Finalmente, uma palavra para todos os amigos que, ao longo da vida, me ajudaram a “ouvir a Palavra” e pô-la em prática, de forma explícita, Fr. Luís Manuel Novais Leitão, aos Professores Doutores Carlos Manuel Magalhães Afonso (Farmacêutico) e António Tomé da Costa Pereira (Médico).

A todos, um Bem hajam!



## SIGLAS E ABREVIATURAS

### 1 - Referências Gerais:

- AA. VV. - Autores variados;
- Cf. - conferir;
- Coord.. - colaborador;
- *et al- et alii* ( e os outro);
- s/d - sem data;
- v.- versículo;
- vv. - versículos.

### 2 - Referências Veterotestamentárias:

- Gn.- Génesis;
- Dt. - Deuteronomio;
- Lv. - Levítico;
- Nm.- Números;
- Ex. - Êxodo;
- Ez. - Profeta Ezequiel;
- Is. - Profeta Isaías;
- Os. - Profeta Oseias;
- Pr. - Provérbios;
- Sir. - Bem-Sirá;

### 3 - Referências Neotestamentárias:

- Mc. - Evangelho segundo S. Marcos;
- Mt. - Evangelho segundo S. Mateus;
- Lc. - Evangelho segundo S. Lucas;
- Jn. - Evangelho segundo S. João;
- Ac. - Actos dos Apóstolos;
- Rm. - Carta aos Romanos;
- 1 Cor.- Primeira Carta aos Coríntios;
- 1 Jn - Primeira Carta de São João.

**N.B.:** Ao longo de toda a tese, as “aspas” foram uniformizadas, para um mesmo tipo, particularmente nas notas de rodapé.



## RESUMO

A hospitalidade incondicional não é senão exposição à vinda daquele que vem, que é acolhido. Será uma hospitalidade que dá aquilo que não tem, aquilo que não possui como próprio. Assim, é uma hospitalidade como impossível. Faz o impossível e é, não apenas impossível, como um convite a fazer aquilo que é impossível. Logo, a hospitalidade absoluta exige que me abra em “chez moi” ( em minha casa) e que me dê não só ao estrangeiro, como também ao Outro absoluto, desconhecido, anónimo, e que eu lhe dê lugar, que o deixe vir, que o deixe chegar e ter um lugar no lugar, que lhe ofereça, sem lhe pedir reciprocidade, nem mesmo o seu nome. A lei da hospitalidade incondicional manda acolher incondicionalmente, ou seja, sem poder sobre o visitante ou o absoluto que chega. A esta forma de hospitalidade, Derrida designa a hospitalidade de visitação, contraposta à hospitalidade condicional ou normativa, a que obedece à lógica do convite. A hospitalidade é desconstrução e a desconstrução é hospitalidade. A hospitalidade pura e incondicional, a própria hospitalidade abre-se, está antecipadamente aberta ao que não é nem esperado, nem convidado, a quem chega como visitante absolutamente estrangeira, em chegada não identificável e imprevisível, como absolutamente outro. Chamemos a isso hospitalidade de visitação. Derrida refere a hospitalidade condicional como aquela que é oferecida pelo direito, pela política, pela sociologia, etc. Há, com efeito, uma hospitalidade relativa e *ad extra*, que é narrada pelo conto exemplar e provocante do Desvalido no Caminho. A hospitalidade consiste em acolher o Outro-estranho, sob o mesmo tecto, e ser vulnerável na própria casa, tal como Marta acolheu Jesus em sua casa. No fundo, a hospitalidade constitui-se sobre um fundo aretológico e pode definir-se numa relação fiduciária entre o hóspede e o anfitrião. A hospitalidade é a saída do próprio lugar, para buscar o Outro-estranho como acolhido.

Toda a humanização será uma hospitalidade condicional, dado que, por convite, o médico recebe o doente no seu coração. A humanização em saúde implica um novo paradigma, que se denomina “recitativo elpidofânico”, decifrado em dois momentos, como vêm expresso na narrativa da hospitalidade de Betânia: contemplação e acção. Esta humanização, fundada num acolhimento elpidofânico, radica numa “responsabilidade poiética” entre um *homo mendicans* (homem pedinte) e um anfitrião, que vive entre uma “responsabilidade pística” (Maria) e uma “responsabilidade agápica” (Marta). Daqui surge um outro modelo, para a humanização em saúde, que se determina pela “responsabilidade poiética”, inspirado na parábola do Bom Samaritano. Também foi possível ao estabelecer a relação entre Desconstrução e Medicina, elaborar um outro paradigma para a humanização em saúde.



## ABSTRACT

Unconditional hospitality is not only exposure to the coming of that coming, which is welcomed. It will be a hospitality that gives what she has, what has not as its own. Thus, it is hospitality as impossible. Does the impossible and is not only impossible, as an invitation to do what is impossible. Therefore, the absolute hospitality requires that I open in "chez moi" and that gives me not only abroad, but also the absolute Other, unknown, anonymous, and I give place, that lets you come, come and let the have a place in the place that offers you, without asking reciprocity, not even your name The law of unconditional hospitality commands unconditionally, without power over the visitor arrives or absolute. This form of hospitality, Derrida means of hospitality for visitors, as opposed to normative or conditional hospitality, which follows the logic of the call. Hospitality is deconstruction and deconstruction is hospitality.

The pure and unconditional hospitality, hospitality itself opens, is open to the advance which is neither expected nor invited, who arrives as absolutely foreign visitor in arriving unidentifiable and unpredictable, as absolutely other. Call it the hospitality of visitation. Derrida refers to conditional hospitality such as that offered by the law, politics, sociology, etc. There is, indeed, on a hospitality and *ad extra*, which is narrated by an exemplary and provocative tale of favor in the Way according to the Good Samaritan. The hospitality consists in welcoming the Other, strange, under the same roof, and be vulnerable at home, as Martha welcomed Jesus into his home. Meanwhile, the hospitality is set on a background aretologic and can set up a trust relationship between the guest and host. Hospitality is the output of the proper place to seek the stranger-Other accepted.

All humanization is a conditional hospitality, since, by invitation, the doctor receives the patient in his heart. The humanization of health leads to a new paradigm, which is called "elpidophanic recitative" deciphered in two stages, as they have been expressed in the narrative of hospitality in Bethany: contemplation and action. This humanization, based on a host elpidophanic, rooted in a "poietic responsibility" between a *homo mendicans* and a host who lives among a "pistic responsibility" (Mary) and a "agapic responsibility" (Marta). Here comes another model for the humanization of health, which describes the "responsibility poietic," inspired by the parable of the Good Samaritan. Also, it was possible to establish the relationship between Medicine and Deconstruction, and develops a different paradigm for the humanization of health according to Derrida's "may be" philosophy.



## RÉSUMÉ

L'hospitalité inconditionnelle n'est que l'exposition à la venue de celui qui vient, qui est accueilli. Ce sera une hospitalité qui donnera ce qu'elle n'en a pas, ce qu'elle ne possède pas comme sien. Ainsi, il s'agit d'une hospitalité comme impossible. Elle fait l'impossible et elle est non seulement impossible, comme une invitation à faire ce qui est impossible. Par conséquent, l'hospitalité absolue exige que je m'ouvre "chez moi" et que je me donne non seulement à l'étranger, mais aussi à l'Autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui trouve une place, que je le laisse venir, que je le laisse arriver et avoir une place dans l'endroit qu'on lui offre, sans lui demander la réciprocité, même pas son nom. La loi de l'hospitalité inconditionnelle demande d'accueillir sans condition, c'est-à-dire sans domaine sur le visiteur ou l'absolu arrivé. À cette forme d'accueil, Derrida désigne d'hospitalité pour les visiteurs, par opposition à l'hospitalité conditionnelle ou normative qui obéit à la logique de l'invitation. L'hospitalité est la déconstruction et la déconstruction est l'hospitalité.

L'hospitalité pure et inconditionnelle, l'hospitalité elle-même, s'ouvre, est ouverte à l'avance à ce qui n'est pas prévu ni invité, à celui qui arrive en tant que visiteur absolument étranger, comme un arrivant non identifiable et imprévisible, comme absolument autre. Appelons cela l'hospitalité de la visitation. Derrida fait référence à l'hospitalité conditionnelle comme celle qui est offerte par la loi, par la politique, par la sociologie, etc. Il y a, en effet, une hospitalité relative et *ad extra*, racontée par le conte exemplaire et provoquant du Désemparé dans le Chemin. L'hospitalité consiste à accueillir l'Autre-étrange sous le même toi, et à être vulnérable chez soi, comme Martha a accueilli Jésus chez elle. Fondamentalement, l'hospitalité se fixe sur un fond arétologique et peut se définir dans une relation fiduciaire entre le l'hôte et la personne qui accueille. L'hospitalité est la sortie de la place elle-même pour chercher l'Autre-étrange accepté. Toute humanisation est une hospitalité conditionnelle puisque, par invitation, le médecin reçoit le patient dans son cœur. L'humanisation de la santé implique un nouveau paradigme, nommé "récitatif elpidophanique", déchiffré en deux étapes exprimées dans le récit de l'hospitalité de Béthanie: contemplation et action. Cette humanisation, basée sur un accueil elpidophanique, s'établit dans une "responsabilité poiétique" entre un mendiant et un amphitryon qui vit entre une "responsabilité pistique" (Marie) et une "responsabilité agapique" (Marta). Voici un autre modèle pour l'humanisation de la santé, qui manifeste la "responsabilité poiétique", inspiré par la parabole du Bon Samaritain. Il a aussi été possible, en établissant la relation entre Déconstruction et Médecine, d'élaborer un paradigme différent pour l'humanisation de la santé.



## INTRODUÇÃO

A hospitalidade, segundo Derrida, será, em primeiro lugar, a exposição incondicional e incalculável ao que “acontece”, à vinda do que vem, antes de “quoi” (que) ou “quiconque” (qualquer um). Logo, o “que quer que seja” é o acontecimento singular, surpreendente, excepcional, excessivo e inapropriável do que acontece. A este Derrida chama “tout autre” (totalmente outro) ou “autre absolu” (outro absoluto), porque absolutamente único e separado do horizonte intencional e do tempo cronológico. Acolhê-lo seria acolher para lá da capacidade do “acolhimento”, seria acolher mais do que é possível “acolher”. Nenhuma instância tem capacidade para tal, nem ninguém tem tempo para o fazer. Na verdade, a hospitalidade incondicional ou o “acolhimento do absolutamente outro” é impossível, porque é impossível ter lugar num espaço-tempo determinado. Se o evento é, para Derrida, a vinda do absolutamente Outro, que chega ou acontece, então ele não pode ser senão impossível, o que quer dizer impossível de imaginar.

Se a hospitalidade se refere à capacidade de acolher, no próprio lugar, o estranho e vulnerável, então o grande repto consiste em verificar a situação dos vulneráveis: *homo mendicans* (homem pedinte). Ser hospitaleiro pressupõe, segundo Derrida, a capacidade de recepção ou do acolhimento do Outro. Assim, o conceito de hospitalidade não é estático, é, de preferência, um conceito dinâmico, que nos obriga a sair de nós próprios e das instituições, para poder estar atento à vulnerabilidade do estrangeiro.

Derrida procura, como veremos, separar o conceito de pura hospitalidade do conceito de “convite”. Se eu te espero e estou preparado para te receber, então implica que não existe surpresa, dado que tudo está em ordem. A pura hospitalidade requiere-se na absoluta surpresa, para o acontecer do Outro, como um Messias. Se sou incondicionalmente hospitaleiro, então receberei, naturalmente, a “visita”, não o hóspede convidado. Não devo estar preparado, para não estar preparado, para a chegada inesperada, que consiste nesta abertura ao Outro. Se existe a pura hospitalidade, o puro acolhimento, logo deverá ser pura abertura sem horizonte.

A hospitalidade não deve pagar uma dívida, nem ser mandada como um “dever” (Pflicht), muito embora ela não “deva” abrir-se ao hóspede (convidado ou visitante) nem conforme ao “dever”, nem mesmo para utilizar a distinção kantiana “por dever”. A lei incondicional da hospitalidade, que a podemos pensar, será uma lei sem imperativo e sem ordem. Segundo Derrida, afirma-se como lei sem lei. É chamamento que notifica sem mandar. Entretanto, se eu pratico a hospitalidade “por dever”, esta hospitalidade de pagamento de dívida, que será uma

“hospitalidade ética”, não implicará uma hospitalidade absoluta ou incondicional. Ela não é graciosamente oferecida, para além da dívida e da economia, como uma oferta ao Outro. O estrangeiro (*homo mendicans*) deve necessitar da hospitalidade numa língua, que, por definição, não será a sua, mas aquela que lhe impõe o dono da casa (anfitrião), o hospedeiro/hóspede, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, o *pater familias* (chefe de família no Império Romano). Para Derrida, deveremos pedir ao estrangeiro para que nos entenda, falando a nossa língua, em todos os sentidos deste termo, em todas as suas extensões possíveis, a fim de o poder acolher. Assim se compreenderá o papel da hospitalidade, na estrutura da alteridade, que se adjudica à desconstrução. Se eu pratico a hospitalidade “por dever”, então esta hospitalidade de reconhecimento não será mais uma hospitalidade absoluta, ela não será mais oferta para além da dívida e da economia, manifesta-se como oferta ao Outro, numa hospitalidade criada pela singularidade do “chegante” (*arrivant*).

A casa é o baricentro da hospitalidade, onde se cumprem as “leis da tenda” e se estabelece o acolhimento entre o estrangeiro e o anfitrião. A lei da hospitalidade, como lei incondicional, vive-se ilimitadamente ao dar ao “chegante” toda a “sua casa” (*chez-soi*) e, quer ao anfitrião, quer ao estrangeiro, sem lhe pedir nem o nome, nem contrapartidas, nem realizar a menor condição, e, por outra parte, tendo direitos e deveres condicionados e condicionantes, tal como foi apanágio das tradições greco-latinas e judaico-cristãs<sup>1</sup>.

Derrida dirá que, entretanto, há uma relação directa entre a hospitalidade tradicional e a hiperbólica. Os actos da hospitalidade condicional só acontecem à sombra da impossibilidade da sua versão ideal. Esta ideia de incondicional/impossível encontra-se presente na obra tardia de Derrida: a satisfação, o duelo, o perdão, etc. Como refere Derrida, a hospitalidade, no uso que Lévinas faz deste termo, não se reduz simplesmente, ainda que também o seja ao “acolhimento do estrangeiro” no lugar, na própria casa, na sua nação, na sua cidade. Desde o momento em que me abro, faço o “acolhimento”, para retomar o termo de Lévinas como “alteridade do Outro” e, assim, já estou numa disposição hospitaleira. A própria xenofobia implica que eu tenha que ver com o Outro e, desta forma, já estou “aberto ao outro”. O encerramento não é mais do que uma reacção a uma primeira abertura. Na verdade, a hospitalidade é primeira. É, com efeito, a grande categoria ética, porque, segundo Derrida, toda a Ética é Hospitalidade e toda a Hospitalidade é Ética.

A tragédia será, pois, que se trate de uma “tragédia fáctica”, dado que os dois termos antagónicos desta “aporía” (a antinomia da hospitalidade oporá, irreconciliavelmente, a lei da

---

<sup>1</sup>Cf. Jacques DERRIDA - “De l’Hospitalité - Fragments”, in: *Écarts d’Identité*, 8/854 (1998), 5.

hospitalidade, na sua singularidade universal, segundo Derrida, a uma pluralidade, que não será somente uma dispersão, mas uma multiplicidade estruturada e determinada por um processo de diferenciação), não se refere simetricamente. A Lei da Hospitalidade está acima das leis. Ela é, então, transgressiva, fora da lei, como uma “lei anômica”, *nomos a-nomos*, lei acima das leis e lei fora da lei (*anomos*). Mas, estando acima das leis da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade tem necessidade das leis, ela requiere-as. Ela não será efectivamente incondicional, como lei da hospitalidade, se não “devait pas devenir” (ela não deverá chegar) efectiva, concreta, determinada, se tal não seja o seu ser como “dever-ser”. Para ser aquilo que é, a lei tem, então, necessidade das leis que a negam, a ameaçam, em todo o caso, muitas vezes, pervertendo-a. E devem sempre poder fazê-lo.

A lei da hospitalidade, a lei formal que orienta o conceito geral de hospitalidade, aparece como uma lei paradoxal, corruptível ou pervertível. Ela parece ditar que a hospitalidade absoluta rompe com a Lei da Hospitalidade, segundo Derrida, como direito ou como dever pelo “pacto” de hospitalidade. Por outras palavras, a hospitalidade absoluta exige que eu abra a “minha casa” (*chez-moi*) e que me ofereça, não somente ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), como também ao Outro-absoluto, desconhecido, anónimo e que eu lhe dê lugar, que eu o deixe vir a mim, que eu o deixe chegar e ter lugar no lugar, que eu lhe ofereça a minha casa e o meu ser, sem lhe pedir nem reciprocidade (entrada num pacto), nem mesmo o seu nome.

A lei da hospitalidade absoluta ou incondicional comanda a ruptura com a hospitalidade de direito. Ela poderá condenar ou opor-se a ela, podendo, ao contrário, colocá-la num movimento de progresso, mas ela ser-lhe-á, também, estranhamente heterogénea, uma vez que a justiça é heterogénea ao direito, onde ela é, portanto, próxima e, na verdade, indissociável. Com efeito, o direito de hospitalidade, segundo o pensamento derridiano, compromete uma casa, uma linguagem, uma família ou uma etnia. Logo se determina a possibilidade de serem chamados pelo seu nome, serem convidados, serem sujeitos de direito e com direitos, responsáveis e dotados de uma identidade denominável, todos aqueles que usufruem da hospitalidade.

Esta chama-se hospitalidade condicional ou relativa. A diferença, uma das diferenças súbtis, por vezes não alcançável, entre o Outro-estranho (forasteiro) e o Outro-absoluto, será aquilo porque este último pode não ter nome de família, na “hospitalidade absoluta” ou incondicional, que eu poderei oferecer-lhe. Supõe, portanto, uma ruptura com a hospitalidade condicional, como direito ou como pacto de hospitalidade. A hospitalidade é o primeiro momento de toda e qualquer actividade da consciência e da realização ética.

Derrida, numa entrevista a Anne Dufourmantelle, diz que o estrangeiro não é somente qualquer um a quem se diga “vem”, mal “entra”, “entra sem demora”, “anda para dentro”, não apenas em direcção a mim, mas a mim: ocupa-me, toma lugar em mim, o que, no mesmo lance, significa, toma, também, o meu lugar, não te contentes em vir ao meu encontro ou à “minha casa” (chez moi)”<sup>2</sup>. É o acolhimento plesiológico, é o acolhimento do Outro, que não é mera contemplação, mas uma dádiva, porque acolher o Outro é oferecer-lhe o meu mundo<sup>3</sup>.

Os primeiros sete capítulos desta Tese de Doutoramento referencem-se à exposição do pensamento de Jacques Derrida sobre o conceito de hospitalidade, baseado na desconstrução. Nos últimos três capítulos, elaboraremos três novos paradigmas para a humanização em saúde, a partir da Antropologia Bíblica, pelo apólogo de Betânia (Lc10,38-42), e orientados pelo pensamento de Jacques Derrida, relacionando com a narrativa do Desvalido no Caminho (Lc10,25-37). Como último capítulo apresenta-se uma reflexão sobre a desconstrução em Medicina. A obra termina com um glossário dos neologismos criados nesta Tese de Doutoramento.

Pretende-se, também, nesta tese, elaborar uma fenomenologia neotestamentária justificando uma leitura plural de textos do Evangelho de Jesus Cristo, segundo Lucas, que, ao longo da sua obra, Derrida não conseguira, por meio da desconstrução, à semelhança do que fez Levinas, pela “óptica do divino”, através do Antigo Testamento.

Na elaboração desta Tese de Doutoramento, nas citações bibliográficas, em notas de rodapé e na recolha final da Bibliografia, seguimos uma adaptação das Normas da “American Psychological Association” (APA)<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup>Cf. Jacques DERRIDA - *Da Hospitalidade*. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade. Tradução de Fernanda Bernardo, Viseu: Edições Palimage, 2003, 81 - 82; Cf. “l'étranger, ici l'hôte attendu, ce n'est pas seulement quelqu'un à qui on dit “viens” mais “entre”, entre sans attendre, fais halte chez nous sans attendre, hâte-toi d'entrer, “viens au-dedans”, “viens en moi”, non seulement vers moi, mais en moi: occupe-moi, prends place en moi, ce qui signifie, du même coup, prends aussi ma place, ne te contente pas de venir à ma rencontre ou “chez moi””. (Jacques DERRIDA - *De L'hospitalité*, Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre, Paris: Calmann-Lévy, 2005, 109).

<sup>3</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, Santa Maria da Feira: Edições Passionistas, 2008, 148. Esta Tese de Doutoramento será a continuação da Tese de Mestrado, defendida, a 15 de Janeiro de 2005, na Faculdade de Teologia, Centro Regional do Porto, Universidade Católica Portuguesa (U.C.P.), com o título: *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, sendo, por esta razão, frequentemente citada ao longo desta Tese.

<sup>4</sup>Cf. AA.VV. - *Publication Manual of the American Psychological Association* (APA), Washington D.C.: APA, 2010, 193 - 217; Cf. Alexandre PEREIRA; Carlos POUPA - *Como escrever uma tese, monografia ou livro científico usando o Word*, 4ª edição, Lisboa: Edições Sílabo, 2003, 59 - 80; Cf. Luis REY - *Planejar e Redigir Trabalhos Científicos*, 4ª reimpressão revista e ampliada, São Paulo: Editora Edgard Bluecher Ltda, 2003, 219 - 233; Cf. Amado Luis CERVO; Pedro Alcino BERVIAN - *Metodologia Científica*, 4ª edição, S. Paulo: MAKRON Books Editora, 1996. 121-123.

# CAPITULO 1 - PELO RESPEITO DA LEI: A “HOSPITALIDADE UNIVERSAL” EM KANT VISTA POR DERRIDA

## Introdução

Kant, no texto de 1795, *Zum ewigen Frieden* (para uma Paz Perpétua), procura definir as condições de um “direito cosmopolita”, que será efectuado por meio de tratados entre Estados, terminando uma dessas condições precisamente naquilo que o filósofo de Königsberg designa por “hospitalidade universal” (*der allgemeine Hospitalitaet*), como uma “hospitalidade geral”<sup>5</sup>.

Segundo Kant, “Não existe nenhum *direito de hóspede* sobre o qual se possa basear esta pretensão (para isso seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer hóspede, por certo tempo), mas um *direito de visita*, que assiste a todos os homens para se apresentarem à sociedade, em virtude do direito de propriedade comum à superfície da Terra, sobre o qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se até ao infinito, mas devem, finalmente, suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra”<sup>6</sup>. Para Kant, na hospitalidade, há

---

<sup>5</sup>Cf. Immanuel KANT - *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2002, 137; Cf. “Comme dans les articles précédents, il est ici question non pas de philanthropie. Mais du *droit*. *Hospitalité* signifie donc ici le droit qu’a l’étranger, à son arrivée dans le territoire d’autrui, de ne pas y être traité en ennemi. On peut ne pas le recevoir si cela n’entraîne pas sa ruine; mais on ne doit pas se montrer hostile envers lui aussi longtemps qu’il se tient paisiblement à sa place “. (Immanuel KANT - *Projet de Paix Perpétuelle*, Édition bilingue. Tradução do alemão por J.Gibelin, Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1999, 55. Cf. “Es ist hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, sondern vom *Recht* die Rede, und da bedeutet *Hospitalitaet* (*Wirtbarkeit*) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhaelt, ihm nicht feindlich begegnen” (Immanuel KANT - *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Erlangen: Harald Fischer Verlag, 1984, 40; Immanuel KANT - *KANT’s Werke - Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Akademie -Textausgabe, Band VIII, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1923/1968, 357-358).

<sup>6</sup>Cf. Tradução de Artur Morão, 137; “Es ist kein *Gastrecht*, worauf dieser Anspruch machen kann (wozu ein besonderer wohltaetiger Vertrag erfordert werden wuerde, ihn auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen zu machen), sondern ein *Besuchsrecht*, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermoege des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberflaeche der Erde, auf der als Kugelflaeche sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen koennen, sondern endlich sich doch nebeneinander dulden muessen, urspruenglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein, mehr Recht hat, als der andere”. (*Ibidem*, Erlangen, 40-42; Akademie-Textausgabe, Band VIII, 1923,358; 1968,358-359); Cf. “L’étranger ne peut invoquer un droit d’accueil, - car on exigerait alors un contrat particulier de bienfaisance qui ferait de lui pour quelque temps un habitant de la maison - mais un droit de visite, le droit qu’a tout homme de se proposer comme membre de la société, en vertu du droit de commune possession de la surface de la terre sur laquelle, en tant que sphérique, ils ne peuvent se disperser à l’infini; il faut donc qu’ils se supportent les uns à côté des autres, personne n’ayant originairement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu’à un autre”(Immanuel KANT - *Projet de Paix Perpétuelle*, Édition bilingue, 55).

um direito do estrangeiro e um direito de visita, justificando-se este pelo “direito cosmopolita” (Weltbuergerrecht) - direito de cidadão do Mundo -, que se deve limitar às condições da “hospitalidade universal” (allgemeine Hospitalitaet).

Surge, segundo o pensamento kantiano, uma formulação que revelará os limites do cosmopolitismo, precisamente, na tentativa de o delimitar. Os limites são um racionalismo de índole onto-teológico-política, como os que inspiraram a “Aufklaerung” (Ilustração), tendo como palavra de ordem: tem a coragem de te servires do teu próprio “entendimento” (Verstand) e que muito claramente se manifesta na determinação da identidade ou, e mais precisamente, da ipseidade intencional do acolhimento. Surge, assim, como momento da sua soberania, isto é, como instância, que se define a partir do poder de acolher, ou, em termos de poder, a partir do qual há hospitalidade<sup>7</sup>. Kant sublinha, no registo do “direito” (Recht) e não no da “filantropia” (Philantropie), o sentido da hospitalidade. E, naturalmente, surge de um direito, ele mesmo determinado, não em função da justiça, como descreve Derrida, mas em relação com o Estado, seja nacional seja internacional, tal como ele é em Kant, “Weltrepublik” (República do Mundo), não abdicando de uma ideia de direito cosmopolita, visto que se trata de uma ideia, que não se apresenta como “representação fantasista e extravagante do direito” (keine phantastische und ueber spannte des Rechts), como condição para alcançar a paz perpétua.

## 1.1 - A hospitalidade: sentido e valor

O filósofo de Koenigsberg quis referir que um tal direito à hospitalidade não se releva pelo amor aos homens, como móbil sentimental, mas é um direito humano. Logo, a hospitalidade, segundo Kant, como cosmopolita que “deve ser”, deriva de uma obrigação moral, de um direito e de um “dever” (Pflicht), regulamentado pela “lei moral” (moralisches Gesetz), diante do cidadão estrangeiro, Em Kant, o estrangeiro, o cidadão estrangeiro, não a cidadã, quer dizer, um vivente humano, (já) definido pela sua pretença legítima a um determinado Estado-nação, em termos onto-políticos portanto, e não um “outro absoluto” (touta autre), como ele é para Derrida<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - “Para além do Cosmopolitismo Kantiano: Hospitalidade e “altermundialização” ou a Promessa da” nova Inter-nacional” democrática de Jacques Derrida”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 3- 4 (2005), 955.

<sup>8</sup>Cf. *Ibidem*, 958.

O “dever” (Pflicht), em Kant, refere-se categoricamente como “die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fuers Gesetz” (a necessidade de uma acção por respeito pela lei)<sup>9</sup>. O dever de hospitalidade indica as acções a que estamos obrigados pela própria legislação da “liberdade” (Freiheit), ele é a “matéria da obrigação” (Materie der Verbindlichkeit). A hospitalidade, em Kant, implica uma “Achtung” do direito e do dever. Segundo a Filosofia Transcendental, o “respeito” (Achtung) é um sentimento, que assinala a presença *quoad nos* (quanto a nós) da lei moral e a dificuldade por nós sentida de a ela adequar a nossa faculdade do desejar. A hospitalidade é um “dever” (Pflicht) do Estado ou da cidade-estado (*polis*), que, em Kant, depende da legislação da “liberdade” (Freiheit). Com efeito, assim entendida, a hospitalidade julga-se como uma “autonomia” (Autonomie).

Derrida sublinha o limite antropológico da hospitalidade, segundo o pensador de Koenigsberg, quando diz que a hospitalidade é humana, não falando da hospitalidade nem para os cães, nem para as plantas, nem, ainda, para os deuses. Mas, é um problema! Um problema concreto poderá ser explorado, de mil e uma maneiras, mas isto pode ser uma questão concreta da urgência dos dias de hoje, quando a questão do direito de asilo, do acolhimento do imigrado concerne a sua religião, quer dizer, o imigrado, que vive em França e não vem somente com a sua família e a sua língua, vem, também, com o seu Deus, a sua casa, os amuletos, etc., sabendo-se que isto incomoda. Portanto, acolher o Outro, é acolhê-lo, também, como se fosse uma entidade absoluta, pelo menos como alguém que é “teóforo”, se assim se pode dizer, que leva consigo alguma coisa de divino<sup>10</sup>. Kant considera a hospitalidade um direito reservado ao cidadão estrangeiro, de tal forma que são dele as seguintes palavras: “Fala-se aqui como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de direitos e de hospitalidade (Hospitalitaet; Wirtbarkeit), significa aqui o “direito de um estrangeiro” (das Recht eines Fremdlings) a “não ser

---

<sup>9</sup>Cf. Immanuel KANT - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Band IV, and Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968,400.

<sup>10</sup>Cf. “L’hospitalité est humaine pour Kant, il ne parle pas d’hospitalité ni pour les chiens, ni pour les plantes, ni pour les dieux. Mais c’est un problème ! un problème concret - on peut l’explorer ce problème dans mille dimensions - mais ça peut-être un problème extrêmement concret aujourd’hui et de l’urgence d’aujourd’hui, quand la question du droit d’asile, de l’accueil de l’immigré concerne aussi sa religion, c’est-à-dire que l’émigré qui vit en France, il ne vient pas seulement avec sa famille et sa langue, il vient avec son dieu, et sa maison comporte des lieux consacrés, des lieux sacrés, et c’est le lieu de certains rites :on sait que ça dérange (...). Et donc accueillir l’autre, c’est l’accueillir aussi, sinon comme dieu, du moins comme quelqu’un qui est théophile si l’on peut dire, qui porte du divin avec soi” (Jacques Derrida, em resposta a uma questão no seminário de 31 de Janeiro de 1996, em EHESS, folhas 5-6. Inédito. O acesso a esta transcrição , bem como a autorização para a sua citação,foi concedido à Professora Doutora Fernanda Bernardo, como dádiva generosa de Jacques Derrida. (Fernanda BERNARDO - “Para além do Cosmopolitismo Kantiano: ...”, in : *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 3-4 (2005), nota 40, 959).

tratado com hospitalidade” (nicht frindseling behandelt zu werden) em virtude da sua vinda ao território de Outro”<sup>11</sup>.

Segundo o pensador de Koenigsberg, a hospitalidade será a realização das liberdades, entre o anfitrião e o estrangeiro, dada em pactos. O Outro, que dever ser acolhido, é, para Kant, o cidadão-estrangeiro. Todavia, em Kant, a hospitalidade não surge como uma “teonomia” do Outro, refere-se antes como expressão da “Lei Moral” (moralisches Gesetz) em mim. Kant salienta que, na prática, o direito de hospitalidade, isto é, a faculdade dos estrangeiros, recém-chegados, não se estende para além das condições de possibilidade para intentar um tráfico com os antigos habitantes. Deste modo, partes afastadas do mundo podem entre si estabelecer relações pacíficas, as quais por fim se tornarão legais e públicas, podendo aproximar cada vez mais o género humano de uma constituição cosmopolita<sup>12</sup>.

Kant pretende ver instituída, com a sua noção de hospitalidade, uma internacionalidade, estando unida a uma “aliança de paz” (*foedus pacificum*), que faz questão de distinguir do mero “pacto de paz” (*pacis pactum*) para pôr termo a todas as guerras.

Uma federação procura não só obter o poder do Estado, mas também garantir a paz de um Estado, para si mesmo, e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados federados, sem que estes devam, por isso, estar sujeitos a leis públicas e à sua coação. É possível representar-se a exequibilidade desta ideia de federação, que deve estender-se a todos os Estados e, assim, determinar a paz perpétua<sup>13</sup>. Como sublinha Derrida, ao criticar a hospitalidade cosmopolita

---

<sup>11</sup> Cf. Tradução de Artur Mourão, 137; Cf. Immanuel KANT- *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*, Erlangen: Harald Fischer Verlag, 1984, 40; Cf. Immanuel KANT - *KANT's Werke - Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Akademie-Textausgabe, Band VIII, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1923/1968, 357-358.

<sup>12</sup> Cf. Tradução de Artur Mourão, 137-138; Cf. “...ist also dem Naturrecht zuwider, welches Hospitalitaetsrecht aber, d.i., die Befugnis der fremden Ankömmlinge sich nicht weiter erstreckt, also auf die Bedingungen der Moeglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnen zu *versuchen*.- Auf diese Art koennen entfernte Weltheile miteinander friedlich in Verhaeltnisse kommen, die zuletzt oeffentlich gesetzlich werden und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbuergerlichen Verfassung immer naeher bringen koennen”. (Immanuel KANT - *Zum ewigen Frieden*, Erlangen, 137-138; Akademie, Band VIII, 1923/1968, 358);

Cf. “...sont donc contraires au droit naturel: toutefois ce droit d’hospitalité, c’est-à-dire cette faculté des l’étrangers qui arrivent, n’excede pas les conditions qu’exige la possibilité d’essayer d’établir des relations avec les premiers habitants. C’est ainsi que des continents éloignés peuvent se mettre pacifiquement en rapport; ces rapports peuvent finalement se régler publiquement et rapprocher toujours davantage le genre humain d’une constitution cosmopolite”. (Immanuel KANT - *Projet de Paix Perpétuelle*, 57) .

<sup>13</sup> Cf. “Les peuples, en tant qu’États, peuvent être juges comme des individus ;dans leur état de nature (c’est-à-dire indépendants de lois extérieures) ils se lèsent mutuellement déjà du fait qu’ils sont voisins et chacun, en vue de sa sécurité, peut et doit exiger de l’autre, qu’il se soumette avec lui à une constitution, semblable à la constitution civile où chacun peut voir son droit garanti. Ceci constituerait une *fédération de peuples* qui ne serait pas néanmoins nécessairement un État fédératif “. (Immanuel KANT - *Projet de paix perpétuelle*. Édition bilingue, Tradução de J. Gibelin, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, 43) ; Cf. “Voelker als Staaten koennen wie einzelne Menschen beurteilt werden, die sich in ihrem Naturzustande

kantiana, uma tal “aliança” (*Foedus*) é, no entanto, “sempre estatal, inter-estática e, portanto, intra-estatal; ela visa, não o poder político, mas a “liberdade” (*Freiheit*) do Estado, enquanto tal, de um dos Estados e dos Estados, que lhe são aliados”<sup>14</sup>. A internacionalidade kantiana, que reuniria uma Federação de estados livres, isto é, soberanos, assegurada através da “aliança de paz” e visando a “paz perpétua”, tem uma dimensão estritamente jurídico-política e é, além do mais, informada por uma certa concepção do político a reformular, como comenta Fernanda Bernardo<sup>15</sup>.

Kant formula o direito cosmopolita, o qual não se restringe somente às condições da hospitalidade universal. Como refere Derrida, Kant procura estender, sem medidas, um direito cosmopolita à hospitalidade universal. Será assim a condição da paz perpétua entre todos os homens. Será à aliança do cosmopolitismo da “*Aufklaerung*” kantiana, que Derrida contraporá uma outra, que se denomina “aliança universal de singularidades”, de viventes singulares, ainda não definidos pela cidadania, isto é, pela sua condição de sujeitos de direito de um determinado Estado. Assim, são as palavras de Derrida:” No momento em que, neste espírito das Luzes de que nos reclamamos, Kant formula o direito cosmopolítico, ele não o restringe apenas “às condições da hospitalidade universal”. Atribui a esta dois limites que situam, sem dúvida, para nós um lugar de reflexão e talvez de transformação ou de progresso.

Quais são estes limites? Kant parece em primeiro lugar estender sem medida um direito cosmopolítico à hospitalidade universal. É a condição da paz perpétua entre todos os homens. Ele determina-a expressamente como um direito natural”<sup>16</sup>. Uma aliança universal de singularidades, antes e para além do dado político, será própria do que Derrida designará por “democracia por-vir”, sendo uma cidadania do mundo. A referida dimensão, segundo Fernanda Bernardo, no sentido jurídico-filosófica da hospitalidade, pelo pensamento kantiano, vai reafirmar

---

(d.i. in der Unabhaengigkeit von aeussern Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinandersein laedieren, und deren jeder um seiner Sicherheit willen von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine der buergerlichen aehnliche Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann. Dies waere ein *Voelkerbund*, der aber gleichwohl kein Voelkerstaat sein muesste “( Immanuel KANT - *Kant's Werke*, Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Abhandlungen nach 1781, Band VIII, Berlin : Walter de Gruyter & Co.,1923, 354).

<sup>14</sup>.”Toujours étatique, inter-étatique et donc intra-étatique, cette alliance ne vise pas la puissance politique mais à assurer la liberté de l'État en tant que tel, de l'un des États et des États qui lui sont alliés”. (Jacques DERRIDA - *Apories*, Paris: Éditions Galilée, 1996, nota 2, 44-45).

<sup>15</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - “Para além do Cosmopolitismo Kantiano:...”, 963.

<sup>16</sup> Jacques DERRIDA - *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* Tradução de Fernanda Bernardo, Coimbra: Edições MinervaCoimbra,2001,51-52 ;“Au moment où, dans cet esprit des Lumières dont nous nous réclamons, Kant formule le droit cosmopolitique, il ne le restreint pas seulement “aux conditions de l'hospitalité universelle”. Il assigne à celle-ci deux limites qui situent sans doute pour nous un lieu de réflexion et peut-être de transformation ou de progrès. Quelles sont ces limites? Kant semble d'abord étendre *sans mesure* un droit cosmopolitique à l'hospitalité universelle. C'est la condition de la paix perpétuelle entre tous les hommes. Il le détermine expressément comme un *droit naturel*”. (Jacques DERRIDA - *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris: Éditions Galilée, 1997, 50 - 52).

a condicionalidade na definição, que dela dá o próprio filósofo. Aquilo que nos leva a atentar, na segunda palavra sublinhada por Kant, no próprio enunciado deste *Terceiro Artigo Definitivo*, no *Zum ewiegen Frieden*, a saber, a palavra “Hospitalitaet” (hospitalidade). Pelo uso desta palavra alemã, de etimologia latina, Kant elabora, ao mesmo tempo, a constituição e a autodesconstrução do seu conceito e da sua lei da hospitalidade universal<sup>17</sup>.

A escolha da palavra “Hospitalitaet” (hospitalidade), pelo filósofo de Königsberg, dá que pensar, atendendo a dois elementos fundamentais: por um lado, para além do seu sublinhado no título do *Terceiro Artigo Definitivo*, em *Zum ewiegen Frieden*, Kant volta a usá-la no corpo do texto e, estando em questão, nada mais ou nada menos, definir a hospitalidade, enfatizando, o que o filósofo escreveu, entre parêntesis, a seguir à palavra “Hospitalitaet”, a palavra de etimologia alemã, para hospitalidade, a saber: “Wirtbarkeit” (poder junto do Senhor), como se tratasse de uma palavra equivalente, como bem refere Fernanda Bernardo. Ao ler-se o texto da edição alemã, em questão, comparando com algumas traduções, poderemos referir o pensamento de Kant sobre este aspecto semântico: “Fala-se aqui, como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de direitos e de hospitalidade, significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro”<sup>18</sup>.

Segundo Fernanda Bernardo, a tradução não só referiu os sublinhados de Kant (Recht/direito), como também não acolheu esta estranha equivalência entre “Hospitalitaet” e “Wirtbarkeit”. Duas palavras que, muito embora de etimologia diferente e cuja equivalência, em língua alemã, não passam sem perder a fronteira da própria língua. Uma perda que se revelará na delimitação da própria ideia de fronteira, uma vez que implica um questionamento quanto à hospitalidade condicional<sup>19</sup>. Como bem salienta Fernanda Bernardo, tanto o tradutor da edição portuguesa, quanto o da edição francesa, ignoraram o sentido em Kant. Não a traduziram, não a leram, não lhe deram “guarida” nas respectivas línguas, ditas “línguas de acolhimento”, visto que ignoraram uma tal equivalência. No entanto, surge inscrita, textualmente, no referido artigo, sendo uma falta grave, não a terem incluído, relativamente ao conceito de hospitalidade, para com essa equivalência, que tudo determina no que respeita ao sentido kantiano da hospitalidade. Nesta equivalência, encontra-se a formulação da lei da hospitalidade universal de Kant<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - “Para além do Cosmopolitismo Kantiano: ...”, 964.

<sup>18</sup> Cf. Immanuel KANT - *Zum ewiegen Frieden*, Erlangen, 54; Akademie-Textausgabe, Band VIII, 1923/1968, 357-358.

<sup>19</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - “ Para além do Cosmopolitismo Kantiano: ...”,965.

<sup>20</sup>Cf. *Ibidem* ,966.

A formulação, tanto da sua constituição, quanto da sua implosão, joga-se, precisamente, nesta tradução e nessa equivalência entre “Hospitalitaet” e “Wirtbarkeit”. Naturalmente, joga-se, nesta tradução, uma determinação jurídico-política da “Hospitalitaet” (hos-pita-lidade) como “Wirtbarkeit” (poder próprio do Senhor, domínio do dono da casa). Daqui que uma determinação é uma delimitação e conceptualização, que põe a claro a fatalidade autoimunitária própria da hospitalidade, nas palavras de Fernanda Bernardo<sup>21</sup>.

Tudo isto porque *Hospitalitas* (hospitalidade) deriva de *hospitalis* (hospitaleiro, hóspede) e, como adjectivo biforme, elaborado a partir da palavra latina *hospes* (aquele que recebe outrem), encontra-se na sua raiz e que, tendo parentesco etimológico com a palavra *hostis* (inimigo), tanto poderá significar “hóspede” (Gast) ou estrangeiro, que é acolhido, quanto “hospedeiro”, sendo em idioma gálico “hôte”, significando, ainda, inimigo, estrangeiro, amigo ou hostil<sup>22</sup>.

Da mesma forma, para a palavra “hóspede”, que vem de “hospitante”, como acusativo de *hospes*, em cuja raiz proto-indo-europeia *hosti-pet-s*, se encontram os elementos em alternância *pet/pot*, que querem dizer “dono” e “por si mesmo” ou “ipseidade”, é o próprio dono e senhor na sua identificação, com o poder ou com a “autoridade soberana”. Na verdade, *hospes* significaria, como nota Benveniste, “o dono e senhor do que acolhe” ou o “Gastgeber” (anfitrião, hospitaleiro). Entretanto, Benveniste propõe-se analisar, separadamente, os dois termos *hostis* e *hospes* e estudar as suas relações semânticas. Procurando o sentido de *potis*, nota Benveniste que, em sânscrito, *pâtich* refere, ao mesmo tempo, duas significações: a de dono e a de esposo. Assim, o termo passa para o grego arcaico como *posis*, que refere o sentido de esposo ou marido. E *despotes* é o dono da casa, o déspota, o soberano da *polis* (cidade-estado). O *hospes* (hóspede, hospitaleiro) é aquele que oferece o acolhimento<sup>23</sup>.

## 1.2 - A hospitalidade: como direito natural

Desta forma, surge a lei das leis da hospitalidade, em sentido kantiano, sendo justamente uma lei que reencontramos na elaboração kantiana da hospitalidade universal, precisamente pela equivalência que o filósofo faz entre “Hospitalitaet” e “Wirtbarkeit”. Com efeito, ao escrever como equivalentes as palavras “Hospitalitaet” e “Wirtbarkeit”, traduzindo a primeira na segunda,

---

<sup>21</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>22</sup> Émile BENVENISTE - *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, 370.

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*, 88 - 90.

é a aporéticidade, verificada na palavra de raiz latina (*Hospitalitaet* = hos-ti-pita-lidade), não sem as declarar, as escreveu e eliminou. Kant traçou o limite como fronteira, com todas as consequências, que daí advêm: a fronteira entre a hospitalidade e a hostilidade. Será a fronteira como hospitalidade condicional, ao fazer do seu domínio próprio, do estar no que é seu, como condição da própria hospitalidade. Mas, segundo Kant - como comenta Fernanda Bernardo, o que permite a formulação da lei da hospitalidade universal, uma lei *onto-oikos* ou *onto-auto-nomica*, a lei de uma hospitalidade mundial, mas estritamente filosófica e jurídico-política, foi o “direito”. A hospitalidade, para o filósofo das três críticas, é um direito, um dever, uma obrigação moral, uma lei, e não simplesmente uma filantropia, não sendo um voto piedoso. Será o “dever” de acolher o Outro-estranho (estrangeiro)<sup>24</sup>.

Desta feita, o filósofo de Königsberg acrescenta um aspecto, que não temos, com toda a certeza, da nossa actualidade político-jurídica que observar. O facto de um estado poder extraditar ou expulsar o estrangeiro, seria natural. Porém Kant salienta que a hospitalidade significa então aqui o direito que tem um estrangeiro, ao chegar ao território do outro, de não ser tratado como um inimigo. Não o poderíamos receber se isso pudesse ocorrer sem a ruína dele<sup>25</sup>.

Como salienta Derrida, se o direito à hospitalidade é para Kant um direito referido a todos os homens, é porque o filósofo remete este direito cosmopolita para a hospitalidade universal, como um direito natural, originário no seu fundamento, imprescritível e inalienável, tal como afirma Derrida ao dizer que, deste modo, partes distantes do mundo podem entre si estabelecer relações públicas, as quais se tornarão legais, podendo aproximar cada vez mais o género humano de uma constituição cosmopolita.

A condição da paz perpétua, entre todos os homens, é esclarecida, por Derrida, citando o pensamento de Kant, em nota de rodapé: “Deste modo, partes afastadas do mundo podem estabelecer relações pacíficas entre si, relações que podem por fim tornar-se públicas e legais, assim, aproximando cada vez mais o género humano de uma constituição cosmopolítica. (...) Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da terra, a violação do direito *num* só lugar da terra sente-se em *todos os outros*. Pelo que a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantasista e extravagante do direito, antes um complemento necessário do código não escrito, tanto do direito

---

<sup>24</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - “Para além do Cosmopolitismo Kantiano:...”, 970.

<sup>25</sup>Cf. “Hospitalité signifie donc ici le droit qu’a l’étranger, à son arrivée dans le territoire d’autrui, de ne pas y être traité en ennemi. On peut ne pas le recevoir si cela n’entraîne pas sa ruine ; ...”. (Immanuel KANT - *Projet de paix perpétuelle*, 55) ; Cf. “*Hospitalitaet* (Wirt-barkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden”(Immanuel KANT - *Zum ewigen Frieden*, in : *Kant’s Werke*, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Abhandlungen nach 1781, Band VIII, Berlin :Walter de Gruyter & Co., 1923, 357 - 358 ).

cívico como do direito das gentes, em vista do direito dos homens, em geral, e, assim, da paz perpétua, da qual não poderemos orgulhar-nos de continuamente nos aproximarmos senão nesta condição”<sup>26</sup>.

Como bem se sublinha, pela leitura de Derrida, realizada em *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Kant faz questão de precisar que este bem ou este lugar comum se generaliza à superfície da Terra, sem dúvida, para não lhe subtrair nenhum ponto do mundo. De acordo com Kant, o direito à hospitalidade é um direito necessário e universal, uma vez que se considera como direito natural, inalienável e imprescindível. A todo o homem, segundo o filósofo de Königsberg, assiste o direito de se apresentar, à sociedade, em razão do direito de propriedade comum à superfície da Terra.

Derrida acrescenta dizendo que ninguém tem mais direito do que Outro a estar num determinado lugar da Terra, pelas seguintes palavras:” A seguir, e por isso mesmo, definindo com todo o rigor a hospitalidade como um direito (o que é, a muitos níveis, um progresso). Kant consigna-lhe condições que o fazem depender da soberania estatal, sobretudo quando se trata do *direito de residência*. Hospitalidade significa aqui *publicidade* do espaço público, como acontece sempre com o jurídico em sentido kantiano; a hospitalidade da cidade ou a hospitalidade privada são dependentes e são controladas pela lei e pela polícia do Estado (...) Trata-se de saber como transformar e fazer progredir o direito. E de saber se este progresso é possível num espaço histórico que se mantém *entre* A Lei de uma hospitalidade incondicional, a *priori* oferecida a todo e qualquer outro, a todo o recém-chegado, *seja ele quem for*, e as leis condicionais de um direito à hospitalidade sem o qual A Lei da hospitalidade incondicional correria o risco de permanecer um desejo piedoso, irresponsável, sem forma e sem efectividade, em suma, de se perverter em cada instante”<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Jacques DERRIDA - *Cosmopolites de todos os países, mais um esforço!* Tradução de Fernanda Bernardo, 51 - 52 ; “De cette manière, des parties du monde éloignées peuvent entrer pacifiquement en relations mutuelles, relations qui peuvent finalement devenir publiques et légales et ainsi enfin rapprocher toujours davantage le genre humain d’une constitution cosmopolitique (...). La communauté (plus ou moins soudée), s’étant de manière générale répandue parmi les peuples de la terre, est arrivée à un point tel que un l’atteinte au droit en un seul lieu de la terre est ressentie en tous. Aussi bien l’idée d’un droit cosmopolite n’est pas un mode de représentation fantaisiste et extravagant du droit, mais c’est un complément nécessaire du code non écrit, aussi bien du droit civique que du droit des gens en vue du droit public des hommes en général et ainsi de la paix perpétuelle dont on ne peut se flatter de se rapprocher continuellement qu’à cette seule condition : Immanuel KANT-*Vers la paix perpétuelle*. Tradução J.F.Poirier et Fr.Proust,Paris :Édition Flammarion,1991,94-97 ”. (Jacques DERRIDA - *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, 51- 52).

<sup>27</sup> Tradução de Fernanda Bernardo, 56 - 58; “Ensuite, par là même, en définissant dans toute sa rigueur l’hospitalité comme un droit (ce qui est à bien des égards un progrès), Kant lui assigne des conditions qui le font dépendre de la souveraineté étatique, surtout quand il y va du *droit de résidence*. Hospitalité signifie ici *publicité* de l’espace public, comme c’est toujours le cas pour le juridique au sens kantien; l’hospitalité de la ville ou l’hospitalité privée sont dépendantes et contrôlées par la loi et par la police de

Derrida, ao comentar o pensamento de Kant, faz questão de precisar que este lugar comum se estende à superfície da Terra, sendo de excluir, segundo o pensador-filósofo, aquilo que se levanta do solo, como *habitat*, instituição, Estado, etc. Para Kant, originariamente, todos os homens têm direito à hospitalidade universal, este princípio, porém, cessa em relação a tudo quanto se edifica a partir da superfície do solo. Pela distinção kantiana, entre *natura et cultura*, traduz-se *de novo* como “delimitação da diferença” e, como reflecte Scherer, há uma diferença, que permite definir a distinção entre hospitalidade utópica e utopia hospitaleira<sup>28</sup>. A “determinação da diferença”, segundo afirmação de Derrida, traduz-se na instituição do limite como fronteira, nação, Estado, espaço público ou político. O primeiro destes limites, a salientar, reside no facto de a hospitalidade cosmopolita, isto é, e, como o seu nome indica, mundial e política, excluir o “direito de residência” (*Gastrecht*), limitando-se ao “direito de visita” (*Besuchsrecht*).

Porém, o direito de residência deveria ser objecto de um estudo específico entre Estados soberanos. Desta forma se refere Derrida à distinção entre o direito de residência e o direito de visita, no âmbito da hospitalidade, segundo o filósofo de Königsberg: “ Em primeiro lugar, ele exclui a hospitalidade como *direito de residência (Gastrecht)*; limita-a ao *direito de visita (Besuchsrecht)*. O direito de residência deveria ser objecto de um tratado particular entre Estados. Kant define assim condições que deveríamos interpretar de perto para saber o que queremos fazer delas: ...”<sup>29</sup>. Segundo Kant “não existe nenhum direito de hóspede” (es ist kein

---

l'État (...). Il s'agit de savoir comment transformer et faire progresser le droit. Et de savoir si ce progrès est possible dans un espace historique qui se tient *entre La Loi* d'une hospitalité inconditionnelle, offerte *a priori* à toute autre, à tout arrivant, *quel qu'il soit*, et *les lois* conditionnelles d'un droit à l'hospitalité sans lequel *La Loi* de l'hospitalité inconditionnelle risquerait de rester un désir pieux, irresponsable, sans forme et sans effectivité, voire de se pervertir à chaque instant”. (*Ibidem*, 56 - 57).

<sup>28</sup> Cf. “Dans le concept d'hospitalité que forge Kant, dans le cadre d'un droit cosmopolitique, se rencontrent et se heurtent ainsi deux tendances : l'une à la compréhension de ce droit de façon purement immanente, c'est-à-dire dans l'immanence à la terre qui offre à l'homme son séjour, cette terre ce globe dont la rotondité même semble inviter à la rencontre, puisqu'il arrive nécessairement que les peuples et les individus, dans leurs pérégrinations en cercle, finissent par se découvrir et par se mélanger. La nature elle-même, dit en substance Emmanuel Kant, semble préparer l'hospitalité humaine et la rendre inévitable. L'évolution naturelle des peuples conduit à un cosmopolitisme de fait dont le principe d'hospitalité est l'énonciation. L'autre tendance désigne toujours une loi des sociétés humaines, mais, cette fois, de lois non plus immanentes, mais transcendantes. Au fonctionnement immanent à la rotondité de la terre et à la dissémination humaine, elle oppose les lois des tats, la fermeture de leurs frontières, le contrôle de leurs populations. Ces deux tendances coexistent et antagonistes sont du même ordre que celles qui conduisent à la déterritorialisation et à la reterritorialisation, que celles qui président à l'expansion ou à la clôture, au prescriptif ou au désirable. Aux catégories du public et du privé”. (René SCHERER - *Besoin d'absolu et espoir du meilleur*, (colab.), sob a direcção de Alain MONTANDON - *Le Livre de l'hospitalité*, Paris: Bayard, 2004, 1615 -1616 este texto é segundo citação de Fernanda BERNARDO - “ Para além do Cosmopolitismo Kantiano : ... in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 3-4 (2005), 973).

<sup>29</sup> Jacques DERRIDA - *Cosmopolitas de todos os países: mais um esforço!*. Tradução de Fernanda Bernardo, 54; “Tout d'abord il exclut l'hospitalité comme droit de résidence (*Gastrecht*) ; il la limite au *droit*

Gastrecht), sobre o qual se possa basear esta pretensão, mas somente um “direito de visita” (sondern ein Besuchsrecht), que assiste a todos os homens, para se apresentar à sociedade em virtude do direito de propriedade comum à superfície da Terra<sup>30</sup>. O segundo limite desta hospitalidade cosmopolita decorre, precisamente, da sua condicionalidade jurídico-política, quando está em causa o direito de residência (Gastrecht).

Como comenta Fernanda Bernardo, por um lado, Kant exclui dela a hospitalidade como direito de residência (Gastrecht) e, por outro, limita-a ao direito de visita (Besuchesrecht). O direito de residência deveria ser objecto de um tratado específico entre Estados. Contudo, definindo muito embora a hospitalidade como um direito, e, não tão só, em termos filantrópicos, Kant condiciona-a, fazendo-a depender da “soberania estatal”, sobretudo quando se trata do “direito de residência”. Na verdade, Derrida observa que a hospitalidade significa aqui publicidade do espaço público, como acontece sempre com o jurídico, em sentido kantiano, a hospitalidade da cidade ou a hospitalidade privada são dependentes e são controladas pela lei e pela política do Estado<sup>31</sup>.

Fernanda Bernardo termina esta crítica, ao pensamento kantiano, dizendo que a hospitalidade do filósofo de Königsberg “uma *hospitalidade trans-nacional*, universal portanto, é uma *hospitalidade estritamente jurídico-política*. Quer dizer, é uma hospitalidade pensada, instituída e outorgada a partir da *polis*. É um *direito* dado ou recusado a *cidadãos - estrangeiros* e, enquanto tal, condicionados pela *soberania do Estado*”<sup>32</sup>

Em sentido kantiano, a hospitalidade da cidade ou a hospitalidade privada são orientadas pela lei e pela política do Estado<sup>33</sup>.

A hospitalidade cosmopolita de Kant é uma hospitalidade que parece não ter limites. Com efeito, em termos filosóficos e jurídico-políticos, deixam-se transparecer os fundamentos onto-teológicos, que a hospitalidade implica. Contudo, a sua delimitação termina por ser o motivo da sua ruína, contida no círculo do “dever” (Pflicht) e do “direito” (Recht), sendo confinada à cidadania da “cidade-estado” (*polis*) e, por conseguinte, à publicidade do espaço público, estando sempre à beira de se transformar no seu contrário, quer ao obrigar o cidadão-

---

*de visite (Besuchsrecht)*. Le droit de résidence devrait faire l’objet d’un traité particulier entre États. Kant définit ainsi des conditions que nous devrions interpréter de près pour savoir ce que nous voudrions en faire : ...”. (Jacques DERRIDA - *Cosmopolites des tous les pays, encore un effort !* ..., 54).

<sup>30</sup>Cf. Immanuel KANT - *Zum ewigen Frieden*, Akademie - Textausgabe, Band VIII, 1923/1968,358.

<sup>31</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - “*A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio. Re-inventar a cidadania (II)*”, 436.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup>Cf. Jacques DERRIDA - *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, 56 - 57.

estrangeiro ao seu mundo doméstico, quer ao recusar, aos não-cidadãos, a singularidade incalculável de quem vem, como reflecte Fernanda Bernardo.

Naturalmente, como salienta Fernanda Bernardo, redigido como um projecto em vista das luzes do progresso e da “paz perpétua”, entre Estados soberanos, o texto de Kant não contempla, de facto, nem a hospitalidade nem o direito privado; nele apenas está em questão a hospitalidade pública, jurídico-política, portanto, acordada por Estados Soberanos<sup>34</sup>. Para Derrida, uma certa e necessária distinção, entre privado e público, entre outro ou singularidade absoluta e cidadão, abalaria a estrutura jurídica do direito e dos deveres de hospitalidade e, mais do que nunca, nos nossos dias, serão pautados pelos avanços técnico-científicos.

Muitos são os condicionalismos que determinam a hospitalidade e o direito privados, que não estão presentes no pensamento kantiano. Como salienta Derrida, sobre o sentido da hospitalidade, uma reflexão sobre esta implica, entre outras coisas, a possibilidade de uma delimitação dos limites ou das fronteiras entre o familiar e o não-familiar, entre o estrangeiro e o não-estrangeiro, entre o cidadão e o não-cidadão, mas entre o direito privado e o direito público, etc. Ora, o que é que acontece quando um Estado intervém, não apenas para vigiar, como também para interditar comunicações privadas, a pretexto de que elas sejam pornográficas, o que, até nova ordem, não coloca em perigo a segurança pública ou a integridade do território nacional?

De acordo com Derrida, o argumento graças ao qual esta intervenção estatal se pretende justificar é a alegação segundo a qual muitos meios de comunicação social não são privados, mas antes públicos, e, sobretudo, de uma acessibilidade pública, largamente elevada, no seu uso, às redes telefónicas ou telemáticas. Entretanto, o que está em causa, e ao mesmo tempo se encontra deformado, é, naturalmente, o delineamento de uma fronteira entre o público e o não-público, entre o espaço público ou político e o “chez-soi” (em sua casa). A fronteira poderá ser assolada por uma turbulência jurídico-política, em vias de reestruturação, à revelia do direito existente e das normas estabelecidas<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - “Para além do Cosmopolitismo Kantiano: ...”, 974.

<sup>35</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 50-51; Cf. “Aujourd’hui une réflexion sur l’hospitalité suppose, entre autres choses, la possibilité d’une délimitation rigoureuse des seuils ou des frontières: entre le familial et le non familial, entre l’étranger et le non étranger, le citoyen et le non-citoyen, mais d’abord entre le privé et le public, le droit privé et le droit public, etc. En principe, le courrier privé de forme classique (...) doit circuler sans contrôle à l’intérieur d’un pays et d’un pays à l’autre. Il ne doit être ni lu ni intercepté. Il en va de même, en principe, pour le téléphone, le fax, le e-mail et naturellement pour l’Internet. Les censures, les écoutes téléphoniques, les interceptions représentent en principe ou bien des délits ou bien des actes autorisés par la seule raison d’État, d’une État chargé de l’intégrité du territoire, de la souveraineté, de la sûreté et de la défense nationales. Or que se passe-t-il quand un État intervient non seulement pour surveiller mais pour interdire des communications privées, sous le prétexte qu’elles sont pornographiques, ce qui, jusqu’à nouvel ordre, n’a pas mis en danger la sécurité publique ou l’intégrité du

Kant, ao pretender alcançar “uma paz perpétua”, introduz a política por todo o lado, a começar pela figura omnipresente do Estado-nação, que outorga, a si mesma, o monopólio da violência. Criticando a Filosofia Transcendental, Derrida salienta que o Direito, que parece ter um “efeito paradoxal” através de uma perversão, sempre possível e, na verdade, virtualmente inevitável pela violência estatal, isto é, pode apagar o limite entre o privado e o público, o secreto e o fenomenal, “a casa própria” que possibilita a hospitalidade e a violação ou a impossibilidade da “própria casa” (chez soi). Esta máquina interdita a hospitalidade, o direito à hospitalidade, que deveria tornar possível<sup>36</sup>. Há uma diluição e uma inspecção que, nos nossos dias, as telecomunicações modernas hiperbolizam, no dizer de Derrida, muito para além da própria territorialização e, portanto, para além de toda e qualquer fronteira. E hiperbolizam, mostrando *de novo*, quer os limites da hospitalidade cosmopolita, quer o que fica para além da coextensividade da democracia da informação e do domínio da política.

Na obra *De l’hospitalité*, recorda-se que, a partir dos casos concretos da nossa actualidade, como é que as modernas teletecnologias, que, por todo o lado, introduzem a disrupção ubiqüitária e cujo desenvolvimento não está em questão menosprezar, permitem intrusões do controlo, no âmbito do “direito do acolhimento”, com imprevisíveis reacções purificadoras da parte das singularidades, assim agredidas, e, pelo dito interesse público, a lei e a política estatal tudo destroem, ao ponto de quase rejeitarem o que é susceptível de surgir como um direito do indivíduo e, portanto, pertença do domínio privado.

A partir do momento em que uma autoridade pública, este ou aquele poder de Estado, vê reconhecer o direito de controlar, vigiar, interditar trocas, que aqueles que as fazem julgam privadas, muito embora o Estado pode interceptar, porque estas trocas privadas atravessam o espaço público, nele disponíveis, então todo o elemento da hospitalidade se encontra alterado.

---

territoire national? Je suppose, sans être suffisamment informé, que l’argument par lequel cette intervention étatique prétend se justifier, c’est l’allégation selon laquelle l’espace de l’Internet, justement, n’est pas privé mais public, et surtout d’une accessibilité publique (...), largement supérieure, dans son usage, dans ses ressources, à celle des réseaux “porno” téléphoniques ou télématiques. Et encore plus largement supérieure au lectorat de Sade, des *Lois de l’hospitalité* et autres ouvrages semblables qui réduisent spontanément le nombre de leurs lecteurs, s’autocensurant ainsi, en quelque sorte, par la “compétence” qu’il exigent. En tout cas, ce qui est en cause, et se trouve du même coup “dérangé”, déformé, c’est bien une fois de plus le tracé d’une frontière entre le public et le non public, entre l’espace public ou politique et le chez-soi individuel ou familial. La frontière se trouve prise dans une turbulence jurídico-politique, en voie de destructuration-restructuration, au défi du droit existant et des normes établies”. (Jacques DERRIDA - *De L’hospitalité*, 47; 49).

<sup>36</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 57; Cf. “C’est l’effet paradoxal de ce que nous appelons ici la perversibilité, la perversion toujours possible et en vérité virtuellement inévitable, fatale, de cette violence étatique ou de ce droit: effacer la limite entre le privé et le public, le secret et le phénoménal, le chez-soi (qui rend possible l’hospitalité) et le viol ou l’impossibilité du chez-soi. Cette machine interdit l’hospitalité, le droit à l’hospitalité, qu’elle devrait rendre possible (...)”. (*Ibidem*, 61).

A “minha casa” (chez-moi) era constituída pelo campo de acesso da minha linha telefónica. Ora, se a “minha casa” (chez-moi), inviolável em princípio, não só é constituída, de modo cada vez mais essencial, mais interior, pela minha linha telefónica, mas também pelo meu e-mail, pelo meu fax, pelo meu acesso à Internet, a intervenção do Estado torna-se uma violação do inviolável, aí onde a imunidade inviolável fica como condição da hospitalidade<sup>37</sup>. A verdade é que uma hospitalidade regulada e posta ao serviço do direito transcendental, onnipresente e onnipotente, como a de Kant, não só se limita *a priori* a si mesma, como é susceptível de determinar as reacções mais imprevisíveis da parte das interioridades singulares, tendo sido devassadas.

Naturalmente, segundo a posição crítica de Fernanda Bernardo, os limites aos paradoxos da hospitalidade cosmopolita de Kant são de cariz filosófico e jurídico-político, *in stricto sensu*, desde logo não há lugar para a excepção da singularidade, da singularidade absoluta antes e para além do cidadão. E de um cidadão, ele próprio, pensado e determinado enquanto membro legítimo de um Estado-nação. São estes limites através dos quais a própria hospitalidade universal se autodesconstrói, destruindo à partida a possibilidade do que institui<sup>38</sup>.

Naturalmente, a hospitalidade apresenta-se como acolhimento da *lex moralis in memet* (a lei moral em mim mesmo). Kant, ao tratar da garantia da paz perpétua, fá-lo em relação ao fim, como a razão impõe ao homem, como dever, para a promoção da intenção moral, e, a forma como a natureza subministra a garantia daquilo que o homem devia fazer, segundo as leis da liberdade, mas não o faz. Quando digo que a natureza quer que isto ou aquilo ocorra, não significa que ela nos imponha um dever para o fazer, mas que ela própria o faz, quer queiramos quer não: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (as decisões conduzem ao que será favorável e os mesmos destinos arrastam para o que não querem)<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo,52; Cf. “Mon ‘chez-moi’ était aussi constitué par le champ d’accès de ma ligne téléphonique (...). Or si mon “chez-moi”, en principe inviolable, est aussi constitué, et de façon de plus en plus essentielle, intérieure, par ma ligne téléphonique, mais aussi par mon e-mail, mais aussi par mon fax, mais aussi par mon accès à l’Internet, l’intervention de l’État devient un viol de l’inviole, là où l’inviole immunité reste la condition de l’hospitalité”. (Jacques DERRIDA - *De l’hospitalité*, 49; 51).

<sup>38</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - “Para além do Cosmopolitismo Kantiano:...”, 980.

<sup>39</sup>Cf.Tradução de Artur Morão,145-146;Cf. “Was die Natur in dieser Absicht, beziehungsweise auf den Zweck, den dem Menschen seine eigene Vernunft zur Pflicht macht, mithin zur Beguenstigung seiner *moralischen Absicht* tue, und wie sie die Gewaehrleiste, dass dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen tun *sollte*, aber nicht tut, dieser Freiheit unbeschadet auch durch einen Zwang der Natur, dass er es tun werde, gesichert sei, und zwar nach allen drei Verhaeltnissen des oeffentlichen Rechts, des *Staats*, *Voelker-* und *weltbürgerlichen Rechts*. - Wenn ich von der Natur sage: sie will, dass dieses oder jenes geschehe, so heisst das nicht soviel, als: sie legt uns eine Pflicht auf, es zu tun (denn das kann nur die zwangsfreie praktische Vernunft), sondern sie *tut* es selbst, wir moegen wollen oder nicht (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* )“(Immanuel KANT’s *Werke - Zum ewiegen Frieden*, Akademie,1923/1968,365); Cf.“Ce que fait la nature dans cette intention, relativement à la fin que la

### 1.3 - A hospitalidade: como encontro de paz

A natureza, para o filósofo de Königsberg, providenciou que os homens possam viver sobre a Terra e que, de modo despótico, eles tenham de viver, contra a sua inclinação e sem que este “dever” (Pflicht) pressuponha, ao mesmo tempo, um conceito de “dever”, que a vincule por meio de uma lei moral. Mas, a natureza escolheu a guerra para obter esse fim<sup>40</sup>. Na perspectiva de Kant, a “natureza” (Natur) garante a “paz perpétua” através do mecanismo das inclinações humanas, com uma segurança, que não é suficiente para prever o futuro, mas que chega, entretanto, no propósito prático e transforma num dever de trabalhar em ordem a esse fim.

Há limites que são também os do próprio direito (nacional e internacional), que hoje temos e que serão provenientes das suas instituições. Limites que estipulam, infalivelmente, o cosmopolitismo kantiano, mostrando como as “ilustrações” (Aufklärungen) não respondem mais às urgências e aos terríveis desafios dos nossos dias. Como pensar, então, sobre a importância da ligação entre o legado filosófico e a estrutura do sistema jurídico-político dominante, a fim de sonhar com o seu melhoramento? Será através da distinção entre a hospitalidade incondicional e a condicional, que o pensador-filósofo tentará responder, com esta feliz distinção, tal como refere num dos dois protocolos, com que termina o texto sobre *De l’hospitalité*, lançando alguma luz sobre o sentido da singularidade de uma tal reflexão.

Derrida, por um lado, considera a importância da distinção entre hospitalidade incondicional e, por outro, os direitos e os deveres, que condicionam a hospitalidade, definidos

---

proper raison de l’homme impose à celui-ci comme devoir, par conséquent pour favoriser sa *fin morale*; et comment elle fournit la garantie que, ce que l’homme *devrait* accomplir d’après les lois de la liberté, mais n’accomplit pas, il l’*accomplira* certainement sans que sa liberté ait à en souffrir, grâce à une contrainte de la nature et conformément aux trois aspects du droit public: *droit civil, droit des gens et droit cosmopolite*. - Quand je dis de la nature qu’elle *veut* que telle ou telle chose arrive, cela ne signifie pas qu’elle nous impose comme devoir de le faire (cela n’est en effet, possible qu’à la raison pratique qui est libre de toute contrainte), mais elle l’accomplit elle-même, que nous le voulions ou non (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)” (Immanuel KANT- *Projet de Paix Perpétuelle*, 75).

<sup>40</sup> Cf. Tradução de Artur Morão, 146; Cf. “Indem die Natur nun dafuer gesorgt hat, dass Menschen allerwaerts auf Erden leben *koennten*, so hat sie zugleich auch despotisch gewollt, dass sie allerwaerts leben *sollten*, wengleich wider ihre Neigung, und selbst ohne dass dieses Sollen zugleich einen Pflichtbegriff voraussetzte, der sie hiezue vermittelt eines moralischen Gesetzes, verbaende, - sondern sie hat, zu diesem ihrem Zweck zu gelangen, den Krieg gewaehlt”. (*Ibidem*, 1923/1968, Akademie, 364). Cf.” Or, comme la nature a fait en sorte que les hommes *puissent* vivre partout sur la terre, elle a voulu aussi despotiquement que les hommes *dussent* vivre en tout lieu, quoique contre leur inclination et même sans que cette obligation supposât en même temps une notion de devoir qui les y engagerait par une loi morale, - mais pour parvenir à ses fins, elle a choisi la guerre”. (Immanuel KANT - *Projet de Paix Perpétuelle*, 71).

na hospitalidade condicional. Longe de destruir a exigência da hospitalidade, esta distinção obriga-nos a determinar aquilo que se poderia chamar, em linguagem kantiana, os “esquemas intermédios”<sup>41</sup>. Será nesta singular distinção, como refere Fernanda Bernardo, que se estruturam os referidos “esquemas intermediários”, que tentaremos agora aproximar, já que de todo indecifrável, em termos de saber, de ciência ou de consciência, numa tal singularidade se alberga o segredo sem segredo da Luz das Luzes, por virem propostos, pelo pensamento derridiano, como uma distinção que, em discrepância entre experiência e experimentação, se referem entre a experiência da hospitalidade incondicional e a de um direito e de uma democracia “por-vir”<sup>42</sup>.

Desde a introdução à obra kantiana *Zum ewigen Frieden*, seremos recebidos com advertência. Antes da admoestação, está o título, e ele ainda faz mais do que anunciar um lugar, a “paz eterna”. Kant propõe um conjunto de regras e de contratos, uma condicionalidade interestatal, que limita a hospitalidade, que ela mesmo garante, sob um fundo de “direito natural”, reinterpretado à luz de uma visão cristã. Se a transcendência do Outro traduz a amizade hospitaleira, então a interpretação desta tradução distingue, de maneira perturbadora, o conceito levinasiano do conceito kantiano de paz. Esta herança paradoxal de Kant parece evocada por uma alusão à paz dos cemitérios, sendo ironizada, também, em *Zum ewigen Frieden*. Segundo Levinas, como em Kant, a paz eterna deve permanecer a paz dos vivos. O conceito de paz parece então ir, ao mesmo tempo, na direcção de e contra Kant, um Kant que é ele próprio, ao mesmo tempo, protestante e homem das Luzes, um Kant que pensava a paz de maneira puramente política e a partir do Estado, como comenta Fernanda Bernardo.

Para Kant, o estado originário das relações entre os homens, o estado natural é uma relação de guerra. É, por isso, que a paz deve ser uma “instituição”, deve ser construída como conjunto de artificios, de projectos culturais, propriamente políticos, que reduzam essa hostilidade originária (a guerra). Trata-se, pois, de dar graças a uma paz primeira, de reconhecer esta paz, em algumas vezes, através da guerra, tender para uma paz escatológica, segundo o pensamento de Levinas. É um gesto análogo ao de Kant, uma vez que Kant quer, também, através da instituição, as instituições de paz universal ou os tratados de paz universal, reencontrar uma “hospitalidade universal”. Kant diz que o direito natural, embora perante um

---

<sup>41</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 92; Cf. “Considerons d’abord la distinction entre l’hospitalité inconditionnelle et, d’autre part, les droits et devoirs qui conditionnent l’hospitalité. Loin de paralyser le désir ou de détruire l’exigence d’hospitalité, cette distinction nous commande de déterminer ce qu’on pourrait appeler en langage kantien (...) des *schèmes* intermédiaires” (Jacques DERRIDA - *De L’hospitalité*, 129;131).

<sup>42</sup> Cf. Fernanda BERNARDO - “Para além do Cosmopolitismo Kantiano:...”, 981.

estado de guerra, implica que, para uma hospitalidade universal, os homens não podem dispersar-se até ao infinito sobre a superfície da Terra. A hospitalidade é um “encontro de paz”. A relação da hospitalidade, com o cosmopolitismo, é uma forma polivalente da Ética da Hospitalidade, isto é, da mundialização do cosmopolitismo e “au-delà du cosmopolitisme” (para além do cosmopolitismo), que se esclarece pelo pensamento de Derrida.

A hospitalidade, que fosse simplesmente regulada pelo Estado, pela relação entre cidadãos, deixaria de ser suficiente. Seria, pois, necessário ajustar a nossa “ética da hospitalidade” e a nossa política de hospitalidade para além do Estado. Devemos, numa leitura de Kant, assinalar em que é que o seu cosmopolitismo universal é uma reflexão notável, para a qual é necessário tender, mas que é necessário também saber transgredir.

Entretanto, Derrida revelou o mais elevado respeito (Achtung) pelo ideal cosmopolita de Kant. Entretanto, Kant definiu as condições da hospitalidade universal, que se referem, nada menos, a uma multiplicidade de Estados, que jamais formarão um Estado universal. Com efeito, estes Estados e os seus sujeitos-cidadãos deverão definir as leis da hospitalidade. Eles devem fazer respeitar estas regras e, logo, colocar os limites ao acolhimento do cidadão-estrangeiro. Este conceito de hospitalidade cosmopolita, totalmente respeitável, sempre perfectível, parece ligado a uma figura da cidadania do Estado-nação, aquele que se encontra em vias de deslocação, de transgressão e de transformação<sup>43</sup>.

## Conclusão

Na modernidade da “Aufklärung”, surgiu a formulação mais rigorosa sobre o cosmopolitismo, a partir da Filosofia Transcendental, a par do seu originário registo onto-teológico-político, no dizer de Fernanda Bernardo, numa dupla genealogia : a bíblica e a helénica. Acrescentaria na herança romana : o direito. Assim, para Levinas, a Europa seria a

---

<sup>43</sup> Cf. “Je reviens un instant à la question de l'hospitalité, l'idéal cosmopolitique de Kant, pour lequel j'ai le plus grand respect, supposait encore que le citoyen fût citoyen du monde “ en tant que citoyen ”, c'est-à-dire en tant que sujet d'un État-nation. Lorsque Kant définit les conditions de l'hospitalité universelle, il se réfère néanmoins à une multiplicité d'États qui ne feront jamais un État universel. Ces États, et leurs sujets citoyens, doivent définir les lois de l'hospitalité. Ils doivent faire respecter ces règles et donc poser des limites à l'accueil du citoyen étranger (...). Ce concept d'hospitalité cosmopolitique, tout respectable qu'il est, et toujours perfectible me paraît encore lié à une figure de la citoyenneté de l'État-nation, celle qui se trouve en voie de dislocation, de transgression, de transformation”. (Jacques DERRIDA; Elisabeth ROUDINESCO - *De quoi demain ... Dialogue*, Paris : Librairie A. Fayard/ Éditions Galilée, 2001,160 - 161).

Bíblia (religiões monoteísticas) e os gregos (filosofia e democracia). Derrida resume a mundialização à europeização. Para Derrida somos herdeiros de mais do que uma língua e de muitas culturas, como salienta no obra *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. Oriundo da Teologia do Apóstolo Itinerante (Saulo de Tarso), onde qualquer homem é um co-cidadão do mundo, tal como se narra em Ef.2,19-20 : *Ergo iam non estis extranei et advenae, sed estis concives (sympolitai) sanctorum et domestici Dei superaedificati super apostolorum fundamentum*<sup>44</sup>. O termo ático, da *Politica* de Aristóteles, *sympoliteo* quer dizer “administrar conjuntamente os negócios do Estado”; ser co-cidadão. Na hospitalidade, somos todos co-cidadãos uns dos outros (anfitrião e estrangeiro).

S.Paulo abre as portas (Is26, 2) ao cosmopolitismo moderno, politizando e saindo do judaísmo abrahamico. Todavia, passando pelo estoicismo imperial, representado em Marco Túlio Cícero e Marco Aurélio, o clássico ideal cosmopolita alcançará a formulação filosófica mais adequada pelo Iluminismo kantiano pelo tratado do direito cosmopolita (*Weltburgerrecht*), restrito às condições jurídicas da hospitalidade universal, em ordem a uma “paz perpétua” (*Zum ewigen Frieden*). Segundo o filósofo de Königsberg, como refere Fernanda Bernardo, há um apelo à necessidade da existência de um direito cosmopolita para uma aproximação da paz perpétua que, pelo lado jurídico, se restringiu às condições da hospitalidade universal e que o filósofo do “Albertus Universitaet” determinara. Assim, a Bíblia ofereceu-nos uma hospitalidade de alteridade, pelo “desejo do Outro”. Atenas dá-nos a hospitalidade como meta-filosofia (onto-teologia) e, finalmente, Roma redige o legado legislativo da hospitalidade. As três cidades oferecem, ao Mundo, três graus de hospitalidade: teórica, prática e poética, de acordo com a nossa reflexão.

Segundo o filósofo das três críticas, a hospitalidade postula o sentido imanente do sentimento do respeito (*Achtung*) pelo direito natural, fundamento da mesma hospitalidade, que se apresenta, segundo o pensador de Königsberg, como não sendo fruto de quaisquer afecções externas, do domínio sensível, mas, de preferência, surge como sentimento interior, que se produz por meio da Razão. Desta sorte, a hospitalidade depende do valor e do sentido da Razão Prática (*praktische Vernunft*). O acolhimento vem do exercício da lei moral. A hospitalidade, segundo o filósofo de Königsberg, “alberga-se” na autonomia da Vontade (*Wille*). Assim, a hospitalidade não se expressa como heteronomia. Contudo, a nossa posição refere a hospitalidade, pelo pensamento da Filosofia Pura, como uma heteronomia do Outro-estranho e do anfitrião. Na perspectiva de Kant, a hospitalidade é um deontologismo do acolhimento. Na

---

<sup>44</sup>Cf. AA.VV. – *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, 1810.

hospitalidade kantiana, está presente o dever, mas, enquanto entendido como expressão de culturas, está expresso em Derrida.

Como reflecte Fernanda Bernardo, especialista reconhecida no pensamento do pensador-filósofo, a paixão democrática de Derrida (a democracia por-vir) viveu-se desde a primeira letra, em torno da qual, cultivando-a e cultivando-se, girará a desconstrução em torno de *Cosmopolites de tous les pays: encore un effort!*, sendo a cena da sua quase exibição: a intempestividade da Ética da Hospitalidade, como hospitalidade, sinónimo de vigília, vida, cultura e "por-vir". Será uma Ética que é reinvenção da Ética, uma outra Ética (muito distante da Ética Deontológica de Kant, e mais próxima da Ética, como filosofia primeira, de Levinas). Esta obra surge como o veredicto e a inspiração para, ao herdar a longa tradição do cosmopolitismo judaico-cristão, representado em Saulo de Tarso, até ao da Ilustração em Kant, repensar o político e o direito (nacional e internacional).

É aqui, nesta obra, que o intelectual perseguido, que foi Derrida, leva à desconstrução das questões políticas da soberania (cidadina-estatal-internacional), no acolhimento da sua tão profunda vulnerabilidade, se anuncia a promessa de um cosmopolitismo e de uma democracia "por-vir". O anúncio desta tão pujante hospitalidade vem declarado na última página de *Cosmopolites de tous les pays: encore un effort !: "Experiência e Experimentação*, pois. Então, a nossa *experiência* das cidades-refúgio não seria apenas o que deve ser sem demora, a saber, uma resposta de urgência, uma resposta justa, em todo o caso mais justa do que o direito existente, uma resposta imediata ao crime, à violência, à perseguição. Esta *experiência* das cidades-refúgio, eu imagino-a também como o que dá lugar, um lugar de pensamento, e é ainda o asilo ou a hospitalidade, à *experimentação* de um direito e de uma democracia « por-vir ». No limiar destas cidades, destas novas cidades que não seriam outra coisa que cidades novas, uma certa ideia do cosmopolitismo, *uma outra*, não chegou talvez ainda. – Sim, chegou ... Então, não se a reconheceu talvez ainda" <sup>45</sup>. Assim, este cos-mopolitismo é uma hospitalidade, hospitalidade vivida nas cidades-refúgio. A hospitalidade será o talvez do acolhimento do

---

<sup>45</sup> Jacques DERRIDA - *Cosmopolites de todos os países, mais um esforço!*. Tradução de Fernanda Bernardo, 58; " *Expérience et expérimentation*, donc. Notre *expérience* des villes-refuges alors ne serait pas seulement ce qu'elle doit être sans attendre, à savoir une réponse d'urgence, une réponse juste, en tout cas plus juste que le droit existant, une réponse immédiate au crime, à la violence, à la persécution. Cette expérience des villes-refuges, je l'imagine aussi comme ce qui donne lieu, un lieu de pensée, et c'est encore l'asile ou l'hospitalité, à l'*expérimentation* d'un droit et d'une démocratie à venir. Sur le seuil de ces villes, de ces nouvelles villes qui seraient autre chose que des "villes nouvelles", une certaine idée du cosmopolitisme, *une autre*, n'est peut-être pas encore arrivée. - Si - elle est arrivée... alors, on ne l'a peut-être pas encore reconnue". (Jacques DERRIDA - *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, 57-58).

anfitrião e do Outro-estranho. Está por-vir! Uma das características fundamentis da humanização em saúde é o facto de ser cosmopolita, não tendo fronteiras, sendo universal, apresenta-se como condição holística. Todavia, seguindo o pensamento de Kant, a humanização em saúde fundamenta-se no direito natural. Na perspectiva do Hiponense, surge como *ratio insita in corde*. Na verdade, na linha do estoicismo imperial, descreve-se como *ratio insita in natura* (Cícero). O acolhimento em saúde está inscrito no coração do médico e do doente ou inscrito na natureza de ambos. Tal como a hospitalidade, a humanização hospitalar aparece descrita como entidade jurídica. Para finalizar, aceitaremos o que diz Derrida sobre o pensamento kantiano no âmbito do cosmopolitismo: A Ideia ( no sentido kantiano) que nós aqui reunimos de novo na consciência que a definição de uma tarefa filosófica e de um direito à filosofia deve ser colocado na sua dimensão cosmopolita, entretanto inter-nacional ou inter-estatal (e será desde já uma questão grave de saber se o cosmopolitismo estabelece um traço de união entre os referidos, os *poleis* (cidades) do mundo como nações, como povos ou como Estados). Esta Ideia supõe, como o próprio Kant diz, uma aproximação filosófica da história universal inseparável de uma espécie de plano da natureza, visando, "uma unificação política total e perfeita, da espécie humana" (*die vollkommene buergerliche Vereinigung in der Menschengattung*)<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup>Cf."L'Idée (au sens kantien) qui nous rassemble ici dans la conscience que la définition d'une tâche philosophique et d'un droit à la philosophie doit être posée dans sa dimension cosmopolitique, donc internationale ou inter-étatique (et c'est déjà une question grave de savoir si le cosmopolitique trace un trait d'union entre les cités, les *poleis* du monde comme nations, comme peuples ou comme États), cette Idée suppose, Kant le dit lui-même, une approche philosophique de l'histoire universelle inséparable d'une sorte de plan de la nature visant à une unification politique totale, parfaite, de l'espèce humaine (*die vollkommene buergerliche Vereinigung in der Menschengattung*)". (Jacques DERRIDA - *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris: Éditions Unesco/ Verdier, 1997, 19 -20).

## CAPITULO 2 - PELA “PRIORIDADE DO OUTRO”: A HOSPITALIDADE SEGUNDO LEVINAS

### Introdução

Kant ficou-se por uma análise jurídico-política da hospitalidade. Esta, segundo a filosofia transcedental, é uma condição do direito natural. Somente pelo conceito e vivência da “alteridade”, tratados por Levinas e Derrida, surgiu uma fenomenologia da hospitalidade. Na hospitalidade, damos prioridade ao *homo mendicans* (desvalido, vulnerável, estranho, desconhecido, etc.). Será este o objectivo deste capítulo, ao reflectir a hospitalidade como “fenómeno de alteridade”, entre o pensamento de Levinas e Derrida.

O “acolhimento” é o fundamento ético, que trata de responsabilizar-se pelo Outro, dado que na linha de Lévinas a hospitalidade descreve-se como acolhimento daquele que é diferente de mim, como um “desejo do Outro”. Segundo esta perspectiva, a perseguição do estrangeiro é um crime contra a hospitalidade. Derrida argumenta que todos somos estrangeiros, no próprio país de origem, uma vez que a residência, neste mundo, é provisória. Frente à hospitalidade das minorias vulneráveis, Derrida defendeu o acolhimento dos que vêm a própria “casa” como um compromisso ético. Acolher é uma prática ética, que requer, antes de mais, o reconhecimento do Outro pela sua existência, pela sua dignidade e pelas suas necessidades, sendo marcado pela diferença. Temos em confronto duas noções de acolhimento, que Derrida foi beber em Lévinas, fazendo, posteriormente, uma nova análise sobre o conceito de “acolhimento”. Derrida afirma que “desconhecido” nada diz do limite negativo de um conhecimento. Essa sabedoria não é o elemento da amizade ou da hospitalidade para a transcendência do estrangeiro, a distância infinita do Outro. A hospitalidade é um “encontro” com o Outro, que tem um fruto. Este chama-se “amizade”.

Como salienta Derrida, ela tentaria, por isso, passar de uns para outros, deixando-se assim receber, mas também ouvir, interpretar ou interrogar. Queria abrir-se como passagem através da violência do anfitrião, que sempre vigia ou espreita o ritual. Pois, o risco é grande. Para ter a destreza de dar as boas-vindas, insinua-se que se está aqui na “própria casa”, sabendo o que quer dizer, “estar em casa”, e que em casa se acolhe, convida ou oferece hospitalidade, apropriando-se de um lugar para acolher o Outro, ou, pior ainda, acolhendo o

Outro para se apropriar de um lugar e falar, então, a linguagem da hospitalidade<sup>47</sup>. Derrida elaborou algumas reflexões, modestas e preliminares, sobre o conceito de acolhimento, ao menos, tal como ela aparece sob a assinatura de Levinas, e sendo assim reinventado, lá onde ele nos convida. Na verdade, anuncia-se uma interpretação apropriante, talvez mesmo uma “política de hospitalidade”, quer seja sobre “o que acolhe” (host), quer seja sobre o “acolhido” (guest).

## 2.1 - A hospitalidade: como responsabilidade

Segundo Levinas, abordar o Outro, no discurso, será acolher a sua expressão, ultrapassando, a todo o momento, a ideia que se poderia ter dele. Será, então, receber do Outro, para além da capacidade do Eu, o que significa adequadamente: ter a ideia de Infinito. A relação com o Outro é uma relação “não alérgica”, surge como relação ética. Naturalmente, Lévinas propõe pensar a “abertura” a partir da hospitalidade ou do acolhimento. Por estes motivos, Derrida salienta que isso é menos evidente, em virtude dos significados do termo hospitalidade, do que pelos encadeamentos e pela lógica discursiva, que implicam este termo. Por exemplo, a hospitalidade pode transformar-se no nome daquilo que se abre ao Rosto, daquilo que mais precisamente o “acolhe”. O Rosto oferece-se sempre a um acolhimento e o acolhimento recebe somente um Rosto. Este Rosto deverá ser o nosso tema. Mas Derrida sabia que, ao ler Levinas, ele se deve ocultar a toda a tematização<sup>48</sup>. A hospitalidade, ao opor-se à tematização, significa que não se expressa axiomáticamente. Desta feita, não será possível uma sintaxe sobre a hospitalidade. Quando muito surge uma semântica do seu sentido e do seu valor.

Na perspectiva de Derrida, o substantivo-sujeito e o substantivo-predicado podem trocar de lugar, na proposição, o que incomoda, ao mesmo tempo, tanto a gramática da determinação,

---

<sup>47</sup>Cf. “ Il tenterait alors de passer des uns aux autres, de l’un et de l’une à l’autre, se laissant ainsi recevoir mais encore entendre et interpréter, écouter ou interroger. Il chercherait son passage à travers la violence de l’hôte qui guette toujours le rite. Car le risque est grand. Pour oser dire la bienvenue, peut-être insinue-t-on qu’on est ici chez soi, qu’on sait ce que cela veut dire, être chez soi, et que chez soi l’on reçoit, invite ou offre l’hospitalité, s’appropriant ainsi un lieu pour *accueillir* l’autre ou, pire, y *accueillant* l’autre pour s’approprier un lieu et parler alors le langage de l’hospitalité, ...”. (Jacques DERRIDA - *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris : Éditions Galilée, 1997, 39 - 40).

<sup>48</sup>Cf. “ Cela est moins attesté par telles occurrences, plutôt rares, en effet, du nom “ hospitalité “ que par les enchaînements et la logique discursive qui entraînent ce lexique. Par exemple dans les pages de conclusion, l’hospitalité devient le nom même de ce qui s’ouvre au visage, de ce qui plus précisément l’“ accueille “. Le visage toujours se donne à un accueil et l’accueil accueille seulement un visage, ce visage qui devrait être notre thème aujourd’hui mais dont nous savons pourtant, à lire Levinas, qu’il doit se dérober à toute thématisation ”. (*Ibidem*, 49).

quanto a escritura lógica da tradição, até à sua dialéctica filial. Por exemplo: “Ela (intencionalidade, a consciência de) é atenção à palavra ou acolhimento do Rosto, hospitalidade e de maneira nenhuma a tematização”, segundo *Totalité et Infini*<sup>49</sup>. Ela parece derivar de um sinónimo a outro. Mesmo que apareça, como tal, uma só vez, poder-se-ia inscrever o *vel* (ou) da substituição, entre cada nome, resolvendo-se o termo “tematização”. Todavia, Levinas insiste que a “consciência de” é atenção à palavra ou ao acolhimento do Rosto, sendo hospitalidade e não tematização. A hospitalidade será a descrição das aparências do acolhimento, não se podendo reduzir a uma lógica simbólica, mas antes descrevendo-se como uma fenomenologia.

Segundo Derrida, secundando o pensamento de Levinas, a palavra hospitalidade vem aqui traduzir, e referir acima de tudo, reproduzir as duas palavras que precederam: atenção e acolhimento. Uma paráfrase interna, também, uma espécie de perífrase, uma série de metonímias expressam a hospitalidade: o Rosto, o acolhimento, como uma tensão em direcção ao Outro, intenção atenta, atenção intencional, a adesão ao Outro.

A intencionalidade, a atenção é Palavra, o acolhimento do Rosto, a hospitalidade são o mesmo, mas o mesmo enquanto “acolhimento do Outro”, onde ele se subtrai ao tema. Porém, este movimento, ali sem movimento, apaga-se no acolhimento do Outro e abre-se ao Infinito, ao Infinito como Outro, que o precede, ao acolhimento do Outro (genitivo subjectivo). Será, pois, uma resposta: o sim do Outro responderá já ao acolhimento do Outro (genitivo objectivo), ao sim do Outro. Esta resposta é requerida desde que o momento mesmo que o Infinito - sempre do Outro - é acolhido. Nós seguiremos o traço segundo Levinas, ao dizer que se é acolhido na “anarquia”. Esta resposta responsável é um sim ao acolhimento do Outro. Aquela resposta responsável é certamente um sim precedido pelo sim do Outro<sup>50</sup>.

A decisão e a responsabilidade são do Outro. Elas incumbem o Outro, elas sempre procedem do Outro, mesmo que seja do Outro em mim. O acolhimento é uma “responsabilidade

---

<sup>49</sup>Cf. “Le substantif-sujet et le substantif-prédicat peuvent alors échanger leurs places dans la proposition, ce qui dérange à la fois la grammaire de la dé-termination et l’écriture logique de la tradition, jusqu’à sa filiale dialectique. Par exemple: *Elle (l’intentionnalité, la conscience-de) est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité et non pas thématisation (Totalité et Infini, 276). Je souligne*”. (*Ibidem*, 50).

<sup>50</sup>Cf. “Le mot ‘hospitalité’ vient ici traduire, porter en avant, re-produire les deux mots qui l’ont précédé, ‘attention’ et ‘accueil’. Une paraphrase interne, une sorte de périphrase aussi, une série de métonymies disent l’hospitalité, le visage, l’accueil: tension vers l’autre, intention attentive, attention intentionnelle, *oui* à l’autre. L’intentionnalité, l’attention à la parole, l’accueil du visage, l’hospitalité, c’est le même, mais le même en tant qu’accueil de l’autre, là où il se soustrait au thème. Or ce mouvement sans mouvement s’efface dans l’accueil de l’autre, et comme il s’ouvre à l’infini de l’autre, à l’infini comme autre qui le précède, en quelque sorte, l’accueil *de* l’autre (génitif subjectif) sera déjà une réponse: le *oui* à l’autre répondra déjà à l’accueil *de* l’autre (génitif objectif), au *oui* de l’autre. Cette réponse est appelée *dès que* l’infini - toujours *de* l’autre - est accueilli. Nous en suivrons la trace chez Levinas. Mais ce “dès que” n’indique pas l’instant ou le seuil d’un commencement, d’une *arkhè*, car l’infini aura été pré-originellement accueilli. Accueilli dans l’anarchie. Cette réponse responsable est certes un *oui*, mais un *oui* à précédé par le *oui de* l’autre”. (*Ibidem*, 51 - 52).

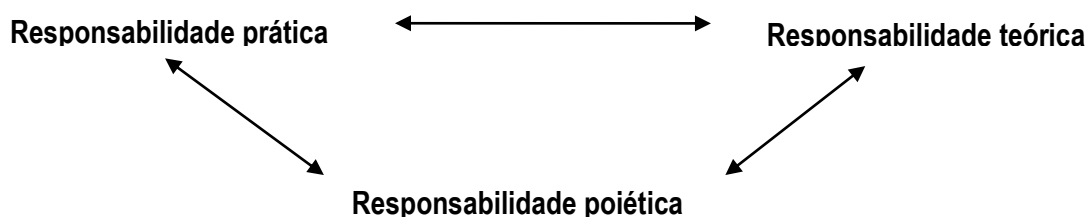
anárquica”. O acolhimento do Outro é uma “prioridade” vivida pelo Rosto, tal como se narra pelo pensamento de Levinas.

A hospitalidade surge como responsabilidade. A responsabilidade é a adoção de uma presença e o preenchimento da mesma, mais adequadamente é “presença-mesma”. Se não respondo por mim, então tudo se desvanece num “anonimato universal”. Segundo a leitura talmúdica, a responsabilidade mostra-se como constituição da identidade própria, sendo a gênese e a raiz de uma atitude estruturante.

Em Betânia, Jesus Cristo deu-se inexoravelmente ao acolhimento de Marta e de Maria. Com efeito, entregou-se à “responsabilidade pística” (compromisso pela fé ou pela crença), no caso de Maria, em virtude de Cristo (Lc.10,38-42) ter sido a “responsabilidade elpídica” (compromisso pela esperança). Maria comprometeu-se, naturalmente, pela esperança de Ouvir o Hóspede. A hospitalidade é “ouvir o hóspede”.

A responsabilidade é a resposta indeclinável pelo “outro” e um dar-se inexoravelmente. Existe o paradoxo de uma responsabilidade da qual eu não sou responsável. Tal asserção leva-nos a pensar que existem três concepções de responsabilidade. Por um lado, a concepção corrente, a de uma “responsabilidade por imposição” e, por outro, a de uma “responsabilidade assumida”, e, finalmente, a concepção da “responsabilidade anárquica”, que precede toda a iniciativa pessoal e toda a intervenção prévia da liberdade<sup>51</sup>.

A hospitalidade, segundo Levinas, será presença do Outro. O acolhimento do Samaritano ao “meio morto” foi um “dar-se inexoravelmente” a Este (responsabilidade poiética) em virtude da “comoção das vísceras”. Ao acolher o Outro, pelo “estremecimento das entranhas”, o Samaritano deu a prioridade ao Outro sobre si, seguindo-se os “cuidados”, que caracterizam esta responsabilidade (Lc10,33-34). Foi a “entrega esplancofânica”( entrega pela comoção das vísceras) do Samaritano (médico) ao sofrimento do Desvalido (doente), que caracterizou esta nova “responsabilidade plesiológica”, tal como iremos encontrar no acolhimento em saúde. Esta nova forma de responsabilidade poderá surgir pela síntese dialéctica:



<sup>51</sup>Cf.B.C. HUTCHENS - *Compreender Levinas*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne, Petrópolis : Editora Vozes, 2004, 33 - 35.

A responsabilidade poiética, pela leitura de Levinas, é imediata e será a minha resposta espontânea, como um “fazer” (*abdad*) ao Desvalido no Caminho, que me diz: cuida de Mim!... E eu respondo: *Ἐγώ εἰμι αὐτός* (eu próprio sou presente). O Outro (semi-morto da parábola) existia já antes de ser para mim, com a sua história, experiência, sensibilidade e fragilidade. Ele reclamava-me, antes que Eu tivesse chegado. Pelo fundamento da “responsabilidade poiética”, somos remetidos para um passado pré-originário, no âmbito da hospitalidade, como suporte da responsabilidade para com o Outro. O Samaritano nem se põe a reflectir sobre as suas responsabilidades éticas. Faz movido por impulsos que partem do fundo do coração, a partir de uma “inteligência comotiva”. No Samaritano, está presente uma “responsabilidade poiética”.

Em Betânia, houve, igualmente, uma responsabilidade poiética, simbolizada em Cristo, determinando uma “hospitalidade poiética”. Todavia, a verdadeira hospitalidade encontra-se na *optima pars* (a melhor parte). “Ouvir o hóspede” será a “melhor parte”. Maria representará uma “responsabilidade pística”, que está expressa na “audição da palavra” aos pés de Jesus”. Também, no “amor ao próximo”, existe certa “divisão do trabalho”, como se verificou, em Betânia, pelas “tarefas” (Aufgaben) de Marta.

O Samaritano foi interpelado por um *eventum Dei misericordiae* (acontecimento da misericórdia de Deus), que conduziu a uma resposta imediata pelo “compromisso esplancnofânico” (Lc10,33), dado que o mandamento do amor passa por este *eventum Dei in corde* (acontecimento de Deus no coração), que igualmente esteve presente em Betânia. É uma hospitalidade plesiológica. Este novo compromisso agápico é apelo e vida da nova responsabilidade, que começou no *τί ποιήσας* (que fazendo, ...), como forma poiética do *νομικός* (legista ou doutor da Lei), segundo o conto exemplar e provocante do Desvalido no Caminho (Lc10,25-37)<sup>52</sup>.

Pela figura mítica de Caim, a quem Deus pergunta: Onde está o teu irmão Abel? Aquele respondeu: Não sei!... Serei eu o guarda do meu irmão? A resposta, na sua negatividade, é altamente reveladora de uma “responsabilidade”, que Caim não “escolheu”. Caim não pediu para ser responsável do seu irmão Abel (pastor). É responsável d’Ele, como de todos os outros, em virtude desta “fraternidade originária”, que ultrapassa o parentesco. Biblicamente, Caim é incapaz de reconhecer a benção concedida ao seu irmão. A narrativa veterotestamentária dá a entender que Caim não compreendeu que a presença de Abel era uma Aliança, porque é dele que recebeu a vida.

---

<sup>52</sup>Cf. Kurt ALAND *et al.* (editores) - *The Greek Testament*, fourth revised edition, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, 245 - 246.

O eleito, ao recebê-la, oferece-a à comunidade e, finalmente, o não-eleito (Caim) deveria alegrar-se com a benção e pela escolha, que Deus faz do eleito<sup>53</sup>. Segundo A. Couto, Deus confia nos homens, no eleito e nos outros, escolhendo entregar-se a eles, ao acolher e ao oferecer a alegria da salvação. Daqui, a necessária responsabilidade de cada vértice do triângulo: Deus, o eleito e o não-eleito. O fundamento da responsabilidade, para Levinas, reside naquilo que a “eleição” confere. Sentir-se como “eleito”, é fazer parte da Aliança e ser único, como “sujeito-escolhido” na condição de “refém”<sup>54</sup>. A eleição, como expressão da responsabilidade, nomeia-se nas seguintes flexões verbais: consumir-se, entregar-se, etc.

Na hospitalidade há alianças, desde os pactos, assinalados por Kant, até às alianças, em nome do eleito, entre o anfitrião e o estrangeiro, segundo a Revelação Bíblica. A hospitalidade é uma aliança entre um anfitrião e um estrangeiro.

A responsabilidade supõe o “reconhecimento da aliança”, dado que somos recebidos como “dom”. Exige-se, assim, uma responsabilidade que faça da resposta uma “tarefa” (Aufgabe). Perante esta responsabilidade, o Desvalido no Caminho (semi-morto) constitui-se como “Gabe” (dom) e o Samaritano apresenta-se como “Aufgabe” (contra-dom/tarefa). A responsabilidade é uma “Vorgabe” (afirmação), aparecendo como “condição para a misericórdia”, que vem de Deus-Pai, através do Des-valido, para o Samaritano. Finalmente, há uma “Eingabe” (apelo) pelo sofrimento do Outro (des-valido). Porém, o Samaritano, pela eleição do Desvalido, realiza uma “Vergabe” (entrega) pela “comoção das vísceras”, aplicando óleo e vinho e curando-Lhe as feridas (Lc10,34). O Samaritano, pela responsabilidade, “entrega-se” ao Desvalido no Caminho, porque Este se entregou primeiro ao Samaritano. O Sacerdote e o Levita foram a ausência do dom e realizaram a “Übergabe” (rendição) e perderam-se na “responsabilidade de identidade. O Bom Samaritano surge na proximidade da Bondade e do Bem por causa da “Gabe” (dom) divina, que se tornou humana e habitou entre nós (Jo1,14). É uma hospitalidade absoluta e incondicional, que Derrida não atingiu ao longo do seu pensamento. Logo, a responsabilidade pelo Outro refere-se como “eleição”.

O eleito nada faz para ser bom, ele é solicitado pelo Bem. Da mesma forma, se passou com o Samaritano, que foi “eleito” pelo Outro, no caminho, porque Este o chamou. O protagonista é o Desvalido. A esta parábola deveria chamar-se “narrativa do Desvalido no Caminho” com um sub-título: o Samaritano pelo comportamento misericordioso, podendo, também, denominar-se narrativa do *Homo Viator* (homem a caminho). A hospitalidade é um

---

<sup>53</sup>Cf. António José da Rocha COUTO - “Da cobiça à aliança: uma leitura de Gn 4-11”, in: *Igreja e Missão*, 189 (2002), 20 - 21.

<sup>54</sup>Cf. André WENIN - *L'Homme biblique*. Tradução do alemão, Paris: Éditions du Cerf, 1999, 53.

*homo mendicans* (vulnerabilidade do estrangeiro) que se transforma em *homo viator* (aquele que caminha em direcção a casa). A responsabilidade, assim compreendida, ultrapassa a fundada sobre uma “livre escolha”. Aqui está presente uma responsabilidade de Infinito, uma responsabilidade por tudo e por todos.

A minha responsabilidade é anterior à minha liberdade, na medida em que sou chamado a responder ao amor. A responsabilidade pelo Outro não pode ter início no meu “mandamento” ou na minha decisão. A responsabilidade ilimitada, na qual me encontro a mim próprio, vem do lado mais elevado da minha liberdade, de um anterior a toda a memória e de um ulterior a toda a realização. Logo, o acolhimento é não só um “por-vir”, como também uma eleição. A hospitalidade será a “eleição da eleição” do estrangeiro *homo mendicans* (homem pedinte) pelo anfitrião. O acolhimento é um “Zukunft” (o que há-de vir, futuro). Daqui que poderemos dizer que o “acolhimento do Outro” é uma “acção elpídica”. A hospitalidade será o “Zukunft” (*eventum*) do Outro.

Toda a hospitalidade é “responsabilidade”, porque será um “compromisso biunívoco”, dado de forma agápica, entre um anfitrião e o *homo mendicans*. O acolhimento encontra-se na decisão. Tem-se o direito de dar este nome, decisão a um movimento puramente autónomo, quer seja de acolhimento, quer seja de hospitalidade, que só viesse de mim, de mim mesmo, e só fizesse desenvolver os possíveis da minha subjectividade? Se é tão-somente o Outro, que pode dizer “sim”, o primeiro sim, o acolhimento será sempre o acolhimento do Outro. É preciso pensar agora as gramáticas e as genealogias deste genitivo. Se se rodeou o “primeiro” do “primeiro”, se mediante umas aspas, o primeiro, é, de qualquer maneira, para apontar uma hipótese, apenas pensável: não existe primeiro o sim, o “sim” já é uma resposta. É preciso começar por responder<sup>55</sup>.

A hospitalidade é uma resposta, é o “sim” do *homo mendicans*. A hospitalidade é um “sim” intersubjectivo entre o Outro-estranho e o anfitrião. Porém, “desde que” não indica o instante ou o limiar de um começo, duma *arkhe* (princípio), já que o Infinito terá sido pré-originariamente acolhido. Acolhido na anarquia. O acolhimento é uma responsabilidade anárquica, dada de maneira elpídica, tal como a encontramos na Solicitudude de Betânia.

---

<sup>55</sup>Cf. “ A-t-on le droit de donner ce nom, “décision”, à un mouvement purement autonome, fût-il d'accueil et d'hospitalité, qui ne procéderait que de moi, de moi-même, et ne ferait que déployer les possibles d'une mienne subjectivité?(...). Si c'est l'Autre qui seul peut dire *oui*, le “ premier “ *oui*, l'accueil est toujours l'accueil de l'autre. Il faut maintenant penser les grammaires et les généalogies de ce génitif. Si j'ai entouré le “premier” du “premier” *oui* de guillemets, c'est toutefois pour me rendre à une hypothèse à peine pensable: il n'y a pas de *premier oui*, le *oui* est déjà une réponse(...). Il faut *commencer par répondre*”. (Jacques DERRIDA - *Adieu à Emmanuel Levinas*, 53).

Derrida interroga: O acolhimento será mesmo um gesto? Sobretudo, o primeiro movimento e um movimento aparentemente passivo. É, porém, um bom movimento. O acolhimento não é derivado, nem tampouco o Rosto, e não existe Rosto sem acolhimento. É como se o acolhimento, tanto quanto o Rosto, tanto quanto o léxico, que lhe é co-extensivo e, portanto, sinónimo, fosse uma linguagem primeira, um conjunto formado de palavras, quase primitivas e quase transcendentais. Será necessário reflectir sobre a possibilidade do acolhimento para pensar o Rosto e tudo o que se abre ou se desloca com ele, a Ética, a Metafísica ou a Filosofia Primeira, no sentido em que Lévinas pretende dar a estas palavras. O acolhimento determina o “receber”, a receptividade do receber como relação ética. “Abordar o Outro, no discurso, é “acolher” a sua expressão, onde ele ultrapassa, a todo o momento, a ideia de que poderia levar consigo um pensamento. É receber do Outro para além da capacidade do Eu”<sup>56</sup>.

A hospitalidade apresenta-se como um gesto e como vivência de Rostos. Logo, a hospitalidade vive-se como responsabilidade, que vai desde a anárquica até à poiética, visto que se vivencia num “compromisso reduplicativo” (*re-*) entre um anfitrião e um estrangeiro. A responsabilidade refere-se como resposta ao “acolhimento” na hospitalidade. Pela responsabilidade, posso substituir-me a todos, mas ninguém pode substituir-me. A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me, segundo o pensamento de Levinas, em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Ninguém substituiu aquele Samaritano. Trata-se, pois, de afirmar a própria identidade do ser humano na “responsabilidade anárquica”.

Lendo a parábola, pelo pensamento de Levinas, no Samaritano encontramos representada a “responsabilidade de alteridade”, dado que este deu “prioridade” ao Outro (Desvalido no Caminho), num “despojar-se de si”. Mas, o próximo, segundo a parábola do Bom Samaritano, é aquele que está junto do “semi-morto”, que será o mesmo que encontro no meu caminho, no hospital, na soleira da minha porta e que me institui na condição do dom e da responsabilidade. A parábola mostra outra responsabilidade, a de identidade, que será vivida pelo Sacerdote, pelo Levita, pelo *νομικός* (Doutor da Lei) e pelos salteadores. Todos estes

---

<sup>56</sup> Cf. “ Est-ce même un geste, l’accueil? Plutôt le premier mouvement, et un mouvement apparemment passif, mais le *bon* mouvement. L’accueil ne se dérive pas, pas plus que le visage, et il n’y a pas de visage sans accueil. C’est comme si l’accueil, tout autant que le visage, tout autant que le lexique qui en est co-extensif et donc profondément synonyme, était un langage premier, un ensemble formé de mots quasi-primitifs - et quasi-transcendants. Il faut penser d’abord la possibilité de l’accueil pour penser le visage et tout ce qui s’ouvre ou se déplace avec lui, l’éthique, la métaphysique ou la philosophie première - au sens que Levinas entend rendre à ces mots. L’accueil détermine le “recevoir”, la réceptivité du recevoir comme relation éthique. Nous l’avons déjà entendu: *Aborder Autrui dans le discours, c’est accueillir son expression où il déborde à tout instant l’idée qu’en emporterait une pensée. C’est donc recevoir d’Autrui au-delà de la capacité du Moi...* ”. (*Ibidem*, 55).

personagens, com “fazer” de identidade, representam a “não-proximidade”. A novidade da fenomenologia bíblica de Levinas, na afirmação da “passividade do sujeito”, tem como sua metáfora o Desvalido no Caminho, que está sem voz, sem poder e sem forças.

A proximidade da proximidade, no apelo ao “fazer”, na perspectiva do pensamento levinasiano, leva o Samaritano a executar, com sentido agápico, “tarefas” (Aufgaben) ao “semi-morto”, sem viver pela “consciência moral”, nem mesmo sem saber quem era o “desvalido no caminho”. A insuperável página, na qual se descreve o “amor de alteridade”, como eleição, torna-se possível pela manifestação da *caritas*, que se revela no perdão do Messias e pelo Desvalido no Caminho para a Cruz, no τόπος (lugar) de Jerusalém. É, na parábola do Bom Samaritano, segundo Lucas (Lc10,25-37), que Jesus explica o sentido do duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo, isto é, o segredo para herdar a vida eterna ou, que será o mesmo, para atingir o sentido objectivo da existência como responsabilidade pelo Outro<sup>57</sup>. Na hospitalidade, quer extrínseca quer intrínseca, há um *logos* (palavra e palavras), um *pathos* (sofrimentos) e um *ethos* (conduta e condutas).

A fé do Samaritano impele às “obras” ao Des-valido, dado que pressupõe a responsabilidade. Tal como sucedeu com o Samaritano, usando terminologia levinasiana, a responsabilidade é a própria espiritualidade, a própria “incondição” de um sujeito, auto-heteronomicamente dito, isto é, de um sujeito absoluto e anarquicamente sujeito à anterioridade da “alteridade”. É um sujeito que vem a si, a si-mesmo, respondendo à anterioridade anárquica do Outro como “des-valido” no caminho<sup>58</sup>. Surge a resposta responsável, obsessiva ou “infinita”, como responsabilidade sem começo e ilimitada. Esta responsabilidade não é um acto deliberado e assumido ou um predicado da consciência, segundo a leitura de Levinas, mas um “trauma sofrido”.

A responsabilidade aparece como fardo absoluto, que consagra a suprema dignidade do único. Logo, a sujeição do sujeito, da substituição até à expiação, é eleição pela responsabilidade e para a “responsabilidade de alteridade”. A eleição, pela anterioridade do Bem para a bondade do Bem ou para o “des-interesse”, no cuidado absoluto e absolutamente desinteressado pelo Outro, encontra-se no paradigma de alteridade. A responsabilidade será, igualmente, um “fardo absoluto” na hospitalidade, tal como se anunciou em Betânia pelo “acolhimento anárquico”.

---

<sup>57</sup>Cf. Carmine DI SANTE - *Il Padre Nostro. L'esperienza di Dio nella tradizione ebraico-cristiana*, Assisi: Cittadella Editrice, 1995,59.

<sup>58</sup>Cf. Burger FURGALSKA - “Responsabilità per l'Altro come fedeltà all'humano nella filosofia di E. Levinas”, in: *Sapienza*, 55 (2002), 214 - 215.

O amor de alteridade, como de irmão, dado pela responsabilidade arquioriginariamente considerada, da qual o Samaritano é a imagem narrativa, não implica o Outro (des-valido) ao horizonte do Eu, mas antes converte o Eu ao serviço do Outro<sup>59</sup>. O amor de alteridade, na sua “resposta ética” (responsabilidade pelo Outro), aproxima-se do Outro, não para se realizar, mas antes para vivenciar o Outro, não para se projectar, mas para “cuidar” do Outro e fazê-lo ser. A hospitalidade vivencia o Outro-estranho. Pela parábola de Lucas, a “responsabilidade de alteridade”, que julga e redefine qualquer Outro, será a de “des-identidade”, única que aproxima do Outro e aproximando-se do Outro realiza o próprio Eu, revelando-lhe a sua “autenticidade”.

O amor de alteridade, colocando o Eu ao serviço do Outro, fazendo morrer a sua própria identidade, será “fazendo para a vida eterna”, numa vida com densidade divina, libertada da aparência e arraigada na permanência<sup>60</sup>. O Bom Samaritano é um hino à “responsabilidade de alteridade”, constituindo-se como “invocação” do Desvalido no Caminho. O “ver” do Samaritano vem depois do chegar junto d’Ele. Não é, logicamente, um “antecedente” (aproximo-me de ti, porque te vejo), mas antes uma “consequência” (vejo-te, porque me aproximo de ti). A hospitalidade terá uma consequência: Ouvir o Hóspede. Mas, os antecedentes serão: a casa, o *homo mendicans* (forasteiro, estrangeiro, etc.) e o anfitrião.

O Samaritano não viu o “desvalido no caminho”, como se vêem objectos, mas ouviu a sua voz silenciosa e foi, precisamente, porque Lhe obedeceu, que respondeu: *Ἐγώ εἰμι αὐτός* (eis-me aqui presente). Logo, ficou na “implicação” e “invocação” de O ver e teve a “comoção das vísceras” (amor entranhado)<sup>61</sup>. O “dar-se inexoravelmente” do Samaritano ao Desvalido no Caminho (Lc 10,33) foi a “prioridade ao outro”. Jesus, em Betânia, deu prioridade ao “ouvir a palavra” (Maria) e ao fazer-se Palavra pelas tarefas (Marta). Mas, esta “entrega” (Vergabe) fez-se (*τί ποιήσας* : que fazendo) pela “comoção das vísceras” (*rahamim*), onde se descreve a proximidade ao Desvalido, como “deliberação esplancnofânica” (decisão determinada pela comoção das vísceras). Igualmente, a hospitalidade implica uma verdadeira “deliberação esplancnofânica”, por parte do anfitrião, para poder e querer receber o Outro-estranho, como hóspede, tal como foi o “acontecimento elpídico” de Betânia. Há aqui uma relação entre hospitalidades.

Enquanto, a narrativa-conto do Desvalido no Caminho refere uma hospitalidade *ad extra* (extrínseca), o apólogo de Betânia revela, porém, uma hospitalidade *ad intra* (intrínseca). Assim, foram os gestos de Betânia (Lc 10,38-42) vividos, agapicamente, numa Teologia Plesiológica,

<sup>59</sup>Cf. Carmine DI SANTE - *I' Padre Nostro*, 60.

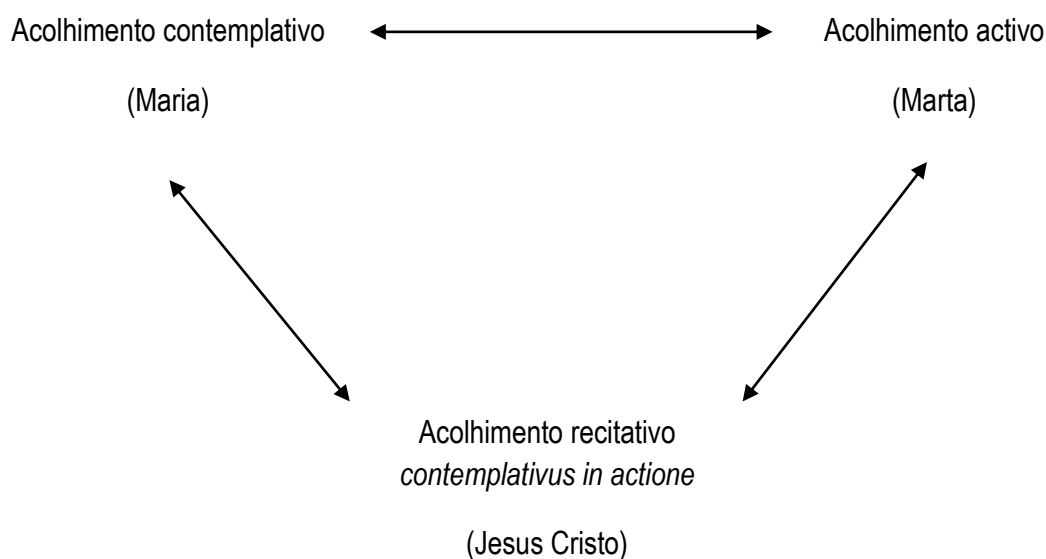
<sup>60</sup>Cf. *Ibidem*, 61.

<sup>61</sup>Cf. António José da Rocha COUTO - *Como uma Dádiva.Caminhos de Antropologia Bíblica*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Editora, 2002,196.

dados que a parábola do Bom Samaritano refere uma Plesilogia Teológica. Na hospitalidade, também, há a “comoção das vísceras”, do anfitrião, provocada pela vulnerabilidade do estrangeiro. Foram gestos písticos (Maria), gestos diaconais (Marta) e, finalmente, “gestos elpidofânicos” que foram representados por Jesus de Nazaré, como hóspede em Betânia. Maria revela toda a realidade pística. Trata-se, pois, de um elemento essencial na vida da hospitalidade, porque se fundamenta pelo “ouvir da palavra”.

## 2.2 - A hospitalidade: dar e receber

O acolhimento é um receber e ser recebido e implica uma “resposta”. É o acolhimento um dom e um contra-dom. Aqui situamo-nos, crítica e fenomenologicamente, num acolhimento do dar e do receber. Há, assim, um “acolhimento contemplativo” (Maria) e um “acolhimento activo” (Marta), que têm uma metáfora em Betânia, sendo um “acolhimento assimétrico”:



Como frisa Derrida, este “receber” da palavra, aqui proposta, como sinónimo de acolher, só se recebe na medida (uma medida desmedida), onde ele recebe para além da capacidade do Eu. Essa desproporção dissimétrica marcará mais adiante a lei da proporção insólita, a razão é ela mesma interpretada como esta receptividade hospitaleira.

A tradição filosófica, que passa pelo conceito de receptividade ou de passividade, pensava-se pela sensibilidade, por oposição à racionalidade. Ei-la, de agora em diante, reorientada na sua significação mais profunda. Só se pode perceber, o que se recebe, quer dizer, a partir do acolhimento, do acolhimento aberto ou dado ao Outro. A razão é ela mesma um

receber<sup>62</sup>. “Ouvir a Palavra”, tal como em Betânia, foi um receber por parte de Maria (contemplar) e com Marta foi o “serviço na hospitalidade”. O acolhimento é um dar e um receber. Por isso é que, segundo a dialéctica, o “acolhimento recitativo” se apresenta como síntese em Jesus Cristo. Em Betânia, houve um dar da parte de Jesus Cristo, como “recitação elpídica” do Pai das Misericórdias, recebendo-se no “ouvir da palavra” por parte de Maria. Maria esteve aos pés da Palavra e a Palavra foi Jesus Cristo. Quando Marta e Maria acolheram Jesus, em sua casa, receberam um hóspede, que é a Palavra do Pai. Logo, surgiria a audição desta Palavra que foi a fé de Maria. O verdadeiro dom do acolhimento encontra-se em “escutar a palavra” do hóspede.

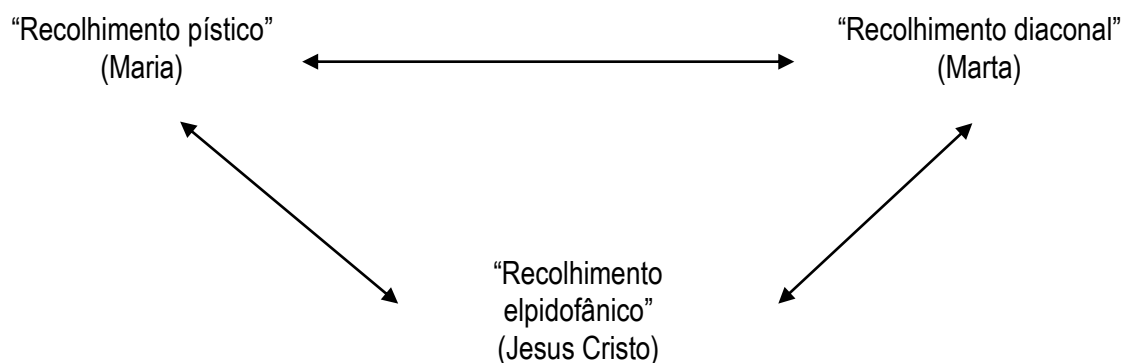
O acolhimento implica “ouvir o hóspede”. O acolhimento é uma resposta ao hóspede. Ele aguarda pela “vocação plesiológica” para ser recebido *ad cor in cor* (para a aproximação e para dentro do coração), tal como se concretizou no acolhimento de Betânia. Toda a hospitalidade é um dar e um receber, surge como uma vivência activa e passiva, simultaneamente. O acolhimento é uma porta aberta para receber o Outro. O *castellum* (aldeia) de Betânia foi porta aberta para o acolhimento de Jesus Cristo. E, tal como sustenta Derrida, será um momento ético do Outro e para o Outro. O acolhimento é um ser para o coração: *cor in cor intimius* (o coração será mais íntimo do que o meu coração), que se exterioriza na dádiva do Outro. Ele (acolhimento) designa a abertura do Eu e a anterioridade filosófica, do sendo sobre o ser, tanto quanto esse pensamento sobre o acolhimento determina uma contestação clara e firme de Heidegger, até mesmo pelo motivo central do reconhecimento ou do “ajustamento” (*Versammlung*), de um “reunir” (*colligere*), “ligar na companhia de alguém”, que se realizaria no recolhimento. Porém, um tal recolhimento em casa, supõe já o acolhimento. Ele é a possibilidade do acolhimento e não o contrário. Ele torna possível o acolhimento, isto é no seu único sentido. Poder-se-ia dizer, pois, que é o acolhimento “por-*vir*”, que torna possível o recolhimento do “em si” (do em casa), ainda que as relações de condicionalidade pareçam aqui inseparáveis. Elas desafiam a cronologia, tanto quanto a lógica. O acolhimento supõe, também, o recolhimento, quer dizer, a intimidade do “em si” (em casa) e a figura da mulher, a “alteridade feminina”<sup>63</sup>. Na

---

<sup>62</sup>Cf. “ Ce *recevoir*, mot ici souligné et proposé comme le synonyme de *accueillir*, il ne reçoit que dans la mesure, une mesure démesurée, où il reçoit au-delà de la capacité du moi. Cette disproportion dissymétrique marquera plus loin, nous y viendrons, la loi de l'hospitalité. Or dans le même paragraphe, proposition insolite, la raison est elle-même *interprétée* comme cette réceptivité hospitalière. L'immense veine de la tradition philosophique qui passe par le concept de réceptivité ou de passivité, et donc, pensait-on, de sensibilité, par opposition à la rationalité, la voici désormais réorientée dans sa signification la plus profonde. Il y va de l'acceptation de la réception. On ne peut appréhender ou percevoir ce que *recevoir* veut dire qu'à partir de l'accueil hospitalier, de l'accueil ouvert ou offert à l'autre. La raison elle-même est un *recevoir* ”. (Jacques DERRIDA - *Adieu à Emmanuel Levinas*, 55 - 56).

<sup>63</sup>Cf. “Le mot *accueille*’ revient sur la même page. Il désigne, avec la ‘*notion du visage*’, l'ouverture du moi, et ‘*l'antériorité philosophique de l'étant sur l'être*’ si bien que cette pensée de l'accueil engage aussi une contestation discrète mais claire et ferme de Heidegger, voire du motif central du recueillement ou du

solicitude de Betânia, a “alteridade feminina” está representada em Marta e Maria. Marta recebe o hóspede, constituindo o “recolhimento extrínseco” e Maria, aos pés de Jesus, realiza o “recolhimento intrínseco”, que é o “recolhimento pístico” (recolhimento da audição da Palavra). Jesus Cristo é o “em si” do acolhimento. O “recolhimento intrínseco” cifra-se, dialecticamente, em três graus:



A hospitalidade vive destes graus de “recolhimento”. Segundo a reflexão de Derrida, o acolhimento não seria uma modificação desse *colligere* (reunir, atar juntamente), que tem relação com a origem da “religião”, com essa relação sem relação, à qual Lévinas reserva a palavra “religião. A hospitalidade é religião. É uma “religiosidade” devido ao dom e ao contra-dom (tarefas). Reservamos a relação entre o ser aqui e o ser transcendente que não chega a nenhuma comunidade de conceito, nem a nenhuma totalidade, como termo da religião. O antes do recolhimento será antes mesmo do colher, antes do acto pelo qual tudo parece, no entanto, derivar. A possibilidade do acolhimento viria, então, abrir as portas do Outro-estranho na casa do anfitrião. Noutra lugar, é dito que possuir a ideia de Infinito é já ter acolhido o Outro ou acolher o Outro é colocar a minha liberdade em questão. O acolhimento é sempre acolhimento reservado ao Rosto.

Na verdade, a hospitalidade é um *ludus* (jogo) entre o recolhimento e o acolhimento, tal como se vivenciou, em Betânia, onde o recolhimento se encontra representado em Maria e o acolhimento ao hóspede está simbolizado em Marta (Lc10,38). O recolhimento é o dom,

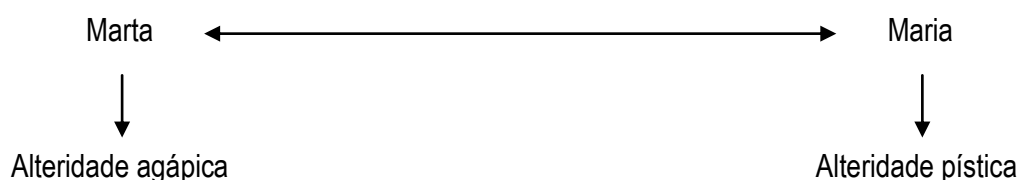
---

rassemblement (*Versammlung*), d'un cueillir (*colligere*) qui s'accomplirait dans le recueillement. Il y a certes une pensée pour le recueillement chez Levinas, notamment dans ce que *Totalité et Infini* intitule “La demeure”. Mais un tel recueillement du *chez-soi* suppose déjà l'accueil ; il est la *possibilité de l'accueil* et non l'inverse. Il rend possible l'accueil, en un sens, c'est là sa seule destination. On pourrait dire alors que c'est l'accueil à venir qui rend possible le recueillement du *chez-soi*, encore que les rapports de conditionnalité paraissent ici indémêlables. Ils défont la chronologie autant que la logique. L'accueil suppose aussi, certes, le recueillement, c'est-à-dire l'intimité du *chez-soi* et la figure de la femme, l'altérité féminine”. (*Ibidem*, 58 - 59).

enquanto que o acolhimento é simultaneamente dom e “tarefa da casa”, tal como se personificou em Marta. O verdadeiro recolhimento reside na “escuta da palavra”, tal como se realizou na hospitalidade de Betânia. A hospitalidade foi uma “escuta da palavra”. Derrida diz que Levinas considera o recolhimento a partir do acolhimento. Ele lembra a abertura do recolhimento pelo acolhimento, o acolhimento reservado ao Outro. O recolhimento implica um acolhimento. Levinas descreve a intimidade da casa ou o “em si”: lugares de intimidade reunificada, lugares de recolhimento, mas de um recolhimento, no qual se dá o “acolhimento do acolhimento”. Este é a hospitalidade.

### 2.3 - A hospitalidade: sentido do feminino

Para Levinas, o Outro cuja presença é discretamente uma ausência e a partir do qual se dá o acolhimento hospitaleiro, por excelência, descrevendo o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa. Que alcance tem esse recolhimento? Em princípio, seguramente acabámos de entender, ele refere-se a um acolhimento. Mas ele só é pela aparência na figura da Mulher ou da Casa, uma modalidade de acolhimento, sem palavras, de expressão no segredo, naquilo que Levinas chama a “alteridade feminina”<sup>64</sup>. A hospitalidade é feminina. Toda a hospitalidade vive numa “alteridade feminina”. A “alteridade feminina”, na Solitude de Betânia, realiza-se sob duas formas:



<sup>64</sup>Cf. “ Levinas ouvre toujours le recueillement sur l'accueil. Il rappelle l'ouverture du recueillement par l'accueil, l'accueil de l'autre, l'accueil réservé à l'autre. “ *Le recueillement se réfère à un accueil* “, dit-il dans un passage de “ La demeure “ qui appellerait de longues analyses interrogatives. Levinas y décrit l'intimité de la maison ou le *chez-soi* : lieux de l'intériorité rassemblée, lieux du recueillement, certes, mais d'un recueillement dans lequel s'accomplit l'accueil hospitalier. Après l'analyse du phénomène inapparent, à savoir de la *discretion* qui, dans le visage, allie la manifestation au retrait, la Femme est nommée : ... *l'Autre dont la présence est discrètement une absence et à partir de laquelle s'accomplit l'accueil hospitalier par excellence qui décrit le champ de l'intimité, est la Femme. La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation (Totalité et Infini, 128. Je souligne). Quelle portée pour ce recueillement ? De façon principielle, certes, nous venons de l'entendre, il se “ réfère à un accueil* “. C'est là qu'il porte, c'est là sa férence, son rapport ou sa relation. Mais il n'est *en apparence*, dans la figure de la Femme ou de la Maison, qu'une modalité de l'accueil, dans le *je-tu* du “ *langage silencieux* “, de “ *l'entente sans mots* “, de “ *l'expression dans le secret* “, dans ce que Levinas appelle ici l’*altérité féminine*”. (*Ibidem*, 70 - 71).

O feminino será a interioridade da casa e a sua intimidade. A hospitalidade é feminina, dado que vive, como em Betânia, do recolhimento das mulheres (Marta e Maria), porque antes houve o acolhimento de Jesus de Nazaré. A hospitalidade é mais maternal do que paternal, devido à “alteridade feminina”, que esteve presente em Betânia. Toda a hospitalidade traz algo de “feminino”, sendo dotada de uma aretologia feminina. A hospitalidade fala no feminino. A hospitalidade vive do feminino. Sem a mulher não há hospitalidade. A hospitalidade é, também, familiaridade.

Citando Levinas, Derrida continua a falar do “feminino”, pela familiaridade, referindo que a partir dele a separação constitui-se como habitação. Existir significa então a partir daqui habitar. Assiom habitar não é precisamente o simples facto da realidade anónima de um ser jogado, na existência, como uma pedra, que se lança para trás. É um recolhimento, uma vinda até si, uma retirada em si (a casa), como uma “terra de asilo”, que responde a uma hospitalidade, a uma espera, a um “acolhimento humano”. O acolhimento humano no qual a linguagem se cala, seguindo sendo uma possibilidade essencial. Essas idas e vindas silenciosas do ser feminino, que faz ecoar, por seus passos, as espessuras secretas do ser, não correspondem ao inquietante mistério da presença animal e felina, cuja estranha ambiguidade se compraz em evocar Baudelaire<sup>65</sup>. No acolhimento humano terá de haver a presença das mulheres, representadas em Marta (acção) e Maria (contemplação), tal como aconteceu em Betânia. Uma das características da hospitalidade, por ser e por se dizer no feminino, reside na “familiaridade”. A hospitalidade é família.

Porém, necessitamos pensar que o acolhedor, por excelência, o que acolhe em casa, acolhe dentro dos limites ou da habitação e/ou da “alteridade feminina”. Estes limites correm o risco de passar, não já entre a Ética e a Política”,mas, em primeiro lugar, entre o pré-ético, a “habitação” ou a “alteridade feminina”, antes da transcendência da linguagem, a altitude e a eleidade do Rosto, o ensinamento, etc., e, por outra parte, a “ética” como se pudesse ter nela um acolhimento de elevação *per se* antes da Ética. É como se o “ser feminino”, enquanto tal, não tivesse ainda acesso à Ética. Poderíamos acrescentar que o “arquitectónico” não seria uma “arte do sistema” (Kant) e se *Totalité et Infini*, não começa por colocar em causa a totalidade sistémica

---

65Cf. “À partir d'elle (la familiarité), la séparation se constitue comme demeure et habitation. Exister signifie dès lors demeurer. Demeurer, n'est précisément pas le simple fait de la réalité anonyme d'un être jeté dans l'existence comme une pierre qu'on lance derrière soi. Il est un recueillement, une venue vers soi, une retraite chez soi comme dans une terre d'asile, qui répond à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain. Accueil humain où le langage qui se tait reste une possibilité essentielle. Ces allées et venues silencieuses de l'être féminin qui fait résonner de ses pas les épaisseurs secrètes de l'être, n'est pas le trouble mystère de la présence animale et féline dont Baudelaire se plaît à évoquer l'étrange ambiguïté (*Totalité et Infini*, 129)”. (*Ibidem*, 73).

como forma suprema da exposição filosófica. Pois a “arquitectónica” reconduz, talvez, a filosofia, podendo ajudar, no habitável da habitação. É sempre a interioridade de uma economia, que coloca desde já os problemas do acolhimento, que nos inquietam aqui<sup>66</sup>.

A hospitalidade vive-se como o habitável da habitação no *castellum* de Betânia (Lc.10,38). Mas, é uma hospitalidade, com vozes femininas, a partir de Marta (acção) e Maria (contemplação). O acolhimento tem uma “topologia”, muito embora se caracterize pela “u-topia”, como um estar “fora do lugar”. Tem, contudo, um lugar. É um “lugar plesiológico”, porque é na proximidade do Outro que se cria o “lugar”. Há o lugar do acolhimento, que é a casa. A hospitalidade significa uma “u-topia”, que tem um *topos* (lugar) na casa. O prefixo *u-* será estar fora de casa, tal como se encontra o forasteiro. Aguarda a entrada. Será hóspede! ...

O acolhimento, embora, não sendo o amor, faz parte d’ele e é com ele na sua realização. O acolhimento é um lugar de reconhecimento e de recebimento. Vive como um dom. O acolhimento metafísico da transcendência - o acolhimento do Outro, a hospitalidade, como desejo e linguagem, não se realiza como amor. Porém, a transcendência do discurso está ligada ao amor. Mostraremos como, pelo amor, a transcendência vai, ao mesmo tempo, mais longe do que a linguagem. Por outra parte, seríamos remetidos a esta implacável lei da hospitalidade: o hospedeiro que recebe (host), aquele que acolhe o hóspede, convidado ou recebido (guest), o hospedeiro, que se acredita proprietário do lugar, é um hóspede recebido em sua própria casa. Ele recebe a hospitalidade, que ele oferece na sua própria casa, ele recebe-a na sua própria casa, que não lhe pertence. O hospedeiro como um “host” é um “guest”. O que acolhe é acolhido em si. Aquele que convida é convidado pelo seu convidado. Aquele que recebe é recebido, ele recebe a hospitalidade, naquilo que considera como sua própria casa. Está e é no feminino.

Derrida salienta porque é que Levinas define o “acolhedor em si” (o que acolhe em casa), uma vez que seria preciso dizer “acolhedora”, antes do acolhedor (e por conseguinte aquilo a partir do qual um acolhimento, propriamente dito, se pode anunciar em geral) num

---

<sup>66</sup> Cf. “ D’une part, il nous faudrait penser que “ *l’accueillant par excellence* “, “ *l’accueillant en soi* “ accueille dans les limites que nous venons de rappeler, celles de l’habitation et de l’altérité féminine (*sans* “ transcendance du langage “, *sans* la “ hauteur “ du visage dans l’enseignement, etc.). Ces limites risquent de passer non pas encore entre l’éthique et le politique, mais d’abord entre le pré-éthique l’habitation “ ou “ l’altérité féminine “ avant la transcendance du langage, la hauteur et l’illégitimité du visage, l’enseignement, etc. -et d’autre part l’éthique, comme s’il pouvait y avoir un accueil, voire un accueil “par excellence“, “ en soi“, *avant* l’éthique. Et comme si l’être féminin “ en tant que tel n’avait pas encore accès à l’éthique. La situation du chapitre “ La demeure “ et, plus largement, le lieu de la section à laquelle il appartient (“ Intériorité et économie “) poseraient alors de sérieux problèmes d’architecture, si du moins l’architecture n’était un “art du système “ (Kant) et si *Totalité et Infini* ne commençait par mettre en cause la totalité systémique comme forme suprême de l’exposition *philosophique*. Puis l’architecture reconduit peut-être la philosophie, pourrait-on ajouter, dans l’habitable de l’habitation : c’est toujours l’intériorité d’une économie qui pose déjà les problèmes d’accueil qui nous assaillent ici”. (*Ibidem*, 74 - 75).

momento preciso, no momento em que ele julga necessário sublinhar que a casa não é possuída.

Ao menos, não é possuída, num sentido singular desta palavra, sendo na medida em que ela já é “hospitaleira” ao seu proprietário. O dono da casa, “o senhor da casa”, já é um hóspede recebido, o *guest*, em sua própria casa. Essa precedência absoluta do acolhimento, do acolher ou do ser acolhido, seria precisamente a feminilidade da mulher, a interioridade como feminilidade e como “alteridade feminina”<sup>67</sup>. Foi a alteridade feminina que recebeu, em Betânia, Jesus Cristo, como o “acolhido absoluto”. O acolhimento chama ao feminino. A hospitalidade é uma “alteridade feminina”. A hospitalidade fala no feminino. O acolhimento é uma “alteridade feminina”. É uma forma de expressar a vocação plesiológica do Outro. A hospitalidade prova esta vocação. A hospitalidade chama à casa. A hospitalidade é a casa. Assim, o acolhimento do hóspede será sempre uma plesiologia. Toda a hospitalidade é uma “plesiológica do acolhimento”. Há sempre uma dedicação plesiológica entre o anfitrião e o hóspede.

O representante do “acolher em si”, segundo a solicitude de Betânia, encontra-se em Jesus Cristo, como hóspede incondicional, quando recebido pela “hospedagem incondicional” de Marta e de Maria. Todo o acolhimento é um acolhimento materno, tem sempre algo de feminino.

Antes de situar esta outra orientação, prestemos atenção à definição do acolhimento hospitaleiro por excelência, segundo o que está escrito em *Totalité et Infini*, onde o acolhimento por excelência será o “ser feminino”, e sublinhemos segundo Levinas: “a casa que funda a “posse”, não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis que ela pode guardar. Ela é possuída porque ela é, doravante, hospitaleira no seu proprietário. Este aspecto remete-nos para a interioridade essencial e para o habitante, que mora antes de todo o habitante, no acolhedor por excelência, ao acolhedor em si no “ser feminino”. É a partir da feminilidade que ele (Lévinas) define o acolhimento por excelência, o acolher da hospitalidade absoluta, absolutamente originária, pré-originária como Ética da Ética<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup>Cf. “ Car Levinas définit ainsi l'accueillant en soi - il faudrait dire l'accueillante ” avant l'accueillant (et donc ce à partir de quoi un accueil lui-même peut s'annoncer en général) à un moment précis : au moment où il juge nécessaire de souligner que la maison n'est pas possédée. Du moins n'est-elle possédée, en un sens très singulier de ce mot, que dans la mesure où elle est déjà hospitalière à son propriétaire. Le maître de maison, le “ maître de céans “ est déjà un hôte *reçu*, le *guest*, dans sa propre maison. Cette préséance absolue de l'accueil, de l'accueillir ou de l'accueillance, ce serait justement la féminité de “ *la Femme* “, l'intériorité comme féminité - et comme “*altérité féminine* “. (*Ibidem*, 80 - 81).

<sup>68</sup>Cf. “ Avant de situer cette autre orientation, écoutons encore la définition de “*l'accueil hospitalier par excellence* “, de “*l'accueillant par excellence*“, de “*l'accueillant en soi* “, à savoir “ *l'être féminin* “ - et soulignons : *La maison qui fonde la possession, n'est pas possession dans le même sens que les choses meubles qu'elle peut recueillir et garder. Elle est possédée, parce qu'elle est, d'ores et déjà, hospitalière à son propriétaire. Ce qui nous renvoie à son intériorité essentielle et à l'habitant qui l'habite avant tout habitant, à l'accueillant par excellence, à l'accueillant en soi - à l'être féminin (Totalité et Infini, 131. Je souligne). L'autre approche de cette description ne protesterait plus contre un androcentrisme classique.*

O feminino alimenta e dá vida ao “acolhimento”, como forma de revelar o que está contido na vida do acolhimento. Todo o acolhimento vive do feminino. O feminino marca, com Marta e Maria, uma mundividência da hospitalidade, desde o dom (ouvir a Palavra do hóspede) até à conduta diaconal de Marta (contra-dom) As dez regras do serviço ao hóspede, que já vinham do Velho Testamento, Gn18, estão representadas na hospitalidade abrahâmica. O acolhimento implica formas de alteridade desde o masculino até ao feminino. O acolhimento é uma discricção de alteridades destes, tal como se vivencia na Solicitude de Betânia.

Todo o acolhimento é uma mundividência do Outro sobre o mesmo. Quem teve a prioridade do acolhimento, em Betânia, foi Jesus Cristo, porque se apresentou como “recitação elpidofânica”. Como expõe Derrida, pelo pensamento de Levinas, o acolhimento, como origem an-árquica da Ética, pertence à dimensão da feminilidade e não à presença empírica de um ser do sexo feminino. O feminino foi encontrado nesta análise como um dos pontos cardeais, em que se situa a vida interior e a ausência empírica do ser de “sexo feminino”, numa habitação que não muda nada da dimensão da feminilidade, a qual permanece aberta como acolhimento próprio da casa (...). O acolhimento absoluto, absolutamente originário, talvez mesmo pré-origenário, o acolher, por excelência, é feminino, ele tem lugar num *topos* não apropriável, numa interioridade aberta, da qual o senhor ou o proprietário recebe a hospitalidade, que, seguidamente, ele queria dar. A hospitalidade precede a propriedade e isso não será sem consequências, para o evento do “dom da lei”, para a relação enigmática entre o refúgio e a *Torah* (Lei), a cidade-refúgio, a terra do asilo, Jerusalém e o Sinai<sup>69</sup>.

O acolhimento pré-origenário é vivido no feminino (Lc10,38). A hospitalidade não é a lei, tal como em Kant, mas o “dom da lei”. A hospitalidade é uma dádiva dadivosa, onde se oferece, reciprocamente, um pouco de si. Logo, segundo Levinas, a hospitalidade é uma expressão de Jerusalém, por causa do dom da Palavra, que se acolhe, enquanto que para Kant é um

---

Elle pourrait même, tout au contraire, faire de ce texte une sorte de manifeste féministe. C'est à partir de la féminité qu'il définit l'accueil par excellence, l'accueillir ou l'accueillance de l'hospitalité absolue, absolument originaire, pré-originaire même, c'est-à-dire l'origine pré-éthique de l'éthique, et rien de moins”. (*Ibidem*, 82 - 83).

<sup>69</sup> Cf. “L'accueil, origine anarchique de l'éthique, appartient à “*la dimension de féminité* “ et non à la présence empirique d'un être humain de “*sexe féminin*”. Car Levinas prévient l'objection : *Faut-il ajouter qu'en aucune façon, il ne s'agit ici de soutenir, en bravant le ridicule, la vérité ou la contre-vérité empirique que toute maison suppose en fait une femme ? Le féminin a été rencontré dans cette analyse comme l'un des points cardinaux de l'horizon où se place la vie intérieure- et l'absence empirique de l'être humain de “ sexe féminin “ dans une demeure, ne change rien à la dimension de féminité qui y reste ouverte, comme l'accueil même de la demeure (...).*L'accueil absolu, absolument originaire, voire pré-origenel, l'accueillir par excellence est féminin, il a lieu dans un lieu non appropriable, dans une “*intériorité*“ ouverte dont le maître ou le propriétaire reçoit l'hospitalité qu'ensuite il voudrait donner. L'hospitalité précède la propriété, et cela ne sera pas sans conséquence, nous y viendrons, pour l'avoir-lieu du don de la loi, pour le rapport fort énigmatique entre le refuge et la Thora, la ville-refuge, la terre d'asile, Jérusalem, et le Sinai”. (*Ibidem*, 83 - 85).

“imperativo categórico” da lei moral. A hospitalidade terá de ser o dom (ouvir o hóspede) e o contra-dom (as tarefas para bem receber o forasteiro).

O Monte Sinai revela a *Torah* (Lei de Moisés), mas a hospitalidade está antes da Lei e dos Profetas, tal como se narra, em Gn18,1-21, ao marcar a hospitalidade veterotestamentária, que tem o seu epílogo em Jerusalém, como dom neotestamentário na hospitalidade de Jesus Cristo. Jesus de Nazaré é a hospitalidade de Deus-Pai, tal como se refere no versículo joânico (1,14): *Verbum caro factum est* (a Palavra fez-se carne)<sup>70</sup>. Este salienta-se como prólogo em Betânia. Há uma hospitalidade cristológica, que determina uma Teologia da Hospitalidade, tal como há, pelo pensamento de Derrida, uma Filosofia da Hospitalidade.

Ela (hospitalidade) decide-se em nome da Ética, como uma interrupção de si por si mesma. A interrupção de si, por uma fenomenologia, que se entrega à sua própria lei, onde esta lei lhe ordena interromper a tematização, quer dizer, ordena-lhe, também, ser infiel a si por fidelidade a si, por esta fidelidade à análise intencional. Esta fidelidade, que se torna infiel, é o respeito da “consciência de” como hospitalidade.

Toda a hospitalidade será uma linguagem ética, que se revela na conduta humana como morada do Outro em mim. Assim, a hospitalidade é uma Fenomenologia da Ética, constituindo-se como uma fenomenologia do feminino. A hospitalidade é uma fenomenologia do feminino.

A habitação do “em-si”, para além do “para-si”, da “terra de asilo” e antes de tudo do feminino, como “alteridade feminina”, pelo acolhimento por excelência, doçura do rosto feminino, linguagem feminina, que se cala na descrição de um silêncio, não tem nada de natural ou de animal. A hospitalidade é uma habitação ou a casa do Outro.

O Outro revela-se como hospitalidade. A hospitalidade de Betânia foi uma linguagem no feminino. Toda a hospitalidade é um discurso aretológico, revelando a “excelência” do feminino. Desta feita, comenta Derrida que a frase, cuja leitura haveria interrompido ou desviado por um momento, como “intencionalidade”, é atenção à palavra ou “acolhimento do rosto”, hospitalidade e não tematização. Mas que faz a cópula desta proposição serial? Ela liga os fenómenos da desvinculação. Ela supõe que esta abordagem do Rosto, como intencionalidade ou acolhimento, quer dizer como a hospitalidade permanece inseparável da própria separação.

---

<sup>70</sup>Cf. Raymond E. BROWN - *Giovanni: Commento al Vangelo Spirituale*, quarta edição. Tradução do inglês por Anita Sorsaja e Maria Teresa Petrozzi, Assisi : Cittadella Editrice, 1997,42 - 48.

## 2.4 - A hospitalidade: como ideal metafísico

A hospitalidade, como refere Derrida, seguindo o pensamento de Levinas, supõe a “separação” como experiência da alteridade do Outro, relação ao Outro, no sentido que Levinas sublinha pela palavra “relação”, no seu “alcance referencial” ou antes, como ele assinala, por vezes, como diferencial. A relação ao Outro é consideração ou deferência. Esta separação significa justamente o que Levinas renomeia pela “metafísica”: Ética ou “filosofia primeira”, por oposição à Ontologia. Porque ela se abre, para acolhê-la, à irrupção de ideia de Infinito, no finito, esta Metafísica é uma experiência da hospitalidade. Levinas justificava assim a vinda da palavra “hospitalidade”.

A passagem *meta ta physica* passa pela hospitalidade de um limiar finito, que se abre ao Infinito. Porém, esta passagem tem um *topos*, uma vez que ela ocorre e passa pelo abismo ou pela transcendência da separação: segundo o pensamento metafísico, em que um finito tem a ideia do Infinito - onde se elabora a separação radical e, simultaneamente, a relação com o Outro -reservando-se, pois, o termo de “intencionalidade”, de “consciência de...”. Ela é atenção à palavra ou acolhimento do Rosto, hospitalidade e não tematização<sup>71</sup>.

A hospitalidade surge como uma “metafísica do Outro”. O Outro-estranho transcende-se no anfitrião e este naquele. Fenomenologia e Metafísica cruzam-se na hospitalidade. A hospitalidade é infinita ou não o é? Ela é acordada ao acolhimento da ideia de Infinito, portanto do incondicional e é a partir da sua abertura que se pode dizer, como o fará Levinas, considerando que a Ética não é um ramo da filosofia, mas a “filosofia primeira”. Esta hospitalidade infinita, para Levinas, surge como incondicional segundo Derrida. Será uma hospitalidade como abertura da Ética. A intencionalidade abre-se desde o seu próprio limiar, na

---

<sup>71</sup> Cf. “La phrase dont j’avais interrompu ou détourné un instant la lecture (*“Elle (l’intentionnalité, la conscience-de)... est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité et non pas thématization”*), nous voyons bien qu’elle nous propose une chaîne d’équivalences. Mais que fait la copule de cette proposition sérielle ? Elle lie des phénomènes de déliaison. Elle suppose que cette approche du visage - comme intentionnalité ou accueil, c’est-à-dire comme hospitalité -, reste inséparable de la séparation même. L’hospitalité suppose la “*séparation radicale*” comme expérience de l’altérité de l’autre, comme relation à l’autre, au sens que Levinas souligne et travaille dans le mot “relation”, dans sa *portée* férentielle, référentielle ou plutôt, comme il le note parfois, déférentielle. La relation à l’autre est déférence. Telle séparation signifie cela même que Levinas re-nomme la “*métaphysique*” : éthique ou philosophie première, par opposition à l’ontologie. Parce qu’elle s’ouvre, pour l’accueillir, à l’irruption de l’idée d’infini dans le fini, cette métaphysique est une expérience de l’hospitalité. Levinas justifiait ainsi la venue du mot *hospitalité*, il en préparait le seuil. Le passage *meta ta physika* passe par l’hospitalité d’un seuil fini qui s’ouvre à l’infini, mais ce passage *méta-physique* a lieu, il se passe et passe par l’abîme ou la transcendance de la séparation : *À la pensée métaphysique où un fini a l’idée de l’infini - où se produit la séparation radicale et, simultanément, le rapport avec l’autre - nous avons réservé le terme d’intentionnalité, de conscience de... Elle est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité et non pas thématization*”. (*Ibidem*, 87- 89).

sua estrutura, sendo a hospitalidade, como “acolhimento” do Rosto e Ética da Hospitalidade, uma Ética Geral (mas não como Ética normativa; a Ética de Levinas é anterior à Ética normativa e, segundo Silveira de Brito, é a sua fundamentação).

A hospitalidade é uma “fenomenologia plesiológica”, porque é a descrição das aparências do próximo, mais próximo, entre um anfitrião e um estrangeiro. A hospitalidade é o princípio e o fim da Ética, como “fenomenologia plesiológica”, dado que é a “perfeição plesiológica”, tal como se expressa na parábola do Desvalido no Caminho e no apólogo de Betânia.

Porque é hospitalidade, a intencionalidade resiste à tematização. Acto sem actividade e razão como receptividade, experiência sensível e racional do receber, gesto de acolhimento, benvindo e oferecido ao Outro como estrangeiro, a hospitalidade abre-se como intencionalidade, podendo-se converter em objecto, coisa ou tema; mas ela não saberia tornar-se objecto, coisa ou tema. A tematização mesma, pelo contrário, supõe a hospitalidade, o acolhimento, a intencionalidade, o Rosto. O fechar a porta, a inhospitalidade, a guerra, a alergia já implica, como sua possibilidade, uma hospitalidade oferecida ou recebida: uma declaração de paz original. Logo, a hospitalidade é essencial. Trata-se, talvez, de uma dessas características temíveis, que, na lógica de uma relação bastante emaranhada com o legado kantiano, como chegaram a ela, distingue a “paz ética” (originária, mas não natural, sendo preferível dizer pré-originária ou anárquica), segundo Levinas, da “paz perpétua” e de uma hospitalidade universal, cosmopolita, e, conseqüentemente política e jurídica, a mesma que Kant nos recorda, que deve ser instituída para interromper um estado de natureza belicoso, para romper com uma natureza, que só conhece a guerra actual ou virtual. Instituída como a paz, a hospitalidade universal deve, segundo Kant, pôr fim à hostilidade natural<sup>72</sup>.

Com efeito, a intencionalidade situa-se no acolhimento do Outro (Desvalido no Caminho), bem como a intencionalidade da “audição da Palavra”, como foi presença em Betânia. A hospitalidade tem tanto de intencionalidade, quanto a intencionalidade de hospitalidade, segundo Lévinas.

---

<sup>72</sup>Cf. “Parce qu’elle est hospitalité, l’intentionnalité résiste à la thématization. Acte sans activité, raison comme réceptivité, expérience sensible et rationnelle du *recevoir*, geste d’accueil, bienvenue offerte à l’autre comme étranger, l’hospitalité s’ouvre comme intentionnalité mais elle ne saurait devenir objet, chose ou thème. La thématization, elle, en revanche, suppose déjà l’hospitalité, l’accueil, l’intentionnalité, le visage. La fermeture de la porte, l’inhospitalité, la guerre, l’allergie impliquent déjà, comme leur possibilité, l’hospitalité offerte ou reçue : une déclaration de paix originelle, plus précisément pré-originale. C’est peut-être là un de ces traits redoutables qui, dans la logique d’un rapport très enchevêtré avec l’héritage kantien, nous y viendrons, distingue la paix éthique et originale (originale mais non naturelle : il vaut mieux dire pré-originale, anarchique), selon Levinas, de la “ paix perpétuelle “ et d’une hospitalité universelle, *cosmopolitique*, donc politique et juridique, celle-là même dont Kant nous rappelle qu’elle doit être instituée pour interrompre un état de nature belliqueux, pour rompre avec une nature qui ne connaît que la guerre actuelle ou virtuelle. Instituée comme la paix, l’hospitalité universelle doit, selon Kant, mettre fin à l’hostilité naturelle” (*Ibidem*, 91-92).

Todavia, segundo a nossa perspectiva, original, a hospitalidade é “transintencionalidade”, uma vez que a hospitalidade absoluta vive na incondicionalidade. A hospitalidade postula uma nova transitividade, como a cristológica do *Verbum caro factum est* (Jo1,14)<sup>73</sup>. E se a hospitalidade não se deixa circunscrever nem derivar, se ela ultrapassa originariamente o todo da experiência intencional, segundo Derrida, então a hospitalidade não tem contrário algum. É um *esse ad*. O seu ideal metafísico celebra-se numa “relação de relações”, em sentido ontológico.

Os fenómenos de alergia, de rejeição, de xenofobia, a própria guerra manifestam tudo o que Lévinas confere, claramente, à hospitalidade. Ele fez questão de sublinhar, numa entrevista, da qual Derrida esqueceu a literalidade: o pior torturador atesta - se é que ele não o salva - aquilo mesmo que ele destrói, nele ou no Outro, isto é, o Rosto. Que ela queria ou não, que se saiba ou não, a hostilidade testemunha a hospitalidade, sendo, na verdade, “separação radical”, “relação com o outro”, “intencionalidade”, “consciência-de”, “atenção à palavra” ou ao “acolhimento do rosto”. Por outras palavras, não há intencionalidade antes de e sem este acolhimento do Rosto, que se denomina hospitalidade. E não há acolhimento do Rosto sem este discurso, que é a justiça, “rectidão do acolhimento dado ao rosto”, estabelecendo, assim, “esta frase das últimas páginas de *Totalité et Infini*: “... a essência da linguagem é bondade ou, ainda, a essência da linguagem é amizade e hospitalidade”<sup>74</sup>.

A hospitalidade será a verdadeira linguagem do acolhimento. Teve a sua epifania em “ouvir as palavras do hóspede” em Betânia. A hospitalidade, como linguagem ética, manifesta-se em “ouvir o hóspede” pelo dom de Maria e pelo contra-dom de Marta, no “acolhimento diaconal” (serviço da casa, para receber o hóspede), sendo descrito pelas “leis da tenda”.

A hospitalidade decide-se em nome da Ética, como uma interrupção de si por si mesma. A interrupção de si, por uma fenomenologia, que se entrega à sua própria necessidade, à sua própria lei, onde esta lei lhe ordena interromper a tematização, quer dizer, ordena-lhe, também, ser infiel a si por fidelidade a si, por esta fidelidade à intencionalidade, que Levinas descreve. Esta fidelidade, que torna infiel, é o respeito da “consciência de” como hospitalidade. Levinas desenvolve uma série de proposições analíticas, que acordam a hospitalidade à Metafísica do Rosto, uma redefinição da subjectividade do sujeito, que nomeia de passagem o acolhimento, a habitação e a casa. A hospitalidade é uma habitação ou a casa do Outro. A hospitalidade

---

<sup>73</sup>Cf. Xavier LÉON-DUFOUR - *Lectura del Evangelio de Juan*, quarta edição. Tradução do francês por Alfonso Ortiz Garcia, Salamanca: Ediciones Sigueme, 2001, 89 - 94.

<sup>74</sup> “Ce que signe cette phrase des dernières pages de *Totalité et Infini* ...l'essence du langage est bonté, ou encore (...) l'essence du langage est amitié et hospitalité. *Ibidem*, 282”. (Jacques DERRIDA - *Adieu à Emmanuel Levinas*, 95).

apresenta-se como uma morada de condutas entre o estrangeiro e o anfitrião. Refere-se, assim, como relação transintencional, em virtude de necessitar da presença do Infinito, tal foi o acontecimento da Palavra, em Betânia, pela hospitalidade. A hospitalidade é acolhimento e o acolhimento é hospitalidade.

O acolhimento orienta-se na direcção do Outro, como *topos* (lugar) de uma abertura da porta e do limiar, ele oferece-se ao Outro como Outro, onde o *ut sic* (enquanto tal) do Outro se subtrai ao ser fenómeno, mais ainda a ser tematicidade. Com frequência excepcional, o dicionário do acolhimento, o substantivo “acolhimento” e o verbo “acolher” abrem as portas deste livro. Por exemplo, no momento das “Conclusões”, em *Totalité et Infini*: no acolhimento do Outro, eu acolho o Altíssimo ao qual a minha liberdade se subordina....

A abertura pode ser entendida em muitos sentidos, lê-se, também, em *Subjectivité et vulnérabilité*, em *Humanisme de l'autre homme*. O primeiro sentido determinaria a abertura de um objecto a todos os outros (referência ao pensamento de Kant em *Terceira Analogia da Experiência*), o segundo sentido, a intencionalidade ou o êxtase da *ek-sistentia* (Husserl e Heidegger). O “terceiro sentido” importa sobremaneira a Levinas: é não só da “desnudação da pele exposta”, a “vulnerabilidade de uma pele oferecida, no ultraje e na ferida, para além de tudo o que se pode mostrar...”, a “sensibilidade” oferecida à carícia, mas também aberta como uma cidade declarada aberta à aproximação do inimigo.... A hospitalidade incondicional seria esta vulnerabilidade, ao mesmo tempo passiva, exposta e assumida<sup>75</sup>. A hospitalidade também se refere como uma “vulnerabilidade”, quer do anfitrião, quer do acolhido. A hospitalidade é ser “desvalido no caminho”. É uma vulnerabilidade do que vem de fora para dentro: o Outro-estranho como um Desvalido no Caminho. A hospitalidade é o acolhimento da vulnerabilidade do *homo mendicans*. A sua fragilidade necessita ser acolhida.

O acolhimento do Altíssimo, no acolhimento do Outro, é a subjectividade propriamente dita. É uma metafísica. Influenciado pelo pensamento de Levinas.

---

<sup>75</sup>Cf. “L'accueil oriente, il *tourne* le *topos* d'une ouverture (1) de la porte et du seuil vers l'autre, il l'offre à l'autre *comme* autre, là où le *comme tel* de l'autre se dérobe à la phénoménalité, plus encore à la thématité. D'une fréquence exceptionnelle, le lexique de l'accueil, le nom “accueil” et le verbe “accueillir” livrent partout, si on pouvait le dire, les clés de ce livre. Par exemple au moment des “Conclusions” : “*Dans l'accueil d'autrui, j'accueille le Très-Haut auquel ma liberté se subordonne...*”. (1)- “*L'ouverture peut s'entendre en plusieurs sens ; lit-on aussi dans “ Subjectivité et vulnérabilité ” ; (Emmanuel LEVINAS - Humanisme de l'autre homme, p. 92). Le premier sens concernerait l'ouverture d'un objet à tous les autres (référence au Kant de la Troisième analogie de l'expérience), la second l'intentionnalité ou l'extase de l'ek-sistence (Husserl et Heidegger). Le “ troisième sens ” importe davantage à Levinas; c'est lui de la “ dénudation de la peau exposée ”, la “ vulnérabilité d'une peau offerte, dans l'outrage et la blessure, au-delà de tout ce qui peut se montrer... ”, la “ sensibilité ” “ offerte à la caresse ”, mais aussi “ ouverte comme une ville déclarée ouverte à l'approche de l'ennemi... ”. L'hospitalité inconditionnelle serait cette vulnérabilité - à la fois passive, exposée et assumée”. (*Ibidem*, 100).*

Derrida termina por re-definir a subjectividade como hospitalidade, separação sem negação e, assim, sem exclusão, energia aforística do desvinculamento na afirmação ética: ela (a consciência de si “em sua casa”) realiza, positivamente, a separação sem se reduzir a uma negação, do ser do qual ela se separa. Logo, ela pode acolhê-lo. O sujeito é um hóspede. O sujeito eleva-se como um hóspede. Um equação surpreendente que pode fazer comparecer - sem nenhum artifício, creio - com esta outra fórmula, que surgirá, alguns anos mais tarde, em “A Substituição”, depois em *Autrement qu’être au-delà de l’essence*. Iguamente densa e aforisticamente, esta segunda sentença não diz mais: “o sujeito é um hóspede”, mas “o sujeito é refém”, ou ainda, um pouco adiante: a ipseidade é refém, assim se refere. Levinas, descrito por Derrida<sup>76</sup>. Os sujeitos são hóspedes. Estes são “otages” (reféns) uns dos outros em casa. A hospitalidade é ser-se “refém”, sendo o anfitrião “refém” do hóspede e vice-versa.

O hóspede é um “refém”, enquanto é sujeito colocado em questão e perseguido, no próprio lugar, em que ele tem lugar. Lá onde, emigrado, exilado, estrangeiro, hóspede sempre, ele se encontra domiciliado, antes de eleger o domicílio. Jesus Cristo, em Betânia, ficou “refém” (otage) de Marta e de Maria.

A hospitalidade será ser “refém” (otage) do Outro-estranho. Na hospitalidade, parece haver a concorrência de um Ele no fundo do Tu, fórmula na qual Levinas refere três instâncias, que precisamos incessantemente “acolher” ou “recolher” como o mesmo, o “completamente outro”, como o mesmo, o mesmo Ele, o separado, a “eleidade do Ele”, como terceira pessoa, a santidade e a separação. O Desejável separa-se da relação do Desejo, que ele evoca e, por separação ou santidade, permanece uma terceira pessoa. As malhas desta cadeia carregam toda a força da sua consequência, para esse ponto de ruptura ou de tradução: a Ética, como “filosofia primeira”, segundo Levinas.

---

<sup>76</sup>Cf. “L’accueil du Très-haut dans l’accueil d’autrui, c’est la subjectivité même. Le paragraphe que nous avons commencé à lire (*“Elle est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité et non pas thématization”*) se rassemble en conclusion dans une sorte de théorème ou de proposition définitionnelle. Il finit par re-définir la subjectivité comme hospitalité, séparation sans négation et donc sans exclusion, énergie aforistique de la déliaison dans l’affirmation éthique : *Elle (la conscience de soi “dans sa maison”) accomplit ainsi la séparation positivement, sans se réduire à une négation de l’être dont elle se sépare. Mais ainsi précisément elle peut l’accueillir. Le sujet est un hôte (Totalité et Infini, 276)*. Le sujet : un hôte. Équation saisissante qu’il n’y a aucun artifice, je crois, à faire résonner, consonner, comparaître avec cette autre formule qui surgira quelques années plus tard, dans “La substitution”, puis dans *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*. Aussi brève, dense et aforistique, cette seconde sentence ne dit pas, elle ne dit plus. “*Le sujet est un hôte*” mais “*Le sujet est otage*”, ou encore, un peu plus loin “*L’ipséité... est otage*”. (*Ibidem*, 101 -102).

## 2.5 - A hospitalidade: como acolhimento do Outro

O acolhimento do separado, o movimento de quem se separa acolhendo, quando é preciso saudar a transcendência infinita de uma santidade separada, ao dizer sim no momento de uma separação, talvez mesmo de uma partida, que não é o contrário de uma vinda: não é essa deferência, que inspira o sopro de um “a-Deus”<sup>77</sup>. A hospitalidade é um “face-a-face” entre anfitrião e estrangeiro. A hospitalidade é uma “revelação do Outro” numa “visitação”. Com as palavras de “visita”, de “visitação” tratar-se-ia de traduzir esta característica do Outro, nos léxicos da hospitalidade. Esta foi uma visitação de Deus a Moises e será, com o Novo Moisés, segundo Mateus, em Jesus Cristo, que surge a “visitação para a humanidade”. E habitou conosco, onde se revelou a “grande visitação” como hospitalidade absoluta. Assim, pareceria que a hospitalidade não seguiria a irrupção irresistível de uma visitação? O limite do próprio limite, lá onde é necessário o lugar, ou seja, neste lugar onde - visitação - o rasto do Outro passa, já passou o limiar, não esperando convite, onde surge a hospitalidade como acolhimento.

Traduzido do léxico da hospitalidade, este traço do Rosto chamar-se-ia “visitação “ (o Rosto é, por si-mesmo, visitação e transcendência). Sem dúvida, o rasto desta visitação perturba, como pode ocorrer quando de uma visita inesperada, imprevista, esperada para-além da espera, tal como uma visita messiânica, ela não pertencerá jamais à memória de um presente passado: “é no rasto do Outro que brilha o Rosto. O seu rasto não significa o seu passado, como não significa o seu trabalho ou, ainda, o seu gozo no mundo, é a perturbação, propriamente dita, imprimindo-se com uma irrecusável gravidade (...). O Deus que passou, não é o modelo do qual o Rosto seria a imagem. Ser à imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se no seu rasto. O Deus revelado, na espiritualidade judaico-cristã, conserva todo o Infinito da sua ausência, que está na própria “ordem” pessoal. Ele só se revela no seu rasto, tal como se narra no capítulo 33 do Êxodo”, segundo o pensamento de Levinas<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> Cf. “L'accueil du séparé, le mouvement de qui se sépare en accueillant, quand il faut saluer la transcendance infinie d'une sainteté séparée, dire *oui* au moment d'une séparation, voire d'un départ qui n'est pas le contraire de la venue, n'est-ce pas cette déférence qui inspire le souffle d'un à-Dieu?”. (*Ibidem*, 113).

<sup>78</sup> Cf. “Traduite dans le lexique de l'hospitalité, cette trace du visage s'appellerait *visitation* (“*Le visage est, par lui-même, visitation et transcendance*”). La trace de cette visitation disjoint et *dérange*, comme cela peut arriver lors d'une visite inattendue, inespérée, redoutée, attendue au-delà de l'attente, sans doute, peut-être comme une visite messianique, mais d'abord parce que son passé, la “passée” de l'hôte excède toute représentation anamnésique; elle n'appartiendra jamais à la mémoire d'un présent passé :...*c'est dans la trace de l'Autre que luit le visage : ce qui s'y présente est en train de s'absoudre de ma vie et me visite comme déjà ab-solu. Quelqu'un a déjà passé. Sa trace ne signifie pas son passé, comme elle ne signifie pas son travail, ou sa jouissance dans le monde, elle est le dérangement même s'imprimant (on serait tenté de dire se gravant) d'irrecusable gravité (...). Le Dieu qui a passé n'est pas le*

O Deus da hospitalidade absoluta, veterotestamentariamente, revelou-se na “sarça ardente”, nas “Tábuas da Lei” (*Torah*), etc. Esta visita não responde a um convite, ultrapassa toda a relação dialógica de hóspede a hospedeiro. Ela deve tê-la a todo o momento ultrapassado. A sua irrupção traumatizante deve ter precedido aquilo que se chama tranquilamente hospitalidade e mesmo as leis da hospitalidade, por mais pervertíveis, que elas pareçam ser<sup>79</sup>. Esta hospitalidade revelou-se, soteriologicamente falando, como “acolhimento do acolhimento”, em Cristo, separado e único, sendo assim a hospitalidade “Immanuel” (Deus-connosco). Jesus Cristo foi uma “visitação elpidofônica”. Foi a hospitalidade sem condições do *eventum* de Deus em nós.

Não se trata, para Levinas, de colocar em questão a eleição de Israel, a sua unicidade, nem mesmo a sua exemplaridade universal, muito pelo contrário, será reconhecer uma mensagem universal, da qual ele tem a responsabilidade antes ou independentemente do lugar e do acontecimento do dom da lei: universalidade humana, hospitalidade humanitária desenraizada de uma singularidade do acontecimento que se conceberia assim como empírico, ou, ao menos, alegórico, talvez somente “político”, num sentido restrito dessa palavra, que nos será necessário esclarecer, segundo a posição de Levinas<sup>80</sup>. Depois que tenha citado este fragmento, Levinas orienta a sua interpretação para a equivalência de três conceitos: fraternidade, humanidade e hospitalidade, que determinam uma experiência da *Torah* (Lei de Moisés) e dos tempos messiânicos, antes inclusivamente fora do Sinai, e mesmo para aquele que não teria pretensões ao título de mensageiro da *Torah*<sup>81</sup>.

Levinas fala-nos do dom do albergue, do abrigo, do asilo: Deus obrigou-o a aceitar o dom, lembrando o asilo oferecido pelo país do Egito a Israel. Asilo que se converterá em lugar de escravidão, porém, antes de mais nada, um lugar oferecido ao estrangeiro. A hospitalidade

---

*modèle dont le visage serait l'image. Être à l'image de Dieu, ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace. Le Dieu révélé de notre spiritualité judéo-chrétienne conserve tout l'infini de son absence qui est dans l'ordre "personnel même. Il ne se montre que par sa trace, comme dans le chapitre 33 de l'Exode". (Ibidem, 114 -115).*

<sup>79</sup>Cf. “Cette visite ne répond pas à une invite, elle déborde toute relation dialogique d’hôte à hôte. Elle doit l’avoir, de tout temps, excédée. Son effraction traumatisante doit avoir précédé ce qu’on appelle tranquillement l’hospitalité - et même, si dérangeantes qu’elles paraissent déjà, et pervertibles, les lois de l’hospitalité”. (*Ibidem*, 116).

<sup>80</sup>Cf. “ Il ne s’agit pas, pour Levinas, de mettre en question l’élection d’Israël, son unicité ni surtout son exemplarité universelle, bien au contraire, mais de reconnaître un message universel dont il a la responsabilité avant ou indépendamment du lieu et de l’événement du don de la loi : universalité humaine, hospitalité humanitaire déracinée hors d’une singularité de l’événement qui deviendrait alors empirique, ou tout au plus allégorique, peut-être seulement “ politique” en un sens restreint de ce mot qu’il va nous falloir éclairer”. (*Ibidem*, 119 -120).

<sup>71</sup>Cf. “ Or après qu’il eut cité ce fragment, Levinas orient son interprétation vers l’équivalence de *trois concepts - fraternité, humanité, hospitalité* - qui déterminent une expérience de la Thora et des temps messianiques *avant* même ou hors du Sinai - et même pour celui qui ne prétendrait pas “ *au titre deporteur ou messenger de la Thora*”. (*Ibidem*, 121).

oferecida indicaria por si-mesma uma pertinência à ordem messiânica. Levinas denuncia, também, de passagem, um certo esquecimento da Lei. É ainda o momento do acolhimento. Acolhimento é a palavra para a decisão divina: decisão do Eterno acolhendo a homenagem do Egípto. Pertence-se à ordem messiânica<sup>82</sup>, quando se pôde admitir o Outro entre os seus. Que um povo aceite aqueles que vêm instalar-se no seu seio, por mais estranhos que sejam, com seus costumes e seus hábitos, com a sua língua e seus odores, que lhe dê uma *akhsania* (estalagem), como um lugar de albergue, de respirar e de viver, será um canto à glória do Deus de Israel<sup>83</sup>.

Segundo o Antigo Testamento, a hospitalidade envolve o “messianismo”. Que um povo, enquanto povo, aceite aqueles que vêm instalar-se em seu seio, por mais estranhos que sejam, eis a aposta de um relacionamento público, uma *res publica* (coisa pública), que não se reduz a uma tolerância, a menos que esta não exija, “por si-mesma”, a afirmação de um amor sem medida. Levinas determina, imediatamente, que esse dever de hospitalidade não é apenas essencial a um pensamento judaico das relações entre Israel e as outras nações. Ele abre o acesso à humanidade do humano. Terrível lógica da eleição e da exemplaridade, entre a atribuição de uma responsabilidade singular e de uma universalidade humana, hoje dir-se-ia humanitária, uma vez que ela tentaria, ao menos, através de tantas dificuldades e equívocos, apresentar-se como organização não-governamental, para além dos Estados-Nação e suas políticas. Abrigar o outro homem, em sua casa, tolerar a presença dos sem terra e dos sem domicílio, sobre um solo ancestral tão amado, será o critério do humano?

Mas, a hospitalidade oscila entre a “Erloesung” (redenção, salvação, libertação) e a “Schoepfung” (criação do Universo). Surge, simultaneamente, como criação e salvação do estrangeiro no anfitrião e vice-versa. Levinas fala então do que, “se produz na linguagem”, a

---

<sup>82</sup>Cf. “Et si quelqu’un fait une blessure à son prochain, comme il a agi lui-même, on agira à son égard: fracture pour fracture, oeil pour oeil, dent pour dent; selon la lésion qu’il aura faite à autrui, ainsi lui sera-t-il fait. Qui tue un animal doit le payer et qui tue un homme doit mourir. Même législation vous régira, étrangers comme nationaux; car je suis l’Éternel, votre Dieu à tous ». (Emmanuel LEVINAS - *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, troisième édition, Paris: Albin Michel, 1976, 207).

<sup>83</sup>Cf. “Levinas nous parle ainsi du don de l’auberge, de l’abri, de l’asile: “*Dieu l’oblige à accepter le don en rappelant l’asile offert par le pays d’Égypte à Israël. Asile qui deviendra lieu d’esclavage, mais avant tout un lieu offert à l’étranger. Déjà chant de gloire au Dieu d’Israël! (A l’heure des nations, 113)*”. L’hospitalité offerte signifierait d’elle-même une appartenance à l’ordre messianique. Et de même qu’il rappelait un souvenir de l’immémorial, Levinas dénonce aussi, au passage, un certain oubli de la loi. C’est encore le moment de l’accueil, *accueil* est le mot pour la décision divine: *Décision de l’Éternel accueillant l’hommage de l’Égypte. L’Éternel est l’hôte (host) accueillant l’hôte (guest) qui lui apporte son hommage dans une scène classique d’hospitalité. La Bible la laisse prévoir à Deutéronome 23, 8, verset que le Messie lui-même, malgré sa justice, a dû oublier. On appartient à l’ordre messianique quand on a pu admettre autrui parmi les siens. Qu’un peuple accepte ceux qui viennent s’installer chez lui, tout étrangers qu’ils sont, avec leurs coutumes et leurs costumes, avec leur parler et leurs odeurs, qu’il lui donne une akhsania comme une place à l’auberge et de quoi respirer et vivre - est un chant à la gloire du Dieu d’Israël (Ibidem, 113-114)*”. (Jacques DERRIDA - *Adieu à Emmanuel Levinas*, 132 - 133).

saber, o desenvolvimento positivo desta relação pacífica sem fronteira ou sem negatividade alguma com o Outro.

O recolhimento, numa casa aberta ao Outro - a hospitalidade - é o facto concreto e inicial do recolhimento e da separação, coincide com o “Desejo do Outro”, absolutamente transcendente, segundo referência de *Totalité et Infini*. O em-si da habitação não significa o fechamento, mas o lugar do Desejo em direcção à transcendência do Outro. A separação, que aí se marca, é a “condição da hospitalidade” oferecida ao Outro. Não haveria nem acolhimento, nem hospitalidade, sem esta alteridade radical, que supõe ela mesma a separação<sup>84</sup>. Além de ser a separação do Outro, a hospitalidade será esta radical alteridade, como “desejo do Outro”, segundo o pensamento de Levinas. É um “dar-se ao outro”, que é “acolhido” por mim. Na hospitalidade, somos responsáveis por outrem, sem esperar a recíproca, ainda que isso me venha a custar a vida. Foi o que “fez”, esplancofanicamente, o Samaritano a um Desvalido no Caminho (Lc10,33). A hospitalidade é ser responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O “eu-acolhedor” tem uma responsabilidade a mais do que todos os outros. É uma “responsabilidade esplancofânica”.

Na hospitalidade, há a espera responsável do acolhido. É uma espera elpídica, tal como se viveu na “recitação” de Betânia. Como diz Levinas, a casa escolhida (logo após ter falado da hospitalidade como Desejo do Outro) é, totalmente, o contrário de uma raiz. Ela indica um desprendimento, uma errância que a tornou possível, a qual não é um menos em relação à instalação, mas um mais da relação com o Outro, segundo referência de *Totalité et Infini*<sup>85</sup>.

A hospitalidade foi sempre uma “casa eleita”, que se manifestou no Desejo do Outro, segundo Levinas, que tem o seu paralelo em Betânia, no *castellum* de Marta e Maria, onde se acolheu Jesus. Houve a eleição de Cristo, que tornou a casa de Betânia uma “casa acolhida e acolhedora”. Uma vez colocadas sobre o signo da paz e da hospitalidade declaradas (a metafísica ou relação com o Outro realiza-se como serviço e como hospitalidade), as “Conclusões” de *Totalité et Infini* reconduzem este acolhimento hospitaleiro como sendo

---

<sup>84</sup>Cf. “Par deux fois en quelques lignes, le mot “hospitalité correspondait au recueillement dans la maison, mais au *recueillement* comme *accueil*. Le *recueillement* dans une maison ouverte à Autrui - l'hospitalité - est le fait concret et initial du *recueillement* humain et de la séparation, il coïncide avec le *Désir d'Autrui* absolument transcendant (*Totalité et Infini*, 147). Le chez-soi de la demeure ne signifie pas la fermeture mais le lieu du *Désir* vers la transcendance de l'Autre. La séparation qui s'y marque est la condition de l'accueil et de l'hospitalité offerte à l'autre. Il n'y aurait ni accueil ni hospitalité sans cette altérité radicale qui suppose elle-même la séparation”. (*Ibidem*, 163 -164).

<sup>85</sup>Cf. “...La maison choisie (dit Levinas, juste après avoir parlé de l'hospitalité comme *Désir d'Autrui* absolument transcendant) est tout le contraire d'une racine. Elle indique un *dégagement*, une *errance* qui l'a rendue possible, laquelle n'est pas un moins par rapport à l'installation, mais un *surplus* de la relation avec Autrui ou de la métaphysique (*Totalité et Infini*, 147)”. (*Ibidem*, 164).

feminino” (o acolhimento hospitaleiro por excelência, o acolhedor por excelência, o acolhedor em si da habitação), mas, à fecundidade paterna, aquela que abre “um tempo infinito e descontínuo” e sobre a qual recordávamos, que ela tem uma relação essencial, senão exclusiva, com o filho, com cada um dos filhos, enquanto “filho único”, enquanto “filho eleito”. Lá onde o ser feminino parecia figurar como “o acolhedor por excelência”, o pai torna-se o hospedeiro infinito ou o hospedeiro do infinito<sup>86</sup>.

## 2.6 - A hospitalidade: como perdão

O Pai das Misericórdias foi o hospedeiro infinito, narrado pela “esplancnofania” da parábola do Filho Pródigo (Lc15,11-32)<sup>87</sup>. Nesta parábola, exclusiva de Lucas, quem manifestou a “inteligência comotiva” foi o Pai das Misericórdias (Lc 15,20). Quem manifestou a “deliberação esplancnofânica” foi o Pai das Misericórdias (*miser cordia motus est*) para com o Filho Pródigo. Este Pai foi o “excesso do dom”, foi o perdão. O fundamento do “perdão” reside na “comoção esplancnofânica” do protagonista desta parábola, que a alegorizasse denominou como “parábola do Filho Pródigo” Porém, segundo a exegese contemporânea (R. Bultmann), chamar-se-á de parábola ou conto exemplar do Pai das Misericórdias. Este é o protagonista da “hospitalidade divina”, tendo como seu dom e agir aretológicos: a misericórdia. Aqui reside o dom do dom, narrado neste conto, segundo Lucas. É, por esta razão, que a hospitalidade é perdão, é a “superabundância do dom” pela vulnerabilidade de um pródigo (nu, pobre, doente, drogado, marginal, etc.).

Como refere Valinho Gomes, o perdão carrega a marca do extraordinário e do necessário. Todavia, não será senão apelando ao seu carácter necessário, que ele deixa essa marca. Se ele existir, será nos traços da sua necessidade. O impossível e o necessário, no perdão, abraçam-se<sup>88</sup>. Ainda segundo Valinho Gomes, o perdão transforma um inimigo num

---

<sup>86</sup>Cf. “ Alors qu’elles sont mises sous le signe de la paix et de l’hospitalité déclarées (“*La métaphysique ou rapport avec l’Autre, s’accomplit comme service et comme hospitalité*”), les “ Conclusions “ de *Totalité et Infini* ne reconduisent plus cet accueil hospitalier à “l’être féminin “ (“*l’accueil hospitalier par excellence*”, “*l’accueillant par excellence*”, “*l’accueillant en soi*” de “ La demeure “) mais à la fécondité paternelle, celle qui ouvre “*un temps infini et discontinu*” et dont nous rappelions plus haut qu’elle a un rapport essentiel, sinon exclusif, avec le fils, avec chacun des fils, en tant que le “ *fils unique* “, en tant que “*fils élu*”. Là où l’être féminin semblait figurer “*l’accueillant par excellence*”, le père devient maintenant l’hôte infini ou l’hôte de l’infini”. (*Ibidem*, 165 -166).

<sup>87</sup> Cf. Erwin NESTLE; Barbara ALAND - *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart:Deutsche Bibelgesellschaft, 1984, 211 - 213.

<sup>88</sup>Cf. Pedro Miguel Dusabamahoro VALINHO GOMES - *A Reinvenção do Perdão (uma abordagem a partir da obra de Paul Ricoeur)*, Tese de Doutoramento policopiada, Braga: Faculdade de Filosofia da

amigo. Desta mesma forma se passa na hospitalidade, um *hostis* pode transformar-se num *hostes*. A hospitalidade, segundo Derrida, é perdão. Há uma complementaridade entre a narrativa do Desvalido no Caminho, que revela o sentido aretológico da hospitalidade extrínseca (*ad extra*), com o apólogo de Marta e Maria, em Betânia, ao traduzir o sentido da hospitalidade intrínseca (*ad intra*). Estas duas formas de hospitalidade referem-se como acolhimentos criativos, porque dependentes do “recebimento esplancofânico”. A hospitalidade será um “acolhimento comotivo” entre um anfitrião e um Outro-estranho. Manifesta-se, com efeito, como “acolhimento de alteridade”, como um perdão.

A hospitalidade consiste em “dar variadas vezes” (*per-donare; per-do*), tratando-se de uma “doação esplancofânica”. Aqui estará a hospitalidade como “perdão”, pela narrativa exclusiva de Lucas, na parábola do Filho Pródigo.

A hospitalidade incondicional determina-se numa “inteligência comotiva”. Refere-se numa “inteligência esplancofânica”, possibilitando que a hospitalidade seja dom, graça, perdão, etc. Com efeito, a hospitalidade é “perdão”, como algo de estranho, tendo o seu fundamento no “movimento esplancofânico” do Pai das Misericórdias, que “acolheu” o Filho Pródigo. Aqui não há “excesso do dom”, há, antes uma “superabundância” do dom, que é a verdadeira vivência do perdão, tornando o “acolhimento do Outro” um perdão. O perdão não poderá ser excesso de dom. Não é “surplus” (excedente, excesso). Será sim a infinita e permanente oferta do dom. Assim se manifesta a hospitalidade como “dom do dom” entre um anfitrião e um forasteiro.

A hospitalidade é e vive-se como “perdão”, porque existe e faz-se na superabundância do dom, por causa de “Ouvir a Palavra” (Lc10,38-42). A expressão “setenta vezes sete” da cabalística bíblica significa “sempre”. Quer isto dizer que o perdão não poderá ser excesso ou defeito, mas antes a “abundância infinita do dom”. O perdão é mais do que “virtude”, é, sim, um “dom” dadivoso. Logo, a hospitalidade não se deverá denominar “virtude”. Trata-se, pois, do dom gratuito de um anfitrião a um Outro-estranho. Aqui está a hospitalidade como perdão. A hospitalidade conleva *per se* (através de si) um desejo de regeneração. O perdão, como fonte de todas as graças, dirige-se à “entrega do dom” na presença oblativa do acolhimento.

A hospitalidade vive para o perdão entre um anfitrião e um estranho. Ele e ela são estranhos! O perdão é hospitalidade e a hospitalidade é perdão. Como salienta Valinho Gomes, aquele que pede perdão, pede hospitalidade, pede para ser acolhido pelo Outro. O perdão será, talvez, o paradigma supremo de acolher o Outro no nosso mundo. Influenciado, pelo pensamento de Derrida, dever-se-ia não apenas dizer que o perdão oferecido ao outro é o

supremo dom e, por isso, a hospitalidade por excelência. Perdoar seria abrir-se e sorrir para o Outro, seja qual seja a ofensa ou mesmo a ameaça. Quem pede hospitalidade, pede, de alguma forma, perdão; e quem oferece hospitalidade dá o perdão e este deve ser infinito ou não é nada: será desculpa ou troca. Há uma hospitalidade mútua, que nasce do perdão, na solicitude de um acolhimento. Como salienta Valinho Gomes, a resposta do Rabi de Nazaré é conhecida: “não até sete vezes, mas até setenta vezes sete”. Desmesuradamente. Apesar de todo o mal, o perdão há-de ser dado, ele há de ser dado permanentemente. O perdão é o infinito do infinito. O perdão superabunda ... Será sempre a superabundância do dom. É o impossível do impossível. Será expresso na “Regra de Ouro”, pautado pela razão da superabundância, que dá sentido à “medida absoluta” do dom. Que é sem medida, porque não é medida, nem medível.

O perdão é a excelência das vivências agápicas, como refere o Apóstolo Itinerante (1 Cor 13,7-8). A caridade tudo perdoa!... Esta é a excelência da vivência hospitaleira. Assim, o perdão é abertura da hospitalidade, porque o hóspede, estrangeiro acolhido, é aquele “que se entrega” (vergeben sich) às mãos de quem dele se faz próximo (Lc10,25-37). Samaritano e Desvalido no Caminho são entregues às mãos um do outro. Aqui temos a dimensão plesiológica da hospitalidade. O perdão, como hospitalidade, segundo Valinho Gomes, será perdão apenas daquilo para o qual não se encontra uma desculpa, daquilo que não se esquece nunca; daquilo que jamais será apagado da memória. Contudo, deveremos dizer que, no âmbito da hospitalidade, perdoa-se o que se não esqueceu! ...

Segundo Valinho Gomes, o perdão, a existir, recolhe em mãos um laço relacional, quebrado entre justiça e confiança na sua reunificação. Assim se reunifica a hospitalidade, entre a justiça (experiência absoluta do Outro, segundo Derrida) e a reconciliação, vividas como “perdão”. Tal como o perdão, a hospitalidade será sempre, para o *homo mendicans*, um dom em si e um dom de si. Não será uma quantificação. Há graça, uma gratuidade plena, inestimável, imponderável. O perdão é naturalmente uma “revolução cairológica”, como força imprevista e exterior a qualquer sistema. A hospitalidade é uma comoção das entranhas entre um anfitrião e um estrangeiro. Na hospitalidade, como no perdão, surge a “convulsão das vísceras” entre os seus personagens. O dom é reduplicativo (*per*) na hospitalidade. A hospitalidade será o perdão do perdão. Nem Derrida, nem Ricoeur conseguiram determinar a essência do perdão, dado que este tema é assunto da exegese contemporânea. Derrida ficou-se pelo enunciado ao dizer, sem fundamentar, que a hospitalidade é perdão. Ricoeur foi mais longe ao esquematizá-lo pela alegoríase. Porém, a verdadeira essência do perdão reside em ser “dom esplancofânico” (oferta dadivosa da comoção das vísceras), de fora para dentro e de baixo para cima.

## 2.7 - A hospitalidade: como irenismo

Como Derrida relaciona, a hostilidade manifesta a hospitalidade, ela segue sendo, apesar dela, um fenômeno da hospitalidade, com esta terrível consequência, que a guerra pode ser interpretada como a continuação da paz, por outros meios, ou, em todo caso, como a ininterrupção da paz ou da hospitalidade. Assim, nesse extenso discurso messiânico, sobre a paz escatológica e sobre um acolhimento hospitaleiro, o qual nada precede, nem sequer a origem, podemos entender um irenismo político<sup>89</sup>. Por aqui se verifica que, semântica e fenomenologicamente, as duas noções se encontram ligadas. A hospitalidade alberga uma paz telúrica e uma escatológica. O último valor e sentido da hospitalidade encerra-se na “paz escatológica”, porque somos cidadãos do Céu e hóspedes da Terra. A hospitalidade é um “irenismo escatológico”.

Segundo Levinas, o esquecimento da linguagem é, em suma, um testemunho, um testemunho inconsciente, (como analisa Derrida), se é possível, ele atesta aquilo mesmo que ele esquece, a saber, a transcendência, a separação, a linguagem e a hospitalidade, a mulher e o pai. Eis o que “habita” “em sua habitação”. Como descreve Levinas, em *Totalité et Infini*: “o separado pode fechar-se no seu egoísmo, quer dizer, na realização propriamente dita do seu isolamento. E esta possibilidade de esquecer a transcendência do Outro, de banir, impunemente, de sua casa toda a hospitalidade (toda a linguagem), ao banir a relação transcendente, que só permite ao Eu fechar-se em si, atesta-se a verdade absoluta, o radicalismo da separação. A separação não existe somente, sobre o mundo dialéctico, correlativo da transcendência com o seu contrário. Ela realiza-se como acontecimento. A relação com o Infinito habita como uma outra possibilidade de ser recolhido na sua habitação. A possibilidade, para a casa se abrir ao Outro, é, também, essencial à essência da casa, quando estão as portas e as janelas fechadas”<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup>Cf. “L’hostilité manifeste l’hospitalité, elle en reste malgré elle un phénomène, avec cette effroyable conséquence que la guerre peut toujours être interprétée comme la continuation de la paix par d’autres moyens ou en tout cas l’ininterruption de la paix ou de l’hospitalité. Aussi ce grand discours messianique sur la paix eschatologique et sur un accueil hospitalier que rien ne précède, pas même l’origine, nous pouvons y entendre tout sauf un irénisme politique”. (Jacques DERRIDA - *Adieu à Emmanuel Levinas*, 167-168).

<sup>90</sup>Cf. “En tout cas, il nous est clairement dit que l’allergie, l’oubli inhospitalier de la transcendance d’Autrui, cet oubli du langage, en somme, est encore un témoignage, un témoignage inconscient, si c’est possible : il atteste cela même qu’il oublie, à savoir la transcendance, la séparation, donc le langage et l’hospitalité, et la femme et le père. Voilà ce qui “demeure” “dans sa demeure” : *Mais l’être séparé peut s’enfermer dans son égoïsme, c’est-à-dire dans l’accomplissement même de son isolement. Et cette possibilité d’oublier la transcendance d’Autrui - de bannir impunément de sa maison toute hospitalité (c’est-à-dire tout langage), d’en bannir la relation transcendante qui permet seulement au Moi de*

A casa de Betânia abriu-se ao Outro-estranho (Jesus Cristo), a fim de que Marta (ação) e Maria (contemplação) se abrissem ao Outro-estranho (Jesus Cristo) pela “escuta da palavra”, constituindo a intersubjectividade da hospitalidade de Betânia. Na hospitalidade, a casa abre-se ao Outro. A casa é essencial ao acolhimento. Em Betânia houve uma “relação transdisciplinar”. Toda a hospitalidade se reveste de humanidade. Foi esta que esteve presente no acolhimento de Jesus e no que Jesus disse a Marta (estás demasiado solícita) e a Maria (escolheste a melhor parte). A hospitalidade é a *optima pars* (a melhor parte): “ouvir o hóspede”. Aqui reside o “leitmotiv” (fio condutor) da hospitalidade. A hospitalidade é “ouvir o hóspede”. É uma fenomenologia da audição da Palavra. É, assim, uma desconstrução da palavra do Outro.

Aquilo que se passou em Betânia foi um “irenismo telúrico”, como prefiguração do apólogo da hospitalidade, traduzindo-se num “irenismo escatológico”. Por isso, a hospitalidade vive numa paz, que vai da tranquilidade telúrica à escatológica. A hospitalidade é uma realidade pacífica.

Quem são os hóspedes e os reféns de Jerusalém? Como entender a humanidade da *Torah*? Segundo Levinas, um acolhimento seria mais do que um “acolhimento”, mais antigo do que um acolhimento. Uma hospitalidade escatológica, que seria mais do que a hospitalidade, tal como é entendida em direito e em política, uma hospitalidade da *Torah*, que seria, numa palavra, mais do que um refúgio.

Porque é que a “ética da hospitalidade” deveria ser mais e uma outra coisa, que um direito ou uma política de refúgio? Assim, surge uma resposta pela exposição, do pensamento de Levinas, feita por Derrida: - desejo, amor ao estrangeiro, desmedida, eis o que eu queria, a título de Adeus, colocar como epígrafe a esta conclusão as cercanias de Jerusalém. “Deus que ama o estrangeiro”, mais do que parece, não se encontra aí (para além do ser e do fenómeno, para além do ser e do nada), um Deus que, precisamente quando, literalmente, ele não está, não está “contaminado pelo ser”, consagraria o “a-Deus”, a saudação e a santa separação do desejo, como “amor ao estrangeiro”? (...) Dizer “a-Deus” significaria a hospitalidade. Não alguma abstração que se nomearia, como eu venho de o fazer apressadamente pelo “amor do estrangeiro”, mas (Deus) que ama o estrangeiro<sup>91</sup>.

---

*s'enfermer en soi - atteste la vérité absolue, le radicalisme de la séparation. La séparation n'est pas seulement, sur le mode dialectique, corrélative de la transcendance comme son envers. Elle s'accomplit comme événement positif. La relation avec l'infini, demeure comme une autre possibilité de l'être recueilli dans sa demeure. La possibilité pour la maison de s'ouvrir à autrui, est aussi essentielle à l'essence de la maison que les portes et les fenêtres closes (Totalité et Infini, 147-148) ”. (Ibidem, 168 -169).*

<sup>91</sup>Cf. “ Désir, amour de l'étranger, démesure, voilà ce que je voulais, au titre de l'Adieu, mettre en exergue à cette conclusion - aux approches de Jérusalem. “*Dieu qui aime l'étranger* “ plutôt qu'il ne se montre, n'est-ce pas là, au-delà de l'être et du phénomène, au-delà de l'être et du néant, un Dieu qui, alors même que littéralement il n'est pas, pas “ contaminé par l'être “, vouerait l'à-Dieu et le salut et la sainte

A hospitalidade é “a-Deus”. É um *amen* (estar firme na fé e um cumprimento de despedida). É um dizer “adeus” e uma saudação ao forasteiro e ao anfitrião. A substituição anuncia o destino da subjectividade, a sujeição do sujeito, o hóspede e o refém. O sujeito é um hóspede. O sujeito é refém de um outro modo que ser segundo Levinas. Como hóspede ou como refém, como Outro, como alteridade pura, a subjectividade deve ser despojada de todo o predicado ontológico, um pouco como este Eu puro, do qual Pascal dizia que era “despido de todas as qualidades” e que se poderiam atribuir-lhes todas as propriedades, que, por consequência, enquanto puro, e, propriamente puro, ele transcende.

A transcendência do Rosto apresenta-se como exterioridade imediata no “face-a-face”. Logo, a ideia de Infinito, enquanto relação com o Outro, é de ordem social. Todavia, o Rosto apresenta-me a sua verdadeira transcendência e exterioridade na resistência pacífica, pela qual se opõe aos meus poderes. O Rosto nem é de ordem sensível, nem fenoménica. O Rosto aparece como abertura na caricatura da sua forma. Mas, por meio desta, o Rosto apresenta-me a sua profundidade. O que impede o meu poder é a resistência do Outro, como resistência não-violenta. O Rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, o sensível ainda captável transforma-se em resistência total à apreensão. A expressão, que o Rosto introduz no mundo, não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O Rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que, entretanto, o delimita. O Rosto fala-me e convida-me a uma relação sem paralelo com um poder, que se exerce, quer seja fruição, quer seja conhecimento. Assim se manifestou o Rosto de Jesus Cristo no acolhimento de Betânia<sup>92</sup>. A alteridade, que se exprime no Rosto, fornece a matéria-prima para a negação total. Embora o Rosto se exprima no sensível, é a alteridade que subtrai o meu poder e é, enquanto tal, porque surge a tentação de o aniquilar<sup>93</sup>. O Outro levinasiano nem é empírico, nem puramente fenomenológico. É, antes, uma presença real que eu posso olhar e que me olha e é dado no encontro *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* (face-a-face).

O Rosto levinasiano está carregado de significado e não se reduz à sua manifestação exterior. Esta significa ir até ao Infinito e constitui o “enigma do rosto”. Esta epifania do Rosto é “presença”, que é dada numa vivência moral. Assim, o Rosto coloca-me numa “intriga ética”. Por

---

séparation au désir comme “ amour de l'étranger “ ? Avant et par-delà l'existence“de Dieu, hors de sa probable improbabilité, jusque dans l'athéisme le plus vigilant sinon le plus désespéré, le plus “ dégrisé “ (Levinas aime ce mot), le Dire à-Dieu signifierait l'hospitalité. Non pas quelque abstraction qu'on nommerait, comme je viens de le faire hâtivement, “amour de l'étranger“mais (Dieu) “ *qui* aime l'étranger”. (*Ibidem*, 181-182).

<sup>92</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 31-32.

<sup>93</sup>Cf. George PETITDEMANGE - “Emmanuel Levinas on la question d'autrui”, in: *Études*, 30 (1972), 757-764.

aqui se vê que o Rosto levinasiano se coloca no contexto da “nudez” e da significação. Aquilo que o caracteriza como Rosto será a significação, que dele emana, a qual faz irromper a forma<sup>94</sup>.

A hospitalidade tem variados rostos, que vivem a “intriga da alteridade” entre o anfitrião e Outro-estranho. A nudez determina-se como impossibilidade de se ornamentar. A relação com a “nudez” do Rosto é uma relação com uma presença, sem qualquer mediação, uma relação com uma nudez livre de todas as formas, segundo a fenomenologia levinasiana. Por isso, esta nudez significa a luz sobre ela mesma<sup>95</sup>.

A nudez será uma significação imediata. Esta precede as coisas e ilumina-as. Esta imediata significação é evidente na nudez do Rosto. O Outro voltou-se para mim e é isso mesmo a sua nudez. Mesmo despido da sua forma, o Rosto está transido pela sua “nudez”. A nudez do Rosto é desnudamento e já suplica na rectidão que me visa. O Rosto significa “des-valido”. Analogicamente, interpretando a parábola do Bom Samaritano, pela leitura de Levinas, o “rostro”, na sua epifania como nudez, é expressão da sua imagem, isto é, como “semi-morto” (Lc10,30). Este (des-valido no caminho) é o Rosto desfigurado de Jesus Cristo. Mas, a expressão do Rosto, como nudez, não depende da imagem, porque é muito superior a ela: Rosto de Cristo. No entanto, Ele é rectidão que me visa, concretamente a mim, porque fica à medida daquele que O acolheu, ele fica numa vivência telúrica<sup>96</sup>. E quem O acolheu foi o Bom Samaritano. O Sacerdote e o Levita viram o “desvalido”, mas passaram para o outro lado do caminho. Não O acolheram.

A nudez do Rosto (desvalido no caminho, o homem que está na rua) é uma miséria, um des-nudamento, uma pobreza, a dor e o sofrimento<sup>97</sup>. O Rosto do Outro (semi-morto) é um “mendicante”, que transforma o Samaritano num servidor. Na verdade, esta pobreza e esta nudez dão significado à nudez em si. Na hospitalidade, há uma “nudez do rosto”, aquele que se apresenta como estrangeiro, o *homo mendicans*.

---

<sup>94</sup>Cf. Etelvina Pires Lopes NUNES - *O Outro e o Rosto. Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1993, 194.

<sup>95</sup> O Rosto voltou-se para mim e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema. É verdade que a nudez pode ter um terceiro sentido, ainda fora do absurdo da coisa, que perde a significação do Rosto, que rompe com toda a forma: a nudez do corpo sentida no pudor, que aparece a outrem na repulsão e no desejo. Mas, esta nudez refere-se sempre, de uma ou de outra maneira, à nudez do Rosto. Só um ser absolutamente nu, pelo seu Rosto, pode, também, desnudar-se como o Desvalido no Caminho. Este é a nudez, no Gólgota, numa Cruz. Na hospitalidade, o anfitrião desnuda-se perante o estrangeiro e vice-versa, através da “audição da palavra”. Por meio desta, o hóspede abre o seu coração ao anfitrião e vice-versa. Ficam nus diante um do outro. A hospitalidade revela a nudez do acolhimento e o acolhimento da nudez.

<sup>96</sup>Cf. Emmanuel LEVINAS - *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, 2000, 80-81; Cf. “Le visage où se présente l’Autre - absolument autre - ne nie pas le Même, ne le violente pas comme l’opinion ou l’autorité ou le surnaturel thaumaturgique. Il reste à la mesure de celui qui accueille, il reste terrestre” (Emmanuel LEVINAS - *Totalité et Infini, essai sur l’extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1961, 176 - 177).

<sup>97</sup>Cf. Etelvina Pires Lopes NUNES - *O Outro e o Rosto. Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*, 46.

O Rosto, na sua nudez, deixa uma abertura para o transcendente, a que Levinas chama de fresta. Esta abertura não anula a transcendência, sendo passagem que permite a mesma. Por detrás desta concepção de Rosto estão as vítimas do povo de Israel, as que viveram o drama de Auschwitz<sup>98</sup>. O olhar, segundo Levinas, revela-se como fonte de sentido e como olhar de súplica, pedindo-me para ser acolhido, porque este olhar é “face-a-face”, ao qual não me posso furtar. O Samaritano não se furtou. O Sacerdote e o Levita viram o Rosto, mas furtaram-se ao “acolhimento do dom”: o Outro-estranho (Desvalido no Caminho).

O Rosto do Outro é tudo quanto me ordena, expressando-se através das mãos, do olhar, da boca, dos lábios e da pele enrugada<sup>99</sup>. Assim, o vemos na debilidade e na doença. É no Outro que se manifesta o Rosto nu e que é, simultaneamente, próximo e distante, onde encontro o Infinito, que chegou por meio de vestígios, deixados pelo Outro, segundo a perspectiva de Levinas. Ele junta-se a mim. Mas, ele junta-me a ele para servir, ele comanda-me como um Mestre. A hospitalidade tem um Mestre. O Mestre é a Palavra. A hospitalidade é um juntar-se a mim. Por isso, a hospitalidade é uma “vivência plesiológica”. A hospitalidade de Betânia será “acolher o Outro” na sua alteridade. A partir do momento em que me abro, faço “acolhimento”, para retomar o termo de Levinas. Pela alteridade do Outro estou já numa disposição hospitaleira. Por outras palavras, não posso ter relação comigo próprio, com o meu “em mim”, a não ser na medida em que a irrupção do Outro preceda a minha própria ipseidade.

Levinas parte de um pensamento de acolhimento, que é a atitude primeira do Eu perante o Outro, de um pensamento do acolhimento para um pensamento do “refém” (otage). Sou, de certa maneira, o “refém”, em que sou já o convidado do Outro e esta situação de refém define a minha própria responsabilidade. Quando digo “aqui estou”, sou responsável perante o Outro, o “aqui estou” significa que “eu sou já presa” (je suis déjà en proie) do Outro. Sou presa do Outro, o “refém do Outro” e a Ética devem fundar-se nesta estrutura de “refém” (Otage).

. A hospitalidade como irenismo, em Levinas, tem uma leitura através da paz ética, onde a relação vai ao Outro inassimilável, incomparável, ao Outro irreduzível, ao Outro único. Somente o único é absolutamente Outro. A unicidade do único significa no amor<sup>100</sup>. A paz ética não é uma paz telúrica, segundo Levinas, é uma paz escatológica. Esta paz é um “macarismo.” A hospitalidade participa destas duas formas de paz. Surge não só a hospitalidade como “paz telúrica”, que se poderá resumir no pensamento do Hiponense: *tranquillitas in ordine*

---

<sup>98</sup>Cf. Stephan SANDHER - *Die heimliche Geburt des Subjekts*, Stuttgart : Kohlhammer Verlag, 1998, 123 -130.

<sup>99</sup>Cf. Etelvina Pires Lopes NUNES - “Hieratismo do Rosto? Emmanuel Levinas aproximado dos seus interlocutores”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 50 (1994), 291 - 303.

<sup>100</sup>Cf. “L’unicité de l’unique signifie dans l’amour” (Emmanuel LEVINAS - *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris: Bernard Grasset, 1991, 214).

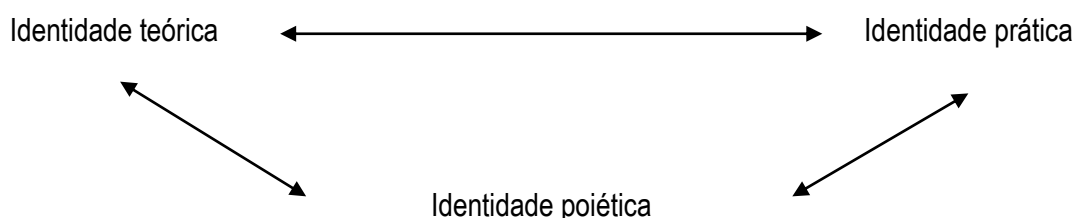
(tranquilidade na ordem), como também se manifesta como “irenismo escatológico”, como se narra no Sermão do Monte, segundo São Mateus (Mt.5,9)<sup>101</sup>. A paz telúrica é uma paz não-ética, como se expressa Levinas nas seguintes palavras:” Na paz ética, a relação vai até ao Outro inacessível, incomparável, ao Outro irredutível, ao Outro único. Somente o único é absolutamente Outro. Mas a unicidade do único, é aquela que é a unicidade do amado”<sup>102</sup> Daqui poderemos concluir que a hospitalidade é, já neste mundo, um “macarismo”.

## 2.8 - A hospitalidade: como identidade plesiológica

A hospitalidade é uma atitude de receber “em sua casa” (chez soi). O Eu de cada ser humano, tanto do hóspede quanto do anfitrião, não é uma entidade do tipo substantivo, definida *a priori*, que se constitui em contínua interacção com os outros. Descobrimos, pois, a nossa identidade, quando temos uma verdadeira experiência da “alteridade”.

Os outros não são um puro acidente na configuração da identidade, serão antes o contrário. Não só nos referimos aos outros-próximos (os amigos, os conhecidos, etc.), mas referimo-nos aos “outros-outros”, àqueles que não fazem parte do nosso universo. A identidade plesiológica nasce da consciência da alteridade e da auto-afirmação colectiva, surge do contacto com pessoas ou indivíduos considerados como “outros”, que estão bem dentro da hospitalidade.

O Outro vai mudando, segundo as circunstâncias e os contextos, assim como vão mudando as orientações, que servem para definir, parecendo não haver nada de objectivo na diferença entre o Outro e o “nosso”. Contudo, a identidade própria da hospitalidade “plesiológica” (identidade do que será próximo do próximo), uma vez que é para o mais próximo do próximo, é para o Outro-estranho. A identidade plesiológica determina-se, dialecticamente, dentro da hospitalidade da seguinte forma:



<sup>101</sup>Cf. *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur* (Mt.5,9),in: Kurt ALAND et al. (editores) - *The Greek New Testament*, 12.

<sup>102</sup> :” Dans la paix éthique, la relation va à l’autre inassimilable, incomparable, à l’autre irréductible, à l’autre unique. Seul l’unique est absolument autre. Mais l’unicité de l’unique, c’est l’unicité de l’aimé” (Emmanuel LEVINAS - *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre*,214).

A identidade teórica, na hospitalidade, será o reconhecimento contemplativo do Outro, onde o “acolhimento” se fundamenta na atitude primeira do Eu perante o Outro. A primeira identidade da hospitalidade encontra-se na forma contemplativa (*theorein*), tal como se identificou em Betânia. O hóspede reconhece o anfitrião, e este aquele, de forma empática. Pela identidade prática, a hospitalidade determina a responsabilidade e a liberdade do Outro. É-se responsável, dando-se ao Outro, pela vocação da solidariedade.

Segundo a prática identitária, o contacto, entre o anfitrião e o hóspede, amplia o desenvolvimento das suas identidades. Na verdade, a “identidade poiética”, na hospitalidade do anfitrião, não está tanto no “que” da sua pessoa, mas no “modo de acolher”. A hospitalidade é um *modus operandi* (modo de fazer), desde o reconhecimento e acolhimento até ao exercício das tarefas, tais como foram exercidas por Marta na “solicitude de Betânia”.

A hospitalidade, como “identidade plesiológica”, na sua forma poiética, é, também, esta solicitude, metaforicamente vivida por Marta. Tudo isto porque, na hospitalidade, a “escuta da Palavra” (Jesus Cristo) será um dom e as tarefas domésticas da hospitalidade serão “contradons”, oferecidos por Marta a Jesus Cristo. Esta nossa posição, sobre as “identidades plesiológicas” da hospitalidade, leva-nos a dizer que o *autos* (próprio) do anfitrião e do hóspede cresce em consequência do contacto entre ambas as identidades.

Ao longo da vivência poiética da hospitalidade, o hóspede converte-se num *demiurgos* (criador do mundo, artífice), dado que será a sua *formae splendor* (esplendor da forma). Da mesma maneira, o anfitrião converte-se em *demiurgos* (artista, criador ou magistrado), dado que o acolhe, perante a sua singularidade, e o formaliza como *perfectionis splendor* (esplendor da perfeição). Ambos são sujeitos activos e passivos, uma vez que, teleologicamente, são *ludi splendor* (esplendor do jogo). Aqui está o valor da hospitalidade, como identidade plesiológica, pelo sentido da realização do Outro-estranho. A hospitalidade é a “perfeição” (*teleios*) do acolhimento, é *alteri perfectio* (perfeição do Outro). A nossa original posição, aqui expressa, leva-nos a dizer que, numa crise de identidade, em que poderá viver o homem, manifesta-se o Outro-estranho e requer-se, na sua hospitalidade, não raro sendo visualizada como “ameaça”, uma vez que, frente à debilidade da própria identidade, aparece como uma outra identidade, que terá sido submetida ao mesmo processo de desconstrução, segundo o pensamento de Derrida.

Logo, a hospitalidade é fruto de uma correlação de identidades plesiológicas. Há aqui o sentido levinasiano da “fruição”, tal como a sentiram os ladrões da parábola do Boim Samaritano. A fruição aparece neste paradigma de identidade. Na perspectiva de Levinas, a “fruição” é a última consciência de todos os conteúdos, que enchem a minha vida. Ela abraça-os. Abraça as perguntas e as respostas “de mim”. Em Levinas, a vida que eu ganho não é uma nua existência,

é uma vida de trabalho e de alimentos. São conteúdos que não a preocupam, mas que a ocupam, que a divertem pelos quais ela é fruição.

O Sacerdote e o Levita, que olham e passam, iriam perder tempo, abandonar o “espaço cultural” (rito do Templo), beliscar o prestígio e manchar as mãos. Aquele “desvalido no caminho”, pela terminologia levinasiana, passou a ser um “dejecto” da sociedade. O Sacerdote e o Levita vêem-nO, e, por O terem visto, afastam-se. A responsabilidade de identidade marca as condutas dos assaltantes, do Sacerdote e do Levita e mesmo do *νομικός* (jurista), de maneiras diferentes, vivendo todos para si e a partir de si, “agindo”, no seu comportamento, pelo interesse, pela auto-estima, pela auto-conservação, pela auto-extensão, pela auto-realização e pela auto-satisfação, precisamente, por aquilo que Levinas denomina “egoísmo alérgico”, que são os individualismos em guerra, uns contra os outros<sup>103</sup>. O Sacerdote e o Levita são, na parábola, a expressão do viver a partir do livre curso dos desejos, projectos e instintos, procurando integrar e dominar o Outro para o pôr ao seu serviço.

Trata-se, pois, de um amor, que deseja o Outro, se pertencer ao seu mundo, enquanto ignora o “des-valido”: “viu, desviou-se e passou para o outro lado” (Lc10,31-32)<sup>104</sup>. O Sacerdote e o Levita amam aqueles que já estão dentro do seu mundo afectivo pelo sangue, pelo parentesco ou pelo interesse, mostrando-se desinteressados dos demais. Estes são os protótipos do “amor de identidade”, onde o Outro é amado, porque já está dentro do meu Eu e me é necessário. Na hospitalidade, não há a preocupação pelas normas (objectiva e subjectiva da moralidade), há, de preferência, uma “fruição”, para seguir o pensamento de Levinas, das condutas, ora do anfitrião, ora do estrangeiro. Assim se vivenciou em Betânia.

Para Knauer, a narrativa, segundo Lucas, representa o agir responsável de um Samaritano, dado que toda a parábola é a descrição do “fazer” pelo amor ao próximo. Só, assim, saberemos avaliar aquilo que o Outro necessita<sup>105</sup>. O Samaritano nem se põe a reflectir sobre as suas responsabilidades éticas, “fez” responsabilmente na busca de dar a prioridade ao “des-valido” sobre si. Agiu pelo “estremecimento das vísceras”, por impulsos que eram antes da sua consciência (falando eticamente) e por aquilo que vinha do fundo do coração, porque foi movido pelo Outro (des-valido) como *eventum* (o que há-de vir).

Aqui surge, segundo o espírito de Levinas, uma instauração relacional com o Outro, da qual sou sempre “responsável”, independentemente de qualquer ligação prévia e da própria reacção de acolhimento ou de recusa. E, finalmente revela-se a “responsabilidade” que é dar

<sup>103</sup>Cf. António José da Rocha COUTO - *Como uma Dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica* 196 -197.

<sup>104</sup> Cf. AA.VV.- *Bíblia Sagrada: versão dos textos origina*, Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2006, 1693.

<sup>105</sup>Cf. Peter KNAUER - *Unsere Glauben verstehen*, Würzburg: Echter, 1987, 196.

prioridade ao Outro e é dar-se inexoravelmente. É uma responsabilidade que renuncia aos seus direitos, como se apercebe na viagem do Samaritano pelos “caminhos tortuosos” da Judeia. O mandamento da hospitalidade resume-se ao Ouvir o Hóspede. A minha resposta positiva, para “certo homem” meio-morto, não se inscreve no horizonte da animalidade, da necessidade e da espontaneidade. Pois, não há Nele qualquer valor, que nos seduza, que satisfaça os meus desejos ou que realize os meus projectos. Mas, ouvimos um “mandamento”, o maior dos mandamentos que não provém da ponta de uma arma ou de qualquer outra coacção exterior. Porém, vem daquele homem “meio-morto” que, na sua pobreza, me aparece como verdadeiro soberano<sup>106</sup>. Assim, entregando-Se a mim, ordenou que Eu me entregasse a Ele, concedendo-me a liberdade e instituindo-me como sujeito de responsabilidade indeclinável por Ele. Aqui está o *modus faciendi* da hospitalidade casuisticamente descrita numa parábola do Desvalido no Caminho.

Daqui se conclui que o verdadeiro beneficiado é o Samaritano, a quem o homem “meio-morto” abriu um novo horizonte, que ultrapassa a necessidade ou a contingência. Este horizonte de gratuidade e de liberdade, para o amor de alteridade, não será de *ἔρος* (prazer, amor de identidade), mas de *ἀγάπη* (banquete, celebração, amor desinteressado ou amor de alteridade)<sup>107</sup>. Porém, a responsabilidade é apelo e sinal de proximidade.

A parábola do Bom Samaritano revela que a proximidade do estrangeiro não brota da visão, pois, está antes da “visão” e vem da “escuta” (ouvir o hóspede), não se produzindo diante do Outro, como objecto, nem como simples sujeito; mas, perante o Outro, aparece como “apelo”, que me precede e me institui como próximo<sup>108</sup>. O Outro, “semi-morto” da parábola, elege-me e manda-me. Eu (Samaritano) não sou Eu pela minha liberdade, nem pela minha consciência, mas Eu sou Eu na medida em que obedeço a esta eleição que, pela “comoção das entranhas”, me confere a unicidade e a subjectividade<sup>109</sup>.

A positividade do Infinito (Pai das misericórdias) é a “conversão” em “responsabilidade poiética” (ser misericordioso pela comoção das vísceras) e em aproximação do Outro ao Samaritano (estrangeiro), para modelo da humanização, pelo “compromisso esplancofânico” ao Desvalido no Caminho. O Infinito manda-me pela minha própria voz e, neste sentido, Ele, que é o mais exterior, faz-Se voz interior. Assim, a grande teleologia da hospitalidade reside em “ouvir o hóspede”. A hospitalidade é uma co-relação de identidades (anfitrião e *homo mendicans*), que

<sup>106</sup>Cf. Carmine DI SANTE - *Responsabilità, l'lo per l'Altro*, Roma: Lavoro, 1996, 33.

<sup>107</sup>Cf. António José da Rocha COUTO - *Como uma Dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*, 199.

<sup>108</sup>Cf. *Ibidem*, 200.

<sup>109</sup>Cf. Etelvina Pires Lopes NUNES - “O Rosto e a passagem do Infinito, originalidade no pensamento levinasiano”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), 40 - 41.

vivem de permanentes e prementes fazeres, indo, assim, do dom ao contra-dom. A hospitalidade é uma variável fisiológica.

## 2.9 - A hospitalidade: como desejo do Outro

O Outro, segundo Levinas, revela-se como chamada à responsabilidade e como um limite à liberdade pessoal ou uma interpretação da autêntica liberdade, que tem a sua expressão na “responsabilidade anárquica”. O Outro, como afirma Levinas, não é somente um *alter ego* (outro eu), como também é aquele que eu não sou. E não o é por carácter, pela sua fisionomia ou pela sua psicologia, a não ser em razão da sua alteridade. É o débil, o pobre, a viúva e o órfão, enquanto Eu sou o rico e o poderoso. A exterioridade do Outro não se deve simplesmente ao espaço, que separa aquilo que é conceptualmente idêntico, nem a uma diferença qualquer, que se manifesta mediante a exterioridade.

O “outro-estranho” não é o *alter ego*, mas a alteridade pura, quando pensamos sobre o Outro, simplesmente como uma imagem do Eu, dificilmente a podemos compreender autenticamente. O Outro não é o outro Eu, será antes um ser diferente, alguém que não só está mais além, mas está mais além de mim. A diferença com o Outro-estranho não é meramente espacial. O Outro não pode definir-se a partir do Eu ou a partir das próprias necessidades e expectativas. Não pode projectar-se no Outro aquilo que eu desejo ou o que eu sinto, porque o Outro é, para o pensar de alguma maneira, um “mundo aberto”, um ser distinto<sup>110</sup>. A projecção natural e pré-reflexiva do Eu no Outro não só oculta a realidade do Outro e a sua essência, como também obstaculiza a prática da hospitalidade. Na vida da hospitalidade, o anfitrião deve conter-se psicologicamente, para que o “outro” possa expressar-se tal como é. Esta contenção será uma condição de possibilidade da revelação do Outro. Na relação intersubjectiva, o Outro não é criado pelo Eu, mas o Outro existe para além da mente do anfitrião e poderá opor resistência. Assim foi com Marta (anfitriã), em Lc 10, 38-42, ao oferecer resistência à “escuta da Palavra”.

Com efeito, o Rosto exige da parte do Eu reconhecimento e hospitalidade. Enquanto é espoliado e sem defesa, não dispõe de nenhum poder físico ou moral, que o constrinja à hospitalidade, porque o Outro, na sua vulnerabilidade, qual Desvalido no Caminho (Lc10,25-37), não só está exposto à morte ou ao assassinato, e, portanto, não está em posição de se fazer

---

<sup>110</sup>Cf. Roger BUROGRAEVE - “Il contributo di E. Levinas: personalismo sociale”, in: *Salesianum*, 35 (1973), 571 - 572.

valer defronte ao Eu, mas também reduz-se a uma “resistência quase nula”, não se podendo contrapor como obstáculo frente ao Eu.

O Rosto é ético, porque é uma exigência e, ao mesmo tempo, suplica. Será súplica somente na medida em que poderá exigir e exige na medida em que pode suplicar. Neste sentido, a relação com o Rosto “não é (relação) com uma elevada resistência, mas com qualquer coisa de absolutamente “Outro”, resistência de que não há resistência, - a resistência ética”<sup>111</sup>. É evidente que entre o Outro e o Eu existem profundos laços.

Embora Levinas insista na tese de que o Outro não é *alter ego*, cabe reconhecer alguns rasgos comuns entre os dois pólos da relação interpessoal. A radical vulnerabilidade será, provavelmente, o hiato mais profundo que existe entre ambos (anfitrião e *homo mendicans*). A hospitalidade é uma súplica da vulnerabilidade. “Ambos (anfitrião e *homo mendicans*) estão expostos à experiência da vulnerabilidade, mas não participam *eodem modo*, nem pela mesma intensidade. Na verdade, compartilham a possibilidade de serem “feridos” (Eu e o Outro), de serem humilhados, mas de modo diferente. O Outro não será definido como *alter ego*, mas antes como um sujeito-vulnerável que, como todo o sujeito, se requer para se desenvolver, plenamente, o “acolhimento”.

O acolhimento do Outro é a hospitalidade. Resulta impossível ver o Outro desde a perspectiva que não seja a subjectividade. É que a nudez do Rosto do Desvalido no Caminho abre-nos à humanização, em saúde, como vulnerabilidade assimétrica<sup>112</sup>. Se a assimetria está na vulnerabilidade, então estará presente no “acolhimento”, dado que há uma relação directa entre estas duas variáveis:  $v = k \cdot a$ ;  $k = v/a$ ; ( $v$  = vulnerabilidade;  $a$  = acolhimento,  $k$  = constante). Esta relação equaciona que quanto mais vulnerável se é, tanto mais acolhido se será. É, pois, a proporcionalidade da vulnerabilidade.

Como refere Levinas, a presença do Outro, fonte de toda a significação, não se contempla como uma essência inteligível, mas estende-se como uma linguagem e, por ela, efectua-se exteriormente. A contemplação do Rosto do Outro desfaz a imagem do Outro, que me configura com ele. O Rosto é interpelação, expressão e grito, tal como se vivencia no “semi-morto” da parábola do Bom Samaritano. Como atesta Levinas, a alteridade do Outro está nele e não em relação a mim, mas é a partir de mim e não na comparação do Eu como Outro, uma vez que tenho acesso a Ela. Acedo à alteridade do Outro a partir da sociedade, que eu mantenho

---

<sup>111</sup>Tradução de José Pinto Ribeiro, 178 ; “Il y a là une relation non pas avec une résistance très grande, mais avec quelque chose d’absolument *Autre*: la résistance de ce qui n’a pas de résistance - la résistance éthique”. (Emmanuel LEVINAS - *Totalité et Infini, essai sur l’extériorité*, 1961, 173).

<sup>112</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 122.

com ele e não ao deixar esta relação para reflectir nos seus termos. Mas, como acedo à realidade do Outro em ordem à hospitalidade? Se o descrevo como anterioridade, então nego a originalidade da sua revelação. Se o apresento como posterioridade, logo petrifica-se a imagem do Outro. O Outro não pode ser “dito” inteiramente, visto que é uma realidade que está dizendo, ou, mais correctamente, que jamais acaba de dizer-se completamente, dado que é o “dizer”.

Assim a relação com o Outro é “revelação”, significa que ele se mostra. Na revelação dá-se uma coincidência entre o que o Outro é e aquilo que expressa em si mesmo. Trata-se, pois, de uma manifestação que transcende as imagens, os estereótipos e as formas do Outro. A revelação do Outro é um movimento de ruptura, visto que supõe uma fractura relativamente ao pré-estabelecido pelo Outro.

Na hospitalidade há uma “construção”, além da desconstrução, dado que através de um exercício de análise narrativa, onde se averigua o modo como o narrador lucano (Lc 7,36-50; 10,25-37, 10,38-42) faz emergir Jesus de Nazareth. A isto chama-se “construção”, que é fundamental na hospitalidade. A hospitalidade oscila, narrativamente, entre a construção e a desconstrução. Mas, como síntese, a hospitalidade é uma “re-construção”. É a re-construção da casa, devido às presenças, às ausências e à invenção. É uma permanente “inovação”.

A hospitalidade de Jesus Cristo, enquanto personagem acolhida e acolhedora, não nos é apresentada numa totalidade sincrónica imediata, como a visão que temos de um retrato, mas, antes, em estado de construção: caracterizado pelos traços que o micro e macro-raconto avançam, num jogo de intertextualidade, como comenta Tolentino de Mendonça. Logo, a hospitalidade é, simultaneamente, construção e desconstrução. Foi isto que Derrida não pensou.

A hospitalidade é simultaneamente sincronia e diacronia do acolhimento. O episódio da hospitalidade de Simão, narrado por Lc7,36-50, destaca-se porque, na excelência da sua construção, além de exercitar uma eficaz retórica de persuasão, sobre a figura de Jesus, permite uma desconstrução da mesma narrativa.

A estratégia do narrador materializa-se numa determinada intriga, com a gestão da temporalidade, a semantização do espaço, o trânsito dos personagens (Lc 10,38-42), tudo aquilo de que é feito o mundo do texto e que o leitor será convidado a habitar no acto da leitura. O leitor é, naturalmente, convidado a desconstruir o texto. A exegese narrativa (a desconstrução segundo a nossa perspectiva) - que pertence à constelação das leituras pragmáticas - defende que escrever é construir, com o texto, a própria visão do leitor. A dinâmica do texto tem um efeito sobre o destinatário. Na verdade, se o leitor constrói o texto, também o texto constrói o leitor. Da mesma forma, se o leitor desconstrói o texto, então o texto desconstruirá o leitor. Assim, se poderá dizer que a hospitalidade é uma exegese narrativa entre um anfitrião e um *homo*

*mendicans*. Desta feita, a hospitalidade é construção, como a construção é hospitalidade. Só depois poderei asseverar que a desconstrução é hospitalidade e a hospitalidade é desconstrução<sup>113</sup>. A exposição de Derrida é incompleta, porque não narrou o lado construtivo da hospitalidade. Toda a hospitalidade é uma exegese narrativa, porque a desconstrução se constitui como exegese narrativa do anfitrião no Outro-estranho e vice-versa.

Na *poiesis* da hospitalidade, o hóspede revela-se e o anfitrião acolhe essa “revelação”. Esta revelação tem uma adequação ao *castellum*, dado que a hospitalidade implica a “casa”. A hospitalidade consiste em acolher um indivíduo, que não faz parte do meu universo pessoal, além de que é “vulnerável”. A vulnerabilidade relaciona-se com o “desejo de ter casa”, visto que a casa representa um lugar de protecção da fragilidade e quando alguém se sente realmente vulnerável, deseja, mais do que nunca, estar em casa. Quanto mais sentimos a nostalgia da casa, é quando estamos atravessando um momento de fragilidade. Quanto mais grave é a experiência da vulnerabilidade, mais saudade se sente do lugar. A hospitalidade tem um existencial no *τοπός*. A hospitalidade é um espaço físico, para dar lugar ao “espaço plesiológico”. A hospitalidade supõe a existência da “casa” e esta surge como *proprium* da vulnerabilidade. A hospitalidade é uma vulnerabilidade como “proximidade”<sup>114</sup>. A hospitalidade traduz-se numa “vulnerabilidade plesiológica”.

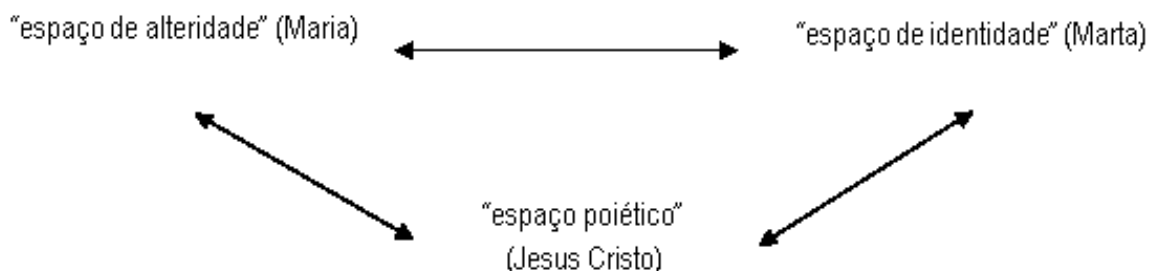
A hospitalidade está na proximidade de um Desvalido no Caminho, que necessitou de um lugar, de um “espaço poiético”, que foi a “estalagem”, para a continuação dos cuidados. Agora é este mesmo Desvalido (Jesus Cristo), narrado em Lc10,25-37, que está no *castellum* de Betânia. A hospitalidade, pela casa, cria um “espaço poiético”, tal como surgiu na “solicitude de Betânia” de Marta (acção) a Maria (contemplação). O cuidado é solicitude da casa, enquanto construção humana é vulnerável e requer o acolhimento da “casa” (*castellum*) e obriga ao anfitrião o cuidado do *castellum*, tendo a *οικια* (habitação) à disposição do Outro e provê-la, adequadamente, pelas leis da tenda. O bom estado da *οικια* expressa já o “desejo do Outro” e a vontade hospitaleira de quem vive nela. O primeiro momento, antes da espera do hóspede, será desenvolver o “espaço poiético”, que condiciona a hospitalidade. A hospitalidade tem uma espacialidade e uma temporalidade poiéticas, porque começa num “lugar plesiológico”, na proximidade da proximidade, entre um estrangeiro e um anfitrião. A hospitalidade de Betânia é um verdadeiro “espaço poiético”, que será plesiológico (espaço da proximidade do hóspede),

---

<sup>113</sup>Cf. José Tolentino de MENDONÇA - *A Construção de Jesus, uma leitura narrativa de Lc 7,36-50*, Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, 13 - 31.

<sup>114</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES; Maria de Fátima Ribeiro Pinto BRANCO - “A vulnerabilidade como proximidade segundo a parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37)”, in: *Carthaginensia*, 26 (2010), 161-164.

tendo sido criado por Jesus Cristo. Maria traduz o espaço de alteridade e Marta a vivência do espaço de identidade. Logo, Jesus Cristo é a expressão do “espaço poiético”, como síntese criadora dos dois anteriores. Esquemáticamente, poderemos referenciar:



A hospitalidade é um “espaço poiético” com uma vertente de identidade pela solicitude de Marta e outra de “escuta da palavra” por parte de Maria. Este espaço dá prioridade ao Outro, que é Jesus Cristo. É um espaço novo que determina a novidade do espaço, que será “plesiológico”.

A hospitalidade é um “espaço poiético” com uma vertente de identidade pela solicitude de Marta e outra de “escuta da palavra” por parte de Maria. Este espaço dá prioridade ao Outro, que é Jesus Cristo. A hospitalidade, como “espaço plesiológico”, é um espaço de bondade e de misericórdia de Jesus Cristo, que está na proximidade física e intencional com Marta e Maria. Segundo Levinas, não se trata de uma proximidade física, no sentido de companhia, muito embora seja necessária e faça parte de uma proximidade mais próxima. Esta proximidade manifesta-se na hospitalidade de Betânia como “espaço de bondade”. Esse dizer de proximidade, como espaço plesiológico, não equivale à linguagem de quem não sabe falar, mas é a extrema tensão da linguagem da proximidade de Jesus com Marta, como “dignificação incessante”, que se traduz numa inquietude pelo Outro (Jesus em Betânia). Na hospitalidade, há uma linguagem, como aquela que se expressou ao “escutar a palavra”, dado que uma só coisa é necessária e esta será a “audição da palavra”.

A hospitalidade implica um “pré-tempo” (Urzeit), a que poderemos denominar “espera”, que está antes do acolhimento. Esta é uma prévia condição de temporalidade, presente no encontro de Betânia. O tempo de hospitalidade é o “tempo plesiológico”, como tempo de proximidade de Jesus com Maria e Marta<sup>115</sup>. A temporalidade e a espacialidade encontram-se presentes na humanização em saúde, elaboradas pela relação poiética entre médico e doente.

Tal como na parábola do Bom Samaritano, no encontro de Betânia, o tempo de identidade é a duração de *eros*, pelas “muitas coisas” (Lc10,41), cujo instante é um momento da

<sup>115</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - “A temporalidade plesiológica na parábola do *Homo Viator* (Lc 10, 25-37)”, in: *Vox Scripturae*, 17 (2009), 88 - 89.

afirmação de si e da determinação da normatividade das “leis da tenda” (Gn18), ao caracterizarem-se como distância exterior do “instante plesiológico”. O tempo de alteridade será, pela “audição da palavra”, a sucessão plesiológica do Outro. A relação com o Outro aparece sempre como algo já concluído, imemorial, porque já passou e escapa à memória pela Palavra e, por esse motivo, não pode ser representada<sup>116</sup>.

O tempo plesiológico, fundamental na hospitalidade, é o de ser *contemplativus in actione*. O tempo de alteridade (Maria) é o tempo do “acolhimento da palavra”, que está ligado ao tempo de identidade de Marta, como dimensão da solicitude. Surge como um tempo axial, marcado pela cronologia da “solicitude em Betânia”. Na hospitalidade, é o “tempo plesiológico” que parece fazer a passagem entre o tempo de alteridade (Maria) e o tempo de identidade (Marta). O tempo de alteridade (vivência de Maria) esteve no dar prioridade à “audição da palavra”, enquanto que Marta se identificou num tempo de tarefas. A adesão ao hóspede é o tempo plesiológico, que faz a ligação, na hospitalidade, entre os dois tempos, quer o de Maria, quer o de Marta. Entre estes dois tempos, o anfitrião expressa o seu acolhimento, isto é, entre o acolhimento do hóspede, concentrada no “serviço da casa”(διακούσία) e o acolhimento das suas palavras, concretizado na adesão ao hóspede. Este último revela-se prioritário, estando descrito em Gn24,33b-49, cuja dinâmica dirige a atenção à prioridade da Palavra acolhida.

As hospitalidades de Betânia e de Gn24,33b-49 estão motivadas pelo “tempo plesiológico”, por um objectivo de comunicação, que tem proeminência sobre o acolhimento físico e que aponta para o acolhimento da Palavra como “tempo pístico”<sup>117</sup>.

O ícone de referência é a temporalidade de alteridade do Bom Samaritano ao Desvalido no Caminho, tal como se vivencia no conto exemplar e provocante de Lucas. Ele é o que não vê com preconceitos. Será o que se aproxima do homem que sofre. E, porque se aproxima, criando um “espaço plesiológico”, é que vê bem, e, porque vê bem, “comove-se” (*rahamim*) e porque se comove, debruça-se sobre Ele, para Lhe dar vida, a fim de viver num “tempo eónico”. Ele é o que dá “prioridade ao Outro”, como “tempo de alteridade”, esquecendo-se de si e dos seus afazeres. Ele é o que não passa ao lado. Tudo o que faz fá-lo a partir do fundo das “entranhas”, com um amor maternal e desinteressado. É a parábola da temporalidade e da espacialidade plesiológicas<sup>118</sup>. A hospitalidade de Betânia possui idêntica temporalidade e espacialidade. A

---

<sup>116</sup>Cf. Etelvina Pires Lopes NUNES - *O Outro e o Rosto. Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*, 43-69.

<sup>117</sup>Cf. Isabel M. FORNARI-CARBONELL - *La Escucha del Huésped, (Lc 10, 38-42). La Hospitalidad en el Horizonte de la Comunicación*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1995, 128.

<sup>118</sup> Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - “A temporalidade plesiológica na parábola do *Homo Viator* (Lc 10, 25-37)”, 91.

hospitalidade não é um acto de criação, mas sim um acto de “acolhimento do outro”. Na hospitalidade, a criatividade está no modo de “acolher”, mas não será o próprio acto de acolher.

A criatividade do anfitrião estará colocada em relevo pela maneira como se atende ao hóspede, mas o hóspede não é criado por ele. Ser hospitaleiro consiste em abrir-se à realidade do Outro e isto significa evitar a projecção do Outro. O Rosto do Outro, que me observa atentamente, com solicitude, exige que supere a indiferença e me implique na sua sorte. O Rosto do Outro obriga-me a abrir “a minha casa” (chez moi), impele-me a ser receptivo e estar atento às necessidades do Outro<sup>119</sup>. A indiferença é o esquecimento do Rosto do Outro, o desdém pela carência de ser. É o esquecimento da hospitalidade. A indiferença opõe-se à hospitalidade. O sujeito hospitaleiro sente-se interpelado pelo chamamento do Outro, detecta a sua diferença no mundo e dá conta da sua radical heterogeneidade.

Levinas refere que o Outro-homem manda a partir do seu Rosto, que não está encerrado na forma de aparecer<sup>120</sup>. O que chamamos de Rosto, segundo Levinas, é precisamente esta apresentação excepcional, apresentação de si por si mesmo, sem medida comum com a apresentação das realidades dadas, sempre suspeitas de alguma sobrançeria, sempre possivelmente sonhadas.

Levinas lembra que a epifania do Rosto, como Rosto, introduz a humanidade. O Rosto, na sua nudez de rosto, apresenta-me a indigência do pobre e do estrangeiro, mas esta pobreza e este exílio, que evocam os meus poderes, assinalam-me, não se entregam a estes poderes como dados, surgem como expressão do Rosto. O pobre, o estrangeiro e o nu apresentam-se como iguais. O Rosto expressa enfaticamente a indigência do Outro. Assim, como sustenta Levinas, a nudez do Rosto é indigência. Reconhecer o Outro é reconhecer o faminto. Reconhecer o Outro é dar<sup>121</sup>.

O Outro, conclui Levinas, não é um ser com quem nos enfrentamos, que nos ameaça ou que nos domina. O facto de que seja refractário ao nosso poder não representa um poder superior ao nosso. Todo o seu poder consiste na alteridade. O Rosto, enquanto nudez e miséria, será uma exposição ao Outro, aos seus poderes e às suas fragilidades. Mas, o Infinito, que nele

---

<sup>119</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*. 114 -115.

<sup>120</sup>Cf. “L’autre homme commande de son visage qui n’est pas enfermé dans la forme de l’apparoir, nu dépouillé de sa forme, dénudé de sa présence même qui le masquerait encore comme son propre portrait ; peau à rides, trace d’elle-même, présence qui, à tous ses instants, est une retraite dans le creux de la mort avec une éventualité de non-retour. L’altérité du prochain, c’est ce creux du non-lieu où, visage, il s’absente déjà sans promesse de retour et de résurrection”. (Emmanuel LEVINAS - *Humanisme de l’Autre Homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, 15).

<sup>121</sup>Cf. José Henrique Silveira de BRITO - *De Atenas a Jerusalém, a subjectividade passiva em Levinas*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002, 213 - 223.

se apresenta, brilha já nos seus olhos, sendo, ao mesmo tempo, a sua própria infinidade, onde o Rosto se torna uma significação. Na verdade, a resistência é a solicitação, que me concerne pela sua miséria e pela sua altura. Esta solicitação é apelo e mandamento de um Mestre<sup>122</sup>. Marta é impelida pelo apelo de um Mestre nas suas solicitudes: “uma só coisa é necessária” (ἐνός δὲ ἔστιν χρεία) - Lc 10,42<sup>123</sup>. É um mandamento poético da hospitalidade: ouvir as palavras do hóspede (as queixas dos doentes nos hospitais). A hospitalidade é uma “anamnése” entre o acolhimento e a solicitude (tarefas clínicas), tal acontece no âmbito da humanização hospitalar.

Derrida considera que o estrangeiro é, de alguma maneira, traído quando é pouco hábil a falar a língua, correndo o risco de estar sem defesa diante do direito de um país que o acolhe ou que o expulsa<sup>124</sup>.

Para Levinas, Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum: nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro o estrangeiro, aquele estrangeiro que o perturba “em sua casa”. Mas, o estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele, não posso poder<sup>125</sup>. Se o Estrangeiro me escapa, sobre ele não posso poder, dado que a hospitalidade comporta riscos, como salienta Levinas: “Outrem que se exprime não se dá precisamente e, por conseguinte, conserva a liberdade de mentir”<sup>126</sup>. Segundo Isabel Varanda, o risco de uma deriva da hospitalidade surge como uma intrusão abusiva, invasão do meu espaço pelo Outro. Aqui, o Outro não se anuncia como hóspede<sup>127</sup>. O estrangeiro é a exterioridade radical, é o Outro, aquele que se apresenta diante da interioridade do Mesmo, em posição de resistência, a toda e qualquer relação de posse ou de totalização. Somente a relação de hospitalidade lhe convém. A hospitalidade resulta da intenção e da decisão do Mesmo, de se deixar atravessar, na sua interioridade, por intervalos de indiscrição, onde a sua discrição interior se expõe, espontaneamente, ao estrangeiro. Em Lévinas, a vivência da hospitalidade está ligada à noção de “desejo do Outro”.

---

<sup>122</sup>Cf. Etelvina Pires Lopes NUNES - *O Outro e o Rosto..Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*, 50.

<sup>123</sup> Cf. Kurt ALAND *et al.* - *The Greek New Testament*, 247.

<sup>124</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 35; Cf. “... il y a celui de l'étranger qui, malhabile à parler la langue, risque toujours d'être sans défense devant le droit du pays qui l'accueille ou qui l'expulse” (Jacques DERRIDA - *De L'hospitalité*, 21).

<sup>125</sup>Cf. Emmanuel LEVINAS - *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro, Lisboa : Edições 70, 2000, 26 ; Cf. “Moi, toi, ce ne sont pas là individus d'un concept commun. Ni la possession, ni l'unité du nombre, ni l'unité du concept, ne me rattachent à autrui. Absence de patrie commune qui fait de l'Autre l'Etranger; l'Etranger qui trouble le chez soi. Mais Etranger veut dire aussi le libre. Sur lui je ne peux *pouvoir*”. (Emmanuel LEVINAS - *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, 9).

<sup>126</sup>Tradução de José Pinto Ribeiro, 181 ; “Autrui qui s'exprime ne se *donne* précisément pas et, par conséquent, conserve la liberté de mentir” (*Ibidem*, 176).

<sup>127</sup>Cf. Isabel VARANDA - “Figuras e espectros de hospitalidade”, in: *Theologica*, 33 (2001), 130.

Poderíamos dizer que a hospitalidade resulta da contemplação e da acção, tal como acontece na humanização em saúde. A relação médico-doente é uma contemplação e uma acção, à imagem e semelhança da hospitalidade de Betânia.

O “desejo do outro” está para além de qualquer necessidade. Para além do empírico, para além do ontológico, ele é Desejo Metafísico. Na verdade, o Outro metafisicamente desejado, diz Levinas, não é Outro como o pão que como<sup>128</sup>. O pão acalma a minha fome, o Outro metafisicamente desejado aumenta-a. Surge, em Levinas, como desejo insaciável, não porque responde a uma fome infinita, mas porque não é apelo de alimento. Desejo que é insaciável, mas não pelo facto da nossa finitude<sup>129</sup>. Como refere Isabel Varanda, desejar que o Outro venha, será aceitar que, devido à relação *esse ad* (existir para alguma coisa), cavar-se-á uma separação entre o Mesmo e o Outro. Neste caso, a hospitalidade é uma afirmação da interioridade daquele que “acolhe” e é uma interioridade daquele que é “acolhido”.

Interioridade sagrada, no sentido do interdito da violação, interioridade do Mesmo, a minha casa, o meu lar, sobre o qual só o Mesmo tem autoridade e pode dispor. Interioridade do Outro, que é exterioridade radical ao Mesmo, em relação ao qual este ressentido um desejo insaciável, porque esta interioridade se expõe como transcendência irreductível<sup>130</sup>. A hospitalidade é, simultaneamente, interioridade e exterioridade do Outro, devido ao *inter* do Outro e do Mesmo. A interioridade do Outro está em “ouvir o hóspede” (Jesus Cristo), enquanto que a exterioridade do Mesmo representa-se através de duas personagens: Marta e Maria no acolhimento do *castellum*<sup>131</sup>. Desejar o Outro é acolhê-lo. Foi assim a “solicitude de Betânia”, que, por meio de Marta, o anfitrião sentiu o desejo do Outro, aquele que vem ao *castellum*. Desejou a sua presença e recebeu-O em sua casa. (Lc10,38). É assim aceitar que o Outro me escape, que transcenda o pensamento que o pensa e o desejo que o deseja. Desta feita, refere Levinas: “Abordar Outrem no discurso, será acolher a sua expressão, onde ele ultrapassa, em cada instante, a ideia que dele teria um pensamento. Será, pois, receber de Outrem, para além da capacidade do Eu, o que significa exactamente ter a ideia de Infinito”<sup>132</sup>.

---

<sup>128</sup>Cf. Tradução de José Pinto Ribeiro, 21 ; Cf. “L’Autre métaphysiquement désiré, n’est pas “autre” comme le pain que je mange, ...”. (Emmanuel LEVINAS - *Totalité et Infini, essai sur l’extériorité*, 3).

<sup>129</sup>Cf. Tradução de José Pinto Ribeiro, 50; Cf. “Désir inassouvißable, non pas parce qu’il répond à une faim infinie, mais parce qu’il n’est pas appel de nourriture. Désir qui est inassouvißable, mais pas du fait de notre finitude”. (*Ibidem*, 34).

<sup>130</sup>Cf. Isabel VARANDA - “Figuras e espectros de hospitalidade”, 131.

<sup>131</sup>Cf. Lilia SEBASTIANI - *Donne dei Vangeli, tratti personali e teologici*, Milano: Edizioni Pauline, 1994, 165.

<sup>132</sup> Tradução de José Pinto Ribeiro, 38; “Aborder Autrui dans le discours, c’est accueillir son expression, où il déborde à tout l’idée qu’en emporterait une pensée. C’est donc *recevoir* d’Autrui au delà de la capacité du Moi; ce qui signifie exactement: avoir l’idée de l’infini”. (Emmanuel LEVINAS - *Totalité et Infini, essai sur l’extériorité*, 22).

É a ideia de Infinito que se “produz como desejo” e está presente em Jesus Cristo, devido ao Pai das Misericórdias, que O tornou “sem desejo”, desde a parábola do Desvalido no Caminho, até ao acolhimento em Betânia. O “desejo”, como acolhimento do Outro, encontra-se na ideia do Infinito, como nos diz Levinas, o Infinito no finito, o mais no menos, que se realiza pela ideia de Infinito, produz-se como desejo. Não como desejo que a posse do desejável apazigua, mas como o desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de o satisfazer. Desejo desinteressado e de bondade. Mas, o Desejo e a bondade supõem concretamente uma relação, em que o desejável detém a negatividade do Eu, que se exerce no Mesmo, no poder, na dominação<sup>133</sup>. E o desejo produz-se como acolhimento do Outro, como “epifania do rosto”<sup>134</sup>. O Rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo, dado que, como diz Levinas, só o Outrem escapa à tematização.

Para Levinas, a hospitalidade ocorre fora de qualquer tematização, está, também, fora de qualquer intenção de tematização, que reduziria Outrem a um objecto, encerrando-o numa totalidade e o preservaria da abertura ao Infinito. O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia de Outro, em mim, chamamo-lo Rosto<sup>135</sup>. Mas é um Rosto que volta para mim, olhar que me olha, estrangeiro e pobre, nudez do Rosto, que é indigência e que me solicita. Jesus, em Lc10,38-42, é o estrangeiro, o estranho, em casa de Marta e Maria, é Rosto do Infinito, o Pai das Misericórdias, que olha Marta e Maria, “solicita” as duas irmãs ao apelo do mandamento da Palavra (Maria) e às solicitudes das “muitas coisas” de Marta. Mas é dar ao Mestre, ao Senhor, àquele que se aborda como o Senhor, numa dimensão de altura<sup>136</sup>. No acolhimento de Betânia, Marta dirige-se a Jesus, como sendo o Senhor: “não te importas de dizer, que minha irmã me ajude” (Lc 10, 41)<sup>137</sup>. A um estrangeiro-hóspede nunca se dirige uma

---

<sup>133</sup>Cf. Tradução de José Pinto Ribeiro, 37; Cf. “L’infini dans le fini, le plus dans le moins qui s’accomplit par l’idée de l’Infini, se produit comme Désir. Non pas comme un Désir qu’apaise la possession du désirable, mais comme le Désir de l’Infini, que le désirable suscite, au lieu de satisfaire. Désir parfaitement désintéressé - bonté. Mais le Désir et la bonté supposent concrètement une relation où Désirable arrête la “négativité” du Moi s’exerçant dans le Même, le pouvoir, l’emprise”. (*Ibidem*, 21).

<sup>134</sup>Cf. Tradução de José Pinto Ribeiro, 37-38 ;Cf. “La manière dont se présente l’Autre, dépassant l’idée de l’Autre en moi, nous l’appelons, en effets visage. Cette façon ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s’étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d’Autrui détruit à tout moment, et déborde l’image plastique qu’il me laisse, l’idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* - l’idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais *κατ’α τοú*. Il s’exprime”. (*Ibidem*, 21).

<sup>135</sup>Cf. Tradução de José Pinto Ribeiro, 173 ;Cf. “Le visage est présent dans son refus d’être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c’est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché - car dans la sensation visuelle ou tactile, l’identité du moi enveloppe l’alterité de l’object qui précisément devient contenu”. (*Ibidem*, 168).

<sup>136</sup>Cf. Tradução de José Pinto Ribeiro, 62 ; Cf. “Reconnaître Autrui - c’est donner. Mais c’est donner au maître, au seigneur, à celui que l’on aborde comme “vous” dans une dimension de hauteur”. (*Ibidem*, 48).

<sup>137</sup>Cf. AA.VV. - *Bíblia Sagrada, versão dos textos originais*, 1693.

questão, que parece ser de falta de “generosidade”, perante as “solicitudes” (Lc10,41), como espaço plesiológico da hospitalidade.

A parábola do *Homo Viator* revela esta abertura do Desvalido no Caminho (Outro) ao Samaritano, a qual origina neste a “comoção das vísceras” (Lc10,33). Esta parábola fala-nos de duas formas de hospitalidade, uma “activa” (pelo Bom Samaritano) e outra “passiva” (pelo Desvalido no Caminho)<sup>138</sup>.

Gramaticalmente, a hospitalidade refere-se na voz média, sendo, simultaneamente, activa e passiva. Acabará por ser a “passividade da passividade”. O Samaritano é uma categoria da não-categoria. Ele é estrangeiro, é a categoria do estrangeiro como refere P. Ricoeur<sup>139</sup>. Mas, esta é uma reflexão baseada na “alegoriase”. Ricoeur enganou-se, porque, segundo a “Formengesichte” de R. Bultmann, a “não-categoria” está no *quidam homo* da parábola (Jesus Cristo). O “desvalido no caminho” é a não-categoria. Quem hospeda o Samaritano será o Desvalido, no seu apelo, determinando o “movimento esplancofânico”.

A hospitalidade é a epifania do acolhimento do Outro, tal como a referencia Levinas. O Rosto, enquanto nudez e miséria, será uma exposição ao Outro (Desvalido no Caminho), aos seus poderes e às suas fragilidades. Mas, o Infinito (Jesus Cristo), que nele se apresenta, será, ao mesmo tempo, a sua própria infinitude, onde o Rosto se torna uma significação<sup>140</sup>. Pela parábola do Bom Samaritano, a hospitalidade revela-se como *abadad* (servir), um “saber-fazer”.

Assim, reside num “saber-viver” como “vocalização plesiológica”, ao despertar o sentido do próximo, que está na “solicitude de Betânia” como “escuta da palavra”. É a hospitalidade um “acolhimento pístico”, motivado pela audição da Palavra do Hóspede (Jesus Cristo). Jesus foi reconhecido, como hóspede desejado, pela Solicitude de Betânia.

Há um “mundo de fruição”<sup>141</sup>, na hospitalidade, que está representado por Marta, dado que, pela sua “solicitude”, traduz o serviço como última consciência de todos os conteúdos, que enchem a vida. É uma vida de trabalho e de alimentos. São conteúdos que não apenas a estão a

---

<sup>138</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 119.

<sup>139</sup>Cf. “Le Samaritain est aussi une catégorie, si l'on veut mais il est ici une catégorie pour les autres, il est, pour Juif pieux, la catégorie de l'Étranger ; il ne fait pas partie du groupe, il est l'homme sans passé ni tradition authentiques, impur de race et de piété, moins qu'une Gentil, un relapse. Il est la catégorie de la non-catégorie”. (P. RICOEUR - *Histoire et Vérité*, Paris: Éditions du Seuil, 1955,100).

<sup>140</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 119.

<sup>141</sup>Cf. Emmanuel LEVINAS - *Totalidade e Infinito*, Tradução de José Pinto Ribeiro, 62; Cf. “C'est dans la générosité que le monde possédé par moi - monde offert à la jouissance - est aperçu d'un point de vue indépendant de la position égoïste. L' "objectif" n'est pas simplement objet d'une impassible contemplation (...). La présence d'Autrui équivaut a cette mise en question de ma joyeuse possession du monde”. (Emmanuel LEVINAS - *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, 48).

“preocupar” (*μυρμνάω*), mas que a “ocupam”, que se divertem, das quais ela é fruição<sup>142</sup>. Marta fruiu da *διακονία* (serviço, tarefa) pelas “preocupações”. A fruição salienta as tarefas (Aufgaben) da hospitalidade. O verdadeiro sentido da fruição, na Solicitudude de Betânia, está na pergunta de Marta: *κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην σε κατέλιπεν διακονεῖν* (Lc10,40)<sup>143</sup>, - Senhor, não te importas que a minha irmã me deixe só a servir -.

Segundo Levinas, a fruição é feita de recordações, de sede e da saciedade. A fruição, na relação com o alimento, que é o outro da vida, é uma independência, como independência da felicidade. Viver é fruir da vida<sup>144</sup>. Marta parece fruir do alimento e das coisas da vida. Marta tem o “sentimento da necessidade”, de tal forma que parece viver da “solidão do fazer”. É uma solidão plesiológica, dado que está perto da generosidade do Senhor, que lhe diz: “uma só coisa é necessária”. A fruição, na hospitalidade, é “viver de...”, do que se poderá traduzir pelas cinco leis da tenda: porta aberta, lavar os pés, alojar, dar de comer, ouvir o hóspede e ajudar a prosseguir viagem. Muito provavelmente, Marta conhecia esta dimensão da hospitalidade veterotestamentária. Assim, a hospitalidade é, também, “fruição de bens e de atitudes”. A fruição é marcada pela posse de objectivos, é como uma sensibilidade que determina a separação. Na verdade, a fruição assinala-se, na parábola do Bom Samaritano, pela conduta possessiva dos salteadores (Lc10,30), que se apoderaram do *quidam homo* (certo homem), despojando-O e deixando-O “meio-morto”. Assim, a fruição, pelo sentido plesiológico da parábola, é um elemento pré-ético, em ordem à óptica do divino no humano<sup>145</sup>.

Segundo a fenomenologia da hospitalidade, a fruição descreve-se como um *prae-ludus* das solicitudes de Betânia, como preparação da vinda do hóspede, que está nas preocupações de Marta, para bem acolher Jesus no *castellum*. A fruição alimenta-se do que vem “de fora”, onde ela habita, mas a sua satisfação manifesta a sua “soberania”. Assim, Marta manifestou a sua “soberania”, pela “diaconia”, na hospitalidade, esquecendo-se da contemplação à semelhança de Maria (sentada aos pés de Jesus, ouvindo a Palavra). Maria define-se pela “contemplação impassível”, que se caracteriza pelo dom, pela abolição da propriedade

---

<sup>142</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - “Na parábola do Bom Samaritano: o sentido da fruição pela humanização”, in: *Acção Médica*, 69 (2005) 23.

<sup>143</sup> Cf. Kurt ALAND *et al.* - *The Greek New Testament*, 246 - 247.

<sup>144</sup> Cf. Emmanuel LEVINAS - *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro, 100 ; Cf. “Besoin et jouissance ne sauraient être recouverts par des notions d’activité et de passivité, fussent-elle confondues dans la notion de liberté finie. La jouissant, dans la relation avec la nourriture qui est l’*autre* de la vie, est une indépendance, *sui generis*, l’indépendance du bonheur. La vie qui est la vie *de* quelque chose, est bonheur. La vie est affectivité et sentiment. Vivre, c’est jouir de la vie”. (Emmanuel LEVINAS - *Totalité et Infini, essai sur l’extériorité*, 87).

<sup>145</sup> Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - “Na parábola do Bom Samaritano: o sentido da fruição pela humanização em saúde”, in: *Mayéutica*, 32 (2006), 401.

inalienável<sup>146</sup>. Em Marta, temos representada a hospitalidade como uma “soberania” do alimento e das coisas. Em Betânia, há uma “soberania”, pela desconstrução da “audição da palavra”, que é Jesus Cristo.

## Conclusão

Na hospitalidade de Betânia, Maria foi o “dom” (a oferta da contemplação) e Marta o “contra-dom” (tarefa). A hospitalidade revela, também, uma “quenose”, que aqui será revelada em Jesus Cristo. A hospitalidade é humilde. Esta é, segundo S. Agostinho, *omnium virtutum mater humilitas* (a humildade é a mãe de todas as virtudes), como existencial do agir e do fazer, mostrando o lado poético da hospitalidade.

O hóspede é “vulnerável”, tal como foi Jesus Cristo, personagem central da parábola do *Homo Viator*, não só porque não tem o que deveria ter para se desenvolver, de um modo óptimo, mas, porque ao “abrir-se a porta”, desprende-se do que representa, para se mostrar tal qual é a sua indigência. Os anfitriões de Betânia foram vulneráveis, provando, fenomenologicamente, que a hospitalidade é uma “vulnerabilidade” do ser, do agir e do fazer. A hospitalidade é o reconhecimento da abertura de dois corações, é não só a *ordo amoris*, como também o *amor ordinis*. Na hospitalidade, os corações partem-se

O movimento dos olhos visa o Outro para o reconhecer e acolher. A hospitalidade será o olhar, os lábios, a boca, como sinais de abertura ao Outro. O olhar do que nos quer falar, segundo Lévinas, é o olhar que funda a linguagem e não o conhecimento. Assim, o olhar como significação não tende à apreensão das coisas, mas faz-se significação, dirigindo-se a mim. Em todo o momento da imanência e da historicidade, a epifania do Rosto é uma “visitação”. E foi na Solicitudude de Betânia que foi possível entender a expressão de que “o rosto fala”<sup>147</sup>. Falar é, antes de mais, este modo de vir de detrás da sua aparência, detrás da sua forma, uma abertura na abertura. A abertura é um desnudamento, que nos torna mais vulneráveis.

Segundo Levinas, a verdadeira exterioridade do Rosto está no olhar suplicante, o qual proíbe qualquer conquista. Em Levinas, trata-se de uma situação eminentemente ética, trata-se

---

<sup>146</sup>Cf. Emmanuel LEVINAS - *Totalidade e Infinito*, Tradução de José Pinto Ribeiro, 62; Cf. “L’ “objectif” n’est pas simplement objet d’une impassible contemplation. Ou plutôt la contemplation impassible se définit par le don, par l’abolition de la propriété inaliénable”. (Emmanuel LEVINAS - *Totalité et Infini, essai sur l’extériorité*, 48).

<sup>147</sup> Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - “Solicitudude em Betânia (Lc10,38-42): pela ética do acolhimento”, in: *Angelicum*, 88 (2011), 687- 688.

de “acolher o pobre e o estrangeiro” (a hospitalidade é uma ética), e responder à sua súplica. É a esta situação ética, “face-a-face”, que Levinas denomina a significação<sup>148</sup>.

Derrida refere que uma das principais características do rosto levinasiano é o facto de ele não ser somente a origem da Palavra, aquilo que é visto, pelo facto de ser nu, mas o que vê, não no sentido do que vê as coisas, o que seria considerá-lo, a um nível teórico, no sentido de algo que “troca os olhares”. Para Derrida, a face tornar-se-ia “rosto” somente no “face-a-face”<sup>149</sup>, parece, por um lado, corresponder àquilo que Levinas quer exprimir pelo “rosto”, sobretudo quando apela à sua dimensão social, enquanto Ética; por outro, parece-nos que o carácter de absoluta transcendência, que o amor se esforça por salvaguardar, põe, em questão, a noção de Rosto como “face-a-face”.

O Outro, que se manifesta no Rosto, não é igual a mim. A sua miséria é, ao mesmo tempo, a sua altura e o seu Senhorio; representando um “excedente” em relação a mim<sup>150</sup>. Apesar de o “face-a-face” não significar igualdade, resta, pois, a verdade de que olhar é olhar, que visa directamente um outro olhar, e neste dirigir-se, que o olhar se pode chamar linguagem, uma linguagem plesiológica, é aqui que ele se faz significação. O olhar levinasiano é um olhar que é fonte de vida e de comunicação (hospitalidade no horizonte da comunicação) pela “escuta da palavra” (Lc 10,42). Este olhar não anula a minha liberdade. Segundo Levinas, o Rosto onde se apresenta o Outro - como absolutamente outro - não nega o Mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico. Fica à medida de quem o acolhe, mantém-se terrestre<sup>151</sup>. O olhar, em Lévinas, é um olhar que é fonte de sentido, anterior ao conhecimento e à consciência. O olhar é olhar, que se dirige a um outro olhar, e enquanto é pobre, miserável e estrangeiro, será um olhar, que é súplica e, por isso, me investe, pedindo com humildade para “ser acolhido” (Lc10,38)<sup>152</sup>. Mas este olhar é “face-a-face”, a que não me posso furtar. Tal olhar é linguagem (Lc10,42), porque Maria “escolheu” a melhor parte: escutar a Palavra.

---

<sup>148</sup> Cf. Etelvina Pires Lopes NUNES - *O Outro e o Rosto. Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*, 52 -53.

<sup>149</sup> Cf. “face n’est visage que dans le face-à-face”. (Jacques DERRIDA - *L’écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil, 1967, 146).

<sup>150</sup> Cf. Etelvina Pires Lopes NUNES - *O Outro e o Rosto. Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*, 53.

<sup>151</sup> Cf. Emmanuel LEVINAS - *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro, 181 ; Cf. “Le visage où se présent l’Autre - absolument autre - ne nie pas le Même, ne le violente pas comme l’opinion ou l’autorité ou le surnaturel thaumaturgique. Il reste à la mesure de celui qui accueille, reste terrestre”. (Emmanuel LEVINAS - *Totalité et Infini, essai sur l’extériorité*, 177).

<sup>152</sup> Cf. Isabel M. FORNARI-CARBONELL - *L’escucha del Huésped (Lc 10,38-42). La Hospitalidade en el Horizonte de la Comunicación*, 131.

Seguindo o pensamento de Levinas, a humanização em saúde consiste em “dar prioridade ao outro”. Assim, esta surge como um dar-se incondicionalmente. Esta incondicionalidade surge na humanização. Assim, poderemos dizer que acompanhando o pensamento de Levinas, a humanização em saúde é uma “responsabilidade de responsabilidade”.

O Rosto do Outro faz-me sentir não só o “peso” da minha unicidade, porque na sua presença eu sinto-me único e eleito, mas também responsável sem limites pela sua miséria<sup>153</sup>. O Outro, como “semi-morto” da parábola, elege-me e manda-me. Eu (Samaritano) não sou Eu pela minha liberdade, nem pela minha consciência, mas Eu sou Eu na medida em que obedeço a esta eleição que, pela “comoção das entranhas”, me confere a unicidade e a subjectividade<sup>154</sup>. A positividade do Infinito (Pai das misericórdias) é a “conversão” em responsabilidade poiética (ser misericordioso pela revolução das vísceras) e pela aproximação do Outro ao Samaritano, como modelo da humanização pelo “compromisso esplancofânico” ao Desvalido no Caminho. O Infinito manda-me a mim, pela minha própria voz e, neste sentido, Ele, que é o mais exterior, faz-Se voz interior.

A humanização em saúde é *eventum* de responsabilidade, desta responsabilidade e não de outra. Como veremos, mais à frente, a humanização em saúde surge como paradigma de “responsabilidade poiética”, fundamentada na “responsabilidade anárquica”, apresentando-se muito embora como assimétrica, em três grandes momentos: responsabilidade pística, responsabilidade agápica e responsabilidade elpídica. A humanização tornar-se-á, assim, numa relação personalizada, onde todos participam, sem paternalismo (Escola de Cós), nem pela autonomia do querer da Vontade do doente e do médico (deontologismo kantiano).

---

<sup>153</sup>Cf. O. TUDISCO - “L’io e l’altro secondo Duns Scoto e E. Levinas”, in: *Antonianum*, 71 (1996), 265 - 302.

<sup>154</sup> Cf. E. P. Lopes NUNES - “O Rosto e a passagem do Infinito, originalidade no pensamento levinasiano”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991) 40 - 41.



## CAPITULO 3 - PELA DESCONSTRUÇÃO DO OUTRO: A HOSPITALIDADE COMO “IMPOSSIBILIDADE” SEGUNDO DERRIDA

### Introdução

Desde o final dos anos sessenta, até meados de oitenta, a corrente mais criativa do Pós-estruturalismo, denominou-se Desconstrução. A sua origem é, contudo, a obra do pensador-filósofo francês, de origem argelina, que viria a fazer escola na Universidade de Yale, onde leccionou por longos anos. E tudo começou, em 1966, quando num Colóquio organizado pela “John Hopkins University”, sobre a controvérsia estruturalista, Derrida, à época um pensador desconhecido, apresentou um ensaio que “corroia” os próprios fundamentos do estruturalismo, tendo contestado o conceito de “signo”, tal como fora descrito por Saussure e, sobremaneira, reelaborado, em termos lógicos-algébicos por Hjelmslev (filólogo dinamarquês, criador da Glossemática)<sup>155</sup>.

Revelando a correlação inerente ao discurso filosófico, e desmontando a distinção entre Filosofia e Literatura, a “Desconstrução” questiona a distinção essencial à Filosofia da Linguagem, à linguística e à Poética: a existente entre a linguagem-objecto e a metalinguagem. Dentro desta perspectiva, não sendo possível atingir um ponto exterior ao texto, a partir do qual se poderá dizer o seu significado último, toda a metalinguagem é ainda e apenas “texto”.

Ao expressarmos uma leitura fenomenológica da hospitalidade, no capítulo anterior, como “desejo do Outro”, passaremos, pois, neste capítulo, para uma análise da hospitalidade como “desconstrução do outro”. Avançar com o conceito de “desconstrução” insere-se numa estratégia de intervenção, no quadro da Metafísica ocidental, que se coloca, determinadamente, nos traços da “Destruktion”, da “Aufbau” (construção) da Metafísica, inaugurada por Heidegger, mas anunciada, desde o século XIX, por Marx, Nietzsche e Freud. É a partir das primeiras referências da “desconstrução”, que se pode notar o funcionamento de uma lógica paradoxal, que se relaciona com a sua natureza enigmática<sup>156</sup>.

Segundo o projecto de Derrida, a palavra “desconstrução” assinala uma operação dentro/fora da “metafísica ocidental”, que articula as duas impossibilidades de estar plenamente dentro ou inteiramente fora. A associação da “desconstrução”, ao trabalho “anárquico” e técnico, impôs-se sem nunca ter sido analisado explicitamente, considerando-se como um modelo

<sup>155</sup>Cf. Geoffrey BENNINGTON ; Jacques DERRIDA - *DERRIDA*, Paris: Éditions du Seuil, 2008, 274.

<sup>156</sup>Cf. John SALLIS (ed.) - *Deconstruction and Philosophy, The Texts of Jacques Derrida*, Chicago: The University of Chicago Press: 1987, XIV- XV.

subterrâneo, do qual derivaram as estratégias da tradução e da recepção da metáfora. É esta metáfora anárquica que emerge como um discurso do método, mas à custa de uma desinserção das séries, que lhe minoravam os efeitos e que, por sua vez, já eram uma minoração do estruturalismo e da “Destruktion” heideggeriana. A desconstrução surge, no mesmo movimento, como metáfora anárquica (trabalho de apropriação) e metáfora de destruição (trabalho de niilização), pretendendo manter-se num estranho espaço intermédio, o da lógica dos “suplementos” (*parerga*). A desconstrução, como hospitalidade, será desconstrução do “acolhimento do outro”. A desconstrução é uma abertura do Outro. A desconstrução é a abertura do texto e da linguagem.

### 3.1 - A desconstrução: o que é e o que não é

Derrida entendeu que a significação de um texto dado (romance, ensaio, artigo, etc) era o resultado da diferença entre as palavras usadas, mais do que a referência às coisas que elas representam. A desconstrução age a partir de uma diferença activa, que trabalha no vazio o sentido de cada uma das palavras, que se lhe opõem, de forma análoga à significação diferencial saussuriana em linguística. Para salientar o carácter activo desta diferença (em vez do carácter passivo da diferença relativa a um juízo contingente do sujeito), Derrida propõe o termo “différance”, termo que combina a palavra “différence” e o particípio presente do verbo “différer”: “différant”. Assim, por outras palavras, segundo a concepção de Derrida, as diferentes significações de um texto poderão ser descobertas, decompondo a estrutura da linguagem na qual ela é redigida. Desta feita, Derrida estima que a desconstrução seja uma “prática narrativa”.

Com efeito, o termo “desconstrução aparece, pela primeira vez, em Derrida na obra *De la grammatologie*, por influência de Heidegger. Derrida determinou uma tradução, muito adequada dos termos: “Destruktion” e “Abbau”. Na verdade, Derrida estima ser esta tradução mais pertinente que a tradução clássica para “destruction”, na medida em que onde ela não age tanto na desconstrução da metafísica, ao reduzi-la ao nada, quanto ao mostrar como ela se constrói.

Segundo Derrida, a “desconstrução” não poderá definir-se, porque os instrumentos, que a permitem descrever, encontram-se, por sua vez, no gesto desconstrutivo. Assim, poderemos procurar a sua descrição justamente por aquilo que é ou por aquilo que não é:

A desconstrução não se apresenta como um “método de leitura”, mas antes como uma sequência ordenada, que possui regras. Para Derrida, será precisamente a ideia de um conceito redutível ao método, que deve ser desconstruído. O método e os métodos deverão sujeitar-se à

desconstrução. Considerar a desconstrução como um método suporia deixar de lado uma actividade detalhada da leitura em favor de uma ideia generalizada da dita actividade<sup>157</sup>. Se a desconstrução não é um método, tão pouco se afirmará como um não-método, isto é, como abertura ao jogo livre da subjectividade arbitrária do leitor-interprete.

No caso da desconstrução, ela mesma é a exterioridade, dado que o vestígio produz os opostos, sendo desde fora irreduzível, enquanto deslocaliza a mesma condição de possibilidade dos contrários. A descrição aparece como uma reinscrição da Metafísica na fenomenologia, bem como a sua tradução<sup>158</sup>. Porém, segundo a nossa leitura, será “ouvir a palavra”. A desconstrução será uma “audição da palavra” e uma reelaboração da palavra. A desconstrução, segundo a nossa posição, será abrir e/ou fechar a Palavra, no discurso e na linguagem.

A desconstrução não pode ser qualificada como uma “interpretação”. Não sendo um método, acolhe essa espécie de liberdade interpretativa, que caracteriza o pensamento e que se apoia na ausência de limitações metodológicas, mediante o recurso, deixando de fora todo o rasto de rigor crítico. A desconstrução não é uma escusa para a arbitrariedade crítica. Esta, como uma estratégia de leitura, não pode ser identificada, sem mais, com a hermenêutica. Desta forma, a desconstrução será de preferência uma consideração sobre a virtualidade de toda a significação, na qual não existem essências, senão as previamente perfiladas no lugar da “diferença”. Insistamos sobre esta descrição, uma vez que a sua importância não é negligenciada: a desconstrução será, adequadamente, a tomada em consideração do contexto, sem o nomeado aspecto, que será “toda a história real do mundo”<sup>159</sup>.

A desconstrução é uma leitura, que se consuma numa reescritura do texto *per se*. A desconstrução será uma operação activa sobre o texto, que não pretende apropriar-se dos “passos” dos sentidos, acompanhar todo o texto, emergindo da sua releitura<sup>160</sup>. A desconstrução é uma releitura do mundo, enquanto realidade. Implica uma transformação do conceito de realidade, ocupando-se de uma realidade, mais real do que a própria realidade, sendo um movimento em *hiper* (para cima de...)<sup>161</sup>. A desconstrução tem tanto de hiper-leitura, quanto de hiper-linguagem.

---

<sup>157</sup>Cf. Raúl MADRID - “Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro por venir en Levinas”, in: *Sapientia*, LXIII (2008), 110.

<sup>158</sup>Cf. Jacques DERRIDA - *Deconstruction and Philosophy*, XV.

<sup>159</sup>Cf. “Insistons sur cette description, car son importance n’est pas négligeable : la déconstruction c’est bien la prise en compte du contexte sans bord nommé “toute l’histoire réelle du monde”. (Bjoern THORSTEINSSON - *La question de la justice chez Jacques Derrida*, Paris : L’Harmattan, 2007, 144).

<sup>160</sup>Cf. Raúl MADRID - “Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro por venir en Levinas”, 111.

<sup>161</sup>Cf. “Autrement dit, cette pensée essaie de délimiter le champ de son application, sa “ zone d’intérêt ”; d’une manière *plus générale, plus extensive, plus inclusive* et, par là même et pas moins décisivement, *moins exclusive* que toute pensée antérieure. Loin d’être réductrice par rapport à la “réalité”, la

A desconstrução não é um acto ou uma “operação”, sustenta Derrida, de forma categórica, no sentido de não responder à estrutura psicológica tradicional de um sujeito, que actua primeiro, através da racionalidade, e, posteriormente, sob o ímpeto da vontade. É, naturalmente, algo que não espera a deliberação da consciência, não correspondente a um sujeito, individual ou colectivo, que tomaria a iniciativa dela e a aplicaria a um objecto, a um texto. Não é mais um acto do mundo natural do que um acto intratextual. Enquanto que o primeiro se estrutura com base na presença e se encontra sujeito às categorias espacio-temporais, o acto de leitura desconstrutiva está *in potentia*, dado que procede da liberdade do significado das correspondentes determinações do espaço, da presença, do presente, do passado e do futuro<sup>162</sup>. A desconstrução abraça concretamente o conceito de “soberania”, segundo Derrida, porque necessitará não somente de um princípio de resistência, como também de uma força da resistência e da dissidência. A desconstrução do conceito de soberania incondicional é necessária. É, por isso, que encontramos aí o “legado de uma Teologia”, de há pouco secularizada. No caso mais notório da pretensa soberania dos Estados-nações são um entre outros, visto que o valor da soberania se encontra hoje em plena decomposição. Mas, é necessário velar para que esta desconstrução não comprometa, ou não o faça em demasia, a reivindicação da universidade pela independência, ou seja, para uma certa e muito particular forma de soberania<sup>163</sup>. A desconstrução é, na verdade, a “revisão da soberania”. É a soberania da soberania do Outro e da Palavra.

A desconstrução não é simplesmente uma neutralização de oposições, como poderia parecer à primeira vista, de acordo com as premissas da “différance”. Naturalmente, a desconstrução começou não só com o logocentrismo, como também pelo fonocentrismo<sup>164</sup>.

---

déconstruction se caractériserait donc par une “surenchère”, par un mouvement en “hyper”, qui viserait une transformation du concept de réalité même, s’occupant ainsi d’une réalité *plus réelle* que la réalité “elle-même” (selon son concept consacré) .(Bjoern THORSTEINSSON - *La question de la justice chez Jacques Derrida*, 145).

<sup>162</sup> Cf. Raúl MADRID - “Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro por venir en Levinas”, 111 - 112.

<sup>163</sup> Cf. Jacques DERRIDA - *A Universidade sem Condição*. Tradução de Américo António Lindeza Diogo, posfácio de Fernanda Bernardo, Águeda : Angelus Novus, 2003, 17; Cf. “La déconstruction du concept de souveraineté inconditionnelle est sans doute nécessaire et en cours, car c’est là l’héritage d’une théologie à peine sécularisée. Dans le cas le plus visible de la prétendue souveraineté des États-nations mais aussi ailleurs (car elle se trouve chez elle partout, et indispensable, dans les concepts de sujet, de citoyen, de liberté, de responsabilité, de peuple, etc.), la valeur de souveraineté est aujourd’hui en pleine décomposition. Mais il faut veiller à ce que cette déconstruction nécessaire ne compromette pas, pas trop, la revendication de l’université à l’indépendance, c’est-à-dire à une certaine forme très particulière de souveraineté, ...”. (Jacques DERRIDA - *L’Université sans condition*, Paris:Éditions Galilée, 2001, 20).

<sup>164</sup> Cf. “La déconstruction est souvent représentée comme ce qui dénie toute extériorité au langage, elle reconduirait tout à l’intérieur du langage. Comme j’ai écrit qu’ ”il n’y a rien en dehors du texte”, tous ceux qui se plaisent à nommer langage ce que je nomme ”texte” traduisent, veulent traduire : “il n’y a rien en dehors du langage”. Alors que, pour le dire brièvement et schématiquement, c’est exactement l’inverse. La

Como afirma Derrida, desconstruir a oposição significa, num dado momento, inverter a hierarquia. Esquecer esta fase de inversão será ignorar a estrutura conflitual da oposição. Significa, pois, passar demasiado depressa sem se deter sobre a oposição anterior, a uma neutralização que, praticamente, deixaria o campo anterior no seu estado e privar-se-ia, eficazmente, de todo o meio para o interior<sup>165</sup>. Esta característica da “desconstrução” revela um papel significativo na “alteridade” do processo. Derrida indica que a desconstrução será, essencialmente, substituível dentro de uma cadeia de substituições, frisando que a palavra “desconstrução”, de forma idêntica a outras, não possui mais valor do que a que lhe confere a sua inscrição. Numa cadeia de substituições possíveis, denomina-se “contexto”. Tendo sido perguntado a Derrida, numa ocasião, sobre se o termo “desconstrução” designava o seu projecto fenomenológico fundamental, respondeu que nunca tinha tido um projecto fundamental.

A desconstrução surge como a vivência poética e prática de um “pensamento contaminado”. A contaminação, sempre presente na desconstrução, como seu fundamento, assinala-se como o traço de união entre os conceitos de “presença” e “ausência”, tornando-os insolúveis, mas não idênticos e não indiferentes, um em relação ao outro. A contaminação será o “leitmotiv” da desconstrução<sup>166</sup>.

A Desconstrução não é um projeto filosófico arbitrário de um autor: É antes o “princípio da ruína”, que faz parte de qualquer texto na sua letra, ou seja, ele age como um vírus inseminado para a origem e que desmonta avançar qualquer “edição” textual ou institucional. Neste sentido, a desconstrução não é nem uma crítica nem uma crítica da crítica, ela não supera os textos que fala. Ela não é uma teoria, uma vez que não sai dos textos e não os desapruma, ela não é uma filosofia da filosofia<sup>167</sup>.

---

déconstruction a commencé avec la déconstruction du logocentrisme, la déconstruction du phonocentrisme”. (Jacques DERRIDA - *Moscou aller - retour*, Paris: Éditions de l’Aube, 2005, 108).

<sup>165</sup> Cf. “Ne pouvant plus s’élever comme un maître-mot ou un maître-concept, barrant tout rapport au théologique, la différance se trouve prise dans un travail qu’elle entraîne à travers une chaîne d’autres concepts, d’autres mots, d’autres configurations textuelles; et peut-être aurai-je tout à l’heure l’occasion d’indiquer pourquoi tels ou tels autres mots ou concepts se sont ensuite ou simultanément imposés; et pourquoi il a fallu leur donner valeur d’insistance (...) de *supplément, pharmakon, de marge-marque - marche*, etc.”. (Jacques DERRIDA - *Positions. Entretiens avec Henri Ronse et a.,* Paris: Les Éditions de Minuit, 1972, 54 - 55).

<sup>166</sup> Cf. Silvano PETROSINO - *Jacques Derrida et la loi du possible*. Tradução do italiano por Jacques Rolland, Paris: Les Éditions du Cerf, 1994, 130 - 131.

<sup>167</sup> Cf. “... la déconstruction n’est pas le projet philosophique arbitraire d’un auteur: elle est plutôt le principe de ruine qui est inscrit dans tout texte lors de son écriture, autrement dit, elle agit comme un virus inséminé à l’origine et qui démonte d’avance tout “montage” textuel ou institutionnel. En ce sens, la déconstruction n’est ni une critique ni une critique de la critique; elle ne surmonte pas les textes dont elle parle. Elle n’est donc pas une théorie puisqu’elle ne sort pas des textes et ne les surplombe pas, elle n’est pas une philosophie de la philosophie”. Marc GOLDSCHMIT - *Jacques Derrida, une introduction*, Paris: Pocket / La Découverte, 2003, 20 - 21

As desconstruções, como Derrida gostava de designar no plural, não descreveriam um projecto ou um método. Nem muito menos um sistema filosófico. Em contextos muito determinados, será um dos nomes possíveis para designar, por antonomásia, o que ocorre ou deixa de ocorrer, isto é, uma certa deslocação que *de facto* é repetida regularmente e, em todo o lugar, onde existe algo que o nada determina, em cada texto, no âmbito da experiência, da realidade social, histórica, económica, técnica, militar, etc. A desconstrução não é única, acontece e produz-se em cada caso concreto. Como nossa análise, a desconstrução será um “Zukunft”, surge como acontecimento que estará “por-vir”. Está e será sempre *in fieri*. A desconstrução será um “talvez”. Surge, naturalmente, como uma Filosofia do Acontecimento. A desconstrução é o acontecimento da realidade e do texto. É um acontecimento concreto. É o “ce qui arrive” (aquele que chega).

A desconstrução deve ser entendida precisamente como a paralisia do “trabalho do negativo”, isto é, como contra-movimento na orientação filosófica para controlar a direcção que leva ao “saber absoluto”<sup>168</sup>. A desconstrução começa de facto por inverter o valor das oposições metafísicas e exagerar o que sempre foi subestimado como neutralizador para essas oposições, sendo então movidas a criar novos conceitos: o conceito de vida, de morte, de literatura, de textos, escrita, traço, cinzas, espectros. Estes foram conquistados desta maneira <sup>169</sup>

Derrida defende que a “desconstrução” consiste numa deslocação repetida regularmente. Esta deslocação deve entender-se no mesmo sentido daquela, que é explicada, a partir dos conceitos solidários, com o objectivo de desestabilizar a lógica da presença. Assim, a repetição indica, novamente, o vínculo da desconstrução, com o concreto, singular e irrepitível, uma vez que o processo volta a começar, cada vez que se produz um encontro ou uma alteridade. Até aqui, temos explicitado que o sentido do termo - desconstrução - parece estar antes de se representar como metodologia, necessária e inevitável, relacionando-se com o Outro<sup>170</sup>.

Se a desconstrução se manifesta como um “acontecimento”, necessário e inevitável, que nos permite relacionar com o Outro, então a hospitalidade é o relacionamento do acontecimento do Outro. A hospitalidade tem implícita, em si, o “acolhimento” por parte do Outro como sua “construção”. A desconstrução apresenta-se como diferença, bem como a hospitalidade. Esta revela-se pela “diferença” do Outro-estranho. Na hospitalidade de Betânia, Jesus foi a diferença do acolhimento e Este como diferença de Marta e de Maria.

---

<sup>168</sup>Cf. *Ibidem*, 21.

<sup>169</sup>Cf. *Ibidem*.

<sup>170</sup>Cf. Raúl MADRID - “Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro por venir en Levinas”, 113.

A hospitalidade, pelo pensamento de Derrida, é a “diferença do Outro”, que está perante mim. A hospitalidade implica vários seres pessoais (existência de sujeitos) e um “argumento” (*elencos*)<sup>171</sup>. Derrida afirma que não será uma destruição, senão uma des-estruturação para desfazer algumas etapas estruturais do sistema, enquanto que indica, também, que vai no mesmo sentido: desfazer uma edificação para ver como está constituída ou desconstruída.

A des-sedimentação do protocolo construtivo expressa uma deslocação do ponto de partida, que leva a descobrir fissuras, erros, contradições. Des-sedimentar, naturalmente, será a acção de determinar este aniquilamento, que, em Derrida, não adopta nem poderá adoptar a forma de uma destruição violenta, tornando-se uma característica da “filosofia da presença”<sup>172</sup>. Desconstruir quer dizer inverter os níveis do explícito e do implícito num texto concreto, alterando as relações normais, entre o texto e o contexto, na procura de suprimir a hegemonia da denominação, aparentemente explícita, em favor dos múltiplos rasgos do sentido, que se encontram dispersos.

A desconstrução será uma hiperlógica do concreto e do singular. Tendo em conta que a desconstrução adopta uma postura empirista, fruto da sua apresentação, como acontecimento, o processo ou fase de derrube das categorias logocêntricas de um texto pode começar, na realidade, por qualquer parte, não existindo um começo absoluto.

Bem salienta Derrida este sentido da desconstrução ao dizer que a incisão da desconstrução não é uma decisão voluntária. Não tem lugar absoluto, não importa “onde”. Será uma incisão que se levanta, segundo linhas de força e forças de ruptura, localizáveis no discurso, que se irá desconstruir. A determinação tópica dos lugares e dos operadores, mais necessários numa situação dada, depende de uma reflexão histórica. Esta faz-se no movimento geral do campo e não se esgota pelo cálculo consciente de um sujeito<sup>173</sup>. Tal como a ideia de *parergon* (suplemento), em Derrida, a “desconstrução” inicia-se dando atenção aos segmentos

---

<sup>171</sup>Cf. Cristina DE PERETTI - *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Madrid: Trotta, 1986, 131.

<sup>172</sup>Cf. Raúl MADRID - “Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro por venir en Levinas”, 115.

<sup>173</sup>Cf. “*Dépendance complexe, cependant, puisque dans le concept de signifiant se marque aussi, dans votre texte même, une autre chaîne qui ne se réduit pas (du moins à mon avis) à la première ; extériorité-hétérogénéité du signifiant (vous parlez aussi de corps, d’une écriture du corps) par rapport à cette saisie directe du signifié selon le thème classique de la métaphysique, dans la proximité immédiate de soi à soi d’une conscience. De la sorte, au motif de la différence comme possibilité de la conceptualité, du procès et du système conceptuel en général, se joint nécessairement un autre motif par lequel cette possibilité est elle-même déterminée comme ne renvoyant jamais à un ego transcendental (l’unité d’un je pense), mais comme s’inscrivant au contraire dans une extériorité radicale au sujet, lequel ne devient sujet parlant qu’en commerçant avec le système des différences linguistiques, ou encore ne devient signifiant (en général, par parole ou autre signe) qu’en s’inscrivant dans le système des différences. Or ces “différences”, dites-vous aussi, ne sont pas “tombées du ciel”, pas plus inscrites dans un topos noetos que prescrites dans la cire du cerveau ; elles seraient même d’entrée de jeu et de part en part historiques, si le mot “histoire” ne comportait en lui le motif d’une répression finale de la différence*”. (Jacques DERRIDA - *Positions*, 105 -106).

do texto, que foram relegados, pelas razões que são em favor da secundariedade do acidente, produzindo-se um movimento de “inversão” da dita hierarquia de oposições binárias. Assim, desconstruir significa realizar uma espécie de inversão estratégica, reparando nos recortes, que não se observam no âmbito de uma leitura tradicional.

Derrida contestou o conceito estruturalista de “signo”, tal como foi elaborado por Saussure e, sobretudo, reelaborado, em termos lógico-algébricos, por Hjelmslev, sendo uma entidade formada por um significante e por um significado, articulados de forma estável, permanente e rígida, desestabilizando, naturalmente, o conceito ao demonstrar que todo o significante se reenvia a outros significantes, sem que jamais se alcance um significado. Não há significado, mas apenas “efeitos” do jogo de “diferenças” entre significantes, segundo a perspectiva de Derrida. O signo, segundo Derrida, é, por definição, manifestação de uma ausência, forma vazia, preenchida de modo diverso de acordo com factores de ordem contextual. A “différance” é aquilo que difere no espaço e no tempo, sendo esse deferimento a característica do signo. Este é repetível, pressupondo a ausência, a morte do emissor e do seu referente<sup>174</sup>. A desconstrução não é uma “lógica formal”. Derrida afirma que o contexto é uma contextualização, não existindo já feito. Desta forma, enquanto construção de quem lê, o contexto é um poderoso mecanismo de indeterminação do significado. Isto levou a que Derrida referisse ser o signo primordialmente representado pela “metáfora” e não pelo significado literal, analisado em termos de permanência.

Todo o discurso antes de ser governado pela Gramática será orientado pela Retórica<sup>175</sup>. Ao desconstruir a distinção, entre Filosofia e Literatura, Derrida questiona a distinção essencial da Filosofia da Linguagem, da Linguística, da Poética, pela relação entre linguagem, objecto e metalinguagem. Toda a metalinguagem é ainda e apenas texto. A linguagem-objecto contamina a metalinguagem, que com aquela se entrecruza, sem inteiramente se confundir, entrando num processo de permanente negociação no seu estatuto e função. O segundo momento do processo desconstrutivo significa também “reconstrução”. Esta será o aspecto originário do acto

---

<sup>174</sup> Cf. “ Sans doute le centre d’une structure, en orientant et en organisant la cohérence du système, permet-il le jeu des éléments à l’intérieur de la forme totale. Et aujourd’hui encore une structure privée de tout centre représente l’impensable lui-même. Pourtant le centre ferme aussi le jeu qu’il ouvre et rend possible. En tant que centre, il est le point où la substitution des contenus, des éléments, des termes, n’est plus possible. Au centre, la permutation ou la transformation des éléments (...) est interdite. Du moins est-elle toujours restée *interdite* (et j’utilise ce mot à dessein). On a donc toujours pensé que le centre, qui par définition est unique, constituait, dans une structure, cela même qui, commandant la structure, échappe à la structuralité. C’est pourquoi, pour une pensée classique de la structure, de centre peut être dit, paradoxalement, *dans* la structure et *hors* de la structure. Il est au centre de la totalité et pourtant, puisque le centre ne lui appartient pas, la totalité *a son centre ailleurs*. “.(Jacques DERRIDA - *L’écriture et la différence*, Paris:Éditions du Seuil, 1967, 409 - 410).

<sup>175</sup>Cf. Jacques DERRIDA - *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967, 381-386.

desconstrutivo: simples processo de des-sedimentação, que se situa estruturalmente fora da Metafísica. Se a desconstrução fosse somente a inversão dos termos do binómio, falando materialmente, então seria substituir uma presença por outra. O movimento de “des-sedimentação” encarrega-se de deslocar a ordem hierárquica, fazendo com que se veja como transfundo, que se denomina “re-inscrição”, a incomunicabilidade de opostos. Ao contrário, encontram-se, reinscrevem-se uns nos outros, formando os conceitos derridianos (*parerga*, *différance*, etc.).

Com efeito, a desconstrução consiste em produzir, discursivamente, o Outro, a partir de si mesmo. A desconstrução afirma-se no plural, enquanto acontece muitas vezes, inclusivamente em ordem à mesma textualidade, dado que, segundo Derrida, um texto não é um texto, além do que se esconde, à primeira vista, como a lei da sua composição e a regra do seu jogo. Por isso, Derrida refere-se, com frequência, às desconstruções em vez de a descrever como pensamento único. A desconstrução deve compreender-se no plural, especialmente porque não pode ser reduzida a uma forma ou a um método. Todavia, a desconstrução é um processo singular, não no sentido de uma verdadeira estrutura metodológica, que se aplique a cada caso concreto, mas antes em termos de que cada protocolo desconstrutivo é único e irrepetível. Mas, porque existem muitos singulares, sendo a desconstrução, por natureza, uma realidade plural? Peñalver recorda que cada intervenção da desconstrução tem um carácter irredutivelmente singular, vinculada como está, ela mesma, à singularidade do texto. A desconstrução revela-se como uma “singularidade”. É uma singularidade de singularidade. A desconstrução auto-impõe um respeito inaudito ao desejo do idioma e à intriga da firme, secreta e disseminada valorização do mesmo<sup>176</sup>.

Esta pluralidade de singularidades é, provavelmente, o que levou Derrida a afirmar que se tivesse que ater a uma só definição de desconstrução, uma definição tão breve como uma contra-senha, diria simplesmente e sem exagero: “plus d’une langue” (mais do que uma língua), isto é, não mais do que um idioma. Cada protocolo desconstrutivo opera como uma língua, como se fosse um universo idiomático particular, em que os conceitos solidários ou infraestruturais se deslocam segundo o contexto de cada caso<sup>177</sup>.

A desconstrução é um dos nomes do indecível, e, como diz Derrida, não será o mais afortunado, se tivesse que haver um eleito, um fazer conhecido. O infortúnio provém de que, entre todos os conceitos solidários da cadeia derridiana, será provavelmente o único que poderia

---

<sup>176</sup>Cf. Patricio PEÑALVER - *Introducción a Jacques Derrida, la deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona: Paidós, 1997, 21 - 22.

<sup>177</sup>Cf. Raúl MADRID - “Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro por venir en Levinas”, 117.

ter sido confundido com um método. O conceito de desconstrução surge a partir de dentro, *ab himis* (a partir dos alicerces), pelas categorias metafísicas. A Metafísica não pode ser destruída, porque o mesmo acto de “desconstrução” possui um carácter ontologicamente fundacional. A desconstrução necessita da Metafísica.

As dificuldades encontradas, no decurso da História da Filosofia, são expressão, segundo Derrida, do domínio do *logos* (palavra, discurso) e da unificação centralizadora da interioridade pensante, tornando urgente a definição da possibilidade ou da impossibilidade do discurso filosófico. Será este o objectivo da desconstrução, como tentativa especulativa de articulação do problema do sentido, caracterizado pela recusa da esquematização da Metafísica e pelo repensamento da teoria do sinal. A desconstrução do logocentrismo, enquanto “desconstrução metafísica”, representa a crítica externa à concepção da escrita, como representação da palavra, isto é, a concepção do “signo” como estrutura reveladora do “existir”.

O trabalho desconstrutivo, em si mesmo unitário, descodifica-se em duas faces da mesma moeda: uma de inversão, com engrandecimento das fissuras metafísicas e, outra de reinscrição, pelo qual o secundário e o primário, do esquema tradicional, se fundem e se diluem na fragmentação dogmática, abrindo à “différance”<sup>178</sup>. A desconstrução enumera-se como “metafísica da diferença”.

Na verdade, as muitas dificuldades, salientadas ao longo do pensamento filosófico, de séculos e séculos, para Derrida, como expressão da possibilidade ou da impossibilidade do discurso filosófico, referem o domínio e predomínio do *logos* e da unificação centralizadora da interioridade pensante. Será este um dos objectivos da “desconstrução” derridiana, como tentativa “especulativa” de articulação do problema do sentido, caracterizado por uma recusa de esquematismo metafísico e pelo repensamento da teoria do signo.

A desconstrução do “logocentrismo”, enquanto desmontagem metafísica, simboliza a crítica externa à concepção de escrita como “representação da palavra”, que começa pela sua escuta, onde o signo apresenta uma estrutura reveladora do ser. Por meio da teoria da escrita, Derrida pretende naturalmente provar a anterioridade da escrita relativamente à palavra. A palavra vem a seguir. Assim, será em oposição à prioridade concedida à Palavra e ao som (logocentrismo e fonocentrismo).

Enquanto abordagem da possibilidade geral de uma “ciência da escrita”, a Gramatologia (*gramma* = inscrição ou norma da palavra) teoriza a possibilidade da linguagem, através da possibilidade da escrita e à luz da noção de “arquiescrita”, na medida em que esta descreve

---

<sup>178</sup>Cf. *Ibidem*, 119.

condições de possibilidade de toda e qualquer experiência e não apenas da linguagem em geral. Daqui ser uma necessária perspectiva da relação entre o significante e o significado.

Segundo Derrida, o signo será uma manifestação de uma ausência, como forma vazia, que se preenche de acordo com factores de ordem contextual. A “différence” é aquilo que difere no tempo e no espaço, sendo esta a característica do signo. Este é *per naturam suam* repetível, pressupondo a ausência, a morte do emissor e do receptor. Muito ao arripio da tradição filológica, que usa o contexto como factor de autoridade, visa-se, assim, pela desconstrução, circunscrever a disseminação do significado e circunscrever a sua verdade.

O labor inventivo passa naturalmente, segundo Derrida, por desconstruir a posição hegemónica da Filosofia, como árbitro do questionamento racional e torná-la num mundo aberto de posições, que assediem os desafios lançados por meio das novas formas de conhecimento. Derrida estende o conceito de desconstrução a toda a actividade inventiva humana (teologia, filosofia, ética, política, direito, história, etc.).

A perspectiva disseminadora do projecto derridiano é um dos muitos pontos da problemática contemporânea da Filosofia da Linguagem, concentrando a sua abordagem sobre pormenores da semiologia e da semântica e expressando, ao mesmo tempo, ora o desequilíbrio inerente à crítica do centralismo transcendental e deontológico (Kant), ora a acuidade pensante através da elaboração textual.

### 3.2 - A desconstrução: como possibilidade do impossível

Segundo Derrida, a desconstrução não é uma filosofia, nem uma ciência, nem uma doutrina, mas o impossível e o impossível como aquilo que chega. Derrida evoca, para descrever o sentido da “desconstrução”, uma expressão de Adorno: a possibilidade do impossível, o paradoxo da “possibilidade do impossível”. Segundo o pensamento derridiano, a desconstrução, como impossibilidade do impossível, “não pode ser senão imaginada” (*ne peut être que rêvée*)<sup>179</sup>. Derrida refere esta possibilidade do impossível, e aquilo que é necessário fazer para tentar pensar de outra forma, pela incondicionalidade, sem soberania indivisível, fora daquilo que dominou a nossa tradição metafísica, sendo levado a inferir algumas consequências éticas, jurídicas e políticas, que se surgem do tempo, do dom, da hospitalidade, do perdão, da decisão

---

<sup>179</sup>Cf. Fred POCHÉ - *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, Lyon: Chronique Sociale, 2007, 51.

ou da democracia que está “por-vir”<sup>180</sup>. Na possibilidade, como na experiência do impossível, que constituíra Derrida, a desconstrução não será jamais estranha ao acontecimento, à chegada daquilo que chega sob um outro ângulo. A desconstrução será a possibilidade do impossível. O paradoxo da possibilidade do impossível. Entretanto, a desconstrução é aquilo e “aquele que chega” (ce qui arrive)<sup>181</sup>.

A desconstrução é o acontecimento do perdão, do dom, da hospitalidade e esta será a desconstrução do acontecimento do Outro, como uma novidade “que está por-vir” (*quia venturus est*). É um “acontecimento elpídico”, tal como se narrou em Betânia, pela hospitalidade oferecida ao Outro-estranho (Jesus Cristo). A hospitalidade é o impossível da chegada do Outro-estranho (estrangeiro). O Outro acontece no meu acolhimento, sendo sempre Outro. O Outro é o possível dentro da minha impossibilidade de receber, reconhecer, doar e ou “viver para Ele”. A hospitalidade está em mim e está no Outro, enquanto Outro, como aquele que é “à venir” (para vir). Derrida não define nem analisa, articuladamente, que coisa significa “desconstruir”, mas mostra-o *in actu* na leitura a que se sobrepõem os textos da tradição filosófica ou literária.

*In genere*, poderemos dizer que a desconstrução é o acto de levar a cabo o processo inverso, relativamente ao qual conduziu à construção do texto, elaborando a hierarquia do significado, que a “metafísica da presença” tende a privilegiar, tratando as obras da Filosofia, como obras da literatura e vice-versa, jogando sobre a oposição, sobre a semelhança casual, sobre aquelas coisas que estão à margem do texto, pelo modo de se subtrair ao desejo do definitivo.

---

<sup>180</sup>Cf. “De cette possibilité de l'impossible, et de ce qu'il faudrait faire pour tenter de la penser autrement, de penser autrement la pensée, dans une inconditionnalité sans souveraineté indivisible, hors de ce qui a dominé notre tradition métaphysique, j'essaie à ma manière de tirer quelques conséquences éthiques, juridiques et politiques, qu'il s'agisse du temps, du don, de l'hospitalité, du pardon, de la décision - ou de la démocratie à venir” .( Jacques DERRIDA - *Fichus*, Paris: Éditions Galilée, 2002, 20 - 21).

<sup>181</sup> Cf. “Dans l'une de ses conférences, Derrida évoque, en ce sens, une expression d'Adorno: la possibilité de l'impossible; le paradoxe de la possibilité de l'impossible. En effet, à la fin de son “Portrait de Walter Benjamin” (1955), le philosophe allemand écrit ce dont Derrida voudrait faire une devise, au moins, comme il le dit, pour toutes les “dernières fois” de sa vie: “Sous la forme du paradoxe de la possibilité de l'impossible il (Benjamin) réunit pour la dernière fois la mystique et l'*Aufklärung*, le rationalisme émancipateur. Il a banni le rêve sans le trahir (...) et sans se faire le complice de l'unanimité permanente des philosophes, selon laquelle cela ne se peut.” Selon Derrida, la possibilité de l'impossible ne peut être que rêvée. Notre philosophe dira dans *Spectre de Marx*, que la “condition de possibilité de l'événement est aussi sa condition d'impossibilité. Aussi, sans cette expérience de l'impossible, il vaudrait mieux renoncer à la justice et à l'événement. D'ailleurs, dans sa possibilité comme dans l'expérience de l'impossible qui l'aura toujours constituée, la déconstruction n'est jamais étrangère à l'événement, à la venue de ce qui arrive. Sous un autre angle, “la déconstruction, c'est ce qui arrive”. Derrida est un penseur de l'événement. Ce qui arrive, c'est par exemple la crise de la souveraineté à l'heure de la mondialisation, ou bien le déplacement de la notion de guerre après les attentats du 11 septembre. Certains philosophes soviétiques ont même dit un jour que la meilleure traduction pour “perestroïka”, c'était encore “déconstruction”. (Fred POCHÉ - *Penser avec Jacques Derrida - Comprendre la déconstruction*, 51).

A desconstrução pode entender-se como um esforço para tornar compreensível uma variedade heterogênea ou diversas expressões das contradições, não-lógicas e discursivas, de todas as espécies de argumentos filosóficos e suas exposições sistemáticas<sup>182</sup>.

A desconstrução é uma “revisão de vida”, caracterizada pelos seus três momentos: ver, julgar e agir. Assim, um meio para “ouvir a palavra”. Para Derrida, o quadro da “desconstrução” é inaugurado pela época do “logocentrismo”, que se manifesta como um fechamento. Logo, este primeiro quadro é “isomórfico” no enquadramento epocal. Manifesta-se como interior do interior, e, neste encaixilhamento sucessivo, como exterior, é sempre o interior de um outro quadro, que lhe é exterior, mas só na posição relativa, que ocupa e não em relação ao quadro *in genere*.

Tocamos aqui em algo de essencial, que ocupa todo o “intermezzo” *De la Grammatologie*, onde toda uma argumentação vai teorizar a exuberância de escrever, agir e decidir<sup>183</sup>. Assim, a desconstrução não é uma rejeição simples ou a negação de certas ideias em filosofia. Naturalmente, a estratégia da desconstrução envolve, primeiramente, a “inversão” e só depois a “disrupção” das oposições filosóficas tradicionais. Esta dupla leitura procura a desestabilização das posições filosóficas e as hierarquias na esperança de criar uma nova perspectiva. Para Derrida, a abertura da questão, a saída para fora da clausura de uma evidência, o abalamento de um sistema de oposições, todos estes movimentos têm a forma do empirismo e da errância<sup>184</sup>.

Enquanto a errância remete para o jogo dos possíveis, para uma aventura sem garantias, que não seja a materialidade dos textos, pelo motivo empirista, cabe permitir a especificação, a concreticidade dos trabalhos da desconstrução, que são feitos na opacidade do “já dado”. Porém, o “já dado” é o texto, dado que se sabe que “il n’y a pas de hors du textes” (não existe nada fora dos textos). Desta forma, só o agir *ut sic* (enquanto tal) é justificável, pois a impossibilidade da decisão deriva do próprio fechamento do quadro, porque todas as decisões já foram tomadas no arquivismo da época, sendo todas previstas, mesmo as mais radicais. Daí a dedução de que se pode “...começar de onde quer que estejamos e o pensamento do rasto, que não pode não considerar o faro, já nos ensinou que seria impossível justificar absolutamente um ponto de partida”<sup>185</sup>.

---

<sup>182</sup>Cf. John SALLIS (ed.) - *Deconstruction and Philosophy, The Texts of Jacques Derrida*, 4.

<sup>183</sup>Cf. Jack REYNOLDS; Jonathan ROFFE (edit.) - *Understanding Derrida*, London: Continuum, 2004, 3.

<sup>184</sup>Cf. “L’ouverture de la question, la sortie hors de la clôture d’une évidence, l’ébranlement d’un système d’oppositions, tous ces mouvements ont nécessairement la forme de l’empirisme et de l’errance”. (Jacques DERRIDA - *De la Grammatologie*, 232).

<sup>185</sup> “ Il faut commencer *quelque part où nous sommes*, et la pensée de la trace, qui ne peut pas ne pas tenir compte du flair, nous a déjà enseigné qu’il était impossible de justifier absolument un point de départ. *Quelque part où nous sommes* : en un texte déjà où nous croyons être”. (*Ibidem*, 233).

### 3.3 - A desconstrução: como estratégia

Considerada como estratégia geral de abertura dos possíveis, a “desconstrução” só se mantém enquanto se mantiver a crença no fechamento da época no espaço e no tempo. Será isto que explica a necessidade de uma resistência infindável, mas que, ao mesmo tempo, é indicado que o infindável trabalho de desconstrução é de natureza lógica e não histórica.

A estratigrafia de Derrida é feita à custa de uma historização directa do problema da “différance” (diferença), colocando a sua pluralização separada da simbolicidade. Ao opor a estrutura plural da modernidade ao exercício da pluralidade de “la trace” (o rasto), Derrida considera indistinta a simbolicidade, que é pensada como uma metáfora, apropriada pela “presença”<sup>186</sup>. Quando Derrida afirma que não há justificação absoluta para a decisão, coloca-se fora do problema da justificação da mesma decisão. Poderá estar em causa a razão da argumentação, muito embora o pensador-filósofo argumente que a justificação absoluta seja impensável.

A impossibilidade de definir a “desconstrução” deriva, segundo *De la Grammatologie*, da impossível distância em relação à época, onde a tese de que “il n’y a pas de hors du texte” (nada há fora do texto) se poderá enunciar. Encontramo-nos diante de uma estratigrafia generalizada, que tem de exercer-se em diversas frentes, dentro da necessidade prescrita pelo lema derridiano, que refere que aquilo que não podemos dizer, não é necessário escrever.

Assim, o *polemos* (combate) da “désconstruction” (desconstrução) será obrigado a passar pela escrita, para ser eficaz e é essa passagem, que permitirá dar resposta ao enigma da desconstrução, apenas quanto aos condicionamentos internos. Será necessário saber, dentro da argumentação, qual a ligação entre a lógica da estratificação, desses estilos plurais e o domínio da desconstrução que, de alguma maneira, é o inanalizado sobre as obras da época e permite a apropriação dentro de outras afinidades.

Seria possível demonstrar que, na escrita de Derrida, se destacam determinadas instâncias estilísticas, que podem ser organizadas em quatro estratos, como momentos da “desconstrução”, já que não se pode, em plena consciência, falar de fases da escrita, em Derrida, dado que a sua obra é aberta. Com efeito, isto não significa que correspondam a delimitações empíricas da totalidade do material escrito, revelando uma lógica profunda. A desconstrução encadeia-se através de quatro estratégias, que analisaremos, de forma a

---

<sup>186</sup>Cf. Leonard LAWLOR - *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phaenomenology*, Bloomington: Indiana University Press, 2002, 191.

determinar “uma luta incessante e hierarquizante”<sup>187</sup>, onde ela se insere, mas, na sua perspectiva geral, variando com as estratigrafias<sup>188</sup>. A desconstrução implica diferentes estratos. Naturalmente, a desconstrução é uma “tectónica” do pensamento e é um pensamento tectónico.

A desconstrução aparece como uma “dupla ciência” (interior e exterior)<sup>189</sup>. Esta complementaridade da desconstrução estará presente na Medicina, por ser arte e por se constituir como ciência. Mais concretamente, a desconstrução revela-se como dupla ciência, seja subjectiva, seja objectiva. É um pensamento em acção ou em movimento. A “desconstrução” (no pensamento derridiano), como estratégia interpretativa, insere-se no seio do próprio texto ou do contexto, como uma “bombe conceptuelle” (bomba conceptual) do elemento da cadeia quase conceptual<sup>190</sup>. A desconstrução define-se, muitas vezes, como obediência à exigência analítica e como uma multidão de resistências à análise, mas oscila entre o analítico e o sintético.

Derrida considera a desconstrução como uma “surenchère analytiste et transcendentaliste” (sobrelanço analista e transcendentalista), quando refere que é necessário fazer direito, de forma ainda mais radical, mais analítica, pela visão tradicional, pela lei mesma, a partir de conceitos impossíveis, de quase conceitos, de conceitos que chamou de transcendentais, como a “archi-trace” (rasto primitivo) e “arqui-escritura” (escrita primitiva), mais antiga do que a origem e, sobretudo, uma afirmação doadora<sup>191</sup>. Em nome do Outro, a desconstrução afronta as mundividências do Mesmo. Desta forma, a desconstrução determina uma operação filosófica por excelência<sup>192</sup>. A desconstrução é um agenciamento, que procura a abertura de um espaço intermédio. Na sua escrituralidade, passa por quatro momentos, que se poderão enunciar da seguinte forma:

---

<sup>187</sup>Cf. “ Cette structure de la *double marque* (pris - emprunté et enfermé-dans un couple d’opposition, un terme garde son vieux nom pour détruire l’opposition à laquelle il n’appartient plus tout à fait, à laquelle il n’aura d’ailleurs *jamaïs* cédé, l’histoire de cette opposition étant celle d’une lutte incessante et hiérarchisante) travaille toute le champ dans lequel se déplacent ces textes-ci. Elle y est aussi travaillée : la règle selon laquelle chaque concept reçoit nécessairement deux marques semblables - répétition sans identité -, l’une à l’intérieure, l’autre à l’extérieure du système déconstruit , doit donner lieu à une double lecture et à une double écriture. Cela apparaîtra en son temps: à une *double science*”. (Jacques DERRIDA - *La dissémination*, Paris : Éditions du Seuil, 1972, 10).

<sup>188</sup>Cf. Maria Augusta BABO - “3-Textualidades, Junho de 1986”,.. In: [http://www.cecl.com.pt\(rcl/03/rcl\\_103\\_02.html](http://www.cecl.com.pt(rcl/03/rcl_103_02.html), acesso ao texto “on-line” a 20/11/2006.

<sup>189</sup>Cf. Jacques DERRIDA – *La Dissémination*, 10.

<sup>190</sup>Cf. Bjoern THORSTEINSSON - *La question de la justice chez Jacques Derrida*, 193.

<sup>191</sup>Cf. “ ... il fallait faire droit, de façon encore plus radicale, plus analytique, à la requête traditionnelle, à la loi même de ce qui venait à être déconstruit: d’où des concepts impossibles, des quasi-concepts, des concepts que j’appelais quasi transcendants, comme l’archi-trace ou l’archi-écriture, l’archi-originaire plus “ancien” que l’origine - et surtout une affirmation doatrice qui reste l’ultime inconnue pour l’analyse qu’elle met pourtant en mouvement”. (Jacques DERRIDA - *Résistances de la psychanalyse*, Paris: Éditions Galilée, 1996, 44).

<sup>192</sup>Cf. Bjoern THORSTEINSSON - *La question de la justice chez Jacques Derrida*, 211 - 212.

**3.3.1 - Momento epistémico:** De certo modo, confunde-se com todo o quadro da desconstrução, sendo lançada manifestamente desde *La Voix et le Phénomène* (1967) e em *L'écriture et la différance* (1967) de forma explícita. O estilo geral da desconstrução encontra-se patente nos textos *De la Grammatologie* (1967) e no caso de *Marges de la philosophie*, (1967) e, em *Positions* (1972), também. Aqui, o que está em causa será o controlo mútuo da “desconstrução” e as categorias filosóficas e científicas da *episteme* (conhecimento), que originam um certo reconhecimento na universalidade da estratégia da “desconstrução”, que se centra na luta contra o encerramento do quadro da “época do fechamento”<sup>193</sup>;

**3.3.2 - Momento estético:** Revela-se, entretanto, a partir de *La dissémination* (1972). A sua aparente sincronologia, com as obras anteriores, é enganadora, visto que estas recolhiam ensaios redigidos nos finais dos anos sessenta. Todo o esforço desconstrutivo está voltado para a proliferação de pluralidades textuais, a partir da disseminação de múltiplos estilos. Universalizam-se estes estilos particulares de modo a permitir a abertura parcial de pequenos quadros. Esta universalização é pensada a partir da noção lúdica de criatividade<sup>194</sup>. A desconstrução apresenta-se, nesta fase, como uma “criatividade lúdica”. A desconstrução é um processo lúdico da realidade e do texto;

**3.3.3 - Momento político:** Este momento mantém uma forte solidariedade com o anterior, nomeadamente por ser menos totalizante. Todavia, o que nele é dominante será o trabalho sobre as instituições e o relacionamento político, referindo-se como um quadro “de la trace” (do rasto). Nesta estratigrafia, são as instituições e as práticas que se encontram abaladas pela “desconstrução”, de modo a intervir sobre o fechamento institucional. A pluralização das abordagens corresponde à necessidade de actuar sobre os “pequenos quadros” institucionais e, indirectamente, sobre o quadro geral da época, de modo a garantir o exterior da instituição no seu interior<sup>195</sup>. Derrida deverá dizer que existe uma desconstrução eficiente, que deverá muitas vezes desenvolver a crítica da instituição filosófica actual e enquadrar uma transformação

---

<sup>193</sup>Cf. [www.cecl.com.pt](http://www.cecl.com.pt), acesso “on-line” a 20/11/2006.

<sup>194</sup>Cf “Ainsi s’annonce finalement le statut sans statut de tous les concepts et de tous les noms de concepts proposés en nombre non fini dans le mouvement de “ la déconstruction ”. Cette théorie est appelée, certes, par une pensée de l’écriture (dans *De la grammatologie*, par exemple) mais elle se thématise et se formalise mieux (avec *La dissémination*, *Glas*, *Parages*, ...) dans sa relation au *double bind* à la *structure de la double bande* et surtout d’une *restance* qui *n’est pas* et ne relève pas plus de l’ontologie qu’elle ne se prête à la relève dialectique”. (Jacques DERRIDA - *Résistances de la psychanalyse*, 44).

<sup>195</sup>Cf. [www.cecl.com.pt](http://www.cecl.com.pt), acesso a 20/11/2006.

positiva, muitas vezes afirmativa, audaciosa, ora extensiva ora intensiva de um ensinamento filosófico. Estas propostas ofensivas serão reguladas, às vezes, sobre o estado teórico e prático da desconstrução, tomando formas muito concretas e as mais eficazes possíveis<sup>196</sup>;

**3.3.4 - Momento ético:** Aqui a “desconstrução” surge como uma forma dominante e com marcada posição moral, manifesta-se como um certo “misticismo”, que determina toda a Ética da Desconstrução e que moraliza o quadro da desconstrução. A desconstrução, também, se pode declarar como um “jogo de alteridades”. Existe nela um ponto irreduzível de exterioridade, a partir do qual pode deslocar-se toda a leitura significativa. Assim, a meta do processo desconstrutivo consiste em encontrar os pontos de alteridade, dentro do texto e a partir deles desconstruir a conceptualidade desde o exterior. A alteridade é, portanto, essencial para a desconstrução, como é para a cadeia de noções, que indicam o indecidível<sup>197</sup>. Este é o momento supremo da desconstrução. É a alteridade da alteridade.

Derrida entendia que a significação de um dado texto (ensaio, romance, etc.) era o resultado da “différence” entre as palavras usadas, mais do que a referência às coisas que elas representam. Trata-se, pois, de uma “différence” activa, onde os sentidos de cada uma das palavras são opostos, de forma análoga à significação diferencial saussuriana. Com efeito, para marcar o carácter activo desta “différence”, Derrida sugere o termo “différance”, sendo resultado da combinação entre “différence” e do participio presente “différant”. Por outras palavras, as diferentes significações de um texto poderão ser descobertas ao decompor a estrutura da linguagem, nas quais são redigidas. Daqui poderemos dizer que a desconstrução é uma prática<sup>198</sup>. Assim o entende Derrida ao dizer que a “desconstrução”, se não se detém aí, nunca se faz, sem um trabalho segundo o sistema que junta esse sobrearmamento a si próprio, que articula a psicanálise com o marxismo ou com os recursos da Linguística, da Retórica ou da Pragmática, com o pensamento heideggeriano sobre a História da Metafísica, a essência da Ciência ou da Técnica, etc. Mas também será uma “poiética”.

---

<sup>196</sup>Cf. “... une déconstruction rigoureuse et efficiente devrait à la fois développer la critique (pratique) de l’institution philosophique actuelle et engager une transformation positive, affirmative plutôt, audacieuse, extensive, et intensive, d’un enseignement dit “ philosophique ” (...) Ces propositions offensives seraient réglées à la fois sur l’état théorique et pratique de la déconstruction et prendraient des formes très concrètes, le plus efficaces possible... “. (Jacques DERRIDA - *Du Droit à la philosophie*, Paris: Éditions Galilée, 1990, 121).

<sup>197</sup>Cf. Maria Augusta BABO - “ 3-Textualidades, Junho de 1986 ”, in: [http://www.cecl.com.pt/rcl/03/rcl\\_103\\_02.html](http://www.cecl.com.pt/rcl/03/rcl_103_02.html), acesso a 20/11/2006.

<sup>198</sup>Cf. [Mhtml: file:/// G: / Désconstruction-Wikipédia. mhtml](http://mhtml:file:///G:/Désconstruction-Wikipédia.mhtml), acesso a 16/09/2011.

Todavia, uma tal desmistificação deve sujeitar-se à diversidade mais sofisticada das manhas apocalípticas<sup>199</sup>. Com efeito, as quatro estratigrafias desdobram o quadro da “desconstrução”, indicando que a preponderância ética está na origem do enigma da desconstrução e da sua alteridade<sup>200</sup>. A Ética deve ser pensada, primariamente, como análise desconstrutiva sobre a “eticidade da eticidade”, devendo-se chamar “ultraética”, dedicando-se ao questionamento do valor dos valores. Logo, a desconstrução aparece como uma axiologia. Muito naturalmente como “meta-axiologia”.

A desconstrução do logocentrismo é “aquela que não quer nada dizer” (ne veut rien dire), não procede mais, em última instância, do “vouloir-dire” (querer dizer). Logo, onde ela opera, o pensamento “não quer nada dizer” (ne veut rien dire)<sup>201</sup>. A desconstrução descreve-se como uma “meta-ética”, que se caracteriza como uma fonte axiológica. Na desconstrução, ocorre uma dupla leitura, ora a de repetição, ora a de alteridade. Derrida afirma que a desconstrução é uma “abertura ao Outro”<sup>202</sup>. Na essência mesma do texto, encontra-se marcada a “alteridade”.

A desconstrução surge, pois, como a abertura do texto e ao texto. Nesta atitude desconstrutiva, percebe-se, com clareza, o encerramento da Metafísica, que, como sabemos, possui uma dupla inscrição: por um lado, a busca desse ponto de alteridade solicitador, mas, por outro, a necessidade de expressar essa desconstrução na própria linguagem da Metafísica, que não pode iludir-se. Será neste encerramento que se percebe a “eticidade da desconstrução”, através do rompimento do significado único. O texto está preparado para uma alteridade responsável, numa contra-afirmação, realmente outra, vivificadora, frente à qual não cabe senão a atitude da responsabilidade, ao dar resposta à chamada do Outro.

Neste processo existe uma dimensão de incondicionalidade relativamente à qual cabe deter-se um momento. A incondicionalidade não é um simples presente, em qualquer outro lugar, fora de todo o condicionalismo, intervindo na determinação de um contexto a partir do mesmo começo e desde um “mandato”, uma lei, uma responsabilidade, que transcende a

---

<sup>199</sup>Cf. Jacques DERRIDA - *De um tom apocalíptico adoptado há pouco em Filosofia*. Tradução de Carlos Leone, Lisboa: Estudos Veja - Passagens, 1997, 48; Cf. “...; et une déconstruction, si elle ne s’y arrête pas, ne va jamais cependant sans un travail second sur le système qui ajointe ce surarmement à lui-même, qui articule, comme on dit, la psychanalyse au marxisme ou à quelque nietzschéisme, aux ressources de la linguistique, de la rhétorique ou de la pragmatique, à la théorie des “speech acts”, à la pensée heideggerienne sur l’histoire de la métaphysique, l’essence de la science ou de la technique. Une telle démystification doit se plier à la plus fine diversité des ruses apocalyptiques.” (Jacques DERRIDA - *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris: Éditions Galilée, 1983, 66).

<sup>200</sup>Cf. <http://www.cecl.com.pt/rcl1/03/re103-02.html>, acesso “online” a 20/11/2006.

<sup>201</sup> “... cela ne veut rien dire, ne procède plus en dernière instance du vouloir-dire. Partout où elle opère, la pensée ne veut rien dire”. (Jacques DERRIDA - *Positions*, 67).

<sup>202</sup>Cf. Raúl MADRID - “Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro por venir en Levinas”, 127.

determinação de um contexto dado<sup>203</sup>. Indo ao encontro da vontade da Filosofia (aquela que procura ver a inscrição da sua própria margem), o texto desconstruído esforça-se por reinscrever a Filosofia no texto geral, onde nós realizamos o conhecimento. Reduplicando a própria Filosofia, segundo Derrida, a desconstrução conduz o projecto filosófico à redescoberta dos próprios limites. Se podemos dizer que será a margem que está dentro e fora, então será aquilo que a Filosofia o diz, porque o discurso filosófico entende orientar a sua margem, definir a linha, adaptar a página, etc. O seu exterior é visto, como negativo, onde nada teria a fazer, negativo sem efeito, está no texto, trabalhando ao serviço do sentido, como margem revelada na dialéctica do Livro<sup>204</sup>.

Derrida refere que a desconstrução não será, ela também, um pôr em questão da hora, um pôr em crise a unidade da “hora”? Teria sido igualmente necessário seguir, com minúcia, essa classificação tripartida, que desde os séculos IX e X dividia a sociedade em três ordens, os clérigos, os guerreiros e os trabalhadores (*oratores, bellatores, et laboratores*); e, em seguida, a hierarquia dos ofícios (nobres ou vis, lícitos ou ilícitos, *negotia illicita, opera servilia* - os negócios ilícitos e os trabalhos servis -, que eram interditos em *Domini Dies* (domingo), a partir do Decreto de Constantino, o Grande, no ano de 320 d. C. Mostra-o bem Le Goff: que, face ao mundo da oração e ao mundo da guerra, a unidade do mundo do trabalho não durou muito. Se alguma vez existiu essa unidade putativa, precisa Le Goff, com uma prudência não necessária, e que conta menos do que a oração, que então vem pôr em suspenso<sup>205</sup>. Mas, a “desconstrução” será uma oração (desde a petição até à meditação). Com efeito, mais do que isto, a desconstrução é o palimpsesto da sabedoria.

---

<sup>203</sup>Cf. *Ibidem*.

<sup>204</sup>Cf. Jacques DERRIDA - *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães, Porto : RÉ S Editora, s/d, 10 ; Cf. "... parce que le discours philosophique entend connaître la marge, définir la ligne, cadre la page, l'envelopper dans son volume. Dehors parce que la marge, son marge, son dehors sont vides, son dehors : négatif dont il n'y aurait rien à faire, négatif sans effet dans le texte ou négatif travaillant au service du sens, marge relevée (aufgehobene) dans la dialectique du Livre". (Jacques DERRIDA - *Marges de la philosophie*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1972, XX). Assim, a margem da filosofia, quer dizer a sua margem, incorporada, englobada, será relegada ao estatuto de uma exterioridade negligenciada e sem efeito ou, inversamente, submetida à categoria do negativo determinado. Logo, este negativo determinado é uma desconstrução, como considera Fernanda Bernardo.

<sup>205</sup>Cf. Tradução de António Américo Lindeza Diogo ,59 ; "La déconstruction, n'est-ce pas aussi une mise en question de l'heure, une mise en crise de l'unité " heure " ? Il aurait aussi fallu suivre à la trace cette classification tripartite qui, depuis les IX<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, divisait la société en trois ordres, les clercs ; les guerriers, les travailleurs (*oratores, bellatores, laboratores*) ; et puis la hiérarchie des métiers (nobles ou vils, licites ou illicites, *negotia illicita, opera servilia*, interdites le dimanche). Le Goff le montre si bien : l'unité du monde du travail, face au monde de la prière et au monde de la guerre, "n'a pas duré longtemps". "Si elle a jamais existé" cette "unité"présumée, précise au passage. Le Goff, avec une prudence si nécessaire et qui compte au moins autant, à mes yeux, que la proposition qu'elle vient suspendre ainsi". (Jacques DERRIDA - *L'Université sans condition*, 62).

No posfácio da tradução portuguesa da obra derridiana *L'Université sans condition*, Fernanda Bernardo refere que o pensamento não é outra coisa, senão esta experiência da incondicionalidade, ele não é nada sem a afirmação desta exigência. E nesta obra agora traduzida, o grande e único filósofo do talvez, que é, hoje, Jacques Derrida reitera: chamamos aqui pensamento àquilo que por vezes comanda, de acordo com uma lei acima das leis, a justiça desta resistência ou desta dissidência. É também o que põe em movimento ou inspira a desconstrução *como* justiça. Numa palavra, o pensamento desconstrutivo, passe a manifesta tautologia, é a experiência ou o poema *do* Outro, a Lei das leis ou justiça. O poema do “absolutamente outro” (*tout autre*) numa cena (paradoxal) em que o outro, o absolutamente outro é também absolutamente (qualquer) outro (*tout autre est tout autre*)<sup>206</sup>. O pensamento é incondicionalidade.

Segundo a leitura de Higinio, uma das estratégias da desconstrução, delineada pelo estilo cortante e hiperconceptual cultivado por Derrida, encontra-se na desmontagem das oposições clássicas, elaboradas pelo pensamento ocidental, tais como teórico/prático, real/virtual, literal/metafórico, discurso filosófico/discurso literário, etc. A Ontologia Clássica radicou quase sempre numa lógica construtiva, tética, de consolidação dos saberes a partir de uma pretensão totalizante. Assim, pertence à desconstrução revelar o engano e a ilusão desta pretensão, visto que se os textos desta tradição filosófica forem analisados com cuidado, verificar-se-á a sua insegurança estrutural, uma vez que todos eles estão habitados pelo fantasma da ruína<sup>207</sup>.

Logo, para Derrida, uma estratégia da desconstrução será afirmar que esta não se apresenta como método, que nos permita determinar aquilo que resiste aos sistemas, porque poderá haver uma incapacidade para fechar o sistema filosófico. Segundo a nossa leitura crítica, poderemos dizer que a “desconstrução” será a “poiética do outro”, porque “poiética” do pensamento, oferecendo-se à hospitalidade como “dimensão poiética” do estrangeiro e do anfitrião, tal como se manifestou no acolhimento de Marta e Maria, em Betânia. Assim, a desconstrução será um “contra-dom”. Houve uma soberania em Betânia, dominada pela presença de Cristo.

A desconstrução é uma soberania do Outro. Será aquilo a que Derrida chama a desconstrução do conceito de soberania incondicional. Será necessária, sem dúvida, e acha-se em curso, é por isso que tratamos aí como herança de uma Teologia. No caso mais notório da pretensa

---

<sup>206</sup>Cf. Jacques DERRIDA - *A Universidade sem condição*. posfácio de Fernanda Bernardo, 85 - 86.

<sup>207</sup> Cf. Nuno HIGINIO - “Entre filosofia e literatura: responsabilidade infinita”, in : *Humanística e Teologia*, 32 - 2 (2011), 67- 68.

soberania dos Estados-nações, um entre outros e muitos (uma vez que aquela se sente em casa e será indispensável nos conceitos de sujeito, de cidadão, de liberdade, de responsabilidade, de povo, etc.), o valor da soberania encontra-se hoje em plena decomposição. Mas é preciso velar para que a desconstrução necessária não comprometa, ou não faça, em demasia, a reivindicação da universidade à independência, ou seja, a uma certa e particular forma de soberania. Toda a desconstrução é uma estratégia e uma soberania do Outro-estranho.

### 3.4 - A desconstrução e a justiça

Não somente o problema da “justiça” se encontra alojado no próprio coração daquilo a que chamamos “desconstrução”, mas aparece precisamente por causa desta mesma justiça, dado que a desconstrução não se exprime directamente e, por conseguinte, ela torna-se vulnerável às acusações do nihilismo dos valores. As duplicidades da desconstrução derivam da justiça, ou mais especificamente, da sua resistência ao respeito, de toda a tentação, para trair a justiça na tematização ou na objectivação. Com efeito, todas as ambivalências provocam sofrimento aos leitores da desconstrução, na sua vontade mais ou menos honesta de entender aquilo que o texto se esforça por transmitir, encontrando-se reduzido face à dificuldade da proposição e à superabundância de detalhes e aos mal-entendidos trágicos. Desta feita, a desconstrução é vista, ao longo dos decénios, como vítima deste destino, mesmo quando ele determina um avanço do conceito. Segundo a perspectiva de Derrida, denomina-se, neste ponto, pensamento ao que, por vezes, ordena, segundo uma lei acima das leis, a justiça desta resistência ou desta dissidência. É, também, o que inspira a desconstrução como justiça. A esta lei, a este direito fundado sobre uma justiça, que o ultrapassa, deveríamos abrir um espaço, sem limite, autorizando-se a desconstruir todas as figuras determinadas, que essa incondicionalidade de soberania pôde tomar ao longo da história<sup>208</sup>.

A desconstrução, se ela existe, lá onde ela existe ou tal como ela existe, enquanto “experiência do impossível”, será então, às vezes, um constante chamamento à justiça e um apelo da justiça, onde esta se encontra num estado objectivado. A justiça parece, então, “ser” por momentos o *telos* (fim) da desconstrução e a desconstrução, propriamente dita, será por

---

<sup>208</sup> Cf. Tradução de António Américo Lindeza Diogo, 19; Cf. “Appelons ici *pensée* ce qui parfois commande, selon une loi au-dessus des lois, la *justice* de cette résistance ou cette dissidence. C’est aussi ce qui met en oeuvre ou inspire la déconstruction *comme* justice. Cette loi, ce droit fondé sur une justice qui le dépasse, nous devrions leur ouvrir un espace sans limite, et nous autoriser ainsi à déconstruire toutes les figures déterminées que cette incondicionalité souveraine a pu prendre dans l’histoire”. (Jacques DERRIDA - *L’Université sans condition*, 21 - 22).

momento ou, ocasionalmente, destino e percurso. A possibilidade da desconstrução provém, então, pelo facto da justiça se encontrar, sem cessar, realizada sob a forma de direito. Dito de outra forma, sem intervalo que separa a justiça indesconstrutível do direito desconstrutível, não haverá justiça no sentido da desconstrução. Logo, a desconstrução será possível, como impossível, enquanto reenvia a justiça indesconstrutível, quer dizer, enquanto exposição da injustiça da pretensão a dizer-se, completa e presentemente, pela *iustitia ut sic* (a justiça enquanto tal).

Desta forma, os três aspectos da justiça (justiça enquanto tal, o direito e a desconstrução) entrelaçam-se de maneira complexa. Para Derrida, a desconstrução tem um lugar no intervalo que separa a indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como experiência do impossível, de onde, mesmo se ela não existe, se ela não está presente, ainda não ou jamais, onde há justiça<sup>209</sup>. A justiça e a desconstrução não estão presentes, ainda não, assim se expressa Derrida, em *Spectre de Marx*: “Da justiça, lá onde ela não é ainda, sublinhe-se, ainda não, está onde ela não é mais, entendemos lá onde ela não está mais presente, e onde ela não será jamais, não mais do que a lei, reduzível ao direito”<sup>210</sup>. A justiça não é jamais presente enquanto tal, ela não existe senão segundo um “direito”, isto é, numa figura onde não pode existir propriamente falando.

A justiça, enquanto tal, não existe, reside sim para “além da objectividade”, poderá ser para lá do ser em sentido transcendental. A desconstrução responde ao chamamento da justiça. Assim, sempre que ela vem a uma tal resposta, a desconstrução será justiça<sup>211</sup>. A desconstrução é justiça e a justiça é desconstrução. E a desconstrução é louca por esta justiça. Louca por este desejo de justiça. A vida da justiça, tal como se apresenta no mundo quotidiano, revisto numa circularidade interminável, revela-se numa objectivação construtiva. A justiça não é somente o primeiro termo desta formação circular, ela é também o todo. Dito de outra forma, será justo que a justiça, enquanto ideia, será atraída e será justo que a justiça, enquanto direito, seja reenviada à ideia. Será, neste último sentido, que a “desconstrução” é a justiça, sendo esta a animar aquela. Derrida frisa que a justiça será tentada a entender hoje o que é melhor, não

---

<sup>209</sup>Cf. Jacques DERRIDA - Força de Lei. “o fundamento místico da autoridade”. Tradução de Fernanda Bernardo, Porto : Campo das Letras, 2003, 26 ; Cf. “(...) La déconstruction a lieu dans l'intervalle qui sépare l'indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité du droit. Elle est possible comme une expérience de l'impossible, là où, même si elle n'existe pas, si elle n'est pas *présente*, pas encore ou jamais, *il y a la justice*”. (Jacques DERRIDA - *Force de Loi. “le Fondement mystique de l'autorité”*, Paris: Éditions Galilée, 1994, 35).

<sup>210</sup> “De la justice là où elle n'est pas encore, pas encore là, là où elle n'est plus, entendons là où elle n'est plus *présente*, et là où elle ne sera jamais, pas plus que la loi, réductible au droit”. (Jacques DERRIDA - *Spectres de Marx, L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris: Éditions Galilée, 1993, 15).

<sup>211</sup>Cf. Bjoern THORSTEINSSON - *La Question de la Justice chez Jacques Derrida*, 350 - 351.

naquilo que não se deixa desconstruir, isto é, surge como aquilo que dá o movimento à desconstrução, isto é, a experiência afirmativa da vinda do Outro enquanto Outro<sup>212</sup>.

A desconstrução voltará a atravessar o impossível, como aquilo que vem, que, sem dúvida, se poderá dizer: experimentar. O impossível, em Derrida, associa-se ao conceito de “aporia” (ἀπορία), dado que esta é, segundo Derrida, a experiência daquilo que não podemos fazer experiência. O seu sentido, no domínio da justiça, como desconstrução, será referido por Derrida quando diz que crê que não existe justiça, sem esta experiência, totalmente impossível como ela é da aporia. A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça, cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria qualquer oportunidade de ser o que é, a saber, um justo apelo da justiça. De cada vez que as coisas passam ou se passam bem, de cada vez que se aplica uma boa regra a um caso particular, a um exemplo correctamente subsumido, de acordo com um juízo determinado, o direito encontra aí, talvez e, por vezes, a sua conta, mas podemos ter a certeza de que a justiça nunca aí encontra a sua regra<sup>213</sup>.

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo e é justo que exista direito, mas a justiça é “incomputável”, exige que se calcule com o incomputável e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis, necessárias da justiça, quer dizer momentos em que a decisão, entre o justo e o injusto, não está nunca assegurada por uma regra. Talvez seja sempre preciso dizer “talvez” para a justiça, segundo Derrida, havendo um “por-vir” para a justiça e não há justiça senão na medida em que do “acontecimento” (événement) é possível que, enquanto “evento” (eventum), exceda o cálculo, as regras, os programas, as antecipações, etc.. A justiça, como experiência de alteridade absoluta, é inapresentável, é a oportunidade do acontecimento irreconhecível, é certo, por aqueles que crêem saber do que falam, quando empregam esta palavra, trate-se ele de história social, ideológica, política, jurídica, etc.<sup>214</sup>.

---

<sup>212</sup>Cf. “La justice, je serais tenté d’y entendre aujourd’hui le meilleur non pour ce qui ne se laisse pas déconstruire, c’est-à-dire à ce qui donne son mouvement à la déconstruction, ce qui la justifie. C’est l’expérience affirmative de la venue de l’autre comme autre (...)”. (Jacques DERRIDA - “La déconstruction de l’actualité”, in: *Passages*, 57 (1993), 70).

<sup>213</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 28 ; Cf. “Mais je crois qu’il n’y a pas de justice sans cette expérience, tout impossible qu’elle est, de l’aporie. La justice est une expérience de l’impossible. Une volonté, un désir, un exigence de justice dont la structure ne serait pas une expérience de l’aporie n’aurait aucune chance d’être ce qu’elle est, à savoir juste *appel* de la justice. Chaque fois que les choses passent ou se passent bien, chaque fois qu’on applique tranquillement une bonne règle à un cas particulier, à un exemple correctement subsumé, selon un jugement déterminant, le droit y trouve peut-être et parfois son compte mais on peut être sûr que la justice n’y trouve jamais le sien”. (Jacques DERRIDA - *Force de Loi, le Fondement mystique de l’autorité*, 38).

<sup>214</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 46 ; Cf. “ Peut-être ”, il faut toujours dire *peut-être* pour la justice. Il y a un avenir pour la justice et il n’y a de justice que dans la mesure où de l’événement est possible qui, en tant qu’événement, excède le calcul, les règles les programmes, les anticipations, etc. La justice, comme expérience de l’altérité absolue, est impré-sentable, mais c’est la chance de l’événement et la

A justiça é o grande acontecimento da desconstrução. A justiça permanece “por-vir” (à venir), ela tem que vir, “está por-vir” (à venir), ela desprende a própria dimensão dos “acontecimentos” (événements), irredutivelmente “por-vir” (à venir). Ela será sempre este “por-vir” (à venir) e tê-la-á sempre tido. A justiça será a sincronia e a diacronia da experiência do Outro. Esta posição é diferente da aristotélica, dado que, para o Filósofo, a justiça manifesta-se como “hábito electivo” (*hexis*) relativamente a Outrem. A excelência (*arete*) da conduta humana traduz-se, de forma absoluta, como uma certa disposição<sup>215</sup>. A justiça aparece como ética e como hospitalidade. Toda a hospitalidade se reveste de justiça e esta da hospitalidade.

A hospitalidade é justiça, uma vez que é a experiência absoluta do *homo mendicans*. A ética, como hospitalidade, em Derrida, é uma justiça na excelência da conduta humana. Assim, a hospitalidade é justiça, porque a desconstrução é justiça<sup>216</sup>. Não a justiça, segundo o sentido de Ulpiano, *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* (a justiça será, pois, uma vontade constante e perpétua de atribuir o seu a seu dono)<sup>217</sup>, mas sim uma justiça como “experiência absoluta do Outro”.

O conceito derridiano de “hospitalidade” encontra-se ligado ao conceito de justiça, e, conseqüentemente, ao de “desconstrução” do Outro como “acontecimento”. A hospitalidade será o acontecimento do Outro enquanto justiça. Parecem ser realidades messiânicas, quer a desconstrução, quer a justiça. A hospitalidade é justiça e aplica-se a um certo lado desta. Segundo Derrida, a hospitalidade incondicional, então, sem a qual qualquer justiça será justa, pretende-se que uma política que perde a sua referência à justiça, deixa de ser hospitaleira<sup>218</sup>.

Naturalmente, a ideia infinita de justiça sugere-se, então, enquanto desejo irrepreensível da “desconstrução”. A desconstrução, enquanto justiça, não será negligenciada ao aplicar-se a si mesma. O trabalho da desconstrução e/ou da justiça reenviará a uma crítica inabalável de toda a dogmática, ao sujeito da justiça, opondo-se incessantemente ao enunciado do tipo “eu sou justo”, “este é justo” ou “nós somos justos”, segundo o pensamento de Derrida. A justiça surge como uma forma moral de desconstrução de todas as figuras determinadas, que esta

---

condition de l'histoire. Une histoire sans doute méconnaissable, bien sûr, pour ceux qui croient savoir de quoi ils parlent sous ce mot, qu'il s'agisse d'histoire sociale, idéologique, politique, juridique, etc.”. (*Ibidem*, 61).

<sup>215</sup> Cf. ARISTOTELIS - *Opera Omnia. Ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, Berolini: Apud Walter de Gruyter et Socios*, 1960, V, 1130a12-14.

<sup>216</sup> Cf. Jacques DERRIDA - *Force de Loi*, 35.

<sup>217</sup> Cf. Carl DE VOGEL - *Greek Philosophy, a collection of texts with notes and explanations*, Volume III, The Hellenistic-Roman Period, Leiden: E. J. Brill, 1959, 183.

<sup>218</sup> Cf. Bjoern THORSTEINSSON - *La Question de la Justice chez Jacques Derrida*, 364.

incondicionalidade soberana desempenha na história<sup>219</sup>. Logo, a hospitalidade é justiça, uma vez que esta será a experiência absoluta do Outro, tornando aquela como vivência absoluta da alteridade do Outro-estranho no anfitrião e vice-versa.

A desconstrução é a justiça, isto é, esta heterologia não é absoluta ou transcendente, mas inscrita, inscrevendo-se lá onde nós nos encontramos, em qualquer parte onde nós estamos. De acordo com Derrida, há desconstrução de toda a presunção, pela certeza determinante de uma justiça presente, ela opera, a partir de uma ideia de justiça infinita, porque irreduzível, devido ao Outro, antes de todo e qualquer contracto, porque é a vinda do Outro como singularidade sempre outra<sup>220</sup>.

Uma tal justiça, que não é o direito, é o próprio movimento da “desconstrução” a operar no direito e na história do direito, na história da política e na história “tout court”, antes mesmo de se apresentar como discurso, que se intitula na cultura do nosso tempo pelo desconstrucionismo. A desconstrução obedece, inevitavelmente, a uma exigência analítica, umas vezes crítica e outras discursiva. A forma analítica implica uma reformulação da desconstrução, como algo de crítico-genealógico, que tem tanto de “analógico”, quanto de “arqueológico”<sup>221</sup>. A desconstrução comporta uma fase de reestruturação analítica, caracterizada por uma indiferença neutralizante, sendo criadora de novas orientações e perspectivas<sup>222</sup>. A desconstrução está no coração da

---

<sup>219</sup>Cf. Tradução de António Américo Lindeza Diogo, 19; “Appelons *ici pensée* ce qui parfois commande, selon une loi au-dessus des lois, la *justice* de cette résistance ou cette dissidence. C’est aussi ce qui met en œuvre ou inspire la *déconstruction comme justice*. Cette loi, ce droit fondé sur une justice qui le dépasse, nous devrions leur ouvrir une espace sans limite, et nous autoriser ainsi à déconstruire toutes les figures déterminées que cette incondicionalité souveraine a pu prendre dans l’histoire”. (Jacques DERRIDA - *L’Université sans condition*, 21 - 22).

<sup>220</sup>Cf. Jacques DERRIDA - *Força de Lei*. O fundamento místico da autoridade ,41 - 42 ;Cf. “... s’il y a déconstruction de toute présomption à la certitude déterminante d’une justice présente, elle opère elle-même à partir d’une “idée de la justice” infinie, infinie parce qu’irréductible, irréductible parce que due à l’autre - due à l’autre, avant tout contrat, parce qu’elle est *venue*, la venue de l’autre comme singularité toujours autre”. (Jacques DERRIDA - *Force de Loi*, 55).

<sup>221</sup> Cf. “Ce qu’on appelle la “ déconstruction ” obéit indéniablement à une exigence *analytique*, à la fois critique et analytique. Il s’agit toujours de *défaire, désédimenter, décomposer, déconstituer* des sédiments, des *artefacts*, des présuppositions, des institutions (...). Comme cette dissociation analytique devrait être aussi, dans la déconstruction, du moins telle que je la comprendre ou la pratique, une remontée critico-généalogique, nous avons là en apparence les deux motifs de toute analyse, tels que nous les avons analysée en analysant le mot *analyse*, le motif *archéologique*, ou *anagógico* du retour vers l’ancien comme archi-originaire et le motif *philolytique* de la déliaison dissociative - on ne sera jamais loin de dire dis-sociale” .(Jacques DERRIDA - *Resistances de la psychanalyse*, 41).

<sup>222</sup>Cf. “La déconstruction comporte une phase indispensable de *renversement*. En rester au renversement, c’est opérer, certes, dans l’immanence du système à détruire. Mais s’en tenir, pour aller *plus loin*, être plus radical ou plus audacieux, à une attitude d’indifférence neutralisante à l’égard des oppositions classiques, ce serait laisser libre cours aux forces qui dominent effectivement et historiquement le champs. Ce serait, faute de s’emparer des moyens d’y *intervenir* confirmer l’équilibre établi”. (Jacques DERRIDA - *La dissémination*, Paris: Éditions du Seuil, 1972,11-12/12, citado por Bjoern THORSTEINSSON - *La Question de la Justice chez Jacques Derrida*, 171).

presença e do acontecimento, de tal forma que determina uma nova mundividência, segundo o pensamento derridiano, pela justiça<sup>223</sup>. A desconstrução vive da justiça e para a justiça.

### 3.5 - A desconstrução e a hospitalidade

A desconstrução surge como um pensamecnto da impossível-necessária singularidade no domínio da hospitalidade. Um certo mal-entendido popular poderá ser ouvido na frase “hospitalidade como desconstrução”, que algumas vezes representa uma perversão da hospitalidade. A hospitalidade entende-se, e, segundo Derrida, será denominada como forma de desconstrução, uma forma que não será distinta do todo. Finalmente, a hospitalidade é uma “desconstrução da desconstrução”. O Outro precede a Filosofia e, necessariamente, provoca o sujeito antes de começar qualquer questão<sup>224</sup>. Mas também implica uma “invenção”. Será aquilo que Derrida denomina de “invenção”, isto porque joga com a etimologia da palavra “invenção” (*in-venire*) no sentido de “fazer algo de novo”, será como “ir para o Outro”. Para afirmar a relação do Outro, será dar a identidade a uma nova vida pela abertura a qualquer coisa. Tudo tem sido excluído no passado e tudo poderá ser no futuro. Inventar é ser bem-vindo para o Outro, deixando que o Outro venha. A invenção do Outro é desconstrução do mesmo<sup>225</sup>.

A hospitalidade será uma “invenção” do Outro, recriando algo de novo, poieticamente pensando, na relação do anfitrião (Marta em Betânia) com o “outro-estranho”( Jesus Cristo no *castellum*). A hospitalidade implica “inventar” o Outro, criando-se “outra coisa” no Outro-estranho. A hospitalidade será uma “novidade”, sempre nova. Ela refere o contexto particular da economia, aberta ao Outro, produzindo algo de novo, dado que a *inventio* (inovação) será sempre uma condição da hospitalidade. Toda a hospitalidade se manifesta como *inventio* (invenção) e como tradição. Mantém a continuidade dos valores de geração em geração. A desconstrução é, acima de tudo, uma afirmação e um desejo para abrir “ao Outro a casa” (*oikos oikonomos*) para o chamamento do Outro. A hospitalidade surge como novidade da desconstrução da casa.

Para Derrida, pela desconstrução, a Ética é Hospitalidade e a Hospitalidade é Ética. Naturalmente, a invenção recria-se como hospitalidade e a hospitalidade eleva-se como “invenção”. Toda a relação poiética, em Betânia, foi marcada pela “invenção” por causa de “ouvir o hóspede”. Jesus Cristo fez a “desconstrução”, como hospitalidade, no diálogo entre Marta

---

<sup>223</sup>Cf. *Ibidem*, 167.

<sup>224</sup> Cf. Jacques DERRIDA - “Deconstruction and the Other”, in: *Debates in Continental Philosophy. Conversation with Contemporary Thinkers*, New York: Richard Kearney, 2004, 149.

<sup>225</sup>Cf. Mark DOOLEY; Liam KAVANAGH - *The Philosophy of Derrida*, Stocksfield: ACUMEN, 2007, 109.

(acção) e Maria (contemplação). O grande motivo desta desconstrução reside na “audição da Palavra”. Jesus Cristo, em Betânia, desconstruiu a Palavra, porque é a Palavra.

Toda a Ética está fundada na relação para o Outro, na boa vontade e no desejo em receber bem o Outro, “dentro de casa”. A hospitalidade, como desconstrução do Outro, é “cultura” *per se* e não simplesmente uma Ética entre outras. Entretanto, isto tem a ver com o *ethos* (conduta, morada), que é a “residência” do Outro, estar “em casa”, um lugar familiar de habitação, que é *de facto* uma maneira do “ser-aí” (Da-sein), sendo a maneira de nos relacionarmos com os outros.

Derrida chama à atenção que a hospitalidade é, normalmente, entendida em termos de “economia de mudança”. O hóspede permanece o “mestre” do seu domínio e é bem-vindo para o Outro<sup>226</sup>. Por meio da desconstrução, a uma hospitalidade condicional Derrida faz opor uma incondicional que, contemplando o dom, deseja ser bem-vinda para o Outro, sem expectativa, sem reciprocidade ou sem cálculos. A primeira abertura da minha relação, para com o Outro, encontra-se ao abrir o meu espaço, a minha casa, a minha linguagem, a minha nação, o meu Estado e a mim mesmo. Eu não tenho que abrir, porque, como diz Derrida, eu tenho que manter este espaço aberto ou experimentar guardá-lo de forma incondicional<sup>227</sup>.

Assim, pela desconstrução, tenta-se separar o conceito de “pura hospitalidade” do conceito de “convite”. Se eu te espero e estou preparado para te receber, então implica que não há surpresa, tudo está em ordem, visto que a pura hospitalidade ou o puro regalo requerem uma absoluta surpresa para o acontecer do Outro. A desconstrução, como hospitalidade, determina esta abertura sem horizonte. A hospitalidade faz parte da estrutura da alteridade que se liga à desconstrução. Derrida refere que a hospitalidade será, efectivamente, incondicional à lei, se esta se faz, tornando-se efectiva, concreta, determinada, se esta não for como tem sido.

Em ordem a ser o que é, a lei que necessita das leis, que, entretanto, nega esta, ou, em qualquer avanço, trata aquela, algumas vezes perverte-a. E pode sempre ser hábil para fazer isto <sup>228</sup>. Assim desejamos esta hospitalidade incondicionalmente. Entretanto, na realidade, requerem-se certas restrições à hospitalidade. O nosso dever, enquanto hóspedes, será negociar entre esta lei da hospitalidade incondicional e as leis da hospitalidade condicional. A

---

<sup>226</sup>Cf. *Ibidem*.

<sup>227</sup> Cf. Jacques DERRIDA - *Politics and Friendships a Discussion with Jacques Derrida*, [www.sussex.ac.uk/units/frenththought/derrida.htm](http://www.sussex.ac.uk/units/frenththought/derrida.htm), acesso a 12 de Setembro de 2006.

<sup>228</sup>Cf Jacques DERRIDA – *Da Hospitalidade*. Tradução de Fernanda Bernardo, 63; Cf. “ Elle ne serait pas effectivement inconditionnelle, la loi, si elle *ne devait pas devenir* effective, concrète, déterminée, sit tel n’était pas son être comme devoir-être. Elle risquerait d’être abstraite, utopique, illusoire, et donc de se retourner en son contraire. Pour être ce qu’elle est, la loi a ainsi besoin *des lois* qui pourtant la nient, la menacent en tout cas, parfois la corrompent ou la pervertissent. Et doivent toujours pouvoir le faire”. (Jacques DERRIDA - *De L’hospitalité*, 75).

hospitalidade condicional é, por assim dizer, a tradicional, aquela que se praticou desde a civilização grega, como vem narrada nos poemas homéricos. Todavia, Derrida argumenta que tem relação directa com a hospitalidade tradicional, dado que os actos de hospitalidade condicional só acontecem à sombra da impossibilidade da versão ideal. A ideia do impossível encontra-se muito presente na obra de Derrida, numa fase tardia, pelas seguintes expressões: regalo incondicional, duelo incondicional e perdão incondicional, etc.<sup>229</sup>.

Derrida afirma que a disseminação será “o jogo do Outro dentro do ser”<sup>230</sup>. A hospitalidade situa-se, pois, como um “jogo do Outro”, como permanente invenção (*invenire*). Cria uma nova relação de alteridade. A hospitalidade manifesta-se como “jogo do Outro no Eu”, em que o Outro se torna o Eu e o Eu se torna o Outro. Jesus, em Betânia, transformou-se num Eu e os Eus (Marta e Maria) transformaram-se no Outro pela “audição da palavra”. Esta desconstrói a hospitalidade. O Outro, segundo Derrida, interroga eticamente e está referido às relações entre as pessoas, antes de designar o movimento da “archi-escrita”. A questão reside na nova forma de se aproximar à impossibilidade, isto é, à “desconstrução”. Derrida sustenta que esta é uma experiência ou um acontecimento. O acontecimento do Outro faz-se como hospitalidade. É uma desconstrução do Outro.

A hospitalidade é a desconstrução do “em minha casa” (*chez moi*), manifestando a desconstrução como hospitalidade para o Outro, mais para o Outro do que para o próprio Eu. Para exaltar esta visão da hospitalidade, Derrida deriva-a a partir do capítulo 12 do *Genesis*, onde se narra que Abraão recebe “três visitantes misteriosos”, oferecendo-lhe a sua casa<sup>231</sup>.

A desconstrução “inova” o Outro, tal qual se relata pela hospitalidade abrahâmica, que Derrida designou de sagrada. Mais do que uma possibilidade à qual não poderei aceder, a “impossibilidade” será um factor de diferenciação e, por isso, o Eu é um ser em relação com o Outro (*esse ad alterum*). A complexidade do Eu encontra-se mediada por essa impossibilidade, que representa um horizonte do significado, tornando explícita a condição do ser. A hospitalidade é a impossibilidade da possibilidade do Outro “*chez moi*”. Desta feita, a hospitalidade será um *ad alterum esse* (a perfeição do Outro), tal como se vislumbrou em Betânia, onde Jesus Cristo foi o *ad alterum* (para o outro) da hospitalidade.

O próprio Derrida, em muitos textos, estabelece o “gesto ético” e descreve-o como um próprio da “desconstrução”, vindo da noção de hospitalidade e da insistência em executar a identidade do sujeito, através da sua relação com esse Outro-infinito, que abre a

<sup>229</sup>Cf. Raúl MADRID - “Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro por venir en Levinas”, 140.

<sup>230</sup>Cf. Penélope DEUTSCHER - *How to Read Derrida*, London: Granta Books, 2005, 163.

<sup>231</sup>David MIKICS - *Who Was Jacques Derrida, an Intellectual Biography*, New Haven: Yale University Press, 2003, 232.

responsabilidade infinita e a infinita hospitalidade<sup>232</sup>. A infinitude, que é outra forma de nomear a impossibilidade, encontra o seu horizonte na existência do Outro. O risco de corrupção da hospitalidade conduz-nos a um segundo significado do termo *hostis* (hóspede). Assim, uma hospitalidade incondicional anseia ser bem-vinda no Outro, sem restrições, isto quer dizer que será sempre possível que o “outro”, que é bem-vindo dentro da nossa casa, pode tentar destruir-nos.

Derrida determina que a hospitalidade incondicional tenha lugar, nós aceitamos o risco do Outro vir e destruir o lugar, iniciando uma revolução, roubando qualquer coisa ou matando alguém. Isto é o risco da pura hospitalidade ou do puro dom, porque uma oferta pode também ser terrível<sup>233</sup>. Mas, estes riscos também existem na hospitalidade condicional. Mais na condicional do que na incondicional, por causa do direito e da política. Com efeito, verifica-se uma distinção entre o desejo de uma hospitalidade incondicional, que será absoluta, e a necessidade irreduzível, no contexto singular de negociar este desejo, em termos de leis da hospitalidade condicional e de determinar decisões responsáveis.

Para Derrida, nós poderemos desejar ser bem-vindos, incondicionalmente, mas isto não nos absolve de uma responsabilidade para negociar as leis da hospitalidade condicional, em contextos singulares. Aqui está a chave da teoria ética de Derrida, onde a hospitalidade, como desconstrução, será uma negociação entre o desejo de um incondicional acolhimento e a necessidade de um acolhimento condicional.

Segundo a desconstrução, uma hospitalidade, que só participa da condicionalidade, será, naturalmente, prognosticável, enquanto que uma hospitalidade somente determinada pela incondicionalidade será abstracta. Daqui se infere que, para Derrida, a Ética é Hospitalidade. Toda a Ética se fundamenta numa relação com o Outro, no desejo de “dar guarida” ao Outro, em “sua casa”. Segundo Derrida, a desconstrução ordena, em si mesma e, por si mesma, em nome do ser responsável, do ser justo para com a alteridade do Outro, a afirmação da diferença do “totalmente Outro” (*tout autre*), ao mobilizar as tensões entre aquilo que é não indesejável, “à venir” (*por-venir*) e aquilo que é desconstruível, a regra da lei, a sua segurança e o próprio fundamento, no sentido de criar condições para iniciar algo de novo.

A partir dos fundamentos de uma desconstrução, Derrida preparou o caminho para uma radical modificação que definiu o plano da natureza, que se finaliza “numa total e perfeita unificação da espécie humana” (*die vollkommene buergerliche Vereinigung in der*

---

<sup>232</sup>Cf. Raúl MADRID - “Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro por venir en Levinas”, 141.

<sup>233</sup>Cf. Richard KEARNFY (edit) - *Hospitality, Justice and Responsibility: a dialogue with Jacques Derrida*, in: *Questioning Ethics*, London: Routledge, 1999, 71.

Menschengattung)<sup>234</sup>. Tal como comenta Fernanda Bernardo: “Lembrarei a seguir que este motivo de hospitalidade incondicional do “outro absoluto”, que o pensador-filósofo distingue do direito, é aquele pelo qual a desconstrução desconstrói ou re-pensa a cidadania para além do seu tradicional e ainda dominante registo onto-teológico-político”<sup>235</sup>, a desconstrução derridiana é uma desconstrução da soberania ou, mais precisamente, da Metafísica onto-teológico-política, humanista e carno-falocêntrica da soberania.

A desconstrução é, por si mesma, enquanto pensamento, e, na sua impossibilidade mesma, uma desmontagem da soberania, será necessário entender, será importante saber que a desconstrução não se opõe a nada, nem a nada, que ela possa resistir, dado que ela é a “resistência mesma”, ela será naturalmente uma desconstrução da origem, e, então, da bipolaridade oposicional e hierárquica da contestação simétrica e frontal<sup>236</sup>. Insistentemente, de modo singular, Derrida diz que a desconstrução não é uma crítica. Nem somente uma crítica. É mais do que uma crítica, a “desconstrução” é uma “crítica da crítica”, uma “metacrítica”, uma “hipercrítica”. Trata-se, pois, de uma crítica incondicional da crítica. Logo, a desconstrução é uma desconstrução da crítica e da sua ideocracia, como considera Fernanda Bernardo.

Poderemos atender ao que nos diz Derrida em *Papier Machine*: “... a desconstrução não é um processo ou um projecto marcado pela negatividade, não mesmo, pelo essencial, pela crítica (valor que possui uma história, como a da “questão”, a história que ela convém para manter viva, sem dúvida, mas que tem os seus limites). A desconstrução é, antes de tudo, a reafirmação de um “sim” originário, a desconstrução é devotar-se a reconstruir depois de uma fase de demolição. Não haverá mais demolição do que reconstrução positiva, e ela não tem qualquer fase”<sup>237</sup>.

---

<sup>234</sup> Cf. Peter Pericles TRIFONAS - *The Ethics of Writing, Derrida, Deconstruction, and Pedagogy*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2000,146.

<sup>235</sup> Fernanda BERNARDO (coord.) - *Derrida à Coimbra. Derrida em Coimbra*, Viseu: Palimage Editores, 2005, 29.

<sup>236</sup>Cf. “Mais - et non sans vous demander de bien vouloir m’excuser ces généralités qui ressemblent trop à une sorte de a-b-c de la déconstruction – alors, en disant cela il faut, bien sûr, avoir déjà l’oreille bien tympanisée pour l’écoute d’une telle hypothèse, à savoir *la déconstruction est, et d’elle-même, en tant que pensée, et dans son impossibilité même, une déconstruction de la souveraineté, il faut* déjà bien l’entendre : *il faut* notamment déjà *bien* savoir que la déconstruction ne s’oppose à rien ni ne ruine rien, qu’elle résiste plutôt, qu’elle est la résistance même s’il y en a et que, tout en privilégiant, et bien malgré elle, une certaine obliquité, elle est plutôt, plutôt et plus tôt, une déconstruction de l’origine et donc de la bipolarité oppositionnelle et (toujours) hiérarchique, de la contestation frontale et symétrique, de la dialectique “de toute sorte”, .... ”.(Fernanda BERNARDO (coord.) - *Derrida a Coimbra, Derrida em Coimbra*, 444 - 445).

<sup>237</sup>Cf. “ Dés de début il a été clairement dit que la déconstruction n’est pas un processus ou un projet marqués par la négativité, pas même, pour l’essentiel, par la “critique” (valeur qui a une histoire, comme celle de la “ question ”, histoire qu’il convient de maintenir vivante, sans doute, mais qui a ses limites). La déconstruction est avant tout la réaffirmation d’une “oui” originaire. (...), la déconstruction est vouée à re-

Na verdade, Derrida deveria ter dito que a “desconstrução” é um “meta-método”, que relaciona o método analítico com o sintético, tal como se verifica na Teoria da Literatura ou, em Química, pelas leis da estequiometria. A desconstrução é um discurso simultaneamente analítico e sintético, segundo a nossa crítica ao pensamento de Derrida.

A desconstrução, indo mais longe do que a crítica, vai mesmo para lá da crítica, uma vez que ela desconstrói a “ideo-logia” ou a “idio-cracia”, que a limita e se manifesta, de outra forma, pelo *Krinein* (julgar), na sua instância frontal, proposicional e judicativa, no primado e na autoridade. A desconstrução, sendo um idioma singular da razão “à venir” (por-*vir*), sobrevalorizará o “racionalismo incondicional”, a saber, o racionalismo de uma “razão racional”, que, num primeiro momento, neste texto, o pensador-filósofo distinguirá, mas não sem, entretanto, fazer vincar a imensa fragilidade, enquanto que a necessidade desta distinção, não menos do que a transacção da “razão racional” do criticismo, como razão calculadora, isto é, “auto-eco-nómica” e “auto-teo-teleológica”.

A desconstrução não é simplesmente a decomposição de uma estrutura arquitectural, mas antes uma questão sobre o fundamento. Como considera a filósofa Fernanda Bernardo, a desconstrução é, ao mesmo tempo, um pensamento do único, do singular, da singularidade incalculável do Outro, do acontecimento. Numa palavra do excepcional e do extraordinário<sup>238</sup>.

Derrida declara que cada acontecimento da desconstrução se torna singular, parece possível que seja qualquer coisa como um idioma e uma assinatura. As questões desconstrutivas não podem, então, dar lugar a métodos. A desconstrução não é mesmo um acto ou uma operação. A desconstrução não volta a um sujeito individual ou colectivo, dado que não teria a iniciativa, aplicar-se-ia a um objecto, um texto, um tema e a toda uma outra coisa. Poderemos dizer que a desconstrução tem lugar, é um acontecimento, que não atende à deliberação, à consciência ou à organização do sujeito, nem mesmo à modernidade<sup>239</sup>. A desconstrução não está jamais presente como qualquer coisa de possível. Mas, ela não perde nada ao reconhecer o impossível. É o acontecimento como a possibilidade do impossível, tal como é a hospitalidade. A desconstrução é acima de tudo a reafirmação dum “sim” (oui)

---

construire après une phase de démolition. Non, il n'y a pas plus démolition que reconstruction positive, et il n'y a pas de 'phase' ". (Jacques DERRIDA - *Papier Machine*, Paris: Éditions Galilée, 2001, 388 - 389).

<sup>238</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - *Pas de démocratie sans déconstruction: Veiller à la démocratie. La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida* (sous la direction de Marie-Louise Mallet), Paris: Éditions Galilée, 2004, 209.

<sup>239</sup>Cf. Fred POCHÉ - *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, 44.

originário<sup>240</sup>. Assim, segundo Derrida, a desconstrução não é um projecto marcado pela negatividade, não mesmo, pelo essencial, pela crítica, etc.

Segundo Derrida, a desconstrução é, então, trans-analítica, ultra-analítica e mais do que uma crítica. A crítica possui uma história. Mas, desconstruir esta história não pode ser simplesmente crítico, no sentido do idealismo transcendental ou do materialismo dialéctico, mesmo se Derrida deseje manter-se fiel a este legado filosófico. A desconstrução deverá ser tão responsável, quanto “possível”, estando assim ligada à “ética”.

Mas, a desconstrução é marcada pela possibilidade do impossível, e daquela que é necessário fazer para tentar pensar de outra forma, pensar de outra forma o pensamento, numa incondicionalidade sem incondicionalidade sem soberania indivisível, fora daquilo que dominou a nossa tradição metafísica, estando nós na condição de tirar quaisquer consequências éticas, jurídicas e políticas, que se determinam do tempo, do dom, da hospitalidade, do perdão, da decisão ou da democracia “por vir”<sup>241</sup>. A desconstrução procura demonstrar que todo o discurso se enunciará como uma “construção”. A desconstrução visa destabilizar as estruturas prioritárias de uma construção particular, que vão da filosofia à política, passando pela literatura, de tal modo que a desconstrução pode afirmar-se como uma exegese.

A desconstrução é responsabilidade e esta é aquela. A desconstrução será um caminho para a hospitalidade, sendo esta uma responsabilidade do anfitrião para com o *homo mendicans*. Uma responsabilidade exerce-se na ordem do possível. Neste caso, ela faz da acção a consequência aplicada, a simples aplicação de um saber ou de um “saber-fazer”. Numa palavra, ela faz da moral e da política uma tecnologia<sup>242</sup>. Derrida procura mostrar que só o impossível “pode chegar”, ao considerar que a desconstrução será o impossível e que ela não será um “método”, uma doutrina, uma meta-filosofia especulativa, mas “ce qui arrive” (aquilo que chega). O evento releva de um “poder ser”, que não se entrega ao possível, mas sim ao impossível. E a sua força é então irreduzível à força ou ao poder de um performativo, mesmo quando essa força será afinal ao próprio performativo, a oportunidade e a eficácia, que chamamos a força (locutiva,

---

<sup>240</sup>Cf. “La déconstruction est avant tout la réaffirmation d’un oui originaire”. (Jacques DERRIDA - *Papier Machine*, 388).

<sup>241</sup>Cf. “De cette possibilité de l’impossible, et de ce qu’il faudrait faire pour tenter de la penser autrement, de penser autrement la pensée, dans une incondicionalité sans souveraineté indivisible, hors de ce qui a dominé notre tradition métaphysique, j’essaie à ma manière de tirer quelques conséquences éthiques, juridiques et politiques, qu’il s’agisse du temps, du don, de l’hospitalité, du pardon, de la décision - ou de la démocratie à venir”. (Jacques DERRIDA - *Fichus. Discours de Francfort*, Paris: Éditions Galilée, 2002, 21).

<sup>242</sup>Cf. “Nous le disions à l’instant, quand une responsabilité s’exerce dans l’ordre du possible, elle suit une pente et elle déroule un programme. Elle fait de l’action la conséquence appliquée, la simple application d’un savoir ou d’un savoir-faire, elle fait de la morale et de la politique une technologie”. (Jacques DERRIDA - *L’Autre Cap, suivi de La Démocratie Ajournée*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1991, 46).

perlocutiva) do performativo. A força do evento é sempre mais forte do que a força do performativo<sup>243</sup>.

A hospitalidade é, naturalmente, pervertível e perfectível: não há hospitalidade-modelo, mas apenas processos em vias de se perverterem e de se melhorarem. Na verdade, a hospitalidade é uma *catharsis* (purificação). A pobreza do Outro converte-se num grande obstáculo, que o anfitrião deve superar. Muitas vezes, de forma catártica, o ódio ao estrangeiro (xenofobia) nada mais é do que um ódio à sua condição social, daqui que é necessário superar o prejuízo social através da prática pedagógica<sup>244</sup>. A desconstrução é a *catharsis* do pensamento ou um pensamento catártico.

O modo pedagógico de recepção do Outro-vulnerável revela o estofo ético da pessoa, de um povo e de uma sociedade inteira<sup>245</sup>. Segundo o relato de Lucas, sobre os discípulos de Emaús, (Lc 24,13-34): “Ao chegarem perto da aldeia para onde iam, fez menção de seguir para diante. Os outros, porém, insistam com Ele, (estrangeiro) dizendo: Fica conosco, pois a noite vai caindo e o dia já está no ocaso” (Lc24,28-29)<sup>246</sup>. Hospedou-se em casa deles, até ao momento do *aphantos* (deixar de se manifestar). Por aqui se vê que a hospitalidade foi uma “catarse” para os discípulos de Emaús. Nos discípulos de Emaús, surgiu uma “vivência cardiopálmica”, quando, no acolhimento do forasteiro, disseram: *Nonne cor nostrum ardens erat in nobis* - na verdade, o nosso coração ardia em nós - (Lc24,32)<sup>247</sup>. O coração, na hospitalidade, vem da dimensão agápica. A hospitalidade é um *cordis splendor* (esplendor do coração), onde há uma “presença” do vulnerável e a presença de uma vivência. Na hospitalidade, o coração é paciente, é prestável, não é invejoso, não é arrogante, nem orgulhoso. O coração não faz nada de inconveniente, não procura o seu interesse, não se irrita e não guarda ressentimento. O coração não se alegra com a injustiça, mas rejubila com a verdade<sup>248</sup>, por aqui fazemos uma hermenêutica do coração, a partir da paranése de Saulo de Tarso, Apóstolo Itinerante,

---

<sup>243</sup>Cf. Tradução de António Américo Lindeza Diogo, 70-71;Cf. “Les exemples sur lesquels j’ai tenté de faire droit à cette pensée (l’invitation, le don, le pardon, l’hospitalité, la justice, l’amitié, etc), confirmaient tous cette pensée du possible impossible, du possible *comme* impossible, d’un possible-impossible qui ne se laisse plus déterminer par l’interprétation métaphysique de la possibilité ou de la virtualité ( ...). L’événement relève d’un *peut-être* qui s’accorde non pas au possible mais à l’impossible. Et sa force alors est irréductible à la force ou au pouvoir d’un performatif, même si cette force donne finalement sa chance et son efficacité au performatif lui-même, à ce qu’on appelle la *force* (locutionnaire, perlocutionnaire, illocutionnaire) d’un performatif. La force de l’événement est toujours plus forte que la force d’un performatif”. (Jacques DERRIDA - *L’Université sans condition*, 74 - 75).

<sup>244</sup>Cf. Francesc TORRALBA - *Sobre la hospitalidad.E xtraños y vulnerables como tú*, Madrid : PPC, 2003,127.

<sup>245</sup>Cf. *Ibidem*, 129.

<sup>246</sup>Cf.Kurt ALAND *et al.* (editors) – *The Greek New Testament*, 308.

<sup>247</sup> Cf.Barbara ALAND; Kurt ALAND - *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984,244.

<sup>248</sup>Cf.*Ibidem*, 1 Cor 13, 4-12,597-598.

originando um hino do coração. A hospitalidade é um hino agápico ao Outro e com o Outro. A hospitalidade é a verdade como aceitação e reconhecimento, quer do Outro-forasteiro, quer do anfitrião.

O coração não se alegra com a injustiça, mas rejubila com a verdade, a verdade do estrangeiro. Assim, na hospitalidade, o coração não passará, mantém-se como presença e é *cordis perfectio* (perfeição do coração)<sup>249</sup>.

A hospitalidade é um “modelo eleético”( misericordioso), uma vez que vivencia um acolhimento clemente e generoso. É o “fazer” (*abdad*) de um anfitrião relativamente ao seu próximo, que o visita ou que chega. É um “acolhimento cardiopálmico”. O acolhimento plesiológico determina um chamamento do Samaritano ao apelo do Desvalido. Mas, este “apelo plesiológico” vive-se na “entrega” esplancnofânica do Samaritano (Lc10,33), através do novo mandamento da hospitalidade: *Vade et fac tu misericordiam* (vai e faz a misericórdia). Em Betânia, Jesus entregou-se a Marta e a Maria e estas a Ele, por causa de “ouvirem a Palavra”, como sendo o *proprium* da hospitalidade.

### 3.6 - A desconstrução: como comunicação do Outro

A questão da hospitalidade começa agora: devemos nós pedir ao estrangeiro para nos compreender, para falar a nossa língua, em todos os sentidos deste termo, em todas as extensões possíveis, a fim de poder ser acolhido entre nós? Se ele falar a nossa língua com tudo aquilo que isto implica, se nós falamos tudo aquilo que se partilha, com uma língua, o estrangeiro será, então, um “estrangeiro” e poderá falar ao sujeito do asilo ou da hospitalidade? <sup>250</sup>. Neste sentido, a filosofia de Derrida coloca-se como pensamento da hospitalidade, que deixa os seus traços no itinerário de todo o leitor ansioso, para responder às grandes questões sociais e políticas do seu tempo<sup>251</sup>. Sem repensar a hospitalidade, que será uma experiência, nós não teremos a ideia do Outro, da “alteridade do Outro”. É, sim, esta alteridade do Outro que se revela

---

<sup>249</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 180 - 182.

<sup>250</sup>Cf. Jacques DERRIDA - *Da Hospitalidade*. Tradução de Fernanda Bernardo,36;Cf. “La question de l’hospitalité commence là : devons-nous demander à l’étranger de nous comprendre, de parler notre langue, à tous les sens de ce terme, dans toutes ses extensions possibles, avant et afin de pouvoir l’accueillir chez nous ? S’il parlait déjà notre langue, avec tout ce que cela implique, si nous partageons déjà tout ce qui se partage avec une langue, l’étranger serait-il encore un étranger et pourrait-on parler à son sujet d’asile ou d’hospitalité ? C’est ce paradoxe que nous allons voir se préciser ”. (Jacques DERRIDA - *De l’hospitalité*, 21).

<sup>251</sup>Cf. Fred POCHE - *Penser avec Jacques Derrida, Comprendre la déconstruction*, 109.

como uma comunicação do Outro ao Eu. Toda a hospitalidade é uma comunicação. Aparece como uma comunicação sob três formas:

**3.6.1 - Comunicação teórica:** O acolhimento do Outro é um momento da *teorein* (contemplação). A hospitalidade é uma contemplação, onde o Outro se interioriza no Eu e o Eu no Outro. Na contemplação, há um *intus legere* do intersubjectivo, dado que o Outro olha o Eu e o Eu “olha interiormente” o Outro. O Outro é o “alimento da alma” do Eu, sendo uma dimensão elpídica. O hospedante “espera” a interioridade do Outro. Assim, em Betânia, Maria e Marta “olharam” Jesus e “ouviram a Palavra”, depois Jesus, interpelando-as, “olha-as interiormente” e, assim, se inicia a “desconstrução poiética” pelo diálogo. Maria foi o símbolo da “comunicação teórica” (contemplação);

**3.6.2 - Comunicação prática:** A hospitalidade é uma conduta, um comportamento do agir, que implica um *ethos* (conduta, morada). Naturalmente, a hospitalidade é um acolhimento, que não é uma indiferença. A hospitalidade é uma aretologia ou uma excelência da conduta aperfeiçoada na pessoa, que conleva um bem para a pessoa acolhida. A hospitalidade é uma “comunicação aretológica”. A inovação aretológica, a transformação de costumes e de leis, hábitos individuais e sociais, a metamorfose estética e a ética estão relacionadas com esta permeabilidade, a que aludimos como virtudes essenciais. Será um *supremum et summum bonum* (supremo e sumo bem), para usar a expressão do pensamento estóico. A hospitalidade não implica um termo médio. Naturalmente, a hospitalidade manifesta-se como *amoris capax* (capaz de amor), visto que o ser humano requer a estima dos outros, para alcançar uma “comunicação prática”. Esta comunicação define-se como Ética. Segundo esta “comunicação ética”, o ser humano requer ser acolhido para poder desenvolver-se integralmente, uma vez que, sem este acolhimento originário, o ser humano veria frustrados os seus desejos de realização<sup>252</sup>. Jesus Cristo, na narrativa de Betânia, simboliza esta forma de comunicação, dado que, pelo diálogo com Marta e Maria, Ele segue na senda do acolhimento e permite a “audição da Palavra”. “Ouvir o hóspede” surge como uma comunicação prática.

**3.6.3 - Comunicação poiética:** A hospitalidade é uma disposição de abertura ao Outro. Aquele que acolhe, coloca as suas “tarefas” à disposição do Outro, cede o seu terreno ao

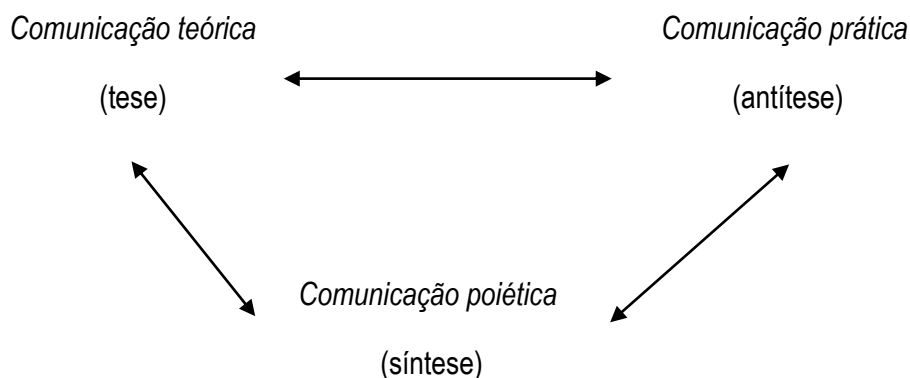
---

<sup>252</sup>Cf. Francesc TORRALBA - *Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú*, 32.

Outro, mas o acolhimento, sempre, em qualquer lugar, é uma “qualidade poiética” das múltiplas tarefas, segundo a comunicação poiética<sup>253</sup>. Esta forma de comunicação, na hospitalidade, é expressa nos “contra-dons”. O acolhimento, como comunicação poiética, é um acto livre, que emerge do “próprio” (*autos*) e que se projecta para o exterior em “tarefas” (Aufgaben). O anfitrião é um sujeito que acolhe e o hóspede é o sujeito acolhido, mas nem todo o ser humano foi educado para ser anfitrião, nem tão pouco para ser hóspede.

O exemplo desta forma de comunicação revela-se em Marta, devido aos muitos afazeres da casa de Betânia. A hospitalidade, não sendo um puro contrato, é uma desconstrução do contrato com o Outro. O Outro como que se identifica com o Eu por meio da “comunicação poiética”. Toda a hospitalidade terá de ter uma dimensão poiética. Os modos poiéticos de hospitalidade são os valores. À luz da singular distinção, proposta por Derrida, entre a hospitalidade incondicional e a condicional, surge a marca da desconstrução como hospitalidade e a hospitalidade como “desconstrução”, sendo, pois, uma distinção na qual se referencia a singular distinção entre Pensamento e Filosofia. Toda a desconstrução é uma comunicação teórica, prática e poiética. Toda a desconstrução é “comunicação” desde a teoria até à prática, formando um todo na ordem real.

Independentemente desta distinção, sobre a comunicação na desconstrução, no âmbito da hospitalidade, segundo Derrida, consideram como crítica ao seu pensamento, que a “desconstrução” pode ser entendida como um método fenomenológico dos saberes, desde a literatura até à filosofia, passando pelo direito e, também, pela política, estando representada nesta trilogia de aplicabilidade da comunicação o seu significado na desconstrução. Tal como analisámos, a hospitalidade é uma “comunicação contemplativa” entre um anfitrião e um hóspede, que se decifra em três momentos dialécticos, da forma seguinte:



---

<sup>253</sup>Cf. *Ibidem*, 33.

Assim, a “desconstrução”, mais do que ser hospitalidade, é uma fenomenologia, que significa um “caminho a seguir”, aplicando-se à hospitalidade, desde a incondicional até à condicional, segundo a nossa perspectiva crítica ao pensamento de Derrida. A hospitalidade, como “comunicação prática”, requer uma profunda pedagogia. O anfitrião terá de “aprender” a ser hospitaleiro, mas o hóspede, também, “deverá aprender” a desenvolver o seu papel.

As tensões, que se produzem no espaço público, entre os possíveis anfitriões e os possíveis hóspedes, poderiam corrigir-se *secundum quid*, com adequada pedagogia. Trata-se, pois, de construir na hospitalidade uma “comunicação pedagógica”. Todavia, a hospitalidade refere-se como uma “comunicação poiética”, simbolizada nas tarefas (contra-dons) de Marta, pela sua “solicitude” (Lc10,40-42).

A hospitalidade, segundo a nossa opinião crítica, deverá requerer uma comunicação de memória e de sensibilidade, que afecta a comunicação, ora prática ora poiética do acolhimento. Sem uma adequada pedagogia, na hospitalidade, a comunidade de acolhimento observa o Outro como um estranho, com desconfiança e interpreta a sua presença como a de alguém que vem usurpar o seu “espaço vital” (Lebensraum)<sup>254</sup>, seguindo-se um “Lebenszeit” (tempo vital) na existência da hospitalidade.

Desta sorte, a hospitalidade manifesta-se como uma “comunicação poiética” caracterizada pela *dianoia* (serviço), tal como se narrou no apólogo da Solicitude de Betânia. A hospitalidade é uma verdadeira “comunicação” entre pessoas acolhidas num momento determinada. A hospitalidade é a “comunicação da comunicação”. Quantas vezes, por falta de comunicação contemplativa, o hóspede desconhece a Terra que o acolhe e seus parâmetros culturais e jurídicos. A hospitalidade, como comunicação contemplativa, tem o seu nome metafórico em Maria de Betânia. Marta conleva a “comunicação poiética”, porque “preocupada” (*mirmenao*) com os “afazeres da casa”, fundamentais no acolhimento ao hóspede. O acolhimento de Maria foi pístico. Tratou-se, na verdade, de um “acolhimento contemplativo”. Surge, desta feita, uma comunicação contemplativa.

A hospitalidade, pela comunicação, cria um “espaço plesiológico”, onde a “sua casa” (*chez soi*) é um espaço privilegiado para o “recolhimento”. Na hospitalidade, há uma “comunicação pística, diaconal e elpídica”. A hospitalidade é uma “desconstrução comunicativa”. Alguém está, em casa, quando não se sente um ser anónimo. Naturalmente, o ser humano tende a sair de sua casa, porque a hospitalidade não é “viver para fora”. O ser humano, pela

---

<sup>254</sup>Cf. Francesc TORRALBA - *Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú*, 78.

hospitalidade, tende, *per naturam suam*, à saída de casa ou de si mesmo, prefere deambular pelos caminhos da vida, do que acolher-se em sua casa<sup>255</sup>.

A alteridade hospitaleira é um Tu agápico. Através do exercício da hospitalidade, mais do que uma desconstrução do Outro, o Outro-estranho converte-se num Tu. No mundo social, o Outro aparece sob o Rosto da excelência da conduta plesiológica. Com efeito, no mundo privado do Eu, converte-se num Tu por obra da comunicação poiética. A hospitalidade deverá ser uma comunicação em que há uma acção comum do *Lebensraum* (espaço da vida), uma vez que a presença do “Outro-estranho” altera a “lei da casa” (*oikou nomos*). Há aqui uma desconstrução da *oikia* (casa). O anfitrião terá de alterar o seu espaço, para que o hóspede comunique os seus símbolos, na casa, tendo que variar os seus tempos, para não se sentir estranho e fora de casa<sup>256</sup>. A hospitalidade, através da desconstrução, postula a existência e a vivência da casa. Um dos aspectos fundamentais da desconstrução será a passagem do logocentrismo (ouvir a palavra) para o fonocentrismo (expressar-se na fala), que será operada por meio da “comunicação”.

### 3.7 - A desconstrução: como *eventum*

A desconstrução é um pensamento de afirmação, do acontecimento e do singular, que determina a singularidade da sua actuação. Segundo indicação de Fernanda Bernardo, Derrida não se limita a uma reedição do espírito cosmopolítico, do espírito dos livres cidadãos do mundo, que parece inspirar a criação das “cidades-refúgio”. E aos seus olhos, as cidades-refúgio são, não só o sintoma da necessidade e do limite do cosmopolitismo, como também a oportunidade para exigir mais um esforço, isto é, para executar *de novo* (novamente) e, diferentemente, a sua tão venerável figura e porque ela é indissociável de toda uma axiomática ligada à instância soberana.

É este pensar de novo o espírito do cosmopolitismo, esta desconstrução do cosmopolitismo, a imensa tarefa que induz a injunção deste título: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, que se apresenta como indissociável de uma solidariedade, que inventa a sua respectiva singularidade, de que as “cidades-refúgio” deveriam ser um testemunho exemplar<sup>257</sup>, visto que são cidades solidárias.

---

<sup>255</sup>Cf. Miguel LÉGAUT- *La tarea de ser uno mismo*, Valencia: AIV, 1980, 20 - 30.

<sup>256</sup>Cf. Daniel INNERARITY - *Ética de la Hospitalidad*, Barcelona: Ediciones Península, 2001, 117-120.

<sup>257</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - “A ética da hospitalidade ou o *povir* do cosmopolitismo por vir (I)”, in: *Revista Filosófica de Coimbra*, 10 /20 (2001), 336 - 337.

Desta feita, a desconstrução do cosmopolitismo não é a sua negação, mas antes a sua “re-afirmação”, que é interrupção e locomoção pela Ética, pela Ética da Hospitalidade ou como uma hospitalidade apenas possível como impossível. Será, assim, um repensar do Estado, da soberania, da *polis* (cidade-estado) e das suas instituições, as quais se definem em relação a ela<sup>258</sup>. A desconstrução é mais *eventum* do que acontecimento, porque será aquele que está para chegar.

Entretanto, Derrida salienta que as “cidades-refúgio” são uma experiência, isto é, simultaneamente um *pathos* (sofrimento), algo que se sofre, algo que me cai em cima. Logo, as “cidades-refúgio” são uma oportunidade para a desconstrução da soberania política.

Trata-se, portanto, de uma desconstrução levada a cabo pela meditação de uma certa vigília, como sendo uma “véspera vigilante”. Logo, uma tal Ética é o passo, o passo/não passo da desconstrução, um “pensamento do talvez” e da im-possibilidade; o “passo”<sup>259</sup>. A desconstrução é um passo e um “talvez” da hospitalidade. Tanto a desconstrução, quanto a hospitalidade são acontecimentos. Mas, mais do que acontecimento, a desconstrução revela-se como *eventum* (o que vem de fora, para dentro, do horizonte humano).

Como comenta Fernanda Bernardo, toda a soberania, como toda a hospitalidade vem de fora e está “fora”. É a partir da presença espectral de um certo “outro” nela (soberana), um “outro”, indecível, sem nome, sem figura, sem voz, sem valor, que será como que a véspera e o pró-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 instruir-se por receber e está no fundo abissal de si próprio, da sua própria soberania, por isso anárquica e anacronicamente hospitaleira. Uma cidade hospitaleira deve ser o “modelo exemplar” para toda a “cidade por-vir”<sup>260</sup>. Esta apresenta-se como “cidade-aberta”, por meio do *castellum*, naturalmente, aberta ao visitante inesperado, tal como foi Betânia relativamente a Jesus Cristo. Será, precisamente, a “vinda do acontecimento” ou do “Outro”, *ipso facto* do “por-vir”, que a desconstrução vela, não no sentido de velar, mas no de “vigília”.

A desconstrução é a vigília dessa vinda ou desse acontecer. A vigília será a exposição a essa vinda, ao acontecimento que veio afectar o acolhimento em Betânia. A vigília é uma espera na hospitalidade, sendo, pois, a desconstrução uma vigília.

---

<sup>258</sup>Cf. “*expérience* (...) : le mot signifie aussi passage, traversée, endurance, épreuve du franchissement, mais peut-être une traversée sans ligne et sans frontière indivisible”. (Jacques DERRIDA - *Apories*, 35).

<sup>259</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - “A *ética da hospitalidade* ou o *porvir* do cosmopolitismo por vir (I)”, 339 - 340.

<sup>260</sup> Cf. *Ibidem*, 341.

Muito adequadamente refere Derrida: “Como muitas vezes tentei demonstrar, somente o impossível, poderá chegar. Recordando muitas vezes a desconstrução, que ela era impossível ou o impossível, e que ela era não um método, uma doutrina, uma meta-filosofia, mas aquilo que acontece, ou confiava-me ao mesmo pensamento”<sup>261</sup>. É o pensamento do que vem e acontece de surpresa. Tal como no acolhimento de Jesus, em casa de Marta e Maria, a hospitalidade de Betânia foi a surpresa do Outro-estranho (Jesus Cristo).

A desconstrução é *eventum*, tal como a hospitalidade. A desconstrução é o “cada vez mais de um” (plus d’un plus, d’une) ou o impossível como “o que vem” é dizer a sua génese como incondição e tom ético. Será mais correcto dizer que a desconstrução se ergue dos escombros e da vigília da impossibilidade da Ética, da Ética em escombros, ou possível como impossível, de que ela se alimenta, como sintetiza Fernanda Bernardo. Assim, im-possível, possível enquanto impossível, a desconstrução será a impossibilidade da Ética. Ela guarda e cultiva esta impossibilidade, vela por ela e ela é antes e acima de tudo uma atitude de vigília e de justa expectativa, como a filósofa portuguesa comenta o pensamento de Derrida<sup>262</sup>.

A desconstrução intima-se como signatário do *Monolinguisme de l’Autre* quando se diz: “Se sempre temi perante o que poderia dizer, 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”<sup>263</sup>. Tudo na desconstrução está intimado, ex-posto e obrigado a um tom do Outro, “totalmente Outro” (tout autre), como uma vinda do Outro. No domínio gramatológico, há *psyche* (alma), vida ou pensamento, desde que o Outro venha, apareça, aconteça e deixe um “rasto”. A ela se intima um pensamento, vigilante e acolhedor, visitantemente acolhedor de uma vinda e daí a confissão derridiana, colocada em epígrafe, segundo a qual se sente a sentinela de uma desordem, o guardião vigilante dos espectros e dos crimes, segundo referência de Fernanda Bernardo<sup>264</sup>. A desconstrução manifesta-se sempre como acontecimento do acontecimento da realidade e da Palavra.

---

<sup>261</sup> Tradução de António Américo Lindeza Diogo,69-70 ;“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, une doctrine, une méta-philosophie spéculative, mais *ce qui arrive*, je me fiais à la même pensée”. (Jacques DERRIDA - *L’Université sans condition*, 74).

<sup>262</sup> Cf. Fernanda BERNARDO - “A *ética da hospitalidade* ou o *porvir* do cosmopolitismo por vir (I)”,343.

<sup>263</sup> Jacques DERRIDA / *Monolinguisme do Outro*. Tradução de Fernanda Bernardo,65-66 ;“Si j’ai toujours tremblé devant ce que je pourrais dire, ce fut à cause du ton, au fond, et non du fond. Et ce que, obscurément, comme malgré moi, je cherche à imprimer, le donnant ou le prêtant aux autres comme à moi-même, à moi comme à l’autre, c’est peut-être un ton”. (Jacques DERRIDA - *Le monolinguisme de l’autre*, Paris: Éditions Galilée, 1996, 81).

<sup>264</sup> Cf. Fernanda BERNARDO - “A *ética da hospitalidade* ou o *porvir* do cosmopolitismo por vir (I)”, 345.

Toda a desconstrução é *eventum* de um *homo mendicans*. A hospitalidade é a “visita elpidofânica”, que se manifesta na chegada do novo “recém-chegado”. Espera pelo Outro, na esperança, dado que esta é o alimento da alma do Outro. Toda a hospitalidade é uma “elpidofania” (manifestação da esperança), segundo a nossa perspectiva, através da exemplaridade da Solicitudude de Betânia. Da mesma forma, a desconstrução é uma exposição à “vinda elpidofânica”. Logo, a desconstrução é um momento elpídico do Outro, do seu acontecimento, porque se apresenta como “acontecimento elpidofânico”. Em Betânia, Jesus Cristo “desconstruiu” a solidariedade de Marta ao apelar à “audição da palavra”. A desconstrução é a escuta da Palavra. A desconstrução é, em Betânia, a experiência do secreto, do Outro, em Jesus Cristo, pela “diferença elpídica”. Em Betânia, é a desconstrução um acolhimento vivido, poieticamente, por Marta.

A desconstrução não é uma solicitude, é antes uma “escuta da palavra”, afirma-se ao “ouvir o discurso do Outro” como “aquele que vem”. Derrida afirma que não há hospitalidade pura, senão aí onde eu acolho, não o convidado, mas o visitante inesperado, aquele que me invade, de uma certa forma, chegando a minha casa, quando, no fundo, eu não estava preparado para isso. E eu devo fazer tudo o que é preciso para me adaptar a ele, transformar a “minha casa-própria” (*chez-moi*), deixar a minha casa transformar-se, para que este visitante inesperado possa instalar-se, por mais ameaçador que isso pareça, como comenta Fernanda Bernardo<sup>265</sup>.

### 3.8 – A desconstrução: como Ética

A desconstrução é o velar pela passagem espectral do Outro e pelo transtorno ou desordem, que uma tal passagem causa na ordem, sendo incapaz de “acolher” sem trair. A situação da arqui-escrita, como gostava de lembrar Derrida, significa, ao mesmo tempo, o “mesmo” (vivente diferido) e o “Outro” (absolutamente heterogêneo), sendo o radicalmente diferente, irreduzível, inapropriável. A desconstrução, este amor impossível, tem, paradoxalmente, na Ética, numa outra ideia de Ética, uma “meta”, “arqui-” ou “ultra-ética”, estando aqui o seu tom e o seu recurso alimentício, aquele que lhe alimenta a repetição. O gosto da repetição, como “por-vir”, surge numa infinita substituição, como nos lembra Fernanda Bernardo. Numa palavra, como infinita re-invenção. A hospitalidade refere-se como infinita “re-invenção”.

---

<sup>265</sup>Cf. *Ibidem*, 368.

Com efeito, a Ética coincide com a desconstrução, enquanto experiência do impossível, isto é, do apelo, da vinda, do “acolhimento do outro” absoluto (tout autre)<sup>266</sup>. Se é ela, a Ética como “inesperada vinda do outro”, que dita a impossibilidade da experiência, com que a desconstrução designa e que constitui, aliás, a *dynamis* (força) in-finita, a incolmatabilidade do seu desejo, a sua infinita re-invenção, como invenção do impossível <sup>267</sup>, isto é, do “outro absoluto”, é então aquele que jamais se imagina e que jamais ouvirá a vossa invenção. O Outro chama “por vir” (à venir) e é aquele que não chega muitas vezes<sup>268</sup>. Toda a hospitalidade apossa-se como “re-invenção”. Situa-se, naturalmente, numa constante e criativa originalidade, devido ao Ouvir da Palavra. Este ouvir será desconstrução e, também, o caminho inexorável, pela diferença, para a hospitalidade. Logo, o *proprium* (próprio) da hospitalidade será “ouvir a palavra” do hóspede. O que tem Ele para comunicar, desde a perspectiva teórica, passando da prática até à poética.

Se, na verdade, a Ética é desconstrução, então ela será o tom da desconstrução, aquele a que ela se íntima, intimando-nos, não faz, naturalmente, sentido associar este inspirador e inquietante fundo da desconstrução derridiana com o proclamado “retorno da moral”, para quem a “desconstrução” é rotulada de imoral ou de amoral, como comenta Fernanda Bernardo. Com efeito, a moralidade da “desconstrução” é não só alheia à restauração da moral, como à sua própria re-moralização, que deverá ser aberta pela “eticidade da ética”, também ainda se encontra aberta à “eticidade da ética”. A desconstrução não se propõe, nem propõe uma “moral nova”, será sim uma readaptação da moral. Desta feita, defenderemos, com Derrida, que a desconstrução é originária, intrínseca, incondicional<sup>269</sup> e impossivelmente Ética. Como a Ética, que repensa, redefine ou reinventa, a desconstrução determina que esta só é possível

---

<sup>266</sup> Cf. “... laisser l’autre venir ou s’annoncer (...) c’est peut-être ce qu’on appelle la déconstruction”. (Jacques DERRIDA - *Psyché. Invention de l’autre*, 59).

<sup>267</sup> Cf. “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, *inventir* 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 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. Inverter, ce serait alors “savoir” dire “viens” et répondre au “viens” de l’autre”. (*Ibidem*, 53 - 54).

<sup>268</sup> Cf. “... l’autre, c’est ce qui ne s’invente jamais et qui n’aura jamais attendre votre invention. L’autre appelle à venir et cela n’arrive qu’à plusieurs voix”. (*Ibidem*, 61).

<sup>269</sup> Cf. “La déconstruction commence là. Elle exige une dissociation difficile, presque impossible mais indispensable entre *inconditionnalité* (justice sans pouvoir) et *souveraineté* (le droit, le pouvoir ou la puissance). La déconstruction est du côté de l’inconditionnalité, même là où elle paraît impossible, et non de la souveraineté, même là où elle paraît possible”. (Jacques DERRIDA; Elisabeth ROUDINESCO - *De quoi demain,...* Dialogue, 153).

como impossível *non sub eodem aspectu* (não sob o mesmo aspecto). A desconstrução alimenta-se desta im-possibilidade.

Como salienta Fernanda Bernardo, ao referir-se à crítica de Heidegger, “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”<sup>270</sup>.

A reserva derridiana, em relação à Ética, é na linha da objecção heideggeriana, uma reserva em relação à concepção, tradicionalmente Metafísica da Ética, sendo aquela que não questionando a génese inquietante do pensar, a pensa como região do filosófico e surgindo como um “saber” de “bem-fazer”, relevando-se como uma filosofia prática, como interpreta Fernanda Bernardo<sup>271</sup>. Derrida faz um apelo à desconstrução da Ética, desta concepção da Ética, como uma desconstrução, que implica o repensar da eticidade da Ética<sup>272</sup>. Poderemos, assim, inferir que a “desconstrução” é uma desconstrução da Ética, que se confunde com o repensar da eticidade da Ética. Daqui poderemos dizer que a hospitalidade sofre deste pensar sobre a eticidade. Vive de uma eticidade do acolhimento. Derrida demonstra, em *De l'hospitalité*<sup>273</sup>, que a moralidade objectiva supõe o estatuto social e familiar dos contratantes, a possibilidade para eles serem chamados pelo seu nome, de terem um nome, de serem sujeitos de direito, interpelados e passíveis, imputáveis, responsáveis, dotados de uma identidade nominável e de terem um nome próprio. Um nome próprio que não seja jamais puramente individual. Eu penso muito mais, sobretudo agora, na santidade, na santidade do rosto do outrem ou na santidade da minha obrigação *ut sic*, tal como indica Fernanda Bernardo<sup>274</sup>.

A Ética é uma relação de aproximação, de hospitalidade, de acolhimento da alteridade que, *ut sic* (enquanto tal), na sua irredutibilidade manifesta-se como Rosto. Segundo Levinas, trata-se de uma relação que “re-define” não somente a Filosofia, como a Ética, que se manifesta como a “humanidade u-tópica” do homem: a Ética é a relação assimétrica do Outro ou a hospitalidade incondicional, como salienta Fernanda Bernardo, ao comentar o pensamento de

---

<sup>270</sup> Fernanda BERNARDO- “A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir (I)”, in : *Revista Filosófica de Coimbra*, 10/20 (2001), 354.

<sup>271</sup> Cf. *Ibidem*, 354 - 355.

<sup>272</sup> Cf. *Ibidem*, 355.

<sup>273</sup> Cf. Jacques DERRIDA-*Da Hospitalidade*. Tradução de Fernanda Bernardo, 39; Cf. “Justement parce que c’est inscrit dans un droit, une coutume, un *ethos* et une *Sittlichkeit*, cette moralité objective dont nous parlions la dernière fois suppose le statut social et familial des contractants, la possibilité pour eux d’être appelés par leur nom, d’avoir un nom, d’être des sujets de droit, interpellés et passible, imputables, responsables, dotés d’une identité nommables, et d’un nom propre. Un nom propre n’est jamais purement individuel”. (Jacques DERRIDA -*De L’hospitalité*, 27).

<sup>274</sup> Cf. Fernanda BERNARDO - “A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir (I.)”, 357.

Derrida. Logo, a Ética será, segundo Levinas, o “humano enquanto humano”, que “alberga” o Outro homem, na sua casa. Como bem refere Fernanda Bernardo, a Ética é, então, por um lado a vinda e o “acolhimento do outro”, por outro, será uma exposição do sujeito e a sua aproximação no adequado acolhimento da vinda do Outro<sup>275</sup>. É a Ética a “morada” da conduta do Outro. Como responsabilidade anárquica, em Levinas, a ética é uma relação assimétrica entre singularidades, entre dois separados, santos ou estrangeiros.

A Ética é o cuidado pelo estrangeiro, pela viúva e pelo órfão, a preocupação pelo Outro homem, antes e diferentemente de qualquer atributo, de qualquer coordenada, que não seja a da sua singularidade de eleito, como reflecte Levinas. O “souci” (cuidado, preocupação) do estrangeiro, da viúva e do órfão, será a preocupação do outro homem<sup>276</sup>.

Ele (Outro) começa a responder, a dizer sim, “eis-me aqui”, sendo dita a primeira palavra à qual “eu”, antes de ser, diferentemente do ser, estou obrigado a responder, “eis-me aqui”, pela relação de acolhimento e de sujeição ao Outro, desinteressado (anárquico), ilimitado e extravagantemente hospitaleiro. Poderemos dizer que a hospitalidade é a “excelência da desconstrução”, segundo Derrida, uma vez que a desconstrução é uma experiência do impossível, isto é, do secreto do Outro ou da “diferença”. A desconstrução é um saber dizer “sim”, será um responder à vinda do Outro. A desconstrução é uma certa experiência do Outro, invenção do impossível, como única invenção possível<sup>277</sup>.

A hospitalidade é um “vem do Outro a Mim”, tal como em Betânia (Lc 10,38-42). Jesus veio até Marta e Maria e estas mulheres ao encontro d’Ele. É a hospitalidade, como desconstrução, revelada como abertura, imediata e incondicional, à iminência da vinda do “Outro absoluto” (tout autre). A Hospitalidade é uma Ética, dado que a desconstrução, como hospitalidade, confunde-se como uma vigília e surge como uma “meta-ética” ou uma “ultra-ética”. A Ética da Hospitalidade é uma outra Ética, é uma ética da vigília, da cultura, da vida.

Segundo Derrida, a desconstrução será imediata, intrínseca e incondicionalmente Ética, se por Ética se compreende a relação dissimétrica da hospitalidade infinita e incondicional, dada ao Outro absoluto: o “visitante inesperado” em Derrida e o “rosto” para Levinas. Pelo

---

<sup>275</sup>Cf. *Ibidem*,360.

<sup>276</sup>Cf. “... le souci de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin, la préoccupation de l'autre homme”. (Emmanuel LEVINAS - *A L'heure des nations*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1988, 74).

<sup>277</sup> Cf. “la déconstruction la plus rigoureuse ne c'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”. (Jacques DERRIDA - *Psyché. Invention de l'autre*, 27).

pensamento de Derrida, é o “ separado chegado” (l’arrivant absolu). Este, pela solicitude de Betânia (Lc 10,38-42), foi Jesus Cristo como “infinito visitante”. Ele chegou sem ser esperado, sem se anunciar. Ele era Jesus Cristo (Lc 10,38-42). Ele era o Desvalido no Caminho pela “plesiologia esplacnofônica” de um Samaritano (Lc10,33), segundo a parábola do Bom Samaritano. No apólogo de Betânia, será Ele (o que chega), o “desvalido da esperança”. É uma “vinda elpidofônica”. O “separado recém-chegado” (l’arrivant absolu) será o Outro-estranho (Jesus Cristo em Betânia) que chega, da mesma forma como uma singularidade de “quem chega”, aquele ou aquela que chegam, chegando aí, onde não se esperava, aí onde se esperava sem 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 do acontecimento<sup>278</sup>.

Derrida diz que o “visitante inesperado”, aquele que chega, a partir de si, da sua estranheza, sem se anunciar e sem ser convidado, isto é, aquele que, de rompante, chega sem horizonte, porque o horizonte é sempre o meu próprio horizonte, é sempre o horizonte de um Eu, de um mesmo ou de um próprio, de um visitante<sup>279</sup>. É um visitante que pede, tal como a Solicitude de Betânia o acolhimento e o respeito incondicionais, que, em Jesus Cristo, será sinónimo de “alteridade infinita”. O segredo do acolhimento, o idioma, o espectro e a morte determinam, no pensamento derridiano, esta alteridade absoluta, própria da singularidade, que se furta à apropriação, ao tocar, ao ver, ao acolher e ao dizer que será necessário bem acolher. Deverá ser uma hospitalidade sem reservas perante o anódino e o anonimato do Outro (tal como “aconteceu ”em Betânia). O apólogo de Betânia é uma “paranése ética” da hospitalidade. Transforma a hospitalidade numa “paranése”.

## Conclusão

A desconstrução é a tentativa não de negar as oposições (tais negações), mas de neutralizar depois de as ter derrubado. O exemplo mais conhecido é aquele que se refere à inversão, para Derrida, sobre a hierarquia tradicional entre a palavra e a escrita, sendo esta

---

<sup>278</sup>Cf. “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 ”. (Jacques DERRIDA - *Faxitexture*, in: *Noise*, 18/19(1994), 8). Este texto de Derrida vem citado em: Fernanda Bernardo - “A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir (I) ” in : *Revista Filosófica de Coimbra*,29(2001), 367.

<sup>279</sup>Cf. Jacques DERRIDA *et al.* - “Accueil, éthique, droit et politique”, in: *Manifeste pour l’hospitalité*, Paris: Éditions Paroles d’Aube, 1999, 148.

pensada como instrumento técnico inessencial, derivado da palavra falada e do presente. Esta subordinação metafísica da escrita à palavra, e o sistema de oposições que ela governa, é chamado por Derrida "fonocentrismo" ou "phonologocentrismo". O "fonocentrismo" e sua estrutura de pressupostos estruturam constantemente a metafísica<sup>280</sup>.

O labor desconstrutivo realiza-se por uma espécie de "assédio" (hantise), que acontece dentro do pensamento filosófico e da escrita literária e que se aproveita das suas debilidades e contradições das suas aberturas, das suas aporias, das suas fissuras, para determinar uma possibilidade ao "por-vir". Sempre que um sistema de pensamento (filosófico, literário, político ou jurídico) for tido por homogêneo, hegemónico e inatacável, erguendo-se como dominante, será então aí que a desconstrução actua. Esta não será com a ajuda de alguma técnica exterior ao texto, mas antes pela agitação das suas próprias forças interiores.

A desconstrução, como "pensamento em acção", vive simultaneamente sob as três formas de pensamento, a saber: teorético, prático e poético. Como pensamento contaminado, procede *per se* à descontaminação de todo o saber e do pensar. Na verdade, pela contaminação, a "desconstrução" surge como um pensamento catártico. É a purificação do pensamento. Revelar-se-á como pensamento do pensamento.

Com efeito, a desconstrução não chega *ad extra* num determinado momento, recomendada por uma autoridade ou avisada por um determinado método. Ela é o método do método. A desconstrução é aquilo que está sempre a acontecer a todas as coisas (ça se déconstruit), a todo o momento. Assim, é o caminho para além do caminho. É *meta-meta-odos* ...

A Hospitalidade, como desconstrução, permitirá primeiramente a "construção do acolhimento", que reside no *castellum*, como sucedeu em Betânia. Para haver hospitalidade, terá de haver uma "casa" (moradia), a fim de que o anfitrião receba o Outro-estranho e vice-versa. Toda a hospitalidade, pela desconstrução, necessita da construção (edifício) para haver o acolhimento. A hospitalidade é simultaneamente uma construção e uma desconstrução. A hospitalidade terminará numa reconstrução entre o anfitrião e o *homo mendicans*. Entretanto, a desconstrução depende da "construção". Na hospitalidade, somente depois de haver a *oikia* (casa), então é que haverá "desconstrução do outro-estranho" pelo anfitrião. Deve revelar-se, na hospitalidade, como desconstrução, a construção intersubjectiva entre o anfitrião e o Desvalido

---

<sup>280</sup> - La deconstruction est la tentative non de nier ces oppositions (ces negations) mais de les neutralizer après les avoir renversées. L'exemple le plus connu est celui de l'inversion, par Derrida, de la hiérarchie traditionnelle entre la parole et l'écriture, hiérarchie selon laquelle l'écriture est pensée comme un instrument et une technique inessentielle, dérivée de la parole vive et présente. Cette subordination métaphysique de l'écriture à la parole, et le système d'oppositions qu'elle régit, est appelée par Derrida "phonocentrisme" ou "phonologocentrisme". Le "phonocentrisme" et ses presupposes structurent constamment la métaphysique. (Marc GOLDSCHMIT - *Jacques Derrida, une introduction*, 21).

no Caminho. Esta será a grande crítica ao pensamento de Derrida, segundo a nossa perspectiva, uma vez que a desconstrução terá de implicar uma “recitação elpidica”, visto que *per se* a desconstrução é uma “audição da palavra” (escrita e falada). A desconstrução será “ouvir o hóspede”.

A hospitalidade é uma intersubjectividade dual, simultaneamente construtiva e desconstrutiva. Interpretando o pensamento de Derrida, teremos de salientar que a hospitalidade surge como possibilidade do estar dentro ou no interior da possibilidade. Logo, será a possibilidade da possibilidade. Toda a hospitalidade, como possibilidade do im-possível, será a possibilidade da desconstrução do Outro-estranho, através do anfitrião, cabendo aqui a desconstrução do “host” (dono da casa) no “guest” (convidado, hóspede) e vice-versa.

Ao longo da sua obra, Derrida tentou demonstrar como a hospitalidade incondicional desconstrói a hospitalidade desejada do hóspede-cidadão, que se pretende ser o mestre do lugar, onde ela oferece o lugar ao desconstruir uma espécie de ipsocracia, legada posteriormente na sua singularidade impossível do “otage” (refém), dorecém-chegado, do antes mesmo da sua condição de cidadão e do antes da *polis* (cidade-estado) e, desta sorte, posteriormente a uma tal hospitalidade incondicional do antes e do depois da hospitalidade condicional ou jurídico-política, que ela seja, como salienta Kant, cosmopolita, e que se encontre como oportunidade para pensar e repensar, de outra forma, a ipseidade, a cidadania, o direito nacional e internacional.

Pela nossa reflexão, a desconstrução é uma audição, uma decisão e uma recitação da Palavra. Assim, a desconstrução é “abertura da palavra”. Também poderemos asseverar que a desconstrução é uma espécie de “maêutica”, dado que há um “parto” da Palavra. Finalmente, poderemos descrever a “desconstrução” como o acolhimento do acolhimento, bem como a hospitalidade da hospitalidade. É o “acolhimento puro”. Na verdade, a desconstrução é abrir e fechar o texto e a realidade. É o tudo ou o nada da realidade e do texto. É, com efeito, o “talvez” do texto e da realidade. É o “talvez” da Palavra, da “audição da palavra” e o “ouvir o hóspede” será o “talvez” da desconstrução.

Terminamos, por dizer que a desconstrução tem um antes na “construção” e um depois na reconstrução, para Ela mesma surgir como desconstrução, pela síntese da realidade e do texto. A desconstrução é a soberania da Palavra, é o poder da Palavra e, assim, assume-se como “ouvir a palavra”. Esta audição é a “melhor parte”, tal como se verifica na hospitalidade. Esta caracteriza a desconstrução. Assim, a desconstrução está “por - vir”. A desconstrução é o caminho do “por - vir” da Palavra.

Como diz Higinio, a desconstrução, se existe, só pode ser inventiva e poética. Entre a Filosofia e a Literatura floresce uma espécie de “bolor”, às vezes parasitário, que obriga a uma resposta, a uma saída, a dar ouvidos à palavra, que diz: *Veni, Domine!*... Há um tom apocalíptico no registo discursivo da desconstrução. Assim, o discurso da crise é interior à própria tradição cultural do Ocidente e, portanto, permanece nela. Logo se perceberá melhor a importância que Derrida outorga à desconstrução.

Desta feita, a desconstrução é uma “paixão inventiva”, tanto do criador literário quanto do filósofo. Este pensamento inventivo é hipotético, move-se por baixo da tese. Pela desconstrução, o *venire* do *por-venire* revela-se ao *venire* do *in-venire*. A desconstrução é o *in-venire*. Esta, como “invenção”, só pode ser pensada juntamente com o dom. Naturalmente, a desconstrução é a síntese dialéctica entre uma construção (tese) e uma reconstrução (antítese).

A desconstrução é o movimento do pensamento”. A desconstrução será o “pensamento por-*vir*”. Assim será o pensamento do pensamento. Poderemos, ainda, dizer que a “desconstrução” é um já e um ainda não do pensamento. É, pois, uma espécie de “escatologia” do pensamento e um pensamento como Escatologia.

Poderemos dizer que o mundo da saúde e da doença, através da humanização hospitalar, é uma desconstrução. O pensamento clínico é sempre um pensamento “por *vir*”, visto que é um “por *vir*” da Medicina, como arte e como ciência. Uma das aplicações da desconstrução, no mundo das artes e das ciências, reside na Medicina e, de forma explícita, na humanização do acolhimento em saúde.

## CAPITULO 4 - PELO ACOLHIMENTO DO ACOLHIMENTO: A HOSPITALIDADE INCONDICIONAL DE ACORDO COM DERRIDA

### Introdução

Após a exposição da desconstrução como hospitalidade e da hospitalidade como desconstrução, surge a possibilidade de determinarmos, segundo o pensamento de Derrida, uma tipologia para a hospitalidade, descrita em duas categorias, a saber: hospitalidade incondicional e hospitalidade condicional.

A hospitalidade incondicional é inseparável da hospitalidade condicional. Aquela fundamenta esta. É mesmo assim numa tal indissociabilidade e faz com que a hospitalidade incondicional, que não tem qualquer estatuto legal, aconteça modificando as condições da sua hospitalidade. É uma indissociabilidade que traduz o movimento de acção, inscrição, transgressão e perversão da própria hospitalidade incondicional na hospitalidade condicional, bem como da hetero-afecção, interrupção, transformação e contaminação.

A hospitalidade parece ir de impossibilidade em impossibilidade, porque é um “passo”. Como descreve Derrida, qual o significado deste “passo” a mais, e a transgressão, se, tanto para o “convidado” (*invité*) como para o “visitante” (*visiteur*), a passagem do limiar é sempre um passo de transgressão? Deve mesmo sê-lo? Aonde levam estes estranhos processos de hospitalidade? Estes limiares intermináveis, infranqueáveis e estas aporias? Tudo se passa como se fossemos de dificuldade em dificuldade. Melhor ou pior, e mais gravemente, de impossibilidade em impossibilidade<sup>281</sup>, passa-se como se a hospitalidade fosse o impossível, como se a lei da hospitalidade definisse esta impossibilidade mesma, como se o imperativo categórico da hospitalidade procurasse transgredir todas as leis da hospitalidade, isto é, as condições, as normas, os direitos, os deveres, que se impõem aos hóspedes e aos hospitantes, aqueles ou aquelas que oferecem ou que recebem o acolhimento Reciprocamente, tudo se passa como se as leis da hospitalidade consistissem em marcar os limites, os direitos e os deveres, ao defender e ao transgredir a lei da hospitalidade, aquela que permite oferecer, ao que chega, ao “recém-chegado” (*arrivant*) um acolhimento sem condições. Diremos “sim” ao “recém-

---

<sup>281</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 61; Cf. “Qu’est-ce que cela signifie, ce *pas de trop*, et la transgression, si, pour l’invité autant que pour le visiteur, le passage du seuil reste toujours un pas de transgression? S’il droit même le rester? Et que signifie ce *pas de côté*, la digression? Où mènent ces étranges procès d’hospitalité? Ces seuils interminables, infranchissables donc, et ces apories? Tout se passe comme si nous allions de difficulté en difficulté. Mieux ou pire, et plus gravement, d’impossibilité en impossibilité”. (Jacques DERRIDA - *De l’hospitalité*, 71).

chegado” (arrivant), antes de toda a determinação, antes de toda a antecipação, antes de toda a identificação, tratando-se ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inopinado, que o “recém-chegado” (arrivant) seja ou não o cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivente ou um morto, masculino ou feminino<sup>282</sup>.

O Outro, incondicionalmente acolhido, antes e para além do próprio dever ético, do direito e do dever de asilo, é um sujeito de direito. Com efeito, será o absoluto da sua estranheza que, na linha de Derrida, distingue o novo “recém-chegado”, isto é, a figura sem figura do Outro-absoluto, do estrangeiro, do imigrante, do desvalido no caminho e da vida, do deportado, do refugiado. O “recém-chegado” é acolhido a partir de si próprio, enquanto for um “Outro-absoluto”, como secreto, irreduzível, incalculável ou indecível. O acolhimento da sua incerteza, a “abertura” ao inesperado da sua vinda, é, para Derrida, a “ética como hospitalidade”. Seja uma lei que dita o tom à hospitalidade incondicional, que Derrida, também, designa de pura, justa, infinita, impossível e absoluta.

Mas, Derrida considera que a hospitalidade absoluta (incondicional) determina que eu abra a minha casa, “chez-moi”, e que me dê não apenas ao estrangeiro (dotado de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.); mas também ao Outro absoluto, desconhecido, sem nome, e que lhe dê lugar, que o deixe vir, que o deixe chegar, ter lugar no lugar, que lhe oferece, sem lhe pedir reciprocidade ( a entrada num pacto) sem mesmo lhe perguntar pelo nome<sup>283</sup>.

Como salienta Fernanda Bernardo, a hospitalidade incondicional será então aquela que antes e para além do ser, do ter, do saber, do poder e do querer ao Outro singular, ao outro, não será já determinada ao cidadão estrangeiro, ou seja, em termos jurídico-políticos, mas como um Outro Absoluto. Será, naturalmente, uma hospitalidade trans-económica, trans-auto-nómica.

---

<sup>282</sup> Cf. “Tout se passe comme si l’hospitalité était l’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 hôtesse, 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. Disons, oui, a l’*arrivant*, 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, masculine ou féminin”. (Jacques DERRIDA - “De L’Hospitalité - fragments”, in: *Écarts de l’Identité*, 8/854 (1998), 4).

<sup>283</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 40 ; “ ... 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” .(Jacques DERRIDA - *De L’hospitalité*, 29).

Assim, em Derrida, a hospitalidade incondicional expõe-se, sem limites, na vinda do Outro, para além do direito, para além da hospitalidade condicionada pelo direito de asilo, pelo direito à imigração, pela cidadania e, ainda, pelo direito à hospitalidade universal, de que fala Kant e que permanece ainda controlada por um direito cosmopolita. Só uma hospitalidade incondicional pode clarificar o seu sentido e a sua racionalidade prática. A hospitalidade incondicional ultrapassa o cálculo jurídico, a política ou a economia. Mais nada, nem ninguém chega a ela<sup>284</sup>.

#### 4.1- A hospitalidade incondicional: os significados

Segundo a perspectiva de Derrida, há hospitalidade quando eu acolho mais do que aquilo que posso acolher, quando acolho para além da minha capacidade. A hospitalidade incondicional não é senão exposição à chegada daquele que vem, do que acolhe. Será uma hospitalidade que dá aquilo que não tem, aquilo que não possui como próprio. É uma hospitalidade como impossível. Faz o impossível e é não apenas impossível, como um convite a fazer aquilo que é impossível. A hospitalidade absoluta exige que me abra ao meu próprio existir “chez moi” (minha casa) e que me ofereça não somente ao estrangeiro, como também ao Outro-Absoluto, desconhecido, anónimo, e que lhe dê lugar, que o deixe vir, que o deixe chegar e ter um lugar no lugar, que lhe ofereça, sem lhe pedir reciprocidade, nem mesmo através do seu nome<sup>285</sup>.

A lei da hospitalidade incondicional manda acolher incondicionalmente, ou seja, o visitante ou o Absoluto que chega. A esta forma de hospitalidade, Derrida designa como “hospitalidade de visitação”, contraposta à hospitalidade condicional ou normativa, que obedece à lógica do convite. Com Marta e Maria, em Betânia, houve uma “visitação” de Jesus Cristo. Cristo, segundo a Teologia, foi a “visitação” de Deus-Pai, tal como se narra em Jo1,14. Este

---

<sup>284</sup>Cf. “ ... celle de l'hospitalité inconditionnelle qui s'expose sans limite à la venue de l'autre, au-delà du droit, au-delà de l'hospitalité conditionnée par le droit d'asile, par le droit à l'immigration, par la citoyenneté et même par le droit à l'hospitalité universelle dont parle Kant et qui reste encore contrôlé par un droit politique ou cosmopolitique. Seule une hospitalité inconditionnelle peut donner son sens et sa rationalité pratique à tout concept d'hospitalité. L'hospitalité inconditionnelle excède le calcul juridique, politique ou économique. Mais rien ni personne n'arrive sans elle”. (Jacques DERRIDA - *Voyous, Deux essais sur la raison*, 204-205).

<sup>285</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 40; Cf. “ L'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (...) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je *donne lieu*, que je le laisse venir, que je 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”. (Jacques DERRIDA - *De L'hospitalité*, 29).

conceito de “visitação”, aplicado à hospitalidade incondicional, será, segundo a nossa crítica ao pensamento de Derrida, incorrecto, visto que a “visitação” é uma hospitalidade condicional, tal como se narra, em Lc1,33-52, segundo a “visitação” de Maria à sua prima Isabel. A visitação é uma hospitalidade concreta de convite.

Assim pensa Derrida sobre este acolhimento: “a hospitalidade pura e incondicional, a própria hospitalidade abre-se, está antecipadamente aberta a quem não é nem esperado, nem convidado, a quem chegue como visitante, absolutamente estrangeiro, em chegada não identificável e imprevisível, como totalmente Outro. Chamemos a isso hospitalidade de visitação e não de convite”<sup>286</sup>. Só que a “visitação”, teologicamente pensada, tanto pode ser uma hospitalidade incondicional como uma condicional. Mais condicional do que incondicional.

A lei da hospitalidade ordena o acolhimento imediato e incondicional do Outro como Outro absoluto e, no seu rasto, de todo e qualquer Outro, sem lhe ditar, como refere Fernanda Bernardo, qualquer integração, assimilação ou apropriação. Será este acolhimento de todo e qualquer Outro, no acolhimento do Outro absoluto, que constitui uma “ética da hospitalidade”, a sua im-possibilidade, aquele que marca o ritmo e o sentido da desconstrução.

O verdadeiro sentido desta “hospitalidade de visitação” (hospitalidade incondicional) é declarado por Derrida: aquele que poderíamos chamar de “recém-chegado” (*arrivant*) e o mais chegante entre os chegantes, o que chega por excelência, é aquilo, aquele ou aquela que, mesmo ao chegar, não passa um limiar, que separaria dois lugares identificáveis, o próprio e o estrangeiro, o próprio de um e o próprio de outro, como se diria que um cidadão de um certo país identificável passa a fronteira de um outro país, como se fosse 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. Estes são recém-chegados, mas a um país que já se determina e cujo habitante, se sabe ou se crê em sua casa, quer em relação à hospitalidade universal, quer ao direito de visita

O recém-chegado absoluto não tem ainda, nem nome, nem identidade... E como recém-chegado não tem ainda identidade, o seu lugar de chegada encontra-se, também, des-identificado; não se sabe ainda ou não se sabe mais como chamar, qual é o país, o lugar, a nação, a família, a língua, o em si que acolhe o recém-chegado absoluto<sup>287</sup>.

---

<sup>286</sup> “L’hospitalité pure et inconditionnelle, l’hospitalité *elle-même* s’ouvre, elle est d’avance ouverte à quiconque n’est ni attendu ni invité, à quiconque arrive en *visiteur* absolument étranger, en *arrivant* non identifiable et imprévisible, tout autre. Appelons cela hospitalité de *visitation* et non *d’invitation*”. (Jacques DERRIDA - “Auto-immunités, suicides réels et symbolologiques” *in*: Jacques DERRIDA ; Juergen HABERMAS - *Le concept du 11 septembre*, Paris : Éditions Galilée, 2004,188).

<sup>287</sup>Cf. “L’arrivant absolu n’a pas encore nom et d’identité (...). Comme l’arrivant n’a pas encore d’identité, son lieu d’arrivée s’en trouve aussi désidentifié : on ne sait pas encore ou on ne sait plus *comment*

Jesus Cristo, em Betânia, representa uma hospitalidade incondicional. Uma hospitalidade absoluta. Foi uma hospitalidade *ad intra et ad extra* simultaneamente. A hospitalidade incondicional será uma “visitação elpídica”, porque além de ser o alimento da alma (esperança) é a “espera soteriológica”, que tem o seu proémio no conto exemplar e provocante do Bom Samaritano. Jesus Cristo, como Hóspede, sem ser por convite, é a “visitação elpidofânica” do Pai das Misericórdias.

O Samaritano representou uma hospitalidade extrínseca (*ad extra*). A relação com o Outro, *ut sic*, protegida pela alteridade absoluta, é, na sua rectidão, uma relação de interrupção como relação infinita. Será uma interrupção devida à alteridade absoluta do Outro que, sendo separado e intangível, nunca se dá à representação ou à compreensão<sup>288</sup>. Não se deixa tocar pelo Outro, será um contacto sem contacto.

Naturalmente, a Ética, como Hospitalidade, a da hospitalidade, é apenas possível como “hos (ti) - pitalidade”, tal como indica Fernanda Bernardo<sup>289</sup>. A relação, para Derrida, uma relação contraditória, aporética, como se visualiza pela lei da hospitalidade, com as leis da hospitalidade, é similar àquela que é própria do sujeito perante a lei. Perante esta lei, o “recém-chegado” não é recebido como hóspede, se não beneficiar do direito à hospitalidade ou direito de asilo. 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>290</sup>. A lei da hospitalidade, aquela que descreve o sim incondicional ao apelo do Outro, está antes e acima das leis da hospitalidade, melhor, está antes, acima, fora e por diante das leis da hospitalidade, tal como a lei está antes, diante e por diante do homem, que, todavia, terá de a instituir<sup>291</sup>.

---

*nommer, quel est le pays, le lieu, la nation, la famille, la langue, le chez-soi en général qui accueille l'arrivant absolu*”. (Jacques DERRIDA - *Apories*, 67).

<sup>288</sup>Cf. “Mais ce qu'elle met ainsi en contact, ou plutôt en continguité, *partes extra partes*, c'est d'abord le contact *et* le non-contact. Et ce contact sans contact, ce toucher qui touche à peine, ce n'est pas un toucher comme un autre, là même où il ne touche qu'à l'autre”. (Jacques DERRIDA - *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris: Éditions Galilée, 2000, 83).

<sup>289</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - “A ética da hospitalidade ou o *porvir* do cosmopolitismo por vir, ... (I)”, 378.

<sup>290</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 55; Cf. “Tout arrivant n'est pas reçu comme hôte s'il ne bénéficie pas du droit à l'hospitalité ou du 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”. (Jacques DERRIDA - *De l'hospitalité*, 57).

<sup>291</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 62; Cf. “... 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 hôtesse, 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. Disons, oui, à l'*arrivant*, avant toute détermination, avant toute anticipation, avant toute détermination, avant tout

Como descreve Derrida, a lei está acima *das* leis. É portanto ilegal, transgressiva, fora da lei, assim como que uma lei anômica, *nomos a-nomos*, lei acima das leis e lei fora da lei (*anomos*, lembremos, é assim que, por exemplo, se caracteriza Édipo, o pai-filho, o filho como pai, pai e irmão das suas filhas).

Mas situando-se embora acima das leis da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade tem necessidade das leis, requiere-as. Esta exigência é construtiva. Ela não seria efectivamente incondicional, a lei, se não devesse tornar-se efectiva, concreta, determinada, se tal não fosse o seu ser como deve-ser. Ela correria o risco de ser abstracta, utópica, ilusória, e, portanto, de se tornar no seu contrário. Para ser o que é, a lei tem necessidade das leis que, no entanto, a negam, a ameaçam em todo o caso, por vezes a corrompem ou a pervertem. E devem sempre poder fazê-lo<sup>292</sup>. A lei da hospitalidade é, portanto, o ter de se inscrever nas leis do direito da hospitalidade, daqui que ela se apresente como a própria hospitalidade, como Ética da Hospitalidade, uma lei que é paradoxal.

Poderemos dizer, com Derrida, que a hospitalidade absoluta exige que eu abra a “minha casa” (chez moi), e que eu me dê não apenas ao estrangeiro, 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 palco) com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito<sup>293</sup>. Com efeito, a hospitalidade pura ou absoluta, imediata, incondicional e infinita, como “acolhimento do outro”, do visitante ou do

---

anticipation, avenir 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. Autrement dit, il y aurait *antinomie*, une antinomie insoluble, une antinomie non dialectisable entre, d'un part, *La loi de l'hospitalité*, la loi inconditionnelle de l'hospitalité illimitée (donner à l'arrivant tout son chez-soi et son soi, lui donner son propre, notre propre, sans lui demander ni son nom, ni contrepartie, ni de remplir la moindre condition), et d'autre part, *les lois de l'hospitalité*, ces droits et ces devoirs toujours conditionnés et conditionnels, tels que les définit la tradition gréco-latine, voire judéo-chrétienne, tout le droit et toute la philosophie du droit jusqu'à Kant et Hegel en particulier, à travers la famille, la société civile et l'État” .(Jacques DERRIDA - *De l'Hospitalité*, 71 - 73).

<sup>292</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 63; Cf. “*La loi est au-dessus des lois*. Elle est donc illégale, transgressive, hors la loi, comme une loi anomique, *nomos a-nomos* loi au-dessus des lois et loi hors la loi (*anomos*, nous nous en souvenons, c'est ainsi par exemple qu'on caractérise Œdipe, le père-fils, le fils comme père, père et frère de ses filles). Mais tout en se tenant au-dessus des lois de l'hospitalité, *la loi inconditionnelle de l'hospitalité* a besoin des lois, elle les *requiert*. Cette exigence est constitutive. Elle ne serait pas effectivement inconditionnelle, la loi, si elle ne *devait pas devenir* effective, concrète, déterminée, si tel n'était pas son être comme devoir-être. Elle risquerait d'être abstraite, utopique, illusoire, et donc de se retourner en son contraire. Pour être ce qu'elle est, la loi a ainsi besoin *des lois* qui pourtant la nient, la menacent en tout cas, parfois las corrompent ou la pervertissent. Et doivent toujours pouvoir le faire”. (*Ibidem*, 73;75).

<sup>293</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 40; Cf. “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 absolue, inconnu, anonyme, et que je lui *donne lieu*, que je le 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”. (*Ibidem*, 29).

hóspede inesperado, ordena uma “ruptura”, uma ruptura que é uma perversão. Assim surgiu uma inquietação ou uma “solicitude em Betânia”. Esta é uma ruptura com a diaconia de Marta e uma “afirmação pística” pela “audição da palavra” com Maria. Segundo Derrida, a hospitalidade absoluta ou incondicional supõe uma ruptura com a hospitalidade, em sentido corrente, com a hospitalidade condicional, como direito, como pacto de hospitalidade. A lei da hospitalidade, a lei formal que governa o conceito geral de hospitalidade, aparece como uma lei aporética. Ela parece ditar que a hospitalidade absoluta rompe com a lei da hospitalidade, como direito ou como dever, como pacto de acolhimento. A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito, não que ela a condene ou que se lhe oponha. Com efeito, ela pode, mesmo, e, ao contrário, colocá-la e mantê-la num incessante movimento de progresso, mas é-lhe tão estranhamente heterogênea, quanto a justiça é heterogênea ao direito, de que, no entanto, tão próxima é e, na verdade, indissociável. A hospitalidade incondicional é uma ruptura, uma ruptura ao acolhimento do Outro e ao anfitrião. Será sempre uma perversão ou uma aceitação. A aceitação interior é o centro do acolhimento do Outro.

A hospitalidade absoluta é uma “aceitação agápica” do Outro, por isso, é uma ruptura doativa do mesmo Eu, tal como foi a de Betânia. Poderemos dizer que a hospitalidade incondicional tem muitos significados. Também surgiu, no Samaritano, uma “ruptura cairológica”, quando “acolheu esplancnofanicamente” o Desvalido no Caminho (Lc10,33).

É uma hospitalidade entre hóspedes, onde cada um é, na perspectiva de Derrida, “chez soi, chez l’autre” (em sua casa, em casa do Outro). É aquele que a partir da incondição do hóspede acolhido, por aquele mesmo, que ao “acolher”, sabe acolher, sabe dizer “sim vem” ao recém-chegado ou ao visitante inesperado, que vem antes de qualquer identificação. Trate-se, pois, 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<sup>294</sup>.

---

<sup>294</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 63-64 ;Cf. “... 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, ...” . ( *Ibidem*, 73).

## 4.2- A hospitalidade incondicional: os valores

A hospitalidade incondicional não se refere como um conceito político. Com efeito, para uma sociedade organizada, que possui as leis da hospitalidade e que quer guardar o magistério soberano do seu território, da sua nação, por uma família, que tende a controlar a prática da hospitalidade, será necessário condicionar a hospitalidade, como descreve Fernanda Bernardo.

Esta hospitalidade pura, sem a qual não existem conceitos de hospitalidade, vai além da passagem das fronteiras de um país, mas ela tem um papel, também, na vida corrente : quando qualquer um chega, quando o amor chega, por exemplo, ou admite um risco, então estamos expostos. Será necessário manter este horizonte sem horizonte, esta limitação da hospitalidade incondicional, sabendo mesmo que não poderemos elaborar um conceito político e jurídico. Não há lugar para este tipo de hospitalidade no direito e na política<sup>295</sup>. Criticamente, existem muitas imprecisões terminológicas, na divisão da hospitalidade, segundo Derrida, porque existem formas puras de hospitalidade, que o pensador-filósofo considera como impuras, como será o caso da narrativa dos discípulos de Emaús. Também, não será correcto considerar a hospitalidade de visitação, como incondicional, visto que este equívoco se desfaz igualmente na narrativa de Emaús (Lc 24,13-35). A hospitalidade de Emaús, sendo de convite, não pode ser impura. É, sim, o exemplo de uma hospitalidade pura, dado que Jesus Cristo estava na *anabasis* (Ressurreição). Filosoficamente, a “hospitalidade de visitação” tanto serve a condicionalidade, quanto a incondicionalidade.

---

<sup>295</sup> Cf. “ ... 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*. L'hospitalité pure ou *inconditionnelle* suppose que l'arrivant n'a pas été invité là où je reste maître chez moi et là où je contrôle ma maison, mon territoire, ma langue, là où il devrait (selon les règles de l'*hospitalité conditionnelle* au contraire) se plier en quelque sorte aux règles en usage dans le lieu qui l'accueille. L'hospitalité pure consiste à laisser sa maison ouverte à l'arrivant imprévisible, qui peut-être un intrus, voire un intrus dangereux, susceptible éventuellement de faire le mal. Cette hospitalité pure ou inconditionnelle, ce n'est pas un concept politique ou juridique. En effet, pour une société organisée qui possède ses lois et qui veut garder la maîtrise souveraine de son territoire, de sa culture, de sa langue, de sa nation, pour une famille, pour une nation qui tient à contrôler sa pratique de l'hospitalité, il faut bien limiter et conditionner l'hospitalité. On peut le faire parfois avec les meilleures intentions du monde car l'hospitalité inconditionnelle peut aussi avoir des effets pervers. Cependant, ces deux modalités de l'hospitalité restent irréductibles l'une à l'autre (...). 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” (Jacques DERRIDA; Elisabeth ROUDINESCO - *De quoi demain...* Dialogue, 101 - 102).

Toda a hospitalidade absoluta (pura) é uma *anabasis*. A hospitalidade pura (absoluta), segundo Derrida, acolhe o Outro, como Outro absoluto e, acolhendo o Outro como Outro-absoluto, obriga-se, igualmente, a acolher todo e qualquer Outro, porque “tout autre est tout autre” (totalmente outro). A hospitalidade incondicional ou absoluta tem um princípio: proteger o “chez-soi” (em sua casa) por meio de um acolhimento efectivo, como se descreve em *Papier Machine*, revelando-se, assim, como “acolhimento do acolhimento”<sup>296</sup>.

As duas formas de hospitalidade não se contradizem; são, na verdade, complementares. A hospitalidade ética é aquela que acolhe poieticamente e de forma incondicional o Outro e realiza este “acolhimento de acolhimento”, vendo-se nesta uma excelência e o paradigma do acolhimento de todo e qualquer Outro. Com efeito, uma tal hospitalidade será não somente imediata, incondicional, mas, sobretudo, ilimitada, como infinita que é. Contudo, a iminência desta hospitalidade pura, deste acolhimento do Outro, tem “riscos”, tal como é afirmado por Derrida<sup>297</sup>. A hospitalidade ética, imediata, incondicional e infinita não pode, nem deve ser outra coisa senão uma exposição ao risco, como se indica em *Papier Machine* <sup>298</sup>.

---

<sup>296</sup>Cf. “C’est entre ces deux figures de l’hospitalité que doivent se prendre en effet les responsabilités et les décisions. Épreuve redoutable car si ces deux hospitalités ne se contredisent pas, elles restent hétérogènes au moment même où elles s’appellent l’une l’autre, de façon déroutante. Toutes les éthiques de l’hospitalité ne sont pas les mêmes, sans doute, mais il n’y a pas de culture ni de lien social sans un principe d’hospitalité. (...) Or une communauté culturelle ou linguistique, une famille, une nation, ne peuvent pas ne pas suspendre, au moins, voire trahir ce principe d’hospitalité absolue : pour protéger un “chez soi”, sans doute, en assurant le “propre” et le propriété contre l’arrivée illimitée de l’autre ; mais aussi pour tenter de rendre l’accueil effectif, déterminé, concret, pour le mettre en œuvre. D’où les “conditions” qui transforment le don en contrat, l’ouverture en pacte policé ; d’où les droits et les devoirs, les frontières, les passeports et les portes, d’où les lois sur une immigration dont il faut, dit-on, “contrôler le flux”. (Jacques DERRIDA - *Papier Machine*, 273).

<sup>297</sup>Cf. “Il est vrai que les enjeux de l’immigration ne recouvrent pas en toute rigueur, il faut le rappeler, ceux de l’hospitalité qui portent au-delà de l’espace civique ou proprement politique. Dans les textes que vous citez, j’analyse ce qui, entre “l’inconditionnel” et le “conditionnel”, n’est pourtant pas une simple opposition. Si les deux sens de l’hospitalité restent irréductibles l’un à l’autre, c’est toujours au nom de l’hospitalité pure et hyperbolique qu’il faut, pour la rendre la plus effective possible, inventer les meilleures dispositions, les moins mauvaises conditions, la législation la plus juste. Il le faut pour éviter ces effets pervers d’une hospitalité illimitée dont j’ai essayé de définir les risques. Calculer les risques, oui, mais ne pas fermer la porte à l’incalculable, c’est-à-dire à l’avenir et à l’étranger, voilà la double loi de l’hospitalité. Elle définit le lieu instable de la stratégie et de la décision. De la perfectibilité comme du progrès. (...) Ou oublie souvent que c’est au nom de l’hospitalité inconditionnelle (celle qui donne son sens à tout accueil de l’étranger) qu’il faut tenter de déterminer les *meilleures* conditions, à savoir telles limites législatives, et surtout telle mise en œuvre des lois (...)”. (*Ibidem*, 274).

<sup>298</sup> “L’hospitalité pure consiste à accueillir l’arrivant avant de lui poser des conditions, avant de savoir et de demander quoi que ce soit, fût-ce un nom ou un “papier” d’identité (...). “*Comment t’appelles-tu, toi?*” L’hospitalité consiste à tout faire pour s’adresser à l’autre, à lui accorder, voire à lui demander son nom, tout en évitant que cette question ne devienne une “condition”, une inquisition policière, un fichage ou un simple contrôle des frontières”. (*Ibidem*, 275).

“Quando abro a minha porta a alguém será necessário que esteja preparado para correr um maior risco”, assevera Derrida<sup>299</sup>. Não sei quem entra pela minha porta dentro. Desconheço, depois conhecem-se ... Aqui reside a estranheza da hospitalidade.

O risco da hospitalidade é “elpídico”, tem esperas e esperanças, dado que implica uma inevitável dimensão positiva, uma vez que, para além da subtracção ao programa e da exigência da vigília e de constante inovação, encontra-se, naturalmente, na origem da constituição da subjectividade do sujeito. Daqui ser possível dizer que o acolhimento do Outro não se expõe apenas ao risco da agressão e da desordem. Em Betânia, houve, na hospitalidade, o risco inerente da “solicitude” de Marta, ao chamar à atenção de Jesus para o facto de Maria não ajudar nas tarefas da casa (contra-dons). Será, também, uma oportunidade dada ao hóspede e não ao sujeito soberano para aceder ao seu próprio risco. O “risco elpídico” (risco da espera) torna a hospitalidade como um “acolher elpidofânico” (acolhimento pela esperança), tal como se viveu em Betânia.

O hóspede-acolhedor pode, em nome da Ética, decidir revoltar-se contra a condicionalidade das leis da hospitalidade, levado pela sua perfectibilidade. Deve haver uma hospitalidade sem reservas, que se denomina hospitalidade incondicional<sup>300</sup>. As leis condicionais deixariam de ser leis da hospitalidade, se não fossem guiadas, inspiradas, requeridas pela lei da hospitalidade incondicional, como diz Fernanda Bernardo<sup>301</sup>.

Na verdade, Derrida reflecte que a lei da hospitalidade absoluta é, também, uma lei universal de singularidade, um direito à singularidade e à alteridade absoluta, não apenas porque o segredo é respeitável, mas porque ali mesmo, onde se o quisesse violar, ali mesmo onde se pretendesse ter o direito de o não respeitar, ele permanece inacessível, o segredo permanece

---

<sup>299</sup> “Quand j’ouvre ma porte à quelqu’un, il faut que je sois prêt à courir le plus grand risque”. (Jacques DERRIDA - *Manifeste pour l’hospitalité*, Paris: Éditions Paroles d’Aube, 1999, 137).

<sup>300</sup>Cf. “Comment se conformer au sens de ce qu’on appelle un événement, à savoir la venue inanticipable de ce qui vient et de *qui* vient, le sens de l’événement n’étant autre alors que le sens de l’autre, le sens de l’altérité absolue ? *L’invitation* garde le contrôle et reçoit dans les limites du possible ; elle n’est donc pas, pure hospitalité ; elle économise l’hospitalité, elle appartient encore à l’ordre du juridique et du politique; la *visitation*, elle, en appelle au contraire à une hospitalité pure et inconditionnelle qui accueille ce qui arrive comme im-possible. La seule hospitalité possible, comme pure hospitalité, devrait donc faire l’impossible. Comment cet im-possible serait-il possible? Comment le deviendrait-il? Quelle est la meilleure transaction - économique et anéconomique - entre la logique de l’invitation et la logique de la visitation? Entre leur analogie et leur hétérologie? Qu’est-ce alors que l’expérience, si elle est ce devenir -possible de l’impossible comme tel? Je ne suis pas sûr d’avoir pratiqué ou préféré l’invitation, plutôt que l’attente sans attente de la visitation, mais je ne jurerai de rien”. (Jacques DERRIDA - *Papier Machine*, nota de rodapé, 297).

<sup>301</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - “A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir (I)”, 391 - 392.

secreto, há segredo. Aqui reside o segredo da hospitalidade<sup>302</sup>. Em Betânia, houve muitos segredos, visto que “ouvir o hóspede” impõe segredos. A acção de “ouvir o hóspede” representa uma lei da hospitalidade. A hospitalidade incondicional será segredo e tem segredos.

A lei da hospitalidade incondicional convida ao acolhimento sem reservas e convida ao “acolhimento incondicional” do visitante, do recém-chegado ou da singularidade absoluta. A hospitalidade incondicional ou absoluta impõe silêncios e pausas, tais como os verificados na narrativa dos discípulos de Emaús ou da visitação de Maria a sua prima Isabel. A hospitalidade é silêncio. A lei da hospitalidade incondicional, pelo pensamento de Derrida, expressa um convite ao “acolhimento incondicional” do visitante, do chegante ou da singularidade absoluta, revelando-se na “contemplação teórica”, que é uma orientação para questionar as leis da hospitalidade condicional.

A hospitalidade é uma “contemplação do acolher”. Esta θεωρεῖν (contemplar) é uma forma de dizer que a hospitalidade é uma linguagem e, naturalmente, para Derrida é um “acolher poético”, desde a sua etimologia até à mundividência, como se poderá identificar nas aporias, uma vez que a hospitalidade é a essência da cultura. Todavia, devemos dizer que a hospitalidade vive da cultura e da inculturação. Assim, a hospitalidade é um “poema”, que conduz à “interioridade do outro”. Daqui se aúfere que a hospitalidade, segundo a nossa perspectiva, é uma “representação acolhedora”( centrífuga e centrípeta) de forma biunívoca, indo de dentro para fora (anfitrião) e de fora para dentro (Outro-estranho). A hospitalidade implica um movimento centrípeta e um centrífuga, intersubjectivamente considerado, como movimentos de corações.

A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade justa, com a hospitalidade do direito, não que a condene, mas é “homogénea”, quando a justiça é heterogénea ao direito, de tal maneira que é próxima e indissociável<sup>303</sup>, como Derrida justifica<sup>304</sup>. A hospitalidade manifesta-se como o exterior no interior, será o exterior da casa no

---

<sup>302</sup> Cf. “Car la loi de l’hospitalité absolue est aussi une loi universelle de la singularité, un droit à la singularité et à l’altérité absolues : non seulement parce que le secret est respectable mais parce que là où l’on prétendrait le violer, là même où l’on prétendait avoir le droit de ne pas le respecter, il demeure inaccessible, quelque chose, le secret dans le secret demeure, il reste secret, le secret, il y a du secret, et c’est peut-être là le secret de l’hospitalité”. (Jacques DERRIDA - Seminário *Hospitalité* (7), ENESS, 14 février 1996, folha 33, inédito, citado por Fernanda BERNARDO-” Para além do Cosmopolitismo kantiano : Hospitalidade e “ altermundialização ” ou a Promossa da “ nova Inter-nacional “democrática de Jacques Derrida ”, in : *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 61, fasc. 3-4 (2005), 995).

<sup>303</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 40; Cf. “L’hospitalité juste rompt avec l’hospitalité de droit; non qu’elle la condamne ou s’y oppose, et elle peut au contraire la mettre et la tenir dans un mouvement incessant de progrès; mais elle lui est aussi étrangement hétérogène que la justice est hétérogène au droit dont elle est pourtant si proche, et en vérité indissociable”. (Jacques DERRIDA - *De L’Hospitalité*, 29).

<sup>304</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 40; Cf. “Nous y avons fait allusion: la différence, une des différences subtiles, parfois insaisissable entre l’étranger et l’autre absolu, c’est que ce dernier peut

interior da mesma. Derrida salienta que a questão da hospitalidade é, necessariamente, “a questão da questão”, sendo a questão do sujeito e do nome. Assim, a hospitalidade consistirá em, ela própria, interrogar o “recém-chegado” (l’arrivant). Começará esta pela pergunta endereçada àquele que vem. Como é que te chamas? Diz-me o teu nome? Ou a hospitalidade dá-se antes, dá-se ao Outro, antes mesmo de ele se identificar, antes mesmo de ele ser sujeito, sujeito de direito e sujeito nomeável pelo nome de família<sup>305</sup>.

Em Betânia, a hospitalidade deu-se muito antes de o Outro-estranho (Jesus Cristo) se ter identificado, logo, na entrada, no *castellum* (Lc10,38). Como pensa Fernanda Bernardo, se, na sua incondicionalidade, a Lei da Hospitalidade, que convida ao “acolhimento incondicional” do singular, é, por si própria, uma infinita injunção para o repensar tanto do direito, nacional e internacional, quanto do político no rumo de uma outra concepção dos mesmos, uma concepção altermundialista e estruturalmente desligada do campo nacional!

Mas, Derrida esclarece este sentido da hospitalidade ao dizer que esta, sob a forma incondicional, é transcendente em relação ao político, ao jurídico e, até mesmo, ao ético. Toda a hospitalidade incondicional é uma hospitalidade. É uma “hospitalidade meta-ética”.

Mas, eu não posso abrir a porta, expor-me à vinda do Outro e dar-lhe seja o que for sem tornar esta hospitalidade, sem oferecer concretamente qualquer coisa de definido. Uma tal determinação deve, naturalmente, reinscrever o incondicional. O que permanece incondicional ou absoluto arrisca-se a não ser nada, se as condições não fizerem qualquer coisa, para que tal não aconteça<sup>306</sup>. Este soberano bem é, na perspectiva de Derrida, a hospitalidade. Esta revela-

---

n’avoir pas de nom et de nom de famille; l’hospitalité absolue ou inconditionnelle que je voudrais lui offrir suppose une rupture avec l’hospitalité au sens courant, avec l’hospitalité conditionnelle, avec le droit ou le pacte d’hospitalité. En disant cela, une fois de plus, nous prenons en compte une perversité irréductible. La loi de l’hospitalité, la loi formelle qui gouverne le concept général d’hospitalité, apparaît comme une loi paradoxale, perversissable ou perversissante”. (*Ibidem*).

<sup>305</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 32-33; Cf. “Voilà, suivant l’une de ses portées, la question de l’étranger comme question de la question. L’hospitalité consiste-t-elle à interroger l’arrivant? (...). Ou bien l’hospitalité commence-t-elle par l’accueil sans question, dans un double effacement, l’effacement de la question *et* du nom? Est-il plus juste et plus aimant de questionner ou de ne pas questionner? d’appeler par le nom ou sans le nom? de donner ou d’apprendre un nom déjà donné? Donne-t-on l’hospitalité à un sujet? à un sujet identifiable? à un sujet identifiable par son nom? à un sujet de droit? Ou bien l’hospitalité se *rend*-elle, se *donne*-t-elle à l’autre avant qu’il ne s’identifie, avant même qu’il ne soit (...), sujet-sujet de droit et sujet nommable par son nom de famille, etc.”. (*Ibidem*,31).

<sup>306</sup>Cf. “L’hospitalité inconditionnelle est transcendante au regard du politique, du juridique, voire de l’éthique. Mais, et voici l’indissociabilité, je ne peux ouvrir la porte, m’exposer à la venue de l’autre et lui donner quoi que ce soit sans rendre cette hospitalité effective, sans donner concrètement *quelque chose de déterminé*. Cette détermination doit donc réinscrire l’inconditionnel dans des conditions. Sans quoi elle ne donner rien. Ce qui reste inconditionnel ou absolu (*unbedingt*), (...) risque de n’être rien si des conditions (*Bedingungen*) n’en font pas quelque chose (*Ding, thing*)” (Jacques DERRIDA - “Auto-immunités, suicides réels et symboliques” in : J.DERRIDA ; J. HABERMAS - *Le concept du 11 septembre*, Paris : Éditions Galilée, 2004,189). Este texto vem citado por Fernanda Bernardo - “Para além do Cosmopolitismo kantiano : ...” in : *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61,3-4(2005),1004.

se no “acolhimento”. A rectidão do acolhimento ou da relação ao Outro faz com que o dito sujeito-emissor-hóspede-acolhedor seja, na sua singularidade, um sujeito dividido, como refere Fernanda Bernardo. A hospitalidade “deixa lugar ao outro”. O outro está em mim, antes de mim: o *ego* implica a alteridade como sua condição. Assim, não sou dono de mim, do lugar aberto à hospitalidade, quem dá hospitalidade deve saber que não é sequer proprietário daquilo que parece poder dar. O mesmo pode dizer-se da assinatura, que as mais das vezes é vista como marca própria, mas que é aquilo de que nunca posso apropriar-me<sup>307</sup>.

A hospitalidade é uma “Gabe” (dom), que se desdobra em “Aufgaben” (tarefas), em virtude da “Vergabe” (entrega). O hóspede entrega-se incondicionalmente ao anfitrião e vice-versa. O anfitrião faz-se hóspede e o hóspede faz-se anfitrião, sem perderem a identidade. São, na verdade, identidades. O hóspede recebe-se no coração do anfitrião e vice-versa, tal como se realizou em Betânia. Jesus Cristo tornou-se o anfitrião.

Pelo pensamento de Derrida, a nossa questão é sempre a identidade. E antes da identidade do sujeito, o que é a ipseidade? Esta não se circunscreve a uma capacidade abstracta para dizer “eu”, que terá sempre precedido. Quer dizer talvez, o poder de um “eu posso”, mais originário do que o “eu”, numa cadeia em que o *pse* de *ipse* não se deixa mais desligar do poder do domínio ou da soberania do *hospes*, como refere Derrida, pela ligação semântica, que trabalha no corpo, a hospitalidade tanto quanto a hostilidade: *hostes*, *hospes*, *hostipet*, *posis*, *despotes*, *potere*, *polis sum*, *possum*, *pote est*, *potest*, *pot sedere*, *possidere*, *compos*, etc<sup>308</sup>.

A hospitalidade reconhece, simultaneamente, o Outro-estranho, bem como o anfitrião. Não se ocultam. Jesus, em Betânia, não se ocultou, dialogou com Marta e Maria e chamou à atenção para a virtualidade da hospitalidade: “ouvir o hóspede”. Toda a hospitalidade implica uma audição (Maria), devido a “ouvir o hóspede” (dom), uma decisão (Marta), vivenciada nas múltiplas tarefas (contra-dons) e, finalmente, uma “recitação” determinada, elpidicamente, por Jesus Cristo. Assim, a hospitalidade tornou-se condição do evento do Outro-estranho pela

---

<sup>307</sup>Cf. Jacques DERRIDA; Maurício FERRARI - *O Gosto do Segredo*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Fim de Século, 2006, 140.

<sup>308</sup>Cf. Jacques DERRIDA - *O Monolinguismo do Outro ou a prótese da Origem*. Tradução de Fernanda Bernardo, Porto: Campo das Letras, 1996, 27; “Notre question, c’est toujours l’identité. Qu’est-ce que l’identité, ce concept dont la transparente identité à elle-même est toujours dogmatiquement présumé par tant de débats sur le monoculturalisme ou sur le multiculturalisme, sur la nationalité, la citoyenneté, l’appartenance en général? Et avant l’identité du sujet, qu’est-ce que l’ipseité? Celle-ci ne se réduit pas à une capacité abstraite de dire “je”, qu’elle aura toujours précédée. Elle signifie peut-être en premier lieu le pouvoir d’un “je peux”, plus originaire que le “je”, dans une chaîne où le “pse” de “ipse” ne se laisse plus dissocier du pouvoir, de la maîtrise ou de la souveraineté de l’*hospes* (je me réfère ici à la chaîne sémantique que travaille au corps l’hospitalité autant que l’hostilité - *hostis*, *hospes*, *hosti-pet*, *posis*, *despotes*, *potere*, *potis sum*, *possum*, *pote est*, *potest*, *pot sedere*, *possidere*, *compos*, etc”. (Cf. Jacques DERRIDA - *Le monolinguisme de l’autre, ou la prothèse d’origine*, Paris: Éditions Galilée, 1996, 31 - 32).

recitação. Eu decido, eu decido-me e, soberanamente, o que quer dizer o Outro de mim, o Outro-eu como Outro e como Outro de mim, faz ou faço excepção do mesmo. Para Derrida, a hospitalidade revela-se antes de mim. A hospitalidade pura, incondicional, absoluta é “primeira”. A hospitalidade, pelo pensamento de Derrida, é um “por vir”, sendo uma Filosofia Primeira, a “ética da hospitalidade”. Segundo a nossa perspectiva, a hospitalidade será “ouvir a palavra”. A hospitalidade sucede-se como “acontecimento pístico”.

Como refere Fernanda Bernardo, a experiência da pura hospitalidade, da hospitalidade incondicional, como um pólo de referência, indispensável e singularmente principal, manifesta-se como “desejo do desejo”<sup>309</sup>. Em Derrida, a *Ética da Hospitalidade* está não só, na sua imediatidade, imediatamente interrompida e contrariada pelo “terceiro”, tal como acontece em Levinas, mas, um tanto ou quanto de forma diferente, porque uma tal imediata interrupção-contradição está, para além da sua condição de possibilidade, na contaminação<sup>310</sup>. Daqui que a sua imediata interrupção-contradição é, igualmente, a sua natural interrupção-contradição ou “contaminação”, como caracteriza Fernanda Bernardo. A sua condição de possibilidade ou a condição da sua “im-possibilidade”<sup>311</sup>. A hospitalidade é esta impossibilidade do possível, como “realidade incondicional”.

### 4.3 - A hospitalidade incondicional: como impossibilidade

Parece que uma tensão persiste entre estes dois pólos, o da incondicionalidade e o da condicionalidade, muito embora se dissociem, não alimentando qualquer oposição, nem cronologia. A anterioridade da *Ética da Hospitalidade* e da hospitalidade “em si” é uma anterioridade anterior ao tempo. Ela inaugura o tempo, inaugurando o “instituído”<sup>312</sup>. A hospitalidade é uma implicação e uma impossibilidade do Outro.

Segundo a interpretação de Fernanda Bernardo, pelo pensamento de Derrida, descreve-se que o Outro-único é incondicionalmente acolhido, seja em si próprio sempre um estranho, seja uma singularidade plural e que a relação dual e dissimétrica, que acolhe, esteja, desde sempre, afectada e contaminada pelo terceiro, numa palavra, que a hospitalidade ética seja imediatamente “hos-ti-pitalidade”, que ela esteja desde sempre, obrigada a deixar-se contaminar

---

<sup>309</sup>Cf. Fernanda BERNARDO - “A *ética da hospitalidade* ou o *porvir* do cosmopolitismo por vir (I)”, 411.

<sup>310</sup> Cf. *Ibidem*, 411.

<sup>311</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>312</sup>Cf. Jacques DERRIDA - “Avances”, introdução a S. MARGEL, *Le tombeau du dieu artisan*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1995, 11- 43, citado por Fernanda BERNARDO - “ *A ética da hospitalidade* ou o *porvir* do cosmopolitismo por vir. (I.)”, in : *Revista Filosófica de Coimbra*, 10/20 (2001), nota nº 326, 412.

pelas leis da hospitalidade, é justamente o que é significado pela homonímia derridiana “tout autre est tout autre” (todo outro, será todo outro).

Uma homonímia, que traça a contra-assinatura da Ética levinasiana, colocando em cena a sua dificuldade ou o seu carácter aporético. 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 aparece como esta alteridade<sup>313</sup>. A hospitalidade é a implicação da alteridade.

Em Betânia, Jesus Cristo é o Outro do Outro e foi a “alteridade absoluta”. Jesus Cristo é um Outro-absoluto, que vem e vai, que se hospeda, sem convite e sem dizer que chega. Jesus veio como hospitalidade de “visitação” em Betânia. Para Derrida, a incondicionalidade, que determina o acolhimento do Outro, do visitante, anónimo e inesperado, como “outro absoluto”, ordena por esse primeiro acolhimento ético, como um acolhimento incondicional de todo e qualquer Outro.

Tudo se passa como se a hospitalidade fosse impossível, como se a lei da hospitalidade definisse esta mesma impossibilidade, como se não pudessemos senão transgredi-la, como se a lei da hospitalidade absoluta, incondicional, 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, àqueles e àquelas, que se oferecem, assim como aqueles ou aquelas que recebem o acolhimento. Reciprocamente, tudo se passa como se as leis da hospitalidade consistissem em marcar 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 condições”<sup>314</sup>. O acolhimento a Jesus Cristo, em Betânia, foi sem condições e sem limites por parte de Marta e de Maria. Foi uma hospitalidade absoluta, aquela que se passou em Betânia. Tratou-se, entretanto, de um “acolhimento desinteressado”, de um “acolhimento agápico”.

Derrida segue os destinos aporéticos da hospitalidade, quando diz que incessantemente nos espreitará esse dilema entre, por um lado, a hospitalidade absoluta (incondicional), que

---

<sup>313</sup>Cf. *Ibidem*, 418.

<sup>314</sup>Cf. “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 hôtesse, 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”. (Fernanda BERNARDO - “A ética da hospitalidade”, ou o porvir do cosmopolitismo por vir (I.)”, nota nº 339, 419).

excede o direito, o dever ou mesmo a política e, por outro, uma hospitalidade circunscrita ao direito e ao dever (condicional), uma pode sempre corromper a outra e esta pervertibilidade permanece irreduzível. Deve permanecer<sup>315</sup>. Trata-se, pois, de um facto que trai a relação originária com o Outro, enquanto absoluto e único. Na sua incondicionalidade, a Ética da Hospitalidade está, naturalmente, obrigada a inscrever-se, comprometendo-se na inscrição das suas condições. Será por isto que Derrida não delimita a hospitalidade da hostilidade, o bem do mal e a não-violência da violência. Na verdade, parece que, segundo a desconstrução, não existe primeiro a hospitalidade e depois a hostilidade. Esta interdita ao contaminar imediatamente aquela. Entre elas não há sequência ou complementaridade, mas antes uma simultaneidade contaminada<sup>316</sup>.

O valor da ética desconstrutiva, na hospitalidade, será possível como im-possível ou apenas vir a faltar? Derrida respondeu: será 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 previsibilidade da perversão. Esta impossibilidade é necessária.

É preciso que este limiar não esteja à disposição de um saber geral ou de uma técnica regulada. É preciso que ele exceda todo o procedimento regulamentado para se abrir àquilo mesmo que corre, sempre que surja o risco de se perverter (o Bem, a Justiça, o Amor, a Fé, e a perfectibilidade). É preciso, isto é, precisa-se desta possível hospitalidade do pior, para que a boa hospitalidade tenha a sua oportunidade, a oportunidade de deixar vir o Outro, o sim do Outro, não menos que o sim do Outro<sup>317</sup>. Com efeito, a im-possibilidade da Ética da Hospitalidade é a condição de a subtrair, não só aos bons sentimentos, como também ao

---

<sup>315</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 86-87; Cf. "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 circonscrite par le droit et le devoir. L'une peut toujours corrompre l'autre, et cette pervertibilité reste irréductible. Elle *doit* le rester". (Jacques DERRIDA - *De l'hospitalité*, 119).

<sup>316</sup> Fernanda Bernardo faz o seguinte comentário: "Ou seja a contaminação-perversão da ética de hospitalidade, é, portanto, a sua condição de perfectibilidade da própria hospitalidade. Mais, precisamente, que a ética da hospitalidade seja imediatamente hos-ti-pitalidade, imediatamente uma hospitalidade ético-político-jurídica, que a ética da hospitalidade esteja já sempre contaminada e perversida pela hospitalidade político-jurídica, pelas leis de hospitalidade, é não só a sua real condição da perfectibilidade da própria hospitalidade". (Fernanda BERNARDO - "A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das *idades-refúgio*. Re-inventar a *cidadania* (II) ", 423).

<sup>317</sup>Cf. "Ce serait plutôt impossibilité de contrôler, de décider, de déterminer une limite, l'impossibilité de situer pour s'y tenir par des critères, normes, des règles, le seuil qui sépare la perversibilité 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 réglé. Il faut qu'il excède toute procédure, règlementée 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 moins que le oui à l'autre". (Jacques DERRIDA - *Sur Parole*, Paris; Éditions Galilée, 65 - 66).

egoísmo e à normatividade. Uma tal Ética será, também, uma “metagnoseologia” (que se encontra para além do conhecimento), estando para além da sabedoria, como reflecte Fernanda Bernardo<sup>318</sup>. Ela está antes do saber, antes de todo o *socius* (companheiro), organizado por diante da *politeia*, antes de toda a lei.

## Conclusão

Poderemos terminar este *item*, sobre o pensamento de Derrida, dizendo que, em boa verdade, a hospitalidade incondicional será um “acolhimento do acolhimento”. Este será um acolhimento absoluto, que tem, no apólogo de Betânia, uma expressão neotestamentária na contemplação (Marta) e na acção (Marta), a fim de traduzir a hospitalidade absoluta de Jesus Cristo conosco: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis* - A Palavra fez-se humanidade e habitou conosco - (Jo1,14)<sup>319</sup>.

O acolhimento do acolhimento reside nesta hospitalidade absoluta. Finalmente, diremos que a hospitalidade incondicional é acolhimento *per se*. Poderemos dizer que a hospitalidade incondicional se determina como *in vita maxime necessarium* (maximamente necessária na vida). Esta será, para Derrida, a hospitalidade como “primeira”, que estará “antes de mim”, da minha liberdade (Kant), da minha consciência (Descartes).

A hospitalidade incondicional será a incondicionalidade do Outro-estranho no anfitrião e vice-versa. A hospitalidade incondicional revela-se como o acolhimento do acolhimento. Será a “soberania do acolhimento”. Toda a hospitalidade, como se manifestou no acolhimento de Betânia, surge como uma “relação de relações plesiológicas” de um Senhor (anfitrião) com um súbdito (*homo mendicans*). A hospitalidade é uma “soberania” que está “por vir”. É o acolhimento, em casa, do Senhor para com o súbdito, e, vice-versa., porque *venturus est*. Por isso, toda a hospitalidade é Ética, como vida, como cultura, como um “talvez” do acolhimento. A hospitalidade é uma outra Ética. É a vida da Ética e a Ética da Vida. É um “talvez” da Ética. Uma das visualizações da hospitalidade é oferecida pelo acolhimento em saúde, que caracteriza a humanização hospitalar. Um dos seus aspectos terá a ver com a incondicionalidade da hospitalidade, uma vez que a humanização em saúde é uma hospitalidade, o acolhimento clínico poderá ser incondicional, sem convite. Mas também poderá ser condicional.

---

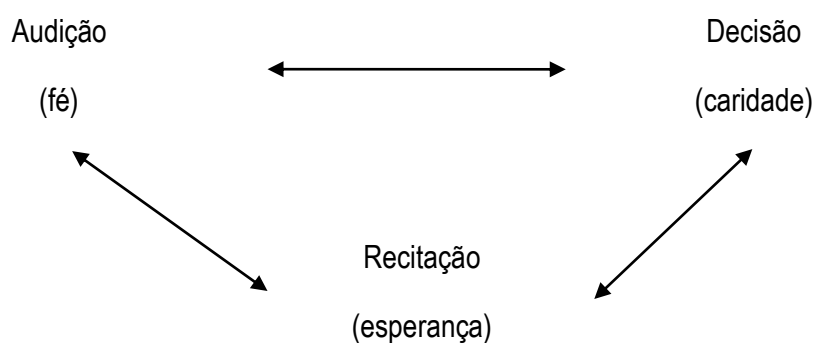
<sup>318</sup> Cf. Fernanda BERNARDO - “A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das *ciudades-refúgio*. Re-inventar a *cidadania* (II)”, 424.

<sup>319</sup> Cf. AA.VV. - *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, 1658.

As patologias e as exigências diagnósticas impelem *per essentiam suam* a uma hospitalidade clínica, particularmente nos cuidados primários. Onde não há convite, é na urgência hospitalar. Aqui o doente é um “recém-chegado” (arrivant) sem condições. A doença é uma situação incondicional, quer para o médico, quer para o doente. Assim, o acolhimento clínico (relação médico-doente) é determinado por uma “desconstrução incondicional”, que se chama “hospitalidade incondicional” na humanização em saúde.

A hospitalidade é um “acolhimento poético”, porque exige uma “espera”, que é preparação para o acolhimento, tal como vamos encontrar no consultório do médico. Esta hospitalidade é “elpídica”, uma vez que há uma conversão para aquilo que “há-de vir”. A hospitalidade é um “Zukunft” elpidofânico do acolhimento ou do recebimento do Outro, tal como Jesus se acolheu com Marta e Maria.

A hospitalidade é uma recitação elpídica do Outro. O Outro acolhe-se! É recitado pela espera do anfitrião. A recitação elpídica é a hospitalidade e esta supõe, dialecticamente, a audição (contemplação) e a decisão (acção agápica). Maria traduz a audição ao estar sentada aos pés da Palavra (Jesus Cristo), para alcançar a “decisão”, que será a caridade ao próximo. Assim, esquematicamente, poderemos resumir no diagrama:



Quando se recebe alguém em casa, procura-se fazer o melhor para receber o visitante. Foi este o sentido da hospitalidade em Betânia. Não passa pela cabeça de ninguém, que essa pessoa, que decide (caridade) receber alguém, em sua casa, comece a queixar-se à sua visita, que está a trabalhar de mais, que está cansada e que mande alguém ajudá-la no serviço, precisamente a irmã, que está fazendo as “honras da casa” de outro modo: recebendo a visita na sala, ouvindo-a, falando-lhe... Como se reagiria perante uma atitude destas a visita? O melhor que tinha a fazer, seria ir-se embora para não se incomodar. O apólogo de Betânia é um texto artificial à luz dos códigos de recepção de visitas. Nem Simão, no episódio da unção da pecadora arrependida, em Lucas (7,36-50), com as suas faltas de hospitalidade, denunciadas

por Jesus, se queixa de ter tido muito trabalho, ele ou o seu pessoal, para acolher o hóspede “divino” em sua casa.

A leitura da hospitalidade de Betânia, segundo G. Theissen, é sociológica, visto que pretende alimentar os dois tipos femininos analisados, o da mulher activa, dada às tarefas temporais, aqui representada por Marta, que se afadigava no serviço da casa; e o da mulher contemplativa (Maria) que se dedica à oração, à meditação da Palavra de Deus. Aquela que escolheu a melhor parte, foi a mais hospitaleira<sup>320</sup>.

Segundo a hospitalidade, que Marta signifique a vida activa e Maria a vida contemplativa, são estereótipos funcionais para referir uma leitura eclesiástica, que estabeleceu os dois destinos destas mulheres de Betânia.

São necessárias poucas coisas, mesmo uma só coisa. Há a vantagem de dar ao episódio a conclusão mais profunda: a palavra de Jesus ultrapassa toda a preocupação temporal ou solicitude telúrica (12,31), como também se verifica em Ac6,2. A exegese posterior encontrará aqui a proclamação da superioridade da “contemplação” sobre a “acção”. Neste texto, sobre a hospitalidade de Betânia, não se trata de contemplar, mas de “escutar a Palavra”, que chama à fé e à adesão da Palavra<sup>321</sup>. A hospitalidade é uma escuta da Palavra e a Palavra é Jesus Cristo. A primeira hospitalidade de Deus-Pai foi a criação do Universo e do homem e a sua segunda solicitude foi a preocupação soteriológica que é Jesus Cristo no Gólgota. Assim, a hospitalidade implica uma “qualidade stauroológica” (o acontecimento da Cruz). Na hospitalidade, há uma “solicitude poiética” que significa a prioridade que se dá ao Outro. Mas este é um acolhimento, que vai da escuta à contemplação do Outro.

Segundo o livro de Levítico, Deus diz a Terra é minha, Vós sois, para mim, estrangeiros e hóspedes (Lv25,1-7;8,55). Nela poderemos habitar com consciência de quem vive hospedado (*toshavim* = inquilino, hóspede). A solicitude exige um “espaço hospitaleiro”, onde não é possível a lógica da apropriação, nem pronunciar o verbo haver, nem o possessivo “meu”.

A hospitalidade é a linguagem e a mundividência do acolhimento, a língua do espanto e do reconhecimento. O paradigma profundo da “terra da promessa” está na revelação e na instituição deste espaço hospitaleiro, como espaço originário do ser humano. É um espaço onde se tem tudo, sem se possuir nada. É um espaço de hospitalidade.

A figura que, no Novo Testamento, assume, em plenitude, a lógica da gratuidade, em contraste com o paradigma adâmico, é Cristo. Ele é o verdadeiro “espaço hospitaleiro”, não pela

---

<sup>320</sup>Cf. Júlio M.J. NOBRE - *Jesus e as Mulheres dos Evangelhos*, Lisboa: Multinova, 2003, 89 - 93.

<sup>321</sup>Cf. Ethelbert STAUFFER - *Jesus, gestalt und geschichte*, Bern: Francke Verlag, 1957, 81 - 83.

encarnação (con-des-cendente), mas pela Ressurreição, como dádiva, gratuidade perene e solicitude indivisível.

A hospitalidade é uma procura de preocupação pelo Outro que nos visita. Entra na nossa moradia. É um estranho. Logo, nascem em nós os sentimentos de acolhimento.

Este sentimento presta-se à criatividade, que determina uma abertura ao Outro e ficamos no “desejo do Outro”. Esperamos pelo Outro como Outro.

A humanização em saúde é uma hospitalidade, dado que o doente acolhe o médico e o médico acolhe o doente. Há uma solicitude solidária e compartilhada de gratuidade. A hospitalidade é uma forma de receber e de dar inexoravelmente, aquilo que pertence à humanização em saúde na relação médico-doente<sup>322</sup>.

---

<sup>322</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 208 - 210.

## CAPITULO 5 - PELO ACOLHIMENTO DO CONVITE: A HOSPITALIDADE CONDICIONAL PARA DERRIDA

### Introdução

Neste capítulo iniciamos a leitura de uma outra face da hospitalidade, que se denomina “condicional”. Somo “convidados” à sua descrição e “desconstrução”. A hospitalidade condicional é uma visita por convite entre um anfitrião e um estrangeiro. Trata-se, pois, segundo Derrida, de uma hospitalidade por convite. É uma forma de hospitalidade que se fundamenta na hospitalidade incondicional<sup>323</sup>. Pode, também, entender-se como sinónimos uma da outra. Naturalmente, é uma hospitalidade condicionada pelo direito de asilo, pelo direito à inimização da cidadania e, mesmo ainda, pelo direito universal. Será aquilo que diz Derrida, quando salienta que só uma hospitalidade incondicional poderá dar sentido e referir a racionalidade prática do conceito de acolhimento<sup>324</sup>. A hospitalidade condicional, para Derrida, sustenta-se como hospitalidade de direito. É uma condição na hospitalidade.

---

<sup>323</sup>Cf. “Il restera l’allié inestimable de tous ceux qui résistent à la déshumanisation et à l’oppression. Sur le sens de la vie, il nous a laissé une direction à la fois différente et proche de l’orientation abrahamique. Si proche, car l’hospitalité, l’hospitalité sacrée, l’accueil de l’autre, le tout autre, était pour lui aussi au centre de la vie. Différente car, pour lui, même se rien n’est donné d’avance et que le risque de se perdre reste entier, l’exercice de la raison, de la pensée, doit s’effectuer sans condition, comme une chance pour l’avènement de l’histoire. Cet ami, si cher, ne répondra pas à notre invitation, à laquelle il avait, en effet, donné un accord enthousiaste, de revenir dans son pays natal pour une visite pèlerinage, et de nous parler de notre proximité et de notre différence, qui n’est pas une opposition”. (M. CHÉRIF - *Islam et l’Occident, rencontre avec Jacques Derrida*, Paris : Odile Jacob, 2006, 143 -144).

<sup>324</sup> Cf. “Parmi les figures de l’inconditionnalité sans souveraineté qu’il m’est arrivé de privilégier ces dernières années, il y aurait par exemple celle de *l’hospitalité inconditionnelle*, qui s’expose sans limite à la venue de l’autre, au-delà du droit, au-delà de l’hospitalité conditionnée par le droit d’asile, par le droit à l’immigration, par la citoyenneté et même par le droit à l’hospitalité universelle dont parle Kant et qui reste encore contrôlé par un droit politique ou cosmopolitique. Seule une hospitalité inconditionnelle peut donner son sens et sa rationalité pratique à tout concept d’hospitalité. L’hospitalité inconditionnelle excède le calcul juridique, politique ou économique. Mais rien ni personne n’arrive sans elle. Un autre exemple serait celui du *don* ou du *pardon* dont j’ai essayé de démontrer ailleurs où conduit la conséquence de l’inconditionnalité requise par la pureté de leur concept. Un don sans échange calculable, un don digne de ce nom n’apparaîtrait même pas *comme tel* au donateur ou au donataire sans risquer de reconstituer, avec la phénoménalité et donc avec sa phénoménologie, un cercle de réappropriation économique qui en annulerait aussitôt l’événement. De même un pardon ne saurait arriver à l’autre ou de l’autre qu’au-delà du calcul, au-delà de l’excuse, de l’amnésie, de l’amnistie, de l’acquittement ou de la prescription, au-delà même de la demande de pardon, donc au-delà du repentir transformateur, dont on fait le plus souvent la condition, du moins dans ce qui *domine* la tradition des religions abrahamiques. Dans la série ouverte de ces exemples, nous avons à penser ensemble deux figures de la rationalité qui, de parte et l’autre d’une limite, à la foi s’appellent et s’excèdent l’une l’autre. L’inconditionnalité incalculable de l’hospitalité, du don ou du pardon - par exemple - excède le calcul des conditions comme la justice excède le droit, le juridique et le politique”. (Jacques DERRIDA - *Voyous, Deux essais sur la raison*, 204 - 205).

Segundo Derrida, o pacto de hospitalidade realiza o “direito acordado ao estrangeiro,” que continua estrangeiro, à sua família, aos seus descendentes, etc. Um tal direito à hospitalidade será oferecido a um estrangeiro, protegido pelo direito de família, não sendo oferecido a um “recém-chegado” anónimo, o qual é, entre os gregos, tratado não como estrangeiro, mas como bárbaro. Na verdade, o direito à hospitalidade, dado pelos gregos, ao estrangeiro, é aquilo que possibilita, limita e interdita a hospitalidade, constituindo-se como hospitalidade condicional.

## 5.1 - A hospitalidade condicional: pelo direito natural

Segundo a perspectiva grega, o estrangeiro é acolhido como sujeito de direito<sup>325</sup>. Entretanto, Kant formula o “direito cosmopolítico” (Weltbürgerrecht), mas não só o restringe às condições da hospitalidade universal, como também irá ditar, a esta, diversos limites. O pensador de Königsberg parece estender, sem limites, o direito cosmopolita à hospitalidade universal.

A hospitalidade, no âmbito da superfície da Terra, vive como algo de universal. Esta é uma condição da paz perpétua entre os homens, dado que, segundo Kant: “o estado de paz entre os que vivem juntos não é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante. Deve, portanto, *instaurar-se* o estado de paz; pois a omissão, de hospitalidade não é ainda a garantia de paz e se um vizinho não proporciona segurança a outro (o que só pode acontecer num estado legal) cada um pode considerar-se como inimigo a quem lhe exigiu tal

---

<sup>325</sup> “ O que significa que a *hospitalidade* é, em sede filosófica grega, um *dever* e um *direito* – é uma *hospitalidade político-jurídica*. Entre os gregos, o pacto de hospitalidade (*xenia*) celebra, diz Derrida, o “direito acordado ao estrangeiro enquanto tal, ao estrangeiro que continua estrangeiro, e aos seus, à sua família, aos seus descendentes. (...) Mas um tal *direito à hospitalidade* não é dado, nas mesmas condições, a um recém-chegado anónimo, o qual é entre os gregos tratado, não como um estrangeiro, mas como um bárbaro - como um *outro* bárbaro. O que quer dizer que o *direito à hospitalidade*, oferecido em solo helénico ao estrangeiro dotado de patronímio é, ao mesmo tempo, o que possibilita, limita e interdita a hospitalidade, a qual é uma *hospitalidade condicionada*. Em sede filosófica grega, o estrangeiro (*xenos*) é acolhido como um sujeito de direito - é como tal e enquanto tal que é acolhido. Isto é, condicionalmente”. (Fernanda BERNARDO -“A *ética da hospitalidade*, segundo J. Derrida, ou o ‘porvir’ do cosmopolitismo por vir a propósito das *idades-refúgio*.Re-inventar a *cidadania* (II)”, in: *Revista Filosófica de Coimbra*, 22 (2002), 434). Na clássica Grécia, Aristóteles era um *peteco* ( cidadão sem direito de propriedade), tendo vivido pela hospitalidade de convite que a *polis* (cidade-estado) lhe oferecera, até ao exílio em Eubeia. Porém, o Estagirita, ao escrever os *Economicos*, dedica algumas páginas a falar da “escravatura”, colocando-a no âmbito da hospitalidade doméstica, já que a *polis* negava todos os direitos aos escravos. Não tinham alma. Eram objecto de compra e de venda. Na Roma Imperial, os escravos, sobretudo os *pedagogoi*, tinham alguns direitos, apesar de condicionados pela hospitalidade do *pater familias*. Viviam na hospitalidade de convite.

segurança”<sup>326</sup>. O direito cosmopolita à hospitalidade universal, como condição da paz perpétua, entre todos os homens, afigura-se, para Kant, como um direito natural e aparece como direito instituído. Na linha de Kant, a hospitalidade condicional fundamenta-se na “lei natural” (*ratio insita in natura*). A hospitalidade da cidade ou a hospitalidade privada são dependentes e controladas pela lei e pela política do Estado, tal como comenta Derrida pelo seguinte pensamento: “Se Kant faz questão de precisar que este bem ou este lugar-comum se estende à “superfície da terra” é, sem dúvida, para não lhe subtrair nenhum ponto do mundo ou de um globo esférico e finito (mundialização e globalização), ali onde uma dispersão infinita é impossível; mas é sobretudo para excluir o que se *ergue acima* do solo: *habitat*, cultura, instituição, Estado, etc. Tudo quanto, incluindo o solo, não é mais o solo e, ainda que fundado na terra, não deve ser incondicionalmente acessível a todo o recém-chegado. Graças à condição desta estrita delimitação (que não é senão a instituição do limite como fronteira, nação, Estado, espaço público ou político), Kant pode então deduzir duas consequências e inscrever outras duas grelhas sobre as quais teríamos interesse em reflectir futuramente”<sup>327</sup>.

As duas grelhas são: 1 – Em primeiro lugar, ele exclui a hospitalidade como direito de residência (*Gastrecht*), limitando-o ao “direito de visita”, dado que o anterior direito deveria ser objecto de um tratado particular entre Estados, 2 – A seguir, definindo, com todo o rigor, a hospitalidade como um direito, Kant determina as condições que o fazem depender da soberania estatal, particularmente quando se trata do “direito de residência”. Neste âmbito, a hospitalidade

---

<sup>326</sup> Immanuel Kant - *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão, 126 - 127; “L’état de paix entre des hommes vivants côte-à-côte, n’est pas un état de nature (*status naturalis*); celui-ci est bien plutôt un état de guerre ; sinon toujours une ouverture d’hostilités, cependant une menace permanente d’hostilités .Cet état de paix doit donc être institué ; car le fait de ne pas faire la guerre ne constitue pas une garantie et si cette dernière n’est pas fournie par un voisin à l’autre voisin (ce qui ne peut avoir lieu que dans un état *légal* ), l’un peut traiter l’autre qu’il a sommé à cette fin, en ennemi” .(Immanuel KANT - *Projet de la paix perpétuelle*, 26); “Der Friedenszustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturzustand (*status naturalis*), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d.i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muss also *gestiftet* werden ; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür, und ohne dass sie einem Nachbar von dem andern geleistet wird (welches aber nur in einem *gesetzlichen* Zustande geschehen kann), kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln (Immanuel KANT - *Zum ewigen Frieden*, in : *KANT’s Werke* - Abhandlungen nach 1781, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VIII, Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1923, 348 - 349).

<sup>327</sup> Jacques DERRIDA - *Cosmopolitas de todos os países : mais um esforço !*. Tradução de Fernanda Bernardo, 53 - 54 ; “Si Kant prend bien soin de préciser que ce bien ou ce lieu commun s’étend à “la surface de la terre”, c’est sans doute pour n’y soustraire aucun point du monde ou d’un globe sphérique et fini (mondialisation et globalisation), là où une dispersion infinie reste impossible; mais c’est surtout pour en exclure ce qui *s’élève, s’édifie ou s’érige au-dessus* du sol: *habitat*, culture, institution, État, etc. Tout ce qui, à même le sol, n’est plus le sol, et même si cela se fonde sur la terre, ne doit pas être inconditionnellement accessible à tout arrivant. Grâce à la condition de cette stricte délimitation (qui n’est autre que l’institution de la limite comme frontière, nation, État, espace public ou politique), Kant peut alors déduire *deux* conséquences et inscrire *deux* autres grilles sur lesquelles nous aurions intérêt à réfléchir demain”.(Jacques DERRIDA - *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, 53 - 54).

significa “publicidade” do espaço público, tal como sucede sempre com o jurídico em sentido kantiano. A hospitalidade da cidade ou a hospitalidade privada são dependentes e são controladas pela lei e pela polícia do Estado, como comenta Derrida<sup>328</sup>.

Desta feita, a hospitalidade kantiana será uma hospitalidade universal, tratando-se, como é, de uma hospitalidade jurídico-política. É uma hospitalidade dada a partir da *polis* (cidade-estado), que, segundo o pensamento de Derrida, se poderá chamar de “condicional”. Uma vez que a hospitalidade é um direito dado ou recusado ao cidadão-estrangeiro, determinada pela soberania do Estado. Surge, então, como acolhimento condicional.

O ideal da hospitalidade cosmopolita está ligado a uma figura da cidadania, do Estado-nação, supondo que o cidadão seja cidadão do mundo, enquanto cidadão, isto é, enquanto sujeito de um Estado-nação. Aqui temos o exemplo do que é uma hospitalidade condicional.

A partir daqui define-se um conceito inédito de hospitalidade, como refere Derrida, em *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* pelas seguintes palavras:” Quer se trate do estrangeiro em geral, do imigrado, do exilado, do refugiado, do deportado, do apátrida, da pessoa deslocada (tudo categorias a distinguir prudentemente), convidamos estas novas cidades-refúgio a inflectir a política dos Estados, a transformar e a refundar as modalidades de pertença da cidade ao Estado, por exemplo numa Europa em formação ou em estruturas jurídicas internacionais ainda dominadas pela regra da soberania estatal, regra intangível ou suposta como tal, mas também regra cada vez mais precária e problemática. Esta não pode nem deveria mais ser o horizonte último das cidades-refúgio. Será possível? Ao comprometermo-nos, ao convidar metrópoles e cidades modestas a comprometerem-se nesta via, ao escolher para elas este nome de “cidades-refúgio”, quisemos sem dúvida mais do que uma coisa, como aconteceu com o nome “parlamento”. Ao reactivar o sentido tradicional de uma expressão e ao despertar para a sua dignidade uma herança memorável, quisemos ao mesmo tempo propor, sob o velho nome, um conceito inédito de hospitalidade, do dever de hospitalidade e do direito à hospitalidade”<sup>329</sup>. Aquilo que, revelando embora a impotência, a insuficiência e a injustiça do

---

<sup>328</sup>Cf. Jacques DERRIDA - *Cosmopolitas de todos os países : mais um esforço !.*, 54 - 57; Cf. Jacques DERRIDA - *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, 54 - 56.

<sup>329</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 17-19; Cf. “Qu’il s’agisse de l’étranger en général, de l’immigré, de l’exilé, du réfugié, du déporté, de l’apatride, de la personne déplacée (autant de catégories à distinguer prudemment), nous invitons ces nouvelles villes-refuges à infléchir la politique des États, à transformer et à refonder les modalités de l’appartenance de la cité à l’État, par exemple dans une Europe en formation ou dans des structures juridiques internationales encore dominées par la règle de la souveraineté étatique, règle intangible ou supposée telle, mais règle aussi de plus en plus précaire et problématique. Celle-ci ne peut plus et ne devrait plus être l’horizon ultime des villes-refuges. Est-ce possible? En nous engageant ainsi, en invitant métropoles et villes modestes à s’engager dans cette voie, en choisissant pour elles ce nom de “villes-refuges”, nous avons sans doute voulu plus d’une chose, comme ce fut le cas pour le nom de “parlement”. En réactivant le sens traditionnel d’une expression et en réveillant à sa

Estado, de uma certa ideia de Estado, de uma certa política do Estado e de uma certa hospitalidade inter-estatal-nacional, não deixará de revelar uma das dimensões da sua necessidade. Para sua defesa, os estados parece necessitarem desta dimensão jurídica.

Qualquer forma de hospitalidade, quer condicional, quer incondicional, surge como Ética, dado que a Ética é Hospitalidade. Ela será, de todo em todo, co-extensiva à experiência da hospitalidade. Daqui se infere que o “l’être-soi chez soi” (ipseidade) supõe um acolhimento ou uma inclusão do Outro, na procura de se apropriar, controlar e orientar, segundo diferentes modalidades de violência, existindo uma história de hospitalidade, uma perversão sempre possível da Lei da Hospitalidade, tal como comenta Derreida:” Na medida em que ela diz respeito ao *ethos*, a saber, à morada, à casa própria, ao lugar da residência familiar assim como ao modo de nela estar, pelo modo de se relacionar consigo e com os outros, com os outros como com os seus ou como com estrangeiros, *a ética é hospitalidade*, ela é de parte a parte co-extensiva com a experiência da hospitalidade, seja qual for o modo como se abra ou se a limite. Mas por esta mesma razão, e porque o ser-se si mesmo em sua casa (a própria ipseidade) supõe um acolhimento ou uma inclusão do outro que se procura apropriar, controlar, dominar, segundo diferentes modalidades da violência, há uma história da hospitalidade, uma perversão sempre possível d’A lei da hospitalidade (que pode parecer incondicional) e *das leis que a vêm limitar, condicionar, inscrevendo-a num direito,...*”<sup>330</sup>.

Com a pretensão de lutarem contra uma imigração económica, disfarçada de exílio, ou, em fuga, perante a perseguição política, os Estados rejeitam, mais do que nunca, os pedidos de asilo, como salienta Fernanda Bernardo. Desta forma, mudar esta regra, denunciando a injustiça profunda, será uma regra sem regra, que a nova Ética, enquanto “idioma da desconstrução”, se propõe alcançar, que, além do repatriamento, se propõe abrir um novo direito e uma nova política, segundo a hospitalidade, surgindo um novo cosmopolitismo.

A Ética da Hospitalidade será uma espécie de vigília provocadora, que mantém o “por-vir” do cosmopolitismo. Será um esforço decisivo, pedido por Derrida à hospitalidade, inter-estadual-

---

dignité un héritage mémorable, nous avons tenu simultanément à proposer, sous le vieux mot, un concept inédit de l’hospitalité, du devoir d’hospitalité et du droit à l’hospitalité”. (*Ibidem*, 14 -15).

<sup>330</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 43-44 ; Cf. “En tant qu’elle touche à l’*éthos*, à savoir à la demeure, au chez-soi, au lieu du séjour familial autant qu’à la manière d’y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme aux siens ou comme à des étrangers, *l’éthique est hospitalité*, elle est de part en part co-extensive à l’expérience de l’hospitalité, de quelque façon qu’on l’ouvre ou la limite. Mais pour cette raison même, et parce que l’être-soi chez soi (l’ipséité même) suppose un accueil ou une inclusion de l’autre qu’on cherche à s’approprier, contrôler, maîtriser, selon différentes modalités de la violence, il y a une histoire de l’hospitalité, une perversion toujours possible de *La loi de l’hospitalité* (qui peut paraître inconditionnelle) et *des lois* qui viennent la limiter, la conditionner en l’inscrivant dans un droit...”. (*Ibidem*, 42 - 43).

nacional, que será um “passo”<sup>331</sup> a seguir. Teremos um passo, a mais, exigido às leis da hospitalidade, uma vez que se manifesta como um passo a mais do que é exigido. Este passo, a mais, é um passo para além das leis da hospitalidade. É um “meta-passo” ou um “hiper-passo”. Este “hiper-passo” chama-se hospitalidade. Logo, um tal passo leva a cabo o desejo de rectidão, sendo, também, um passo de interrupção e de transgressão das leis da hospitalidade; aquelas que, no âmbito da tradição greco-latina, do direito e da filosofia, distanciam o dever e o direito na hospitalidade através da família, da sociedade civil e do Estado, ou seja, através da cidadania, no dizer de Fernanda Bernardo<sup>332</sup>. Será um passo que traduz, *secundum quid*, a necessária inscrição da lei da hospitalidade, revelando o carácter paradoxal da hospitalidade, no domínio do pensamento derridiano, constituindo, na verdade, um carácter que dá conta da heterogeneidade existente entre a lei e as leis da hospitalidade<sup>333</sup>. A hospitalidade é a mundividência da alteridade entre um anfitrião e um *homo mendicans*.

## 5.2- A hospitalidade condicional: pelas relações e fundamentos

A hospitalidade é um “passo”, quer plesiológico (relações entre o anfitrião e o *homo mendicans*), quer soteriológico, como se descreve na narrativa, segundo Lucas, dos discípulos de Emaús, referindo-se como uma narrativa sobre a hospitalidade condicional ou de convite. A lei da hospitalidade constitui um “pólo absoluto”, fora do qual o desejo, o conceito, a experiência e o próprio pensamento da hospitalidade não teriam qualquer sentido. Na verdade, será um pólo absoluto, que é precisamente o lugar a partir do qual são ditadas as oportunidades concretas, exigindo respostas responsáveis.

Com efeito, esta “lei anónima” precisa de se instaurar nas leis da hospitalidade, a fim de ganhar actualização e obter realização, tal como salienta Fernanda Bernardo. A lei da hospitalidade necessita de se “desviar da rectidão,” instaurando-se nas leis condicionais da hospitalidade (leis positivas), tornando efectiva a hospitalidade incondicional. Esta inscrição da

---

<sup>331</sup> Segundo o idioma gálico, “pas” é um termo homónimo, visto que tanto pode significar um substantivo (passo), quanto uma partícula negativa “não”. Derrida joga com esta indecibilidade da palavra para falar sobre o carácter aporético da hospitalidade. Esta deverá traduzir-se por “passo/não-passo” da hospitalidade. (Jaques DERRIDA - *Da Hospitalidade*, nota de Fernanda Bernardo, 61).

<sup>332</sup> Cf. Fernanda BERNARDO - “A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das *ciudades-refúgio*. Re-inventar a *ciudadania* (II)”, 441.

<sup>333</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 92; Cf. “Entre une loi inconditionnelle ou un désir absolu d’hospitalité d’une part et, d’autre part, un droit, une politique, une éthique conditionnelles, il y a distinctions, hétérogénéité radicale, mais aussi indissociabilité. L’une appelle, implique ou prescrit l’autre”. (Jacques DERRIDA - *De l’hospitalité*, 131).

lei de hospitalidade, nas leis, é uma inscrição, que permite distinguir um hóspede de um intruso, assegurando-lhe as condições de acolhimento, para não haver transgressão da lei da hospitalidade. Será uma interrupção das leis da hospitalidade que, como analisa Derrida, deixariam de ser leis da hospitalidade, se não fossem guiadas pela lei da hospitalidade incondicional<sup>334</sup>. Naturalmente, a inscrição da lei da hospitalidade é a condição do seu progresso e do seu processo<sup>335</sup>. Aqui temos a dependência da hospitalidade condicional. Necessita, para se fundamentar, da hospitalidade incondicional. A hospitalidade condicional é uma possibilidade da hospitalidade incondicional, uma vez que a lei transgride as leis, mas uma tal transgressão orienta o rumo para uma justa perfectibilidade. A hospitalidade condicional, segundo Derrida, atinge o seu aperfeiçoamento na hospitalidade incondicional. A hospitalidade condicional poderá contaminar-se. A lei da hospitalidade é um princípio de resistência absoluta, obrigando ao impossível.

Como se expressa Fernanda Bernardo, sendo inspiradas, afectadas, interrompidas ou espectralizadas pela Lei da Hospitalidade incondicional, as leis da hospitalidade não são a Lei da Hospitalidade. Entenda-se, não são mais as político-jurídicas da hospitalidade, aquelas cujo plural é feito de uma multiplicidade, diferenciação e distribuição de leis e cuja fórmula algébrica seria  $n + n + n, \dots$ . Diferentemente, a gramática deste estranho plural, deste singular plural das leis da hospitalidade significa a adição antinómica das leis da hospitalidade à lei da hospitalidade. Um tal plural recorda o perfil ético-político-jurídico das leis da hospitalidade, ou seja, a inscrição da lei da hospitalidade, única, singular e absoluta nas leis<sup>336</sup>. Há um perfil que, salientando muito embora a impossibilidade da Lei da Hospitalidade e, *ipso facto*, a inevitabilidade da contaminação da Ética da Hospitalidade, pelo aspecto político-jurídico, revela a reinvenção do político e do jurídico. Logo, a hospitalidade condicional será a restauração da hospitalidade incondicional, sendo reinventada pela Ética da Hospitalidade.

Na verdade, o novo cosmopolitismo anuncia-se como promessa de uma justa hospitalidade, como aquela que se expõe sem limites. Por causa das duas formas de

---

<sup>334</sup> Tradução de Fernanda Bernardo, 63; “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 d’hospitalité inconditionnelle”. (*Ibidem*, 75).

<sup>335</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 40; Cf. “la loi de l’hospitalité absolue commande de rompre avec l’hospitalité de droit, avec la loi ou la justice comme droit. L’hospitalité juste rompt avec l’hospitalité de droit, non qu’elle la condamne ou s’y oppose, et elle peut au contraire la mettre et la tenir dans un mouvement incessant de progrès ; mais elle lui est aussi étrangement hétérogène que la justice est hétérogène au droit dont elle est pourtant si proche, et en vérité indissociable”. (*Ibidem*, 29).

<sup>336</sup> Cf. Fernanda BERNARDO - “A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das *ciudades-refúgio*. Re-inventar a *ciudadania* (II)”, 444 - 445.

hospitalidade (condicional e incondicional), não há uma hospitalidade-modelo, antes é necessário a cada passo, isto é, na urgência de cada caso “reinventá-la”. Isto quer dizer, então, que não haverá uma hospitalidade hiperbólica, tal como descreve Derrida, ao aplicá-la à hospitalidade abrahâmica, pois que as narrativas patriarcais do *Genesis* são folclóricas e prefigurativas do *Novum Testamentum* (Nova Aliança), em Jesus de Nazaré, segundo a Teoria da Literatura Bíblica. Assim, a hospitalidade deverá ser uma permanente invenção. Cria-se e recria-se. A hospitalidade é imediatamente perfectível, não existindo uma hospitalidade-modelo, mas antes processos em vias de se perverterem e de melhorarem<sup>337</sup>. A hospitalidade é um “talvez” do anfitrião e do forasteiro.

As duas formas de hospitalidade complementam-se, sendo uma o lado contemplador da hospitalidade (incondicional) e a outra o lado pós-ético da hospitalidade (condicional). A hospitalidade condicional é relativa, não separada, finita e restrita. É uma hospitalidade concreta “de convite”. A esta hospitalidade acrescenta-se uma condição, pergunta-se pelo Bilhete de Identidade. É uma hospitalidade impura. A hospitalidade condicional refere o acolhimento ocasional do dia-a-dia. Interpretando o pensamento de Derrida, a hospitalidade condicional é uma hospitalidade de identidade, enquanto que a hospitalidade de alteridade estará ligada à incondicional. Foi o que aconteceu com o Desvalido no Caminho (Jesus Cristo), que, tendo sido entregue ao estalajadeiro, segundo o conto exemplar e provocante do Bom Samaritano (Lc10,35), realizou uma “hospitalidade condicional”. Com efeito, segundo a parábola, o Samaritano realizou a hospitalidade de alteridade, em detrimento da hospitalidade de identidade simbolizada pelas atitudes do Sacerdote e do Levita.

Derrida estabelece a distinção entre hospitalidade de visitação e a de convite em *États d’âme de la psychanalyse*<sup>338</sup>. Segundo Derrida, a nossa questão será de identidade, como forma de ipseidade perante o “Outro-estranho, esse outro que é recebido como Outro, como um todo e como alguém que à o Outro do Outro. A hospitalidade passa inevitavelmente pelo regresso   singularidade do Outro, numa cena de dualidade assimétrica e porque um tal endere o

---

<sup>337</sup>Cf. “Le passage de la pure hospitalité au droit et à la politique est une perversion, puisqu’on y pose des conditions et, par conséquent, c’est un appel à une perfectibilité, à la nécessité d’améliorer sans cesse, indéfiniment, les déterminations, les conditions, les définitions de la législation familiale, locale, nationale, internationale (...). L’hospitalité est donc immédiatement pervertissable et perfectible, il n’y a pas d’hospitalité modèle mais seulement des processus toujours en train de se prévenir et d’améliorer cette amélioration comportant elle-même des risques de perversion”. (Jacques DERRIDA - “Une hospitalité à l’infini”, in: *Manifeste pour l’hospitalité*, 104-105).

<sup>338</sup>Cf. “Hospitalité de visitation et non d’invitation, quand ce qui arrive de l’autre excède les règles de l’hospitalité et reste imprévisible aux hôtes. Je ne sais pas si derrière leurs autorités statutaires et derrière les signataires officiels de l’Appel et de la convocation, derrière les maîtres de cérémonie, ...”. (Jacques DERRIDA - * tats d’ me de la psychanalyse*, Paris: Éditions Galilée, 2000, 40).

compreende sempre os outros. Há uma grande diferença entre as duas hospitalidades, dado que a incondicional consiste em acolher outrem, antes de lhe colocar qualquer condição, antes mesmo de lhe perguntar pelo nome ou pelo número. Todavia ela supõe, também, que nos enderecemos singularmente a ela, que chamemos o hóspede pelo nome, que lhe reconheçamos um nome próprio, o qual apesar da sua contaminação é o índice da sua inamovível singularidade. Mas, a hospitalidade pura consiste em acolher o “o recém-chegado” (l’arrivant) antes de lhe colocarem condições, antes de saber e de lhe pedir o que quer que seja, sendo mesmo o seu nome ou um bilhete de identidade<sup>339</sup>.

Toda a hospitalidade pura, por oposição à impura, refere um “acolhimento do outro”, sem condições e sem questões, comportando uma ameaça intrínseca, uma perversão, enquanto que a hospitalidade condicional não determina uma perversão<sup>340</sup>. As normas inventam-se, em cada situação concreta, implicando a condicionalidade num “acolhimento incondicional” do recém-chegado, seja ele quem for. Uma tal invenção é o espírito da “hos-ti-pitalidade”, rosto do cosmopolitismo e da hospitalidade condicional “por-vir”, que se confunde com a nova internacional, aquela cujas alianças se firmam a partir do acolhimento singular do visitante inesperado. Aqui está o sentido da hospitalidade condicional, que supõe a incondicional. Estes dois pólos (condicional e incondicional) são indissociáveis, sendo heterogêneos e manifestam-se como irreduzíveis um ao outro, como nos diz Derrida<sup>341</sup>.

---

<sup>339</sup>Cf. “ l’hospitalité pure consiste à accueillir l’arrivant avant de lui poser des conditions, avant de savoir et de demander quoi que ce soit, fût-ce un nom ou un “papier” d’identité”. (Jacques DERRIDA - *Papier Machine*, 275).

<sup>340</sup>Cf. “Dans son auto-immunité constitutive, dans sa vocation à l’hospitalité (avec les enjeux de *l’ipse* qui travaillent l’étymologie et l’expérience de *l’hospes* comme les apories de l’hospitalité, la démocratie a toujours voulu tour à tour et à la fois deux choses incompatibles : elle a voulu, *d’une part*, n’accueillir que des hommes; et à la condition qu’ils fussent des citoyens, des frères et des semblables, en excluant les autres, en particulier les mauvais citoyens- les voyous -, les non-citoyens et toutes sortes d’autres, dissemblables, méconnaissables et, *d’autre part*, à la fois ou tour à tour, elle a voulu s’ouvrir, offrir une hospitalité à tous ces exclus. Dans les deux cas, rappelons-le, c’est là un problème que j’aborde ailleurs, cette hospitalité reste limitée et conditionnelle”. (Jacques DERRIDA - *Voyous*, 95).

<sup>341</sup> Cf. “Ces deux pôles, *l’inconditionnel* et le *conditionnel*, sont absolument hétérogènes et doivent demeurer irréductibles l’un à l’autre. Ils sont pourtant indissociables: si l’on veut, et il le faut, que le pardon devienne effectif, concret, historique, si l’on veut qu’il *arrive*, qu’il ait lieu en changeant les choses, il faut que sa pureté s’engage dans une série de conditions de toute sorte (psycho-sociologiques, politiques, etc). C’est entre ces deux pôles, *irréconciliables, mais indissociables*, que les décisions et les responsabilités sont à prendre. (...) le pardon pur et inconditionnel, pour avoir son sens propre, doit n’avoir aucun “sens”, aucune finalité, aucune intelligibilité même. C’est un folie de l’impossible. Il faudrait suivre sans faiblir la conséquence de ce paradoxe ou de cette aporie”. (Jacques DERRIDA - *Foi et Savoir, suivi de le Siècle et le Pardon*, Paris: Éditions du Seuil, 2000, 119 - 120).

O tema da hospitalidade concentra, hoje-em-dia, as urgências mais concretas e as mais adequadas para articular a Ética à Política<sup>342</sup>. Será necessário fazer tudo para que as leis da hospitalidade se inscrevam na lei positiva, sendo quase impossível pensar aquilo que é necessário fazer contra as leis<sup>343</sup>. Com esta perspectiva de Derrida, surgiu, na relação de incondicionalidade e de condicionalidade da hospitalidade, um novo Direito e uma nova Ética<sup>344</sup>. A hospitalidade manifesta-se, quer de forma condicional, quer de forma incondicional, como essência do “être-soi” (ser em si) ou da “ipseidade”, como aquela que identifica a lei na língua materna<sup>345</sup>. A hospitalidade sempre foi a essência do “chez soi” (em sua casa). Conleva-se como a essência da casa. O sentido da hospitalidade condicional está definido pelos direitos e pelos valores do convite. A hospitalidade condicional encontra-se vivenciada no asilo, nos direitos e nos não-direitos dos estrangeiros. Será, naturalmente, uma maneira de tirar algumas consequências éticas, jurídicas e políticas<sup>346</sup>. A hospitalidade concentra amizades, uma vez que ela está dedicada ao “por- vir” da esperança. Ensina-nos a viver juntos, permitindo dizer que é uma esperança. A hospitalidade necessita de muita imaginação. É uma relação de Outros, em que um se manifesta ao Outro, vive para o Outro e está no Outro. A hospitalidade recria-se no Outro, um Outro que é acolhido. A hospitalidade é uma esperança.

---

<sup>342</sup>Cf. “... le thème de l'hospitalité concentre aujourd'hui en lui les urgences les plus concrètes et les plus propres à articuler l'éthique sur le politique” .(Jacques DERRIDA - *Papier Machine*, 363).

<sup>343</sup> Cf. “Il faut tout faire, justement, pour que les lois de l'hospitalité s'inscrivent dans le droit positif. Quand c'est impossible, chacun doit, en son âme et conscience, parfois de façon “privée”, juger de ce qu'il faut faire sans les lois ou contre les lois” .(*Ibidem*, 362).

<sup>344</sup>Cf. “Je pense que ce droit ne doit pas être seulement celui du citoyen d'un État, mais aussi des “étrangers”. Il y va d'une nouvelle éthique et d'un nouveau droit, d'un nouveaux concept en vérité de l'“hospitalité”. Ce que produit le développement accéléré des télétechnologies, du cyberspace, de la nouvelle topologie du “virtuel”, c'est une *déconstruction* pratique des concepts traditionnels et dominants de l'État et du citoyen (...) de cette “chose”, la trace qui trace (...) la différence de cet événement qui arrive au lieu - qui arrive à (l') avoir-lieu ...”. (Jacques DERRIDA; Bernard STIEGLER - *Échographies de la télévision, Entretiens filmés*, Paris: Éditions Galilée, 1996, 45).

<sup>345</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, nota de rodapé, 84; Cf. “Ce discours sur l'insensé nous rapproche d'une énergie de la folie qui pourrait bien être liée à l'essence de l'hospitalité comme essence du chez-soi, essence de l'être-soi ou de l'ipséité comme être-chez-soi. Mais aussi comme ce qui identifie la Loi à la langue maternelle, l'y enraine ou inscrit en tout cas”. (Jacques DERRIDA - *Le monolinguisme de l'autre*, nota de rodapé, 108).

<sup>346</sup>Cf. “De cette possibilité de l'impossible, et de ce qu'il faudrait faire pour tenter de la penser autrement, de penser autrement la pensée, dans une incondicionalité sans souveraineté indivisible, hors de ce qui a dominé notre tradition métaphysique, j'essaie à ma manière de tirer quelques conséquences éthiques, juridiques et politiques, qu'il s'agisse du temps, du don, de l'hospitalité, du pardon, de la décision - ou de la démocratie à venir”. (Jacques DERRIDA - *Fichus, Discours de Francfort*, 20 - 21).

### 5.3 - A hospitalidade condicional: pelas vivências

Na hospitalidade, há empenhamentos centrífugos e centrípetos, onde surgem uma espera e uma esperança. Jesus Cristo recriou-se, no acolhimento de Betânia, com Marta e Maria, ao “ouvirem as palavras”. Toda a hospitalidade terá uma ou várias dimensões elpídicas, como se vivenciou no *castellum* de Betânia. A hospitalidade conleva uma determinada forma de se tornar no Outro, como Outro, sendo o “reconhecimento do Outro”, que tanto pode estar na hospitalidade absoluta, pura e incondicional, quanto manifestar-se na hospitalidade condicional ou relativa. Poderemos dizer que a hospitalidade é a *perfectionis amicitiae splendor* (esplendor da perfeição da amizade). Todo o conceito de hospitalidade é, naturalmente, polissémico, como forma de vivenciar a mesma num todo fenomenológico. A hospitalidade vive numa “fenomenologia elpidofânica”, que começa na espera/esperança e termina no reconhecimento e/ou “acolhimento agápico”, que tem o seu eco na hospitalidade de Betânia.

Certamente que um bom exemplo do que foi a hospitalidade condicional estará nas condutas do Sacerdote e do Levita, segundo a parábola do Desvalido no Caminho. Esta conduta definiu-se num “amor de identidade”, que fora próprio da hospitalidade condicional. Na verdade, a hospitalidade absoluta (acolhimento do acolhimento) revela-se como um “amor de alteridade”, ora simbolizado no Samaritano (Lc10,33), ora, em Cristo, na hospitalidade de des-construção de Betânia. Nesta hospitalidade, Jesus Cristo “desconstruiu” as condutas, quer de Marta, quer de Maria. Jesus Cristo foi a “desconstrução da desconstrução”, em sentido agápico, e não com valor filico, como é descrito pelo pensamento aristotélico. O “amor de identidade” começa, logo, na conduta do *νομικός* (Doutor da Lei), que ficara a saber, provavelmente, mais do que queria “fazer” e menos do que queria saber. Mas, ficara a “saber” aquilo que “fazer” para ser “próximo” de alguém. Permaneceu na sua “identidade”, porque poderá não ter ficado a saber quem era o verdadeiro próximo, o único que nos pode fazer próximos. Até porque as duas perguntas do “legista” não parecem ser inocentes, uma vez que a primeira é para *εκπειράζων* (experimentar) Jesus (Lc10,25) e a segunda é para se justificar a si mesmo, afirmando a sua “identidade” (Lc10,29)<sup>347</sup>. O Sacerdote e o Levita são, na parábola, a expressão do viver a partir do livre curso dos desejos, projectos e instintos, procurando dominar o Outro para o pôr ao seu serviço. Estes dois personagens, no seu fazer ritual, definem uma hospitalidade condicional.

---

<sup>347</sup> Este tema foi tratado pelo Papa reinante, de outra forma, seguindo a “alegoriase” de Orígenes, S. Agostinho e Martinho Lutero, influenciado pelas edições críticas do *Corpus Christianorum Latinitatis*, Turnhout, Belgium; Cf. Joseph Cardinal RATZINGER (Bento XVI) - *Jesus de Nazaré - I*. Tradução de José Jacinto de Farias, Lisboa: A Espera dos Livros, 2007,250 - 258.

Um exemplo de vivência neotestamentária da hospitalidade por convite encontra-se expressa no encontro de Zaqueu com Jesus Cristo. Zaqueu, em Jericó, subiu a um sicómero para melhor ver Jesus, que por ali passava, “quando Jesus chegou ao lugar, levantou os olhos e disse: Zaqueu, desce depressa, pois hoje devo ficar em tua casa” (Lc19,5)<sup>348</sup>. Aqui está a hospitalidade por convite e o convite da hospitalidade. Zaqueu recebeu-O, em sua casa, chamando-lhe Senhor, declarando, com alegria, de pé, que dará metade dos seus bens aos pobres (Lc19,8).

Por sua vez, os discípulos de Emaús reconhecem Jesus na “fracção do pão” (Lc 24,31). No caminho, que ligava Jerusalém a Emaús, caminhavam dois discípulos: “Jesus aproximou-se e pôs-se a caminhar com eles” (Lc24,15). Os discípulos não o reconhecem. Mas, aproximando-se do povoado, eles insistem com o forasteiro: “Permaneça conosco, pois cai a tarde e o dia já declina” (Lc24,29)<sup>349</sup>. Aqui encontra-se simbolizada a “hospitalidade por convite”.

Assim se descreve a hospitalidade condicional, segundo a terminologia derridiana, nos referidos relatos neotestamentários, na busca de uma fenomenologia neotestamentária.

## Conclusão

A hospitalidade condicional será um compromisso com o Outro, um compromisso pré-determinado, por convite, de tal forma que poderemos denominar esta como sendo uma “responsabilidade poiética”, tal como surge na hospitalidade extrínseca (impura ou condicional), traduzida na parábola do Bom Samaritano.

Esta forma de hospitalidade é *per accidens*. Surge como *in vita contingens maxime* (maximamente contingente na vida). Na verdade, a hospitalidade condicional estará ligada a uma hospitalidade “por convite”, tal como a abrahâmica, narrada no livro do *Genesis* (18,1-15). Abraham significou, ao receber os “três visitantes misteriosos”, uma forma de hospitalidade de prefiguração, entre a condicional e a incondicional, sendo a síntese das duas anteriores. Surge, de facto, numa “hospitalidade ética”, para usar a terminologia de Derrida. Com efeito, trata-se de uma hospitalidade relativa, que vai da sociologia ao direito, passando pela política, sem esquecer a filosofia.

---

<sup>348</sup>Cf. AA.VV. - *Bíblia Sagrada: versão dos textos originais*, 1711.

<sup>349</sup>Cf. *Ibidem*, 1725.

A hospitalidade condicional é uma hospitalidade accidental, podendo descrever-se como hospitalidade de ocasião, porque não é permanente, estando dependente do “convite”. É o “convite” do anfitrião ao Outro-estranho.

Conclusivamente poderemos apresentá-la como hospitalidade relativa. Há um *esse ad vivencial* entre o anfitrião e o Outro-estranho, que será acolhido. Influenciados, pela desconstrução dos textos dos sinópticos, poderíamos apresentar uma nova tipologia classificativa para a hospitalidade, em hospitalidade de identidade e hospitalidade de alteridade.

A humanização em saúde, através do acolhimento clínico, no domínio da Medicina Profiláctica, vive da “hospitalidade de convite”. Aqui temos o exemplo de uma hospitalidade condicional. O médico convida o doente e família para um controlo, seja na saúde, seja na doença, permitindo-se uma “prevenção clínica”. Esta permite regularmente um convite e um chamamento do médico, uma vez que há direitos, deveres, políticas sanitárias a cumprir para bem da saúde e da produtividade dos cidadãos. A Medicina Preventiva implica, segundo a humanização em saúde, uma hospitalidade condicional ou “por convite”. A Medicina Profiláctica é um convite “por-vir”, que o doente, aceitando ou não, chega ou não chega à presença do médico.



## CAPITULO 6 - A HOSPITALIDADE COMO “VIVÊNCIA DA AMIZADE”: NA PERSPECTIVA DE DERRIDA

### Introdução

A hospitalidade é uma “experiência elpídica”, dado que é alimento de duas almas (anfitrião e estrangeiro). A amizade, na hospitalidade, é um “empenhamento elpídico”, como um momento da “esperança”. Na hospitalidade, há um momento de empenho, dado que a hospitalidade é amizade e depende desta. A hospitalidade é uma “promessa elpídica”, uma vez que o anfitrião tem esperança fundada no Outro-estrangeiro, que será “por-vir”. O discurso da hospitalidade é uma “oração elpídica”, porque há petição e súplica entre o anfitrião e o Outro-estranho, como responsabilidade, que se abre ao “por-vir”.

A hospitalidade traz consigo a amizade como efectiva condição de realização da nossa vida. Parece não haver amigos. Mas há amizade, tal como professa Derrida, se presentemente não existem amigos, façamos justamente com que futuramente passe a haver, amigos desta “amizade soberana e mestra” (*souveraine et maitrêsse amitié*). Eis ao que chamo à atenção, respondi-me, será a nossa responsabilidade. A amizade não será nunca uma dádiva presente, pertence à experiência da espera, da promessa ou do empenhamento. O seu discurso pertence à oração, que inaugura, que nada verifica, que não se contenta com aquilo que será, que se transporta, neste lugar, onde uma responsabilidade abre ao “por-vir”<sup>350</sup>. Toda a hospitalidade será o “Zukunft” (o que há-de vir) da amizade, sendo esta um diálogo entre um anfitrião e um estrangeiro, surgido entre petições. A hospitalidade verdadeira deverá viver como amizade, onde há muitas promessas. Na hospitalidade, não há uma amizade estética, sendo de preferência, marcada pela amizade moral, que exige uma confiança incondicional, de tal forma que as duas pessoas presentes (anfitrião e estrangeiro) devem partilhar, não só as suas impressões, como também os seus julgamentos. A hospitalidade é “amizade” (*philia*).

---

<sup>350</sup>Cf. Jacques DERRIDA - *Políticas da Amizade*. Tradução de Fernanda Bernardo, Porto: Campo das Letras, 1994, 240 ; Cf. “ Mais si *présentement* il n’y a pas d’ami, faisons justement qu’il y en ait désormais, des amis de cette “ souveraine et maistresse amitié ” Voilà à quoi je vous appelle, répondez-moi, c’est notre responsabilité. L’amitié n’est jamais une donnée présente, elle appartient à l’expérience de l’attente, de la promesse ou de l’engagement. Son discours est celui de la prière, il inaugure, il ne constate rien, il ne se contente pas de ce qui est, il se porte en ce lieu où une responsabilité ouvre à l’avenir”. (Jacques DERRIDA - *Politiques de l’amitié, suivi de L’oreille de Heidegger*, Paris: Editions Galilée, 1994, 263).

Uma forma de superar o sentido da hospitalidade, desde a condicional à incondicional, encontra-se na “amizade”, visto que toda a hospitalidade é amizade e a sua promessa será o desejo do acolhimento do Outro. Uma outra forma de superar o sentido da hospitalidade reside em “ouvir o hóspede”, como audição no acolhimento da Palavra. A palavra “Unheimlich” (lúgubre, etc) não é estranha, dizendo justamente o Outro-estrangeiro<sup>351</sup>, a intimidade do lar e do abrigo familiar, sendo *oikeiotes* (residente), mas sobretudo, porque ela dá lugar a uma forma de acolhimento, que recorda a assombração, tanto quanto o *habitat* (Unterkunft), o alojamento, onde vive a voz do espectro<sup>352</sup>.

## 6.1 - A hospitalidade: como ascese

A hospitalidade é uma ascese, porque é o sim ao “recém-chegado” (arrivant), àquele que é *transcendere* (passar para outro lado, para além de ...), dado que é a grande figuração do acolhimento do Outro-estranho. É uma “abertura”, um atendimento do acontecimento como dom, como perdão, segundo o pensamento de Derrida<sup>353</sup>. Na hospitalidade, a amizade apresenta-se como dom do Outro-estranho ao anfitrião e vice-versa. A hospitalidade, pelo pensamento de Derrida, é um “soberano bem” para o Outro-acolhido e para o Outro-acolhedor. Os dois revêem-

---

<sup>351</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 70; Cf. “Défiant toutes les oppositions, cette *Unheimlichkeit* suffirait ici à laisser le passage à tous les retournements (renversements, conversions, inversions, révolutions) entre l’ami et l’ennemi. Elle loge l’ennemi au cœur de l’ami - et réciproquement. Pourquoi disons-nous qu’elle “loge” l’autre, l’étranger ou l’ennemi? Parce que le mot *unheimlich* n’est pas étranger, tout en disant justement l’étranger, à l’intimité du foyer et à l’hébergement familial, à l’*oikeiôtés*; mais surtout parce qu’il fait place, de façon troublante, à une forme d’accueil en soi qui rappelle la hantise autant que l’habitat - *Unterkunft*, le logement, le gîte, l’habitat hospitalier, disait l’épilogue que nous citons plus haut, et nous entendrons dans un instant la voix de l’ami comme voix du spectre” (Jacques DERRIDA - *Politiques de l’amitié*, 77).

<sup>352</sup> Cf. “Accueillir, disions-nous donc, mais tout en appréhendant, dans l’angoisse et dans le désir d’exclure l’étranger, de l’inviter sans l’accepter, hospitalité domestique qui accueille sans accueillir l’étranger mais une étranger qui se trouve déjà au-dedans (*das Heimliche-Unheimliche*) plus intime à soi que soi-même, la proximité absolue d’un étranger dont la puissance est singulière et anonyme (*es spukt*), une puissance innommable et neutre, c’est-à-dire indécidable, ni active ni passive, une an-identité qui occupe invisiblement et *sans rien faire* des lieux, qu’ne sont finalement ni les nôtres ni les siens, ...”. (Jacques DERRIDA - *Spectres de Marx*, 273).

<sup>353</sup> Cf. “L’ascèse dépouille l’espérance messianique de toutes les formes bibliques, et même de toutes les figures déterminables de l’attente, elle se dénude ainsi en vue de répondre à ce que doit être l’hospitalité absolue, le “oui” à l’arrivant(e), le “viens” à l’avenir inanticipable - qui ne doit pas être le “n’importe quoi” derrière lequel s’abritent les fantômes trop connus qu’on doit justement s’exercer à reconnaître. Ouverte, en attente de l’événement *comme* justice, cette hospitalité n’est absolue que si elle veille sur sa propre universalité. (...) On pourra juger étrange, étrangement familière et inhospitalière à la fois (*unheimlich, uncanny*) cette figure de l’hospitalité absolue dont on voudrait confier la promesse à une expérience aussi impossible, aussi peu assurée dans son indigence, à un quasi-“messianisme” aussi inquiet, fragile et démuní, à un “messianisme” toujours présupposé, à un messianisme quasi transcendantal aussi, obstinément intéressé par un matérialisme sans substance : un matérialisme de la *khôra* pour un messianisme désespérants...”. (*Ibidem*, 266-267).

se no bem um do Outro e são para o “bem” um do Outro”. Logo, segundo Derrida, pensa-se nos jogos em que se trata de identificar uma figura através de outra. Na vertigem desta alucinação, *unheimlich*, *uncanny*, estar-se-ia sujeito a uma assombração ou antes ao espectáculo da espectralidade: assombração do soberano pela besta e da besta pelo soberano, alojando um ao outro, tornando-se um, o hóspede, íntimo do Outro, tornando-se o animal o hospedeiro (*host* e *guest*), o refém, também, de um soberano, de quem se sabe que ele pode ser uma grande besta, sem que isso em nada alcance a onipotência assegurada pela sua função ou, se assim quiserem, por um dos dois “corpos de rei”<sup>354</sup>. Desta sorte, a hospitalidade revela-se como uma “soberania”, entre anfitrião e Outro-estranho, dominada pela *philia*. A amizade estabelece a unidade da hospitalidade. Transmite aquilo que é estranho e estranheza, como o perdão (setenta vezes sete), o dom (ouvir a Palavra do hóspede) e o contra-dom (as tarefas ou as solitudes da hospitalidade).

Tal como se depreende da formulação do imperativo categórico, o ser humano, como animal racional, deverá tratar do seu próximo, sempre e em qualquer circunstância, como um fim em si mesmo. A hospitalidade, segundo Kant, será uma consequência deste dever, que impera na interioridade humana, sendo imposta pela lei moral. A hospitalidade dependerá da “autonomia da vontade”, uma vez que, segundo o filósofo de Königsberg, “a autonomia da vontade” é aquela sua propriedade, graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas, simultaneamente, no querer mesmo como lei universal<sup>355</sup>. Segundo Kant, a hospitalidade depende do querer da “Vontade” (Wille) por meio da autonomia. A lei, que rege as estrelas, não o impele a ele, mas antes a lei moral, que habita nele, que, na versão latina, da *Kritik der praktischen Vernunft*, se refere,<sup>356</sup>: *caelum*

---

<sup>354</sup> Cf. Jacques DERRIDA - *O soberano Bem*. Tradução de Fernanda Bernardo, texto bilingue, Viseu: Palimage Editores, 2004, 63 ; Cf. “On pense à ces jeux où il s’agit d’identifier une figure à travers une autre. Dans le vertige de cette hallucination *unheimlich*, *uncanny*, on serait comme en proie à une hantise, ou plutôt au spectacle d’une spectralité : hantise du souverain par la bête et de la bête par le souverain, l’un habitant ou hébergeant l’autre, l’un devenant l’hôte intime de l’autre, l’animal devenant l’hôte (*host* et *guest*), l’otage aussi, d’un souverain dont on sait d’ailleurs qu’il peut aussi être très bête sans que cela atteigne en rien la toute -puissance assurée par sa fonction ou, si vous voulez, par l’un des deux ‘corps du roi’ “. (Jacques DERRIDA - *Le souverain Bien*, 62).

<sup>355</sup> Cf. Immanuel KANT - *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela, Porto: Porto Editora, 1995, 77 ; Cf. “Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhaengig von aller Bechaffenheit der Gegenstaende des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also nicht anders zu waehlen als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien”. (Immanuel KANT - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke*, Akademie -Textausgabe, Band V, Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1964, 440).

<sup>356</sup> “Der bestirnte Himmel ueber mir und das moralische Gesetz in mir” (Immanuel KANT - *Kritik der praktischen Vernunft*, Herausgegeben von Karl Vorlaender, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1915, 205 ;

*stellatum supra me et lex moralis in memet* (o céu estrelado por cima de mim e a lei moral dentro de mim). Não há amizade sem o respeito pelo Outro. Naturalmente, o respeito por amizade é, sem dúvida, inseparável de uma “Vontade” (Wille) moralmente boa. Todavia nem, por isso, se confunde com o respeito puramente moral, com aquele que não é devido senão à sua causa, à lei moral e que não encontra na pessoa senão um exemplo. Respeitar o amigo não é propriamente respeitar a lei. Poderemos ter amizade, por uma pessoa, como exemplo do respeito pela lei moral.

Derrida comenta o sentido da “Achtung” (respeito), como um sentimento natural, que marca a presença, em nós, da “lei moral” (*moralisches Gesetz*), pelas palavras seguintes: “Kant foi, sem dúvida, o primeiro que, com um tal rigor crítico e temático, quis apreender o próprio deste respeito amigável. Não há amizade, sem respeito pelo Outro. Não existe amizade pela lei, a causa do respeito moral”<sup>357</sup>. A amizade será uma coisa e a *moralisches Gesetz* (lei moral) outra.

As obrigações morais poderão chamar à atenção das dificuldades da amizade. Com efeito, quais são essas dificuldades? Derrida refere que Kant inscreve a assinatura crítica, mais inédita e mais necessária, na linguagem de uma tradição. A distinção aristotélica, à qual Montaigne igualmente fora fiel, inicia-se por precisar que falará da amizade, tal como ela é considerada na sua perfeição. Logo, na sua perfeição, isto é, como ideia irrealizável, a amizade supõe, ao mesmo tempo, amor e respeito. E deverá ser igual e recíproca com amor recíproco e igual respeito. Se a amizade não produz a felicidade, os dois sentimentos, que a compõem, envolvem uma dignidade, tornam o homem digno de ser feliz. A primeira dificuldade, se se trata de um dever, tende para um *maximum* de boas intenções, se a amizade perfeita é uma simples ideia, como assegurar, de caminho, a igualdade na relação com o próximo? Existe igualdade, em cada um dos componentes, de um mesmo dever (como recíproca benevolência), uma vez

---

Immanuel KANT - *Kritik der praktischen Vernunft*, in : *Kants Werke*, Akademie - Textausgabe, Band V, Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1968,161). A frase latina vem citada em : *Immanuelis KANTII-Opera ad Philosophiam Criticam. Latine vertit Fredericus Gottlob Born, Volumen Tertium, Critica Rationis Practicae, Lipsiae : Impensis Engelhard Benjamin Schwickertii*, 1969, 166. Na tradução francesa surge : “ le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi” (Immanuel Kant - *Critique de la Raison Pratique*. Tradução francesa de François Picavet e Ferdinand Alquié, Paris : Presses Universitaires de France, 1960,173).

<sup>357</sup> Jacques DERRIDA - *Políticas da Amizade*, Tradução de Fernanda Bernardo, 258 ; “Kant, le premier sans doute, le premier avec une telle rigueur critique et thématique, a voulu cerner le propre de ce respect amical. Il n’y a pas d’amitié sans “ respect de l’autre ” (...), On n’a pas d’amitié pour la loi, cause du respect moral”. (Jacques DERRIDA - *Politiques d’Amitié*, 283).

que a reciprocidade não é a igualdade e faltam os critérios para assegurar que os sentimentos sejam igualmente recíprocos<sup>358</sup>.

A mundividência da hospitalidade, de alguma forma, define-se no acto da transgressão. Aquilo a que Derrida denominou “contaminação”. O anfitrião sai do seu círculo privado para ir ao encontro do hóspede, em seu favor, e o hóspede cruza-se *ad limina* do anfitrião. A transgressão humaniza-nos, situa-nos num plano superior ao da pura animalidade, por isso, a ideia de transgressão não deve entender-se como dar rédea à transitividade. Naturalmente, contribui para transformar a amizade numa ascese. É a elevação da hospitalidade, segundo o pensamento de Derrida. A hospitalidade é uma excelência ou elevação da amizade. É uma “ascese”.

## 6.2 - A hospitalidade: como experiência fílica

A hospitalidade, pelo seu étimo, é uma experiência de “gratuidade”, dado que o anfitrião-ideal é aquele que recebe “sem interesse”alguém, como escreveu S.Paulo: *caritas non quaerit, quae sua sunt* (1 Cor 13,5)<sup>359</sup> - a caridade é desinteressada -. Não acolhe o hóspede, porque se sente só ou porque necessita do seu trabalho, no “seio da casa”, mas antes recebe-o “sem interesse” por pura gratuidade. A única obsessão do anfitrião será o bem do hóspede. Como o hóspede é um *philos* (amante), naturalmente, segundo Derrida, a hospitalidade é uma dimensão fílica ou uma *philia* (amizade por afecto). Segundo Derrida, existe uma relação axiológica do *philos* (amante), relativamente ao domínio da hospitalidade, como se pode verificar na seguinte afirmação: o valor social do *philos* (amante) liga-se pela hospitalidade. O hóspede será *philos*. *Philein* será hospedar. *Philein* e *philos* determinam o intercâmbio de juramento,

---

<sup>358</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 259 ; Cf. “Kant inscrit la signature critique la plus inédite et la plus nécessaire dans la lignée d’une tradition. Selon la distinction aristotélicienne à laquelle Montaigne fut aussi fidèle, il commence par préciser qu’il parlera de l’amitié en tant qu’elle est “ considérée dans sa perfection ”. Mais à cette perfection il confère le statut très rigoureux de ce qu’on appelle L’idée au sens kantien. Dans sa perfection, donc, c’est-à-dire comme Idée irréalisable mais pratiquement nécessaire, l’amitié suppose à la fois *amour* et *respect*. Elle doit être égale et réciproque : amour réciproque, égal respect. Cet Idéal de “sympathie” et de “communication” (*Mitteilung*), c’est un devoir d’y tendre et de le cultiver. Car si l’amitié ne produit pas le bonheur, les deux sentiments qui la composent enveloppent une dignité ; ils rendent l’homme *digne* d’être heureux. Première difficulté : si c’est un devoir que de tendre ainsi vers un *maximum* de bonnes intentions, si “ l’amitié parfaite ” est une “ simple Idée ”, comment s’assurer en chemin de l’“égalité” dans le ” rapport avec son prochain ”? Par exemple de l’égalité en chacune des composantes d’un même devoir (ainsi la “ bienveillance réciproque ”). Car la réciprocité n’est pas l’égalité et les critères manquent pour s’assurer que des sentiments sont également réciproques, également intenses ou ardents dans la réciprocité”. (*Ibidem*, 284).

<sup>359</sup> *Biblia Sacra Iusta Vulgatam Versionem*, 1783.

*philema* (o beijo), que saúda o hóspede. Às vezes surge sem afecto aparente (os seus joelhos, o seu filho) e “sem aceção de ninguém”, segundo a reflexão de Derrida.

Esta verificação era necessária para revelar um erro secular, tão velho, quanto a exegese homérica e que passou de geração em geração. Será necessário partir dos usos e dos contextos, que traduzem, neste termo, uma rede de associações, umas com as instituições de hospitalidade, outras com os usos do lar, outras, ainda, com os comportamentos afectivos, para entender plenamente as expressões metafóricas, a que ele pode prestar-se.

A hospitalidade será *philein* (amar), significando que esta será duplamente uma *prote philia* e uma *teleia philia*<sup>360</sup>. Todavia, quer uma quer outra, ao serem aplicadas, nas duas formas de hospitalidade (condicional e/ou incondicional), traduzirão, naturalmente, o amor de identidade e o de alteridade, simultaneamente. Porém, estas *philia* (amores) são diferentes da “hospitalidade agápica”, tal como se professou em Betânia.

A hospitalidade implica uma “lógica do dom”. Esta lógica acentua-se na amizade, de tal forma que, na hospitalidade, o amigo faz-se inimigo e, vice-versa, como vamos encontrar no pensamento de Derrida. Reconhece-se na sua “vinda prévia” (pré-venance). Mas, há mais ou menos liberdade em aceitar o “dom do outro”. A inflexão do dom submete a amizade à “vinda prévia” (pré-venance) do Outro-diferente. Uma tal alteração não terá relação com a perda de identidade, de responsabilidade, de liberdade, que se traduz, também, na “loucura”, esta loucura viva, que perverte ou converte o bom sentido. Que faz passar os contrários, um no outro, e que sabe, muito bem, a forma como os melhores amigos são os melhores inimigos?<sup>361</sup>. Segundo

---

<sup>360</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 109 -110; Cf. “La valeur sociale de *philos* se lie à l’hospitalité. L’hôte est *philós Philein*, c’est “ hospiter ” *Philein*, *philotes* impliquent le serment échangé, *philéma* le baiser qui salue ou accueille l’hôte. Chez Homère, *philos* n’est pas seulement l’ami, il a valeur de possessif, parfois sans affect amical apparent (“ses genoux”, “son fils”) et “sans acception de personne”. Au terme d’un long article dont la richesse et la minutie défient le résumé, voici la conclusion qui nous importe au plus haut point : “ il faudrait de longs chapitres pour énumérer et analyser avec le soin désirable tous les exemples de ce *philos* dit “ possessif ”. Nous pensons cependant en avoir interprété les plus notables. Cette vérification était nécessaire pour dévoiler une erreur séculaire, aussi vieille probablement que l’exégèse homérique, et que les générations se sont transmise. Le problème de *philos* est à reprendre entièrement. Il faudra partir des emplois et des contextes qui révèlent dans ce terme un réseau complexe d’associations, les unes avec les institutions d’hospitalité, les autres avec les usages du foyer, d’autres encore avec les comportements affectifs, pour entendre pleinement les transpositions métaphoriques auxquelles il a pu se prêter”. (*Ibidem*, 120).

<sup>361</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 75 ; Cf. “Une logique du don soustrait ainsi l’amitié à son interprétation philosophique. Lui imprimant une nouvelle torsion, à la foi douce et violente, elle infléchit l’amitié, elle la réfléchit vers ce qu’elle aurait dû être, vers ce qu’elle aura été de façon immémoriale, elle la rappelle à la non-réciprocité, à la dissymétrie ou à la disproportion, au non-retour dans l’hospitalité offerte ou reçue, bref à l’irréductible préséance de l’autre. À sa pré-venance. Mais y a-t-il plus ou moins de liberté à accepter le don de l’autre? L’inflexion du don qui soumettrait l’amitié à la pré-venance de l’autre, est-ce autre chose qu’une aliénation? Et cette aliénation est-elle sans rapport avec la perte d’identité, de responsabilité, de liberté qu’on traduit aussi par “folie”, cette folie vivante qui inverse, pervertit ou convertit le (bon) sens, fait passer les contraires l’un dans l’autre, et “ sait ” bien à sa manière en quoi les meilleurs amis sont les meilleurs ennemis?”. (*Ibidem*, 82).

Derrida, a hospitalidade vive-se como “dom do outro”, seja do anfitrião, seja do estrangeiro. Oferecem-se um ao outro pelo “acolhimento filico”. A hospitalidade será o acontecimento do dom entre o anfitrião e o Outro-estranho. Na hospitalidade de Betânia, o “acolhimento da palavra”(ouvir o hóspede) foi um dom dadivoso. Foi a excelência do dom. Manifestou-se, pois, como aretologia cairológica. Toda a hospitalidade é uma “qualidade cairológica”, enquanto que a hostilidade se vivencia como “qualidade hamartiológica”. Na hospitalidade, dá-se um reconhecimento do Outro-estranho e vulnerável, como centro, e, precisamente, por causa dele há o acolhimento. Do ponto de vista extrínseco, este acolhimento desinteressado do Outro-estranho é visto, por Derrida, numa “dimensão filica”. Será, sob o ângulo ético, que, *per naturam suam*, este desinteresse tem, então, valor na hospitalidade, dado tratar-se, segundo a Antropologia Bíblica, de um “movimento agápico”. Este movimento, em Betânia, está presente na “diaconia” de Marta e na conduta desinteressada do Outro-estranho (Jesus Cristo). Todavia, toda a hospitalidade radica numa fenomenologia aretológica, onde tem primazia a axiologia da excelência do Outro (estranho) sobre mim.

Segundo Derrida, a “Unheimlich”( solitário, ermo, lúgubre,...) seria a amizade, como característica fundamental da hospitalidade. Derrida salienta que o termo grego poderia referir o sentido de “unheimlich”, “uncanny”. Todavia, porque não *atopos* (fora do lugar)? Fora do lugar ou sem lugar? Sem família, nem familiaridade, fora de si, expatriado, extraordinário, extravagante, absurdo ou louco, insólito, inconveniente, estranho, mas também estrangeiro? Ser inconveniente seria o mais grave, porque a amizade foi tão, frequentemente, marcada pela “conveniência do residente” (*oikeiotes*), que se adapta não só à familiaridade, como também à afinidade, que aparenta.

Porém, o Samaritano da parábola actuou por meio de uma “sensibilidade comotiva”, numa espécie de “inteligência comotiva”, superior à inteligência emotiva, descrita por Goldman. Muito embora, estas duas formas de inteligência expressam-se na hospitalidade. Esta reveste-se de uma “inteligência comotiva” (de fora para dentro) entre um anfitrião e um estrangeiro. Parece não haver mais dom, nem dívida, nem mais deveres entre amigos, se alguém disser obrigado, é aquele que dá àquele que aceita.

Na hospitalidade, quem tem que dizer obrigado é o “anfitrião”. Marta e Maria, em Betânia, professaram o seu agradecimento pela “audição da palavra” e a Palavra é Jesus Cristo (Rm10,17). Mas, mais do que isto, segundo a narrativa de Betânia, será um “amor de alteridade”. Contudo, o acolhimento pístico, simbolizado em Maria, é um *Amen*. Poderemos dizer que a hospitalidade é a afecção ou a amizade (*philia*) entre anfitrião e o estrangeiro.

Derrida estabelece uma relação entre hospitalidade e a economia do dom, ao referir que deveremos seguir de momento a “economia do dom”, o dom sem dom, que Montaigne deduz da indivisão da alma. O dom não será impossível, mas será o donatário que oferece e, desde logo, nem a medida nem a reciprocidade fazem mais uma lei da amizade. Nem sincronia nem simetria. Ao aproximarmo-nos desta passagem, perguntar-nos-emos se o modelo desta amizade, sem medida nem reciprocidade, se esta ruptura, com a mutualidade da troca, releva sempre desse paradigma grego da *philia*, no qual Montaigne quer ainda inspirar-se. E se esta questão tem sentido, se existe um tal paradigma, “se houver um” (*s’il en est un*), que seja um (um modelo ou um artefacto exemplar) e que seja uno<sup>362</sup>. A hospitalidade é a “economia do dom”, tal como é a “lógica do dom”. É uma lei da casa, onde habita o dom. Faz-se dom pelo “acolhimento esplancofânico”. Aquele que dá, é, então, aquele que recebe. Toda a hospitalidade, *per essentiam suam*, será sempre “amizade”. Mas, segundo o relato bíblico de Betânia, será muito mais do que amizade. A hospitalidade será “estar com ... “ na “audição da palavra” (Rm10,17). A hospitalidade, em Derrida, é um “centro filico”, que, à imagem de Aristóteles, se estabelece como relação electiva do bem, entre dois corpos, que repousam numa só alma. Possuem uma alma em comum. Com efeito, esta tradução implica um problema crítico, vivido no interior da língua grega, será algo que o próprio Aristóteles já sabia, na sua língua original, devendo, naturalmente, recorrer à mesma palavra, *philia*, para ser usada em sentidos derivados, inadequados à *philia prote* (amor primeiro) e à *teleia philia* (amor perfeito).

No seguimento deste pensamento, Derrida salienta que, mesmo para colocar esta questão, arriscamo-nos a voltar a dar crédito ao distinguir entre potência e acto, entre *dynamis* (potência) e *energeia* (acto), com todo o seu valor conceptual. Esta distinção nunca estará longe, na *Ética Nicomaqueia*, quando se trata de distinguir entre bens que, em pequeno número, são amigos, em sentido próprio, simplesmente amigos, “absolutamente amigos” (*aplos philoi*) e os outros, que não o são, senão por analogia, com os primeiros. A mesma distinção não estará longe, quando se trata de distinguir entre, por um lado, a amizade por excelência, a amizade de

---

<sup>362</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 185 ; Cf. “Suivons pour l’instant *l’économie du don*, le don sans don, que Montaigne déduit de cette indivision de l’âme. Ce don sans don qui suit l’indivision, Montaigne y reconnaît moins une indistinction, une confusion ou une communion qu’une inversion disproportionnée de la dissymétrie: le “libéral” est celui qui consent à recevoir, l’obligé celui qui donne. Le don n’est pas impossible, mais c’est le donataire qui donne et dès lors ni la mesure ni la réciprocité ne font plus la loi de l’amitié. Ni synchronie ni symétrie. Comme si les amis n’étaient jamais des contemporains. En nous approchant de ce passage, nous nous demanderons si le modèle de cette amitié sans mesure ni réciprocité, si cette rupture avec la *mutualité* de l’échange relève toujours de ce paradigme grec de la *philia* dont Montaigne veut encore littéralement s’inspirer. Et si cette question a un sens, s’il existe un tel paradigme, *s’il en est un*, qui en soit un (un modèle ou un artefact *exemplaire*) et qui soit *un*”. (*Ibidem*, 204).

virtude (*prote philia* da *Ética a Eudemo* e a *teleia philia* da *Ética Nicomaqueia*) e, por outro, as amizades derivadas, aquelas que se fundamentam no utilitarismo ou no edonismo. Ela não estará longe, quando, depois de ter definido três formas de governo ou de “constituição” (*politeia*), a *Ética Nicomaqueia* faz-lhe corresponder três graus de amizade, estando cada um deles em consonância com as relações de justiça; de tal forma que, se o homem é um animal “político” e feito para viver em sociedade, terá, portanto, necessidade de amigos. Suponhamos, então, *concesso non dato* (não sendo dado pelo consenso), que se possa hoje traduzir por “amizade”, por “amitié”, por “Freundschaft”, por “friendship”, etc. O que viria a ter aqui por certa a possibilidade desta tradução, a possibilidade de pensar o pensamento, como pensamento do mesmo ou como pensamento do Outro, na abertura desta transferência, deste “trainway” chamado *philia*, “Freundschaft, friendship, amitié, amizade”<sup>363</sup>.

A hospitalidade é uma *teleia philia* (amor de perfeição), aplicando o pensamento aristotélico, mas também uma *prote philia* (amor primeiro). A *philia* (amor natural - amizade) será adequada ao homem feliz, de tal modo que, sem ela, ninguém se poderá considerar realizado. Assim, a “amizade” (*philia*) será uma relação aretológica, entre os homens, existindo sempre que haja amor entre eles. O específico da amizade encontra-se numa relação de amor. Na verdade, o amor implica uma relação entre o homem e um objecto amável, segundo a *Ética Nicomaqueia*. Contudo, na amizade, não basta esta noção de amor (*philia*), necessitamos, pois, distinguir dois

---

<sup>363</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 234-235 ;Cf. “Même pour poser cette question, et justement pour la suspendre à un “ peur-être ”, nous risquons de réaccréditer, avec toute sa machinerie conceptuelle, la distinction entre la puissance et l’acte, entre *dúnamis* et *enérgeia*. Elle n’est jamais loin, dans *l’Éthique à Nicomaque*, quand il s’agit de distinguer entre les “bons”qui, *toujours en petit nombre*, sont amis dans le sens rigoureux du terme, au sens propre simplement amis, absolument amis (*aplôs philoi*) et les autres qui ne le sont que par accident et par analogie avec les premiers ; la même distinction n’est pas loin quand il s’agit de distinguer entre d’une part l’amitié par excellence, l’amitié de vertu (la *proté philia* de *l’Éthique à Eudème* ou la *teléia philia* de *l’Éthique à Nicomaque*) et, d’autre part, les amitiés dérivées, celles qui sont fondées sur l’utilité ou le plaisir; elle n’est pas loin non plus quand, après avoir défini trois formes de gouvernement ou de constitution (*politeia*), *l’Éthique à Nicomaque* y fait correspondre trois types d’amitié, chacune d’entre elles étant proportionnée aux rapports de justice ; de telle sorte que si l’homme est un être “ politique” et fait pour vivre en société, et si donc il a besoin d’amis, l’amitié proprement politique n’est pourtant qu’une espèce d’amitié, une amitié dérivé, l’amitié *utile* qui exige la concorde, l’accord, le consensus (*homónoia*). Toutes ces partitions supposent la distinction de la puissance et de l’acte, de l’accident et de l’essence, etc. Et de telles distinctions seraient *ici* appelées, et donc nécessairement impliquées ou mises en œuvre, prétend en somme Aristote, par l’usage et la compréhension justes du mot grec *philia*, par sa constitution sémantique même. Par tout ce que l’on nomme *amitié*, par tout ce dont, disait Nietzsche dans *Le Gai Savoir* (14), le “ vrai nom est *amitié* ”. Supposons alors, *concesso non dato*, qu’on puisse aujourd’hui traduire par “amitié”, par *Freundschaft*, par *friendship*, etc., ces mots grecs, *philia*, *homónoia*, et tous ceux qui, de proche en proche, en sont inséparables. Cela reviendrait ici à tenir pour assurée la possibilité de cette traduction, la possibilité de penser la pensée, comme pensée du même ou pensée de l’autre, dans la frayage de ce transfert, de ce train ou de ce tramway nommé *philia*, *Freundshaft*, *friendship*, *amitié*. Que cette traduction pose un problème critique, et déjà à l’intérieur de la langue grecque, Aristote le savait. Sa propre langue devait en somme recourir au même mot, *philia*, pour des sens différents et dérivés, inadéquats à la *philia prote* et à la *teleia philia*”. (*Ibidem*, 256 - 257).

graus de amor: benevolência e afeição. Temos, pois, a amizade perfeita, definida por Aristóteles, como *teleia philia*. Naturalmente, o *bonum a se* (o bom por si próprio) será aquilo que será amado por si mesmo. O pensador de Estagira diz que a *teleia philia* (a amizade perfeita) será a dos bons, que são semelhantes pela “excelência da conduta” (virtude). A amizade realiza-se numa mútua benevolência reconhecida, exigindo, muito embora, tempo para se enraizar. Implica o *exis* (*habitus*). Estes e outros elementos, da *Ética Nicomaqueia*, foram aproveitados por Derrida, em ordem a formularem uma original concepção de hospitalidade, fundada na *philia* (amizade), como se descreve na obra *Politiques d’amitié*. Derrida foi influenciado pelo pensamento do Filósofo e, desta forma, apresentou uma feliz expressão para a hospitalidade fundamentada na *philia*.

Na parábola do Desvalido no Caminho, o “amor de alteridade” (amor agápico), não sendo expresso na *Ética Nicomaqueia* (porque Aristóteles não conheceu a axiologia da alteridade), foi vivido pela “comoção das vísceras” de um Samaritano (Lc10,33). A “deliberação esplancofânica” determina um grau superior de hospitalidade, a que chamaremos de “acolhimento agápico”, presente na narrativa de Betânia. A hospitalidade vive-se em “acolhimento agápico”, segundo a nossa desconstrução do texto de Lucas (10,38-42).

Derrida tentara responder a questões como: O que será a amizade e o que será um amigo? Se não estamos próximos de responder a tais perguntas, não será por causa do grande número de dificuldades filosóficas, que estão ainda diante de nós. Se não estamos perto de responder, nem talvez de aproximar esta questão, como questão da proximidade, será, de modo preliminar, ao mesmo tempo simples e abissal, porque a questão “o que é?” (*ti estin*), a questão da essência ou da verdade já se manifesta como questão da filosofia, a partir da experiência do *philein* e da *philia*<sup>364</sup>. A hospitalidade será o prolongamento da “audição da palavra”. A hospitalidade cresce com a sua presença (vivências entre anfitrião e estrangeiro) e com a presença da palavra: Ouvir o Hóspede! ... A hospitalidade será uma presença fílica. A amizade cria a hospitalidade e a hospitalidade origina a amizade.

---

<sup>364</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 245 ; Cf. “Ce n’est pas seulement parce que nous avons déjà décelé la présence de cette valeur de *présence* au cœur même de ce qu’il s’agirait de définir et que toute la tradition que nous avons reconnue jusqu’ici pré-définissait ou pré-comprenait justement comme vertu de présence, vérité de *proximité* : l’ami, c’est le proche et l’amitié croit avec la présence, avec l’allocution en un même lieu. Si nous ne sommes pas *près* de répondre, ni peut-être d’approcher ainsi cette question comme question de la proximité, c’est de façon principielle, préliminaire, à la fois simple et abyssale, parce que la question “ qu’est-ce que? (*ti estin*) ”, la question de l’essence ou de la vérité s’est déjà déployée, comme question de la philosophie, à partir d’une certaine expérience du *philein* et de la *philia*”. (*Ibidem*, 268 - 269).

A relação com o Outro aparece como algo já concluído, imemorial, porque já passou e escapa à memória, por esse motivo não pode ser representada. O Samaritano viveu num “tempo eónico”, antes do seu tempo, ao ritmo do Desvalido do Caminho, dado que este tem prioridade sobre mim (Samaritano bom). O Desvalido é um “vestígio incarnado” (passado) e um “vestígio ressuscitado” (futuro). Ser e estar no Caminho é um embate espacio-temporal. Este embate será premente na hospitalidade (Lc1,33-52;10,38-42). O rosto, temporalmente, está no vestígio do ausente, absolutamente determinado no Desvalido. O Rosto vem de um além, vem de um Ele, que é a temporalidade do Desvalido. A lleidade do para além, no Pai das Misericórdias, será o facto de que a sua vinda, em direcção ao Samaritano, será uma partida (espaço e tempo plesiológicos) que o deixa efectuar num movimento, junto do “próximo”, como no caso do Desvalido no Caminho. Este espaço-tempo será o caminho da hospitalidade. Toda a hospitalidade estará marcada pela “temporalidade plesiológica”, desde um Samaritano bom até Marta e Maria, ao acolherem, no *castellum*, Jesus de Nazaré. Foi a presença plesiológica, pela temporalidade, que sedimentou a hospitalidade. Jesus Cristo foi a “presença filica”, a presença que se apresentou no *castellum* (Lc10,38-42). O acolhimento será a presença como proximidade. A hospitalidade será uma proximidade filica, tal como se vivenciou, entre Marta e Maria, no “acolhimento elpídico” de Jesus Cristo. Em Betânia, registou-se uma “amizade agápica”. O amigo é o próximo e a amizade cresce com a sua presença. A hospitalidade será uma verdadeira amizade e amizade verdadeira entre anfitrião e o Outro-estranho.

Segundo a perspectiva de Derrida, se esta reconstituição não bastasse, se não nos contentássemos com esta referência ao livro VII da *Ética (a Eudemo)*, aquele que Diógenes Laércio evoca literalmente, que se abra então a *Ética a Nicómaco*. No livro IX o mesmo tema é tratado com uma eloquência e uma abundância que não deixam dúvidas. E o motivo aritmético ou meta-aritmético da raridade extrema serve aí de tutor a um relançamento de temas, que se vem enrolar à sua volta, num movimento natural, elegante, ágil e económico. Quer se trate de hospitalidade ou de política, de amizade útil ou virtuosa, de poetas ou de apaixonados, a raridade vale mais. A raridade dita um preço. E a rarefacção dará a medida da amizade verdadeira<sup>365</sup>.

---

<sup>365</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 217; Cf. “Si cette reconstitution ne suffisait pas, si on ne se contentait pas de cette référence au livre VII de *l'Éthique* (à Eudème) celui qu'évoque littéralement Diogène Laërce, alors qu'on ouvre *l'Éthique à Nicomaque*. Au livre IX, le même thème est traité avec une éloquence et une abondance qui ne laissent plus aucun doute. Et le motif arithmétique ou mét'arithmétique de *l'extrême rareté* y sert de tuteur à un entrelacement de thèmes qui viennent s'enrouler autour de lui, dans un mouvement naturel, élégant, souple et économique. Qu'il s'agisse d'hospitalité ou de politique, d'amitié utile ou vertueuse, de poètes ou d'amoureux, la rareté vaut mieux, et parfois à *l'extrême*. La rareté fait le prix, et la rarefaction donne la mesure de l'amitié vraie”. (*Ibidem*, 239).

## Conclusão

A hospitalidade é uma experiência da amizade primeira, o encontro da presença *in actu* (em acto), que descreve a análise da *hexis* (hábito) e de qualquer predisposição, como os outros graus da amizade, que a caracterizam com dimensão aretológica. A hospitalidade, segundo o pensamento de Derrida, é um “por-vir” da amizade e será um “por-vir” do acolhimento. Naturalmente, a amizade pode determinar a hospitalidade, tornando-a mais forte e mais eficaz. Com efeito, Derrida superou as aporias da hospitalidade através do conceito de *teleia philia* (amizade de perfeição), que é oriunda do pensamento aristotélico, como se poderá descrever no pensamento do Filósofo: “a presença dos amigos parece, contudo, ter uma natureza mista. Ver os amigos é afável, sobremaneira quando se passa um momento infeliz, ...”<sup>366</sup>. A hospitalidade é uma “relação de alteridade”, que nada tem a ver com a indiferença. A amizade dá forma à hospitalidade, dado que a antítese da hospitalidade será a “quenose” do Outro, como um desejo de destruição, um certo “impulso fanático”, que mina a hospitalidade. A hospitalidade, analisando o pensamento de Derrida, no aspecto phílico, refere uma sólida e profícua amizade, onde há a troca de bens, numa virtude perfeita, entre o anfitrião e o Outro-estranho, dado que são bens *per se*. Na hospitalidade, regista-se uma manifesta afeição entre a singularidade plural dos sujeitos em presença. Querem o bem uns dos outros. Segundo a nossa perspectiva, a amizade, no domínio da hospitalidade, pertence à “mundividência elpídica”, referindo-se ao mundo da espera e da esperança. Tal como o perdão, a hospitalidade convida a uma “resposta”. Será um convite ao arrependimento, à conversão, à amizade. Se alguma reinvenção é operada pela hospitalidade, será a de fazer “viver juntos” um “bem viver juntos” e desta uma relação de amizade. A hospitalidade será um “bem viver juntos”. A hospitalidade é amizade.

Um dos elementos fundamentais do acolhimento clínico será a amizade, que se vincula entre médico e doente. É um *proprium* desta relação, sobretudo se o médico for acolhedor para com o seu doente. O acolhimento, em humanização da saúde, é uma vivência aretológica entre um médico e um doente. É a excelência da conduta clínica. Seguindo o pensamento de Derrida, será uma responsabilidade infinita. A hospitalidade é “hiperresponsabilidade”.

A amizade pragmática não é capaz de atingir nem a pureza, nem a perfeição desejada, isto é, será necessária para uma máxima determinante, aquilo que Kant chamara “pragmática”, que leva a assumir o encargo, por amor, dos fins de outros homens, em número indeterminado.

---

<sup>366</sup> Cf. ARISTOTELIS - *Opera Omnia. Ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica*, IX, 1171a35 - 1171b2.

A amizade “pragmática” não será capaz de atingir a pureza, nem a perfeição desejada. Permanece, portanto, o “ideal de um desejo”. Pelo pensamento de Derrida, a amizade não será um dom presente, refere-se pela experiência da espera, da promessa ou do empenhamento. Trata-se, na verdade, de uma vivência elpidica e alimenta-se da oração. Toda a hospitalidade reza uma oração entre o Outro-estranho e o anfitrião. A hospitalidade é uma pragmática do coração e não uma pragmática racional. Vive do coração e para o coração, no seguinte lema: *ad cor in cor e corde* (do coração para o coração a partir do coração).

A hospitalidade, além de ser uma ascese, deverá vivenciar-se como uma “mística”. Esta ocupa-se de coisas divinas ou espirituais. É marcada essencialmente pela “vida contemplativa”. Esta transforma a hospitalidade numa “oração”. Logo, a hospitalidade será uma permanente “meditação” entre um anfitrião e um *homo mendicans* (que necessita de hospitalidade). No acolhimento, em saúde, surge permanentemente uma ascese e uma mística. Estas duas formas de espiritualidade, através da amizade, elevam-se à “meditação” das coisas clínicas, a fim de instaurar o bem-estar, o bem-ser e o bem-agir do doente. A mística é um predicado fundamental na hospitalidade, que terminará na “noite escura dos sentidos”, como nos relata S. João da Cruz. Aqui resplandecerá o “silêncio” como uma voz contemplativa na hospitalidade. A hospitalidade é silêncio e tem silêncios. Da mesma forma, a humanização em saúde possui muitos silêncios, seja do médico, seja do doente. Uns revelam-se, outros calam-se no mais íntimo do coração. O prognóstico deixa ou não deixa revelar silêncios. Pode ajudar a revelar ou a calar, dependendo da malignidade das patologias e sua evolução, da conduta do doente e aceitação dos seus familiares.



## CAPITULO 7 - A HOSPITALIDADE COMO “MOVIMENTO ELPÍDICO”: DA ESPERA À ESPERANÇA NO ACOLHIMENTO

### Introdução

Derrida define a hospitalidade como uma “memória de esperança”. Nós apresenta-mo-la como “movimento elpídico”.

A hospitalidade, como uma esperança, alimento do encontro Eu-Outro, “acolhe”, tocantemente, faz vir um estranho, um Outro absoluto e secreto, cuja vinda é já, ao mesmo tempo, uma ida, um desaparecimento, porque vê-lo vir é já dizer-lhe “adeus”, tal como sucedeu no encontro com os discípulos de Emaús (Lc 24,31) quando estes disseram: *Et aperti sunt oculi eorum et cognoverunt eum: et ipse evanuit (ἀφαντος) ab eis* (Abriram-se-lhes os olhos e conheceram-No. Ele próprio desapareceu do meio deles)<sup>367</sup>. Entretanto, disseram: “Na verdade, o coração ardia dentro de nós, enquanto Ele nos falava no caminho e nos abria o coração sobre as Escrituras” (Lc24,32)<sup>368</sup>. Assim, ver vir o hóspede é já chorar a sua partida, tal como aconteceu com os discípulos de Emaús. Pediram para que Ele ficasse. Este ficar “em casa” significa acolher. A conduta dos discípulos de Emaús, segundo a fenomenologia da religião, refere-se como sendo um *numinis sensus*. O “numinoso” está, também, presente na hospitalidade, seja condicional, seja incondicionalmente vivida. Toda a hospitalidade é um *sensus numinis* entre um *homo mendicans* e um anfitrião.

Derrida aponta a hospitalidade como “memória de esperança”, como refere da seguinte forma, em *Spectre de Marx*: “..., Hospitalidade sem reserva, Olá bem-vindo avançar dado para a surpresa absoluta do recém-chegado que nós vamos pedir nenhuma consideração, ou se enquadra em contratos de qualquer casa de uma capacidade de acolhimento (família, Estado, nação, território, solo, ou sangue, língua, cultura em geral, a própria humanidade), apenas abertura que renuncia a todo o direito de propriedade, ao direito em geral, abertura messiânica para aquele que vem, isto é, o acontecimento que não se pode esperar como tal, nem, portanto, reconhecer com antecedência, para o acontecimento como o mesmo estrangeiro, ou para que

<sup>367</sup> Barbara et Kurt ALAND *et al.* (editores) - *Novum Testamentum Graece et Latine, editio critica*,244.

<sup>368</sup> *Nonne cor nostrum ardens erat in nobis, dum loqueretur nobis in via et aperiret nobis Scripturas?* (*Ibidem*, 244).

alguém por quem temos de deixar um lugar vazio, sempre, na memória da esperança - e este é o lugar próprio da espectralidade"<sup>369</sup>.

Iremos descrever, generalizando o pensamento de Derrida, que a a hospitalidade, além de ser uma “memória elpídica” é, sobretudo, um “movimento elpídico”.

A autêntica hospitalidade, tal como afirmou Derrida, não se refere ao entendimento entre sujeitos de uma mesma comunidade ou entre indivíduos de uma mesma espécie, mas antes implica a abertura ao Outro-estranho e vulnerável, independentemente do grupo de pertença. A hospitalidade, segundo Derrida, é o reconhecimento interior do Outro como Outro (do estrangeiro no anfitrião), enquanto entidades diferentes.

Se, segundo Levinas, a responsabilidade surge como a experiência do Outro, segundo Derrida, então será esta a vivência da hospitalidade. Daqui se determina que a hospitalidade é uma possibilidade existencial, um modo de outorgar o sentido à faculdade de escolher livremente. Poderemos referir que a hospitalidade é uma possibilidade existencial, que se poderá tornar efectiva. É a impossibilidade da possibilidade. Ou então manifesta-se como a possibilidade da im-possibilidade. O movimento elpídico é um caminho para exprimir a humanização na relação médico-doente. Esta está, no acolhimento em saúde, eivada da “deliberação eclpidofânica”, permitindo um adequado paradigma para a humanização em saúde.

## 7.1 - A hospitalidade: como movimento elpídico

Em Betânia, a temporalidade e a ordem de Marta e de Maria foram alteradas pelo acolhimento de Cristo. No encontro de Betânia, tudo mudou. A hospitalidade refere uma “mudança elpídica”, que foi oferecida pelo hóspede. Há, pela hospitalidade, uma rota de mudança, desde a pré-contemplação até à manutenção elpídicas. Foi esta que se manifestou na Solicitude de Betânia. A hospitalidade é uma “mudança elpídica” do Outro-estranho e do anfitrião, uma vez que os dois “mudam” as condutas e os fazeres na presença um do Outro. São presenças na hospitalidade. Com efeito, esta “mudança” implica variados momentos:

---

<sup>369</sup>“... , hospitalité sans réserve, salut de bienvenue d'avance accordé à la surprise absolue de *l'arrivant* auquel on ne demandera aucune contrepartie, ni de s'engager selon les contrats domestiques d'aucune puissance d'accueil (famille, État, nation, territoire, sol ou sang, langue, culture en general, 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 à celui pour qui on doit laisser une place vide, toujours, en mémoire de l'espérance - et c'est le lieu même de la spectralité”. (Jacques DERRIDA - *Spectres de Marx*, 111).

**7.1.1 - Pré-contemplação:** Neste momento da mudança, como face preparatória, encontramos a espera e a dimensão pré-ética de tudo quanto é necessário fazer ao Outro-estrangeiro. Foi aquilo que se passou na Solicitude de Betânia. Marta “esperava” Jesus e Jesus sentiu o pré-acolhimento ao entrar no *castellum* (aldeia).

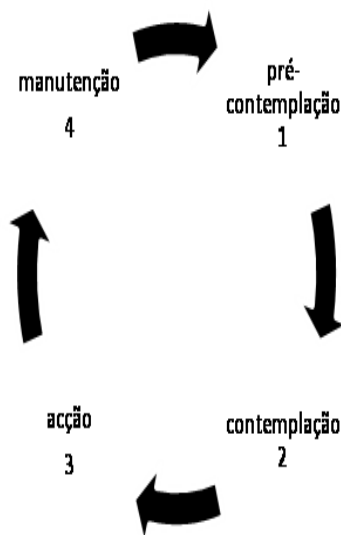
Esta é a fase de preparação para a vinda do hóspede. Ele está para chegar, desde os cumprimentos até à estadia “em casa”. É a fase da vigília do Outro como Outro. O Outro é “arrivant” (recém-chegado). Assim, será acolhido em casa e fazem-se os preparativos;

**7.1.2 - Contemplação:** Aqui está o grande momento da hospitalidade. É o “acolhimento do acolhimento”. Na contemplação, há a “escuta da palavra”. Ele ouve a palavra como totalidade e realização da audição. É a *theorein* (contemplação), onde surge o “espanto”. Será o espanto das coisas serem o que são, é o começo do relacionamento. Este é um relacionamento espectável, dado que se define como o momento da realização e da autoconsciência elpídicas, que vai do “Outro-estranho” ao “Outro-anfitrião”. Na hospitalidade, há uma contemplação mútua, uma contemplação dual, seja do hóspede, seja do anfitrião;

**7.1.3 - Acção:** Todas as condutas morais e todos os “fazer” (*poiein*) estão presentes neste momento. O hóspede, como sujeito-acolhido, na prática da hospitalidade, é “vulnerável”, como também o é o sujeito que “acolhe” (*chez soi*). Naturalmente, na medida em que se “abre a morada” ao Outro-estranho, é-se *ex-ponere* (tornar exterior, expor) à sua intimidade, situando-se no plano da vulnerabilidade. Mostra o mais íntimo de si. Abrem-se as barreiras do pudor, para que o Outro encontre, por detrás delas, um espaço “para viver”. Neste momento da hospitalidade, quando o Outro-estranho e o anfitrião são *ex-ponere* (expor), em sentido levinasiano do termo, manifesta-se, tal como é, para além da lógica ou da “contemplação” (*theorein*), muito para além das lógicas da representação e manifesta-se num cenário público, como ser vulnerável *in extremis* como Desvalido no Caminho que, no fundo, pelos agires do anfitrião busca a compreensão, a reciprocidade e o acolhimento do Outro-estranho, que necessita de amparo e de ajuda. Aqui começam as tarefas (cumprimento das leis da hospitalidade);

**7.1.4 - Manutenção:** A hospitalidade determina uma manutenção elpidofânica. Procura manter o diálogo, o encontro e prolongar o convite: “Fica connosco, porque se faz tarde” (Lc24,22), assim disseram os discípulos de Emaús na despedida. A despedida será um marco fundamental da hospitalidade. Há uma “manutenção” da espera e das tarefas no acolhimento. Como diz Innerarity: “uma ética da hospitalidade, na medida em que implica generosidade, abertura e disposição favorável até ao complexo, é necessariamente uma ética da instabilidade, como vulnerável resulta a situação do anfitrião, cujas previsões estão sempre ameaçadas pela inoportunidade de uma visita”<sup>370</sup>. Na manutenção da hospitalidade requiere-se o reconhecimento do mesmo num marco de fragilidade compartilhada com o Outro. Com efeito, na manutenção hospitaleira, o destino da “transcendência horizontal” (trespassar os limites do sujeito, em direcção a um objecto, poderá definir-se como transcendência horizontal) não é um objecto, mas um “sujeito de direitos”, tal como se revela no hóspede. Os objectos podem ser apropriados, mas somente as pessoas podem ser “acolhidas”. Acolher um sujeito não é uma “apropriação”, porque no acolhimento produz-se um respeito sagrado pela liberdade do Outro, desde a sua intimidade até à integridade física e moral. Pela manutenção elpídica, ambos (hóspede e anfitrião) acolhem-se na vida da alteridade.

Pessoal e colectivamente, o movimento da hospitalidade, segundo o nosso esquema original, descreve-se da forma seguinte:



<sup>370</sup> “Una ética de la hospitalidad, en la medida en que implica generosidad, apertura y disposición favorable hacia lo complejo es necesariamente una ética de la inestabilidad, como vulnerable resulta la situación del anfitrión cuyas previsiones están siempre amenazadas por la inoportunidad de una visita”. (Daniel INNERARITY - *Ética de la hospitalidad*, 15).

A hospitalidade é uma “mudança elpídica”, sendo uma forma de identidades, que se produz na prática do acolhimento e não deve contemplar-se de modo negativo, mas antes de forma positiva. As contemplações desta mudança são elpidofânicas, porque procuram o seu alimento na alma, quer do Outro-estranho, quer do Outro-acolhedor. O discurso deverá ser de alteridade, para se afirmar que a mútua doação possibilita um marco de referência, muito mais amplo, e a superação de prejuízos ancestrais, que dificultam, *in extremis* (em extremo), o encontro com o Outro e o seu reconhecimento. Desde a lógica do dom até à economia do dom, o Outro-estranho é acolhido, vivenciando, em si mesmo, algum grau de benefício, como resultado rentável para a economia do eu, que se repercute, positivamente, no seu desenvolvimento.

A hospitalidade, segundo Derrida, move-se num plano radicalmente diferente da cultura do Eu. Coloca-se na esfera do “nós”. A poiética da hospitalidade, também, se enriquece, porque é um encontro com os Outros, marcado pela “interioridade” do anfitrião, uma vez que é uma elevação espiritual da “alteridade do acolhimento”. Esta eleição do anfitrião foi significativa na hospitalidade de Betânia. O Eu-humano (anfitrião e estranho) na hospitalidade é uma relação *ad intra et ad extra* (para dentro e para fora). A hospitalidade é, simultaneamente, uma mundividência *ad intra et ad extra*, que cresce na medida em que se abre aos outros e estabelece encontros com os outros. Dar o Eu ao hóspede não significa perdê-lo, mas, de preferência, ganhá-lo, infinitamente, e, do mesmo modo, sair da própria casa não significa deixar de ter casa, mas antes fazer uma nova recuperação do espaço íntimo. Na prática da hospitalidade, o Outro-estranho converte-se no centro de gravidade.

O anfitrião (Marta em Betânia) adota a “forma de servo” perante o Outro-estranho (Jesus Cristo) e converteu, então, o anfitrião em *diakonos* (servidor) do Outro-estranho e vulnerável, mas, nesta *poiesis* (fazer), o anfitrião não deixa de ser quem é, tal como se descreve na Solicitudude de Betânia. Na hospitalidade de Betânia, Marta “serviu” (*diakonia*) a Jesus, tendo saído de si para entrar no mundo do Outro. Esta saída da anfitriã (Marta) foi possível, porque há um *duplex cognitio*. Desta feita, a hospitalidade é um *duplex cognitio* (conhecimento duplo)<sup>371</sup>. O duplo conhecimento, que caracteriza a hospitalidade, surge como representação intencional de um sujeito passivo e de um sujeito activo. Neste “movimento elpídico”, segundo o nosso pensamento, Jesus Cristo é a “espontaneidade elpídica” e representa uma “recitação elpidofânica” do Pai das Misericórdias, sendo a pré-contemplação, que definirá, em Maria, a Contemplação e, em Marta, a Acção. Na hospitalidade, uma não é sem a outra. Formam uma

---

<sup>371</sup> Cf. Francesc TORRALBA - *Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú*, 146 - 148.

“totalidade elpidofânica”, onde se realizam seja o anfitrião, seja o Outro-estranho. Toda a hospitalidade é uma contemplação (ouvir o hóspede) e uma acção (tarefas), por isso oscila entre o dom e o contra-dom. É sempre uma “qualidade cairológica”.

A hospitalidade, pelo nosso pensamento, é um “movimento elpidofânico”, como totalidade e como *cordis sapientia* - sabedoria do coração -, dado que consiste num dom ou oferta pessoal. Mais do que uma *poiesis* (fazer) racional (sem deixar de o ser, porque realidade interpessoal) manifesta-se, de preferência, como uma “vivência comotiva”, dado que a ternura, o calor humano e os sentimentos do coração são essenciais à sua realização. A hospitalidade, pela “aretologia elpídica”, humaniza o homem e, de forma específica, alimenta-lhe o coração. A hospitalidade será, *per essentiam* (por essência), uma “vocação comotiva” entre o anfitrião e o Outro-estranho. Vive da “inteligência comotiva”, caracterizando-se, assim, numa vivência, que tanto pode ir do *ad extra* (de fora) para o *ad intra* (para dentro), como ao contrário, tal como aconteceu com o Samaritano perante o Desvalido, que teve um movimento de fora para dentro pela “deliberação esplancnofânica”.

Todo o movimento da hospitalidade é um “movimento elpidofânico”, de fora para dentro e de baixo para cima, pelos *rahamim* (vísceras). Caracteriza-se por um *miser cordia motus* - movimento pela misericórdia - (Lc10,33). A hospitalidade é *rahamim* (comoção das vísceras ou entranhas). Surge como vocação entranhada e entranhável. O móbil da hospitalidade é o “coração” (*kardia*), não sendo um movimento irracional, mas um “sentimento comotivo”, como aquele que se verificou, através de Jesus Cristo em Betânia ou na “visitação” de Maria à sua prima Isabel (Lc1,39-55). Nesta passagem, durante a gravidez de Isabel, nota-se, através do hino *Magnificat*, a passagem da hospitalidade incondicional à condicional (Lc1,55).

Logo, a hospitalidade surge como “vivência hímica”. Trata-se, na verdade, de uma vivência celebrativa entre o dom (ouvir o hóspede-Maria) e o “contra-dom” (solicitude da anfitriã - Marta). Betânia traz consigo este “rasto celebrativo” da Palavra: “ouvir o hóspede”. Assim, a hospitalidade é liturgia. A hospitalidade é um encontro de acolhimento interpessoal, uma vez que se reveste de uma dimensão “numinosa”, caracterizada por um “acolhimento misterioso”, porque, nele, os dois sujeitos se “desvelam” natural e mutuamente, a fim de descobrir a realidade dos Outros em “presença” pelo presente e pelo futuro (estranho e anfitrião). A hospitalidade tem algo de “erótico” e, como tal, apresenta uma dualidade dimensiva, que vai da alteridade à identidade. Simultaneamente, na hospitalidade há uma “*Offenbarung*” (revelação) e uma “*Verborgenheit*” (ocultamento). Daqui que a hospitalidade oscile entre a revelação e a velação do Outro-estranho.

Desta feita, a hospitalidade vive-se como *alteri sacramentum* (sacramento do Outro), dado que será, por um lado, um sinal sensível para produzir o dom (a graça) e porque, por outro,

se manifesta como “vivência sagrada” *per se*, determinando a eficácia do “sacramento” do Outro-estranho. Tanto a hospitalidade incondicional, quanto a condicional poderão ser sagradas, tal como aconteceu na narrativa, segundo Lucas, dos discípulos de Emaús. No acto da hospitalidade, há uma revelação, mas também surge um ocultamento do Outro. O anfitrião revela-se, a si mesmo, para dar espaço ao Outro-estranho, muito embora algo da sua intimidade fica oculto. O hóspede revela-se ao anfitrião, dá-se a conhecer, mas nem todo ele é luz, uma vez que também há algo de oculto no seu ser. A dialéctica entre o velado e o não-revelado é essencial na prática da hospitalidade. O hóspede deseja ser acolhido, mas não deseja perder a sua intimidade e o anfitrião deseja acolher o hóspede, mas não porque se tenha que desvelar completamente<sup>372</sup>. A hospitalidade dá como impensada, na sua noite, esta relação difícil e complexa com o “lugar”. Como se o lugar, que está em questão na hospitalidade, fosse um lugar que não pertencesse originalmente, nem ao hospedeiro, nem ao convidado, mas ao gesto pelo qual um dá acolhimento ao Outro, mesmo que, e, sobretudo, ele não possua morada a partir da qual possa ser pensado este acolhimento<sup>373</sup>.

A hospitalidade, apesar de ser “u-tópica”, tem uma topologia, está consagrada na casa, como *conditio sine qua non*. A “chez soi” (sua casa) é um ponto teleológico da hospitalidade. Sempre que o Outro-estranho é recebido “em casa”, logo a hospitalidade atinge o clímax. Foi assim no acontecimento de Betânia. Jesus entrou “em casa” de Marta e de Maria e foi “acolhido”. Se não houvesse “casa”, tão pouco o hóspede seria acolhido, porque não haveria um anfitrião, uma vez que o anfitrião é o sujeito que “tem casa” e que a põe à disposição do Outro-estranho, a fim de o proteger e de dar guarida à sua vulnerabilidade. O anfitrião dispõe de casa e somente ele decidirá quem pode entrar nela. A hospitalidade será sempre uma “posse ecológica”, porque se transmite como uma “ecoplesiologia” (aquele que está próximo de ser acolhido em casa). Toda a hospitalidade se declara num “movimento ecoplesiológico” (proximidade da casa). A hospitalidade é propriedade, sem coisificar a propriedade, enquanto é uma *diaconia* (serviço).

---

<sup>372</sup> Cf. “En el acto de la hospitalidad hay revelación, pero también hay velación del otro. El anfitrión se revela a si mismo para dar espacio al otro extraño; sin embargo, algo de su intimidad queda velado. El huésped se revela al anfitrión, se da a conocer, pero no todo en él es luz, sino que también hay algo velado en su ser. La dialéctica entre lo velado y lo revelado es esencial en la práctica de la hospitalidad. El huésped desea ser acogido, pero no por ello desea perder su intimidad, y el anfitrión desea acoger al huésped, pero no por ello tiene que *des-velarse* completamente”. (Francesc TORRALBA - *Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú*, 74).

<sup>373</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 18; Cf. “Or, l’hospitalité ne peut être offerte qu’ici et maintenant, quelque part. L’hospitalité donne comme impensé, dans sa “nuit”, ce rapport difficile, ambivalent au lieu. Comme si le lieu dont il était question dans l’hospitalité était un lieu qui n’appartenait originellement ni à l’hôte ni à l’invité, mais au geste par lequel l’un donne accueil à l’autre-même et surtout s’il est lui-même sans demeure à partir de laquelle puisse être pensé cet accueil”. (Jacques DERRIDA - *De L’ hospitalité*, 60; 62).

A hospitalidade, em Betânia, é um paradigma de “mudança elpídica”, onde se origina um *cordis ludus* (um jogo do coração) ou um *e corde in cor ludus*, (um jogo para dentro do coração a partir do coração), entre “ouvir a palavra” e a vivência da mesma. Derrida refere a hospitalidade como “loucura maternal”, que nos faz procurar qualquer coisa da constituição da loucura. Ela leva-nos a pensar a língua materna como uma metáfora do “em sua casa, em casa do outro” (*chez-soi, chez l’autre*), como “um lugar sem lugar”, abrindo à hospitalidade e que, entretanto, se dirige para a constituição da hospitalidade<sup>374</sup>.

A essência da hospitalidade é “a casa”, mas a existência é o “acolhimento elpídico” do Outro-estranho. Contudo, a hospitalidade vive de condições e de “oportunidades emotivas e comotivas”, sem deixar de ser uma mundividência da inteligência e da vontade emotivas (Goldman). Segundo a nossa perspectiva, a hospitalidade é uma “relação elpidofônica” entre a “casa” e o “acolhimento” do Outro-estranho” pelo anfitrião, que vive essencialmente das “oportunidades comotivas”. A hospitalidade terá de ser um “humano demasiadamente humano”, dado que, para Derrida, o homem não oferece hospitalidade senão ao outro homem.

## 7.2 - A hospitalidade: como movimento axiológico

A hospitalidade é um “movimento axiológico”, porque é uma forma de responder, de modos diferentes, à “chamada dos valores”, como diria M. Scheler<sup>375</sup>. A hospitalidade é um movimento de excelência de condutas ou comportamentos aretológicos entre sujeitos. Este é um “movimento aretológico”, que prima pela elevação da conduta humana no acolhimento, quer do Outro-estranho, quer do anfitrião. Toda a hospitalidade é um “jogo aretológico”, que se realiza numa permanente abertura ao Outro, visto que é vivida como constante movimento de reconhecimento do Outro em mim. A hospitalidade manifesta-se entre interações aretológicas. Está entre a axiologia e a aretologia, surgindo como “centro ético” por excelência.

Entretanto, Derrida questiona-se sobre este sentido aretológico da hospitalidade ao dizer que o estrangeiro não tem apenas direitos, tem também deveres, como é muitas vezes lembrado, sempre que se lhe não aprove a conduta. O direito à hospitalidade compromete uma

---

<sup>374</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 23; Cf. “*Plus tard, Derrida reviendra sur ce rapport entre la folie, la mère et la langue en interrogeant, cette fois, le lieu indéfectible entre le maternel et la mort. Peut-on oublier sa propre langue parce qu’elle a trahi, comme on oublie ses morts? “Il s’agit de se demander ce qui se passe à la mort de l’étranger quand il repose en terre étrangère; vous savez que les exilés, les déportés, les expulsés, les déracinés, les nomades ont en commun deux soupirs, deux nostalgies, leurs morts et leur langue ...”.* (Ibidem, 92; 94).

<sup>375</sup> Cf. Max SCHELER - *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Bern: Francke Verlag, 1966, 173 - 217.

casa, uma linguagem, uma família, um grupo familiar ou étnico, dado que estará inscrita num direito, num costume ou num *ethos* (morada, conduta).

Esta moralidade objectiva supõe o estatuto social e familiar dos contratantes, a possibilidade de serem chamados pelo próprio nome, de terem um nome, de serem sujeitos de direito, interpelados e passíveis, imputáveis, responsáveis, detalhes de uma identidade nomeável e de um nome próprio. Um nome próprio não é nunca puramente individual<sup>376</sup>, aqui se salienta a hospitalidade condicional. A hospitalidade tem muitos nomes e será sempre uma “onomástica aretológica”, que implica uma forma de se afirmar no agir entre o anfitrião e o Outro-estranho.

A hospitalidade, sendo a entrega de um coração a outro, significa que é uma “conduta plesiológica”, de muitas formas de agir, de fazer e de estar. Com efeito, segundo indicação de Derrida, o estrangeiro entende-se a partir do campo circunscrito do *ethos* ou da Ética, do *habitat* ou do morar como *ethos*, da “*Sittlichkeit*”, da moralidade objectiva, nomeadamente, nas três instâncias determinadas pelo direito e pela filosofia do direito de Hegel. O saber: a família, a sociedade burguesa e o Estado (ou o Estado-nação)<sup>377</sup>.

O papel “da minha casa” (*chez moi*) é bem vincado no domínio da hospitalidade, por Derrida, ao dizer que em “minha casa” (*chez moi*) desejo ser dono e senhor (*ipse, potis, potens*, senhor da casa, ...), para nela poder receber quem eu bem entenda. Começo a ser tomado por um estrangeiro indesejável, e, virtualmente, por um inimigo, que invade a “minha casa”, (*chez-moi*), a minha ipseidade, o poder da minha hospitalidade, a minha soberania. Um tal outro torna-se um sujeito hostil de que corro o risco de me tornar refém<sup>378</sup>. O acolhimento vive do *hospite*.

---

<sup>376</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 39; Cf. “ (... l'étranger n'a pas seulement un droit, il a aussi, réciproquement, des devoirs, comme on le rappelle souvent, chaque fois qu'on veut lui reprocher de mal se conduire); il ne s'agit pas là d'une simple extension d'un droit individuel, de l'élargissement à la famille et aux générations d'un droit accordé en premier lieu à l'individu. Non, cela réfléchit, cela nous donne à réfléchir le fait que, d'entrée de jeu, le droit à l'hospitalité engage une maison, une lignée, une famille, un groupe familial ou ethnique recevant un groupe familial ou ethnique. Justement parce que c'est inscrit dans un droit, une coutume, un *ethos* et une *Sittlichkeit*, cette moralité objective dont nous parlons la dernière fois suppose le statut social et familial des contractants, la possibilité pour eux d'être appelés par leur nom, d'avoir un nom, d'être des sujets de droit, interpellés et passibles, imputables, responsables, dotés d'une identité nommable, et d'un nom propre: Un nom propre n'est jamais purement individuel”. (Jacques DERRIDA-De L'hospitalité, 27).

<sup>377</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 39; Cf. “ ..., étranger s'entend à partir du champ circonscrit de l'*ethos* ou de l'éthique, de l'*habitat* ou du séjour comme *ethos*, de la *Sittlichkeit*, de la moralité objective, notamment dans les trois instances déterminées par le droit et par la philosophie du droit de Hegel: la *famille*, la *société bourgeoise* ou *civile* et l'*État* (ou l'*État-nation*). Nous avons longuement élaboré et interrogé ces limites, et nous nous sommes posé un certain nombre de questions - à partir mais aussi au sujet des interprétations de Beneviste, notamment à partir des deux dérivations latines: l'étranger (*hostis*) accueilli comme hôte ou comme ennemi”. (*Ibidem*, 43;45).

<sup>378</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 53; Cf. “ Je veux être maître chez moi (*ipse, potis, potens*, maître de maison, nous avons vu tout cela) pour pouvoir y recevoir qui je veux. Je commence à tenir pour un étranger indésirable, et virtuellement pour un ennemi, quiconque empiète sur mon “chez-moi”, sur mon

Mas, a hospitalidade é a casa. O hóspede procura a “casa”, mas pode ser hostil. Tanto poderei ser “refém” na hospitalidade, quanto na hostilidade. Aqui se levantam as transgressões como formas de hostilidade. A frialdade racional torna impossível a vivência da hospitalidade, fazendo com que o amigo se transforme em inimigo ou o *hostes* (hóspede) → *hostis* (inimigo) e, assim, se verificará na hospitalidade. A hospitalidade determina-se como uma “razão prática” plural, como bem salienta Derrida, onde o Outro plural diz a adição antinômica, aquela que junta a singular e absolutamente única lei da hospitalidade.

A fim de ser o que “deve-ser”, a hospitalidade não deve pagar uma dívida, nem ser ordenada por um dever: gracioso, ela não deve abrir-se ao hóspede nem em conformidade com o dever, nem mesmo utilizar a distinção kantiana pelo dever<sup>379</sup>.

A hospitalidade não se pode impor como um “imperativo categórico”, ou, por direito legal, segundo o espírito do deontologismo kantiano. Kant ignorou, na sua reflexão sobre a hospitalidade, o valor da alteridade, que, somente, será fenomenologicamente descrita por Levinas.

A hospitalidade, como *amoris capax* (capaz de amor), será a abertura ao Outro, não por dedução racional, nem por meio do cálculo, mas como desconstrução da alteridade pela diferença das presenças, como analisa Derrida.

O estrangeiro ou o hóspede preferidos, o “bem-amado” Teseu a quem Édipo se dirige assim -o amado estranho -,no momento do seu último desejo, no momento em que lhe confia esta equívoca intimação de si, a confiança do segredo do seu ocultamento. O hóspede, como eleito, é um refém, ligado por um mandamento. E ele não se vê, como tal, em virtude de um juramento, que, espontaneamente, tivesse proferido, mas devido a um “juramento” (*orkos*), no qual se comprometeu dissimetricamente<sup>380</sup>. O hóspede não pode considerar-se, logo de entrada,

---

ipséité, sur mon pouvoir d’hospitalité, sur ma souveraineté d’hôte. Cet autre devient un sujet hostile dont je risque de devenir l’otage”. (*Ibidem*,53).

<sup>379</sup>Cf.Tradução de Fernanda Bernardo, 64; Cf. “L’autre pluriel dit l’addition antinomique, celle qui ajoute à l’unique et singulière et absolument seule grande Loi de l’hospitalité, à la loi de l’hospitalité, à l’impératif catégorique de l’hospitalité, les lois conditionnelles. Dans ce deuxième cas, le pluriel est fait de Un (ou de Une) + une multiplicité, tandis que dans le premier cas, c’était seulement la multiplicité, la distribution, la différenciation. Dans un cas, on a  $Un + n$ ; dans l’autre  $n+n+n$ , etc. (Notons entre parenthèses qu’au titre de quasi-synonyme pour “inconditionnel”, l’expression kantienne de l’impératif catégorique” ne va pas sans problème; nous la maintiendrons avec quelque réserve, sous rature, si vous voulez, ou sous *épokhè*. Car pour être ce qu’elle “doit” être, l’hospitalité ne doit pas payer une dette, ni être commandée par un devoir: gracieuse, elle ne “doit” s’ouvrir à l’hôte (invité ou visiteur) ni “conformément au devoir” ni même, pour utiliser encore la distinction kantienne “par devoir”. (*Ibidem*, 75; 77).

<sup>380</sup>Cf.Tradução de Fernanda Bernardo,75;Cf. “L’étranger ou l’hôte préféré, le bien-aimé l’hésée à qui s’adresse ainsi Oedipe (*philtate xenôn*) au moment de sa dernière volonté, à l’instant où il lui confie cette équivoque mise en demeure de soi, la confiance confiée du secret de sa crypte, l’hôte ainsi élu est un otage lié par un serment. Il ne se voit pas tenu par un serment qu’il aurait spontanément proféré, mais par un serment (*orkos*) dans lequel il s’est trouvé, oui, *trouvé*, dissymétriquement engagé” .(*Ibidem*, 97).

“amigo do anfitrião”, uma vez que é um sujeito vulnerável e precisa do acolhimento deste. Na hospitalidade, opera-se uma relação dissimétrica entre os dois sujeitos implicados, enquanto que o “ponto de partida” da amizade será a simetria, tal como Aristóteles, na *Ética a Nicómaco*, referira, uma vez que o princípio da *philia* (amizade, afeição, afecto) reside na “semelhança” (*homoios*).

O desejo mede o tempo a partir da sua anulação no movimento da entrada do estrangeiro: o estrangeiro, aqui o hóspede aguardado, não é apenas alguém a quem se diz “vem”, mas “entra”, entra sem demora, pára em nossa casa, despacha-te a entrar, “anda para dentro”, “vem a mim”, não apenas em direcção a mim: ocupa-me, toma lugar em mim, o que, no mesmo momento, significa toma, também, o meu lugar, não te contentes em vir ao meu encontro ou à “minha casa” (*chez- moi*). Passar o limiar é entrar e não apenas aproximar ou vir. Estranha lógica esta, mas quão esclarecedora, para nós, a de um dono e senhor impacientes, que esperam o seu hóspede, como um libertador, como seu emancipador<sup>381</sup>.

A hospitalidade é um despachar-se para “entrar em casa” (*chez moi*). É um impulso desiderativo do estrangeiro. Tudo isto se passou em Betânia, onde o “impulso ecopsiológico” marcou as identidades e o centro da hospitalidade. A hospitalidade traduz-se nesta “comoção plesiológica” do Outro-estranho ao anfitrião. Manifesta-se, na verdade, numa “posse plesiológica”.

A hospitalidade não se poderá identificar com o enamoramento e tão pouco com o amor no sentido erótico. A hospitalidade é um “amor de alteridade” (movimento agápico). A hospitalidade é um “desejo” (*eros*-amor de utilidade), sendo, igualmente, um “serviço” (*diakonia*). Em definitivo, é uma *poiesis* (fazer), que está relacionada com a doação e com a vontade do bem do Outro-estranho. Com efeito, não se pode identificar com a amizade, mas é, *de facto*, através da prática da hospitalidade, que poderá surgir a amizade. É, por isso, que a hospitalidade é um modo de *philia* (amor de identidade; amizade). A hospitalidade não é uma lógica de interesse, mas do desinteresse (dimensão agápica). Por isso, segundo as narrativas sinópticas, a hospitalidade será uma “posse agápica”. Manifesta-se como uma “lógica agápica”

---

<sup>381</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 81-82; Cf. “Le désir, c’est l’attente de ce qui n’attend pas. L’hôte doit se hâter. Le désir mesure le temps depuis son annulation dans le mouvement d’entrée de l’étranger: l’étranger, ici l’hôte attendu, ce n’est pas seulement quelqu’un à qui on dit “viens”, mais “entre”, entre sans attendre, fais halte chez nous sans attendre, hâte-toi d’entrer, “viens au-dedans”, “viens en moi”, non seulement vers moi, mais en moi: occupe-moi, prends place en moi, ce qui signifie, du même coup, prends aussi ma place, ne te contente pas de venir à ma rencontre ou “chez moi”. Passer le seuil, c’est entrer et non seulement approcher ou venir. Étrange logique, mais si éclairante pour nous, que celle d’un maître impatient qui attend son hôte comme un libérateur, son émancipateur”. (*Ibidem*, 109).

que, do ponto de vista do amor, quanto mais se dá, mais se é, porque o ser não perde no acto de dar, mas antes acrescenta-se infinitamente.

Em Betânia há o “desejo de alteridade” de Jesus Cristo “em entrar”, “em estar em casa”. Aqui começa um “desejo agápico”, que terminou, no movimento elpídico, com a pré-contemplação como *ad limina* (para o sopé da porta) da hospitalidade. A hospitalidade, em Betânia, irá terminar com a *diakonia* de Marta, sem despedida do divino hóspede.

De forma original, poderemos dizer que a hospitalidade é uma “liturgia”, significando ritos e celebrações, que se poderão traduzir pelas “leis da tenda” (Gn18). Aparece, na verdade, como um culto consagrado pela *diaconia* (serviço) de Marta.

No âmbito da hospitalidade, segundo a narração de Derrida, o estrangeiro, aquele de que o segredo guardado acerca do lugar da morte ia salvar a cidade ou prometer-lhe a salvação, pelo contacto que acabámos de ter, é como se o estrangeiro pudesse salvar o dono e libertar o poder do seu hospedeiro, é como se o dono e senhor estivessem, enquanto dono e senhor, prisioneiro do seu lugar e do seu poder, da sua ipseidade, da sua subjectividade (a subjectividade é refém). Será, pois, o dono e senhor, aquele que convida o hospedeiro, que se torna o refém, que o terá sempre sido. E o hóspede, o “hóspede convidado” (*guest*), torna-se o convidante do convidante, o dono e senhor do hospedeiro (*host*). O “hospedeiro” (*hôte*) torna-se o hospedeiro (*hôte*) do hospedeiro (*hôte*). O hóspede (*guest*) torna-se hospedeiro (*host*) do hospedeiro (*host*)<sup>382</sup>. O hóspede é um “refém” do movimento elpidofânico. Espera para entrar em casa. Tem esperança que estará no coração do anfitrião. A hospitalidade é uma “vida axiológica”

A hospitalidade descreve-se como uma proximidade, mais próxima da casa. Trata-se, pois, de uma “ecoplesiologia”. A hospitalidade pode descrever-se como um valor ético, que guarda íntima relação com a responsabilidade, a misericórdia e a solidariedade, muito embora, *in stricto sensu*, não se identifique com nenhum destes valores. É um valor ético, que tem especial significado no âmbito da intersubjectividade. Não se trata de um valor *ad intra* (para dentro), mas antes de um valor *ad extra* (para fora), que requer a abertura ao Outro, numa relação de alteridade, indicando um modo de se relacionar com o Outro. A hospitalidade é, antes de mais, uma “experiência” no sentido do *experior* (tentar, fazer a experiência) ou do “Erfahrung”

---

<sup>382</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 82; Cf. “C’est *comme si* (et toujours un *comme si* fait ici la loi) l’étranger, tel Oedipe en somme, à savoir celui dont le secret gardé sur le lieu de la mort allait sauver la ville ou lui promettre le salut par le contrat que nous venons de lire, *comme si* l’étranger, donc, pouvait sauver le maître et libérer le pouvoir de son hôte; c’est *comme si* le maître était, en tant que maître, prisonnier de son lieu et de son pouvoir, de son ipséité, de sa subjectivité (sa subjectivité est otage). C’est donc bien le maître, l’invitant, l’hôte invitant qui devient l’otage - qui l’aura toujours été en vérité. Et l’hôte, l’otage invité (*guest*), devient l’invitant de l’invitant, le maître de l’hôte (*host*). L’hôte devient l’hôte de l’hôte. L’hôte (*guest*) devient l’hôte (*host*) de l’hôte (*host*).” (*Ibidem*, 111).

(destreza, prática). Naturalmente, indica um movimento de projecção de fora para dentro, de saída de si mesmo. A hospitalidade é uma “axiologia plesiológica”, que tem especial significado no âmbito da intersubjectividade.

Derrida refere que o hospedeiro (hôte) entra, assim, pelo interior: O dono da sua casa está em sua casa, mas acaba por entrar na sua própria casa graças ao hóspede (hôte), que vem do exterior. O dono entra, então, por dentro como se viesse de fora. Entra em casa graças ao visitante (hôte)<sup>383</sup>. Seguindo o pensamento de Derrida, diremos que a tensão entre *hospes* (quem recebe o estrangeiro) e *hostis* (mais próximo de *xenos*, estrangeiro que é inimigo) é insolúvel. A de *hospes* e de *hostis* não é, simplesmente, uma relação entre dois sujeitos diferentes: o anfitrião e o que é recebido por ele.

Todavia, para que exista um *hospes* (anfitrião), será necessário o poder “estar juntos”. Será este poder estar juntos ou próximos que é, na casa, pela hospitalidade, a “ecoplesiologia”. Implica conviver em torno do “ouvir o hóspede” (Lc10,38-42). Na hospitalidade, o Outro converte-se num inseparável *cum*.

Tal como Derrida afirmara, a hospitalidade é, *secundum quid*, uma transgressão voluntária da própria intimidade de um Outro-estranho e de um anfitrião. No exercício fáctico da hospitalidade, efectua-se, realmente, um duplo movimento de transgressão, por um lado, o Outro-estranho vulnerável (o hóspede) move-se do exterior (a via pública) para o interior da casa e, por outro, o anfitrião dirige-se do interior “da sua casa” (chez soi) para o exterior, para sair em busca do hóspede. Há um movimento, em duplo sentido, e transgressão de duplo nível, passando do “espaço público” ao “privado” e vice-versa. Esta passagem é um “movimento axiológico”.

### 7.3 - A hospitalidade: como espaço plesiológico

A hospitalidade, ao gerar um “espaço plesiológico”, pela proximidade do anfitrião ao estrangeiro, fá-lo, de forma biunívoca, entre as duas formas de espaço, que Derrida não analisa. Com efeito, o anfitrião sai de sua casa, colocando-se numa situação de vulnerabilidade. O hóspede abandona o espaço público e introduz-se no privado, gerando a curiosidade. Toda a hospitalidade tem um espaço e um tempo plesiológicos. O Desvalido no Caminho é o visível do

---

<sup>383</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 83;Cf. “L’hôte prend et accueille, mais sans les prendre, et “son” invité et “sa” femme, la tante du narrateur. On entre ainsi de l’intérieur: le maître de céans est chez lui, mais il en vient néanmoins à entrer chez lui grâce à l’hôte - qui vient du dehors. Le maître entre donc du dedans *comme* s’il venait du dehors. Il entre chez lui grâce au visiteur, par la grâce de son hôte”. (*Ibidem*, 111; 113).

invisível Pai das Misericórdias, que transformou, pelo bem dos cuidados, o Samaritano em misericordioso Samaritano.

Para Levinas, o Bem só será possível se eu sou responsável pelo Outro e pela sua miséria. A misericórdia do Samaritano foi possível, porque se sentiu responsável pelo Desvalido. A presença do “semi-morto” determinou a “comoção das vísceras” (*rahamim*) ao dar prioridade ao Outro. Há uma prioridade na hospitalidade: Escutar o Hóspede! ... Na verdade, “escutar o hóspede” consiste em desconstruir os discursos, ora do anfitrião, ora do Outro-estranho. Houve uma presença de alteridade, que constitui o “tempo plesiológico” do Samaritano diante do “semi-morto”. A responsabilidade, dar prioridade ao Outro, vem de um aquém da minha liberdade, de um anterior a qualquer recordação, ou temporalização, de um ulterior a qualquer realização, do não presente por excelência, do não original, do anárquico, de um aquém ou de um para além da essência.

A responsabilidade, por outrem, é o lugar onde se coloca o não lugar da subjectividade e onde se perde o privilégio da pergunta: onde? A parábola do Bom Samaritano tem um “onde”. Este é o caminho, por isso se poderá denominá-la como narrativa do *Homo Viator* (homem em viagem), onde se desenrolam os acontecimentos, desde as acções dos salteadores até às passagens “para o outro lado do caminho”, pelas condutas de identidade do Sacerdote e do Levita (Lc10,31-32). Todavia, na hospitalidade de Betânia também há “caminhos” e “passos” de fora para dentro e de dentro para fora. A hospitalidade começa no “caminho” (*poreuomaï*) segundo Lc10,38.

O espaço de identidade, tal como se pode perceber pela parábola, será descoberto pela espacialidade do Sacerdote e do Levita nas suas condutas individuais. Toda a hospitalidade será um “espaço de alteridade”, porque se revela num “espaço poiético” (a casa), que se concretiza como “espaço de alteridade”. Todo o “espaço poiético” vive de duas formas: o de identidade (Marta) e o de alteridade (Maria), segundo o apólogo de Betânia. O hóspede traduz-se como sendo o “homem da palavra”, como sendo aquele que traz notícias, a “boa notícia”. A hospitalidade é *evangelium*. A hospitalidade de Jesus Cristo será o “evangelho” do Pai das Misericórdias. O Sacerdote e o Levita criaram uma exterioridade pela sua afirmação, passando ao lado do sofrimento do “semi-morto”. Preocuparam-se com o “seu espaço” e não pelo “espaço do Outro” (Desvalido). O espaço de identidade *eros* (amor de identidade) é uma busca de si mesmo e do seu mundo, onde não há “lugar” para o Desvalido, enquanto Outro.

O espaço plesiológico é lugar de bondade e de misericórdia de um Samaritano, que está na proximidade física e intencional do Desvalido. A proximidade manifesta-se como espaço de

bondade. A intriga da misericórdia e da bondade será a intriga da substituição, que o dito do Desvalido (fome, nudez, doença, etc.), pelas suas vivências dissimuladas, atraíçoa.

A responsabilidade, antes de Mim e da minha liberdade, será o único modo de ser perante o abandono do Desvalido no Caminho. O homem, com posses, deveria ser o Samaritano, para pagar os cuidados ao Desvalido, como tirar o pão da sua boca para o dar ao Outro (Desvalido no Caminho). A vivência da hospitalidade, como a de Betânia, surge numa “responsabilidade plesiológica”. O “testemunho esplancofânico” do Samaritano é misericórdia, humildade e far-se-á antes de qualquer *kerigma* (carisma), oração, glorificação ou reconhecimento. Poderemos, também, dizer que a hospitalidade narra um “testemunho esplancofânico” e uma “responsabilidade plesiológica”. Pela “comoção das vísceras” (*rahamim*), que vem de fora, o Pai das Misericórdias caminha do Desvalido no Caminho para o Samaritano, no momento em que este se torna testemunho d’Ele, glorificando-O. É a presença, não presente, que une o Samaritano ao Desvalido no Caminho.

Os discípulos de Emaús, tristes e desiludidos, não sabem, apesar de “próximos”, quem é aquele que se “aproxima” deles e que caminha junto e separado (Ressuscitado). E explica-lhes, magistralmente, as Escrituras acerca dos acontecimentos referentes a Ele (Jesus Cristo). O pedido do “fica connosco” refere o medo do escuro interior, do vazio da alma, do sem sentido da vida e do “ser desvalido”, que experimentaram com aquela morte ilegível de Jesus (Lc24,13-35)<sup>384</sup>. O pedido do fica connosco vivencia-se como “hospitalidade condicional”. Houve um “convite” dos discípulos de Emaús. O hóspede caminha junto e separado! A hospitalidade será sempre “abertura” da e com a Palavra. Por isso é que será a hospitalidade uma “audição da palavra”. A hospitalidade, concretamente, consiste em efectivar as “obras de misericórdia” (corporais e espirituais). Uma delas consiste em dar pousada aos peregrinos. Sede hospitaleiros!...

Na hospitalidade, também se “comovem as entranhas” do anfitrião pela vulnerabilidade do *homo mendicans* (homem pedinte) Jesus Cristo, em Betânia, veio de fora (espaço público) para dentro (espaço privado). Só há hospitalidade quando se passa do espaço público ao privado. Marta, ao acolher Jesus, passou de um espaço privado para o público: “uma certa mulher de nome Marta recebeu Aquele”<sup>385</sup> (*et mulier quaedam Martha nomine excepit illum*). Marta saiu de si mesma, indo ao encontro de Cristo, no acolhimento. Cristo originou, na

<sup>384</sup>Cf. António José da Rocha COUTO - *Como uma Dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*, 262 - 263.

<sup>385</sup> Barbara ALAND; Kurt ALAND *et al.* (editores) - *Novum Testamentum Graece et Latine*, 194.

hospitalidade de Betânia, um “espaço elpídico”. É um espaço de esperança e de espera para Marta e Maria, criado por Jesus Cristo. Para haver hospitalidade, terá de existir este novo espaço, denominado por nós originalmente, como “espaço elpíodofânico”, que oscila entre o público e o privado, do “chez moi et chez soi”.

A Solitude em Betânia configura um espaço e um tempo elpídicos. Marta e Maria aguardavam o hóspede (Jesus Cristo) e Este esperava por elas. Era como num “tempo axial” da duração pública à privada e vice-versa. A hospitalidade oferece a oportunidade de enriquecer o próprio mundo, de libertar o espírito dos limites da “memória pessoal”. A hospitalidade surge como “memória. Como diz Derrida, não há hospitalidade “sem memória”: “... Mas é preciso ir mais longe e pensar também a hospitalidade para com a morte. Ora uma memória que não se lembre do morto e do mortal não será uma memória. Que seria uma hospitalidade, que não estaria pronta a oferecer-se à morte e à re-aparição (*revenant*)”<sup>386</sup>. Tal como a memória no Cenáculo, onde Cristo começa com a frase: *desiderio desideravi vobiscum hoc Pascha manducare* - desejei com grande desejo comer nesta Páscoa convosco - (Lc22,15)<sup>387</sup>, a hospitalidade exprime uma *Pascha* (passagem). Trata-se de um “pas” (passo). Todo o acolhimento se traduz num “pas” (passo). A hospitalidade surge, como “passagem” (pas), do encontro com o Outro-estranho e vulnerável, podendo revitalizar a imaginação e animar o sujeito. Toda a hospitalidade é uma Páscoa. E todo o acolhimento em saúde é uma “Páscoa” do doente.

Na prática da hospitalidade, não se aniquila a “diferença ontológica” entre o Outro-estranho, como vulnerável, e o anfitrião. O Outro será acolhido, enquanto Outro, sendo incluído no círculo do anfitrião. Se o convida a “entrar em casa”, a compartilhar o que tem em casa, sujeitos e objectos, a cruzar a porta que separa o “fora do dentro”, então teremos a soteriologia da hospitalidade. Neste caminho de inclusão, o Outro-estranho e vulnerável não deixa de ser o que é, nem o anfitrião se desvanece pessoalmente.

---

<sup>386</sup>Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 29; Cf. “Mais il faut s’avancer plus loin, et penser aussi l’hospitalité envers la mort. Il n’y a pas d’hospitalité sans mémoire. Or une mémoire qui ne se rappellerait pas le mort et le mortel ne serait pas une mémoire. Que serait une hospitalité qui ne serait pas prête à s’offrir au mort, au revenant?”. (Jacques DERRIDA - *De L’hospitalité*, 128).

<sup>387</sup>Cf.

## 7.4 - A hospitalidade: pelas vivências aretológicas

A hospitalidade é a história de um encontro. Há um que está à espera e há outro que chega, buscando refúgio, material e espiritual, por algum tempo. Assim se permite, na hospitalidade, que desapareça o Eu e o Tu, para surgir o “nós”. Derrida salienta que só aquele que “sofre” a experiência da privação da casa é capaz de oferecer a hospitalidade<sup>388</sup>. A hospitalidade sofre deste espaço plesiológico. É o “Desvalido no Caminho” a caminho do Gólgota, dado que neste conto exemplar e provocante (parábola do Bom Samaritano) é a propedêutica da Paixão<sup>389</sup>. O Desvalido no Caminho é história e tem “história”. Toda a hospitalidade é uma “história”.

A hospitalidade postula o sofrimento – sou, logo sou - (*sufer ergo sum*). A hospitalidade será “sofrer com o Outro”. O hóspede anseia por entrar e estar em casa. Espera pela entrada!... Espera pela espera!... Marta e Maria simbolizam a “espera”, porque o “alimento da alma” (esperança) estava em Jesus Cristo. Jesus Cristo “abre-nos” para a “essência da hospitalidade” em Betânia.

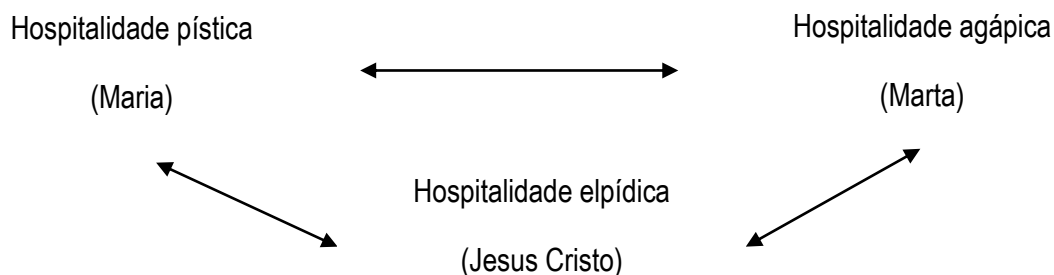
A essência da linguagem é amizade e hospitalidade, dado que como refere o pensador-filósofo: “ Se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós partilhássemos já, tudo quanto se partilha com uma língua, seria o estrangeiro ainda um estrangeiro e poderíamos falar ao seu sujeito de asilo ou de hospitalidade?”<sup>390</sup>. A hospitalidade absoluta, como a de Jesus, em Betânia, determina que Marta e Maria abram a “casa” (chez-moi) ao “divino hóspede”. O “Outro-estranho” (Jesus Cristo), anónimo, anódino, Desvalido no Caminho, tem “em minha casa” (chez-moi), no *castellum* de Betânia, o “acolhimento elpidico” de Marta e de Maria. Em Betânia, a hospitalidade começou pelo acolhimento, sem perguntas, no apagamento do nome de Jesus Cristo. A hospitalidade elpidofânica dá-se “antes”, dá-se ao Outro-estranho (Jesus Cristo), antes mesmo de Ele se identificar, antes mesmo de Ele ser colocado como sujeito, porque, teologicamente, já era *Verbum caro factum est* - a Palavra fez-se carne - (Jo1,14). Em Betânia, Jesus Cristo apesar de ser estrangeiro, não se sente “estrangeiro”. É, incondicionalmente, a “hospitalidade elpidica” de Cristo, que originará a “pística” (Maria) e a “agápica” (Marta).

<sup>388</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 17; Cf. “Seul peut-être celui qui endure l’expérience de la privation de la maison peut-il offrir l’hospitalité”. (*Ibidem*, 56).

<sup>389</sup> Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 81.

<sup>390</sup> Tradução de Fernanda Bernardo, 36; “ S’il parlait déjà notre langue, avec tout ce que cela implique, si nous partageons déjà tout ce qui se partage avec une langue, l’étranger serait-il encore un étranger et pourrait-on parler à son sujet d’asile ou d’hospitalité? ... ”. (Jacques DERRIDA - *De l’hospitalité*, 21).

Dialecticamente, poderemos formular, aquilo que Derrida não terá atingido, mas que elaborámos, através do seu pensamento, sob a forma de fenomenologia neotestamentária:



Ao analisarmos, criticamente, o pensamento de Derrida, nesta tese, pretendemos ir mais longe ao afirmar a hospitalidade como uma “fenomenologia elpidofânica”.

Jesus Cristo, como estrangeiro, entende-se segundo um *ethos* (morada, conduta, costume) numa “ética de hospitalidade”. Ele é a “hospitalidade de Deus-Pai”. A hospitalidade professa uma finitude entre os limites do estrangeiro e do não-estrangeiro, do cidadão e do não-cidadão. Tal como se vivenciou em Jesus Cristo, “não há hospitalidade” (*pas d’hospitalité*) sem soberania “de si” (*soi*), sobre a “sua própria casa” (*chez-soi*). A soberania não pode exercer-se senão filtrando, escolhendo, excluindo-se e violentando-se. O acolhimento de Betânia foi dual, veio de Jesus Cristo para Marta e Maria e vice-versa. Todavia, elpidicamente, quem impulsionou este “acolhimento” foi Cristo com a Sua presença.

Na verdade, a lei da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade ilimitada (dar ao recém-chegado a sua casa, dá-lhe, por um lado, o seu próprio, o nosso próprio coração, sem lhe pedir, nem que nos diga o nome, nem contrapartidas, nem ainda preenchendo a menor condição, e, por outro, as leis da hospitalidade, estes direitos e deveres, que são condicionados e condicionais, tal como os define a tradição greco-latina ou judaico-cristão. Jesus Cristo, na hospitalidade de Betânia, não pediu contrapartidas, nem a mínima condição. A hospitalidade incondicional é inesperada, é um *re-spondere* (comprometer-se reduplicativamente) de forma “anárquica”. Toda a hospitalidade é um “dar prioridade ao Outro-estranho”.

Derrida tem este pensamento: “O hóspede torna-se assim um refém retido, um destinatário retido, responsável e estima do dom que Édipo, um pouco como Cristo, faz da sua morrência ou da sua demorrência: isto é o meu corpo, guardai-o em memória de mim”<sup>391</sup>. A hospitalidade é um “dom de acolhimento”. Também será *ad augusta per angusta* (atingir as

<sup>391</sup>Cf.Tradução de Fernanda Bernardo, 75; Cf. “ l’hôte devient ainsi un otage retenu, un destinataire détenu, responsable et victime du don qu’Oedipe, un peu comme le Christ, fait de sa mourance ou de sa demeurance, de sa demourance : ceci est mon corps, gardez-le en souvenir de moi”. (*Ibidem*, 97).

coisas veneráveis por meio das estreitas). É uma “eucaristia”. Um bom agradecimento do Outro-estranho. Toda a hospitalidade é um agradecimento.

A hospitalidade é uma palavra e torna-se “palavra” pela “comoção das vísceras” de um Pai misericordioso ao receber o seu Filho Desvalido ou Pródigo, por uma fortuna esbanjada. Este Pai hospedou o seu filho, não por compaixão, mas antes por “deliberação esplancofânica”. Logo, a hospitalidade não será uma compaixão, mas sim uma “inteligência comotiva”, como a deste Pai. Este nunca teve compaixão, teve mais do que compaixão (sofrer na companhia de alguém). Na verdade, houve uma “comoção das visceras”, de fora para dentro e de baixo (realidade telúrica - Filho Pródigo) para cima (Ressurreição por Este Pai Misericordioso)<sup>392</sup>. No Cenáculo, houve, simultaneamente, um “agradecimento” (*khairo*) e um sinal sensível da “superabundância do dom” (*khairo*) pela presença do Outro. Foi o sinal cairológico da alteridade. A hospitalidade advém, assim, como “qualidade cairológica”, porque o dom não é quantidade.

Derrida não completou esta reflexão sobre a hospitalidade, visto que a hospitalidade foi *corpus meum et meus sanguinis in meam commemorationem pro vobis funditur* (este é o meu corpo e o meu sangue que será entregue por vós em minha co-memoração), segundo o relato de Lucas no Cenáculo (Lc22,14-20)<sup>393</sup>. Daqui que a hospitalidade, segundo a nossa perspectiva, se manifesta como sacramento da “criação” (Schoepfung) e da “redenção” (Erloesung), quer do anfitrião, quer do Outro-estranho. A hospitalidade expressa-se como *commemoratio* (memória participada) do *homo mendicans* (homem pedinte). A hospitalidade, tal como o perdão, ascende a uma “memória feliz”, porque quando termina será um “lembrar-te-ás”. É um convite... Na hospitalidade, volta-se novamente.

No fim dos precursos, perante os embaraços da fragilidade ou vulnerabilidade, como lembra Valinho Gomes, guiados pela esperança de encontrar traços da sua presença, nos próprios espaços da sua impossibilidade, escutemos a palavra profética: o perdão e a hospitalidade existem! A hospitalidade abre-se em perdão e o perdão abre-se em hospitalidade.

A hospitalidade de Betânia diz que Maria “é aquela que chega” (arrivant) para a “audição da Palavra”, que é Jesus Cristo. Cristo, na sua hospitalidade, convida a que Maria e Marta tomem o seu lugar. O hóspede faz-se anfitrião e este torna-se hóspede. Marta tomará o lugar da *diaconia* (serviço) que é fundamental na hospitalidade, enquanto que a contemplação está reservada a Maria ao “escutar o hóspede”. A hospitalidade é “escutar a palavra”. Aqui reside

---

<sup>392</sup>Cf. Jean LAFFITTE - *O Perdão Transfigurado*. Tradução de Fernando Tomaz, Lisboa: Instituto Piaget, 1995, 161-163; Cf. Juan José BARTOLOMÉ - *La Alegria del Padre. Estudio Exegético de Lc.15*, 54-55; Cf. Pedro Miguel Dusabamahoro Valinho GOMES - *A Reinvenção do Perdão (uma abordagem a partir da obra de Paul Ricoeur)*, 224.

<sup>393</sup>Cf. Barbara et Kurt ALAND et al. (editores) - *Novum Testamentum Graece et Latine*, 232 - 233.

uma das leis fundamentais da hospitalidade. A hospitalidade de Betânia é não se contentar em vir ao “encontro de Jesus” por parte de Marta e Maria. Passar o *limen* (sopé da porta) do *castellum* (aldeia) foi “entrar”, em Betânia, na casa de Marta e Maria e não, apenas, aproximar-se. Fez Sua a casa dos anfitriões: Marta e Maria. O centro da hospitalidade está em Jesus Cristo, dado que, em Betânia, este hóspede torna-se o hospedeiro do hospedeiro.

Como assinala Valinho Gomes, o dom convida a uma resposta. Isto quer dizer que o perdão busca o reconhecimento. Traduz um movimento que procura identificar, aceditar e agraciar o Outro. Da mesma forma, a hospitalidade procura o reconhecimento do estrangeiro. Se o perdão convida a uma resposta, da mesma forma a hospitalidade será uma resposta do anfitrião ao Outro-estranho e vice-versa. O dom, quer como perdão, quer como hospitalidade, encarna o mundo do “reconhecimento”, enquanto aceitação e enquanto gratidão. Na hospitalidade, a resposta ao dom pretende asseverar a identidade do Outro e do dom. Há um movimento em espiral no dom, acolhido e reconhecido pela *metanoia* (conversão), que transforma, na hospitalidade, a relação dual numa vivência plural<sup>394</sup>. Daqui poderemos dizer que a hospitalidade é uma *ekklesia* (comunidade em testemunho).

Jesus Cristo, em Betânia, revela a sua “ipseidade”, enquanto dono e Senhor da hospitalidade de Marta e de Maria. Marta e Maria ficaram “reféns” do estrangeiro (Jesus Cristo). Será, também, dono e Senhor, aquele que convida (Marta e Maria), o anfitrião que convida, O que se fez “refém”. Marta e Maria são reféns” de Cristo e Este faz-se “refém” das duas mulheres de Betânia<sup>395</sup>. A “audição da palavra” (ouvir o hóspede) será a “pedra angular” da hospitalidade. O “hôte” acolhe Jesus Cristo (Lc 10, 38). Cristo vem “de fora” para “dentro”. Veio do Pai das Misericórdias, como *Verbum caro factum est* (a Palavra fez-se carne) e entra, em Betânia, e, no meio de nós, porque *et habitavit in nobis* (ἐσκήνωσεν) - e habitou entre nós - (Jo1,14). Jesus de Nazaré, na Sua hospitalidade, estabeleceu um *tabernaculum*. -

Como diz Derrida “... teremos incessantemente de debater duas extensões do conceito de hospitalidade, assim como com o de linguagem. (...) (a) incondicional ou a hiperbólica, por um lado, e, por outro, a “condicional” (jurídico-política), até mesmo a “ética”, encontrando-se, na verdade, a “ética”, entre as duas, consoante se regule o *habitat*, pelo respeito e pelo dom absoluto ou pela troca, pela proporção, pela norma”<sup>396</sup>. Há de facto um último grau de

---

<sup>394</sup> Cf. Pedro Miguel Dusabamahoro Valinho GOMES - *A Reinvenção do Perdão (uma abordagem a partir da obra de Paul Ricoeur)*, 222 - 223.

<sup>395</sup> Cf. Karlheinz DESCHNER - *Der Gefaelschte Glaube*, Muenchen: Wilhelm Heyne Verlag, 1993, 68.

<sup>396</sup> Cf. Tradução de Fernanda Bernardo, 87; Cf. “Nous auront sans cesse à nous débattre entre ces deux extensions du concept d’hospitalité aussi bien que de langage. (...) l’inconditionnelle ou l’hyperbolique d’une part, et la conditionnelle et la jurídico-politique, voire l’éthique d’autre part, l’éthique se trouvant en

hospitalidade, segundo a concepção de Derrida, que se denomina “hospitalidade-ética”, que faz a síntese entre a condicional e a incondicional.

## 7.5 - A hospitalidade: como condição ética

A hospitalidade não é uma “norma”, mas tem “normas” (rituais). Interpretando os três graus de hospitalidade, dialecticamente, através do pensamento de Derrida, poderemos asseverar que existe uma hospitalidade incondicional (absoluta) como tese, uma hospitalidade condicional (relativa) como antítese e, finalmente, uma hospitalidade normativa (ética), como síntese, respectivamente.

A hospitalidade ética é um “acolhimento moral”, um acolhimento de alteridade, sendo síntese dialéctica da hospitalidade condicional e da incondicional. A hospitalidade incondicional é uma “hospitalidade de hospitalidade”. Todavia, segundo a nossa perspectiva, existe uma terceira forma de hospitalidade, que, dialecticamente, faz a ponte entre a hospitalidade incondicional e a condicional. É aquela primeira hospitalidade, sem convite, que está com Cristo em Betânia (Lc10,38-42). Cristo ultrapassou a hospitalidade ética ou normativa e criou uma nova hospitalidade, a que chamarei de “aretologia plesiológica”, uma vez que se tratou de uma hospitalidade de “excelência plesiológica”. O Outro é acolhido e recebido na prioridade e na alteridade. Cristo respondeu por uma “morada” (demeure), pela Sua identidade, pelo seu espaço, pelos seus limites. Cristo é o *ethos* da hospitalidade de Betânia. Criou-se, assim, uma nova forma de hospitalidade, denominada “recitação elpidofânica”.

A hospitalidade é uma Ética, mas uma “ética de alteridade”, tal como aquela que foi vivenciada por Cristo. A hospitalidade é uma “entrega” de um estrangeiro a um hóspede e vice-versa. Cristo, no *castellum* de Betânia, vivenciou uma “ética de acolhimento”.

A hospitalidade não se dá toda de uma vez, só aos poucos, pelo *intellectus et voluntas* do encontro, “chez moi” (em minha casa), entre anfitrião e estrangeiro. A hospitalidade do *Verbum caro factum est* revela-se como um “todo” somente em Jesus Cristo, que se fez como totalidade do Pai das Misericórdias. Foi uma hospitalidade absoluta, porque só d’Ele alcançou toda a latitude (Mt 11,25-27). Na verdade, a hospitalidade eleva-se como “tarefa” da Aliança: o estrangeiro diz-se na medida em que recebe, na Aliança, um espaço para se exprimir. A sua presença frisa-se como Aliança, desde o Antigo ao Novo Testamentos. É um Testamento, seja

---

vérité tendue entre les deux selon qu’on règle l’habitat sur le respect et le don absolu ou sur l’échange, la proportion, la norme, etc.”. (Jacques DERRIDA - *De L’hospitalité*, 119; 121).

para o Outro-estranho, seja para o anfitrião. Jesus recebeu toda a latitude do Pai das Misericórdias (Mt11,25-27).

Todavia, a hospitalidade possui variadas latitudes, desde a xenologia à plesiologia, passando pela “ecoplesiologia”. Surge como a “palavra” do estrangeiro, do próximo e da casa. A hospitalidade pode “forçar”, por amor, o anfitrião e o Outro-estrangeiro à alteridade. Isto quer dizer que a hospitalidade não se poderá “dizer” toda de uma só vez. Vai-se “dizendo” na medida em que cria, entre o hóspede e o anfitrião, um “espaço plesiológico” para se exprimir. A hospitalidade é um acolhimento *in fieri* (por-vir), porque não está feito, nem está terminado. É “por-vir.” A hospitalidade, absoluta ou incondicional, segundo a nossa posição, como crítica a Derrida, vem de “fora para dentro”. Com efeito, a experiência cultural do estranho supõe uma confrontação com as possíveis alternativas da própria vida e procura colocar à prova o Outro “como estranho”. A hospitalidade mantém uma “reserva xenológica”, visto que cria uma “plesiológica xenológica”. A hospitalidade é, *per naturam suam*, uma “experiência do estranho”, que é, simultaneamente, plesiológica e xenológica. Assim, a hospitalidade é, simultaneamente, uma “plesiológica xenológica” e uma “xenologia plesiológica”. O Outro-estranho vive na “proximidade” do anfitrião (plesiológica) e o anfitrião sente a vulnerabilidade do “Outro-estranho” (hóspede) como uma “xenologia”. Toda a hospitalidade é uma “ecoplesiologia” (proximidade da casa) e/ou uma “ecoxenologia” (estranheza e distância da casa). É o estranho que deseja a casa. A hospitalidade é “entrar em casa” e “fazer casa” entre o anfitrião e o Outro-estranho, tal como aconteceu em Betânia.

O Outro-estranho não é um sujeito ao qual se dirige o nosso dizer, mas algo do que este dizer procede. O Outro-estranho pertence ao que chamamos “ocorrência”. Toda a hospitalidade é uma “ocorrência plesiológica”. A hospitalidade manifesta-se como uma “ecoplesiologia”. A hospitalidade, na relação plesiológica, faz uma casa e necessita de uma casa para existir. Logo, a hospitalidade é uma *oikia* (casa). Poderemos dizer que a hospitalidade é um acontecimento indeterminístico, que vai da “ocorrência pística” (audição da Palavra - contemplação de Maria) até à “ocorrência agápica” pelas tarefas de Marta (contra-dons da hospitalidade), terminando numa “ocorrência elpídica”, dado que é o centro da hospitalidade, simbolizada em Jesus Cristo. Toda ela é uma “recitação elpidofânica”, dominada pela espera do anfitrião e pela esperança do Outro-estranho, para estarem na *oikia* (casa). O Outro-estranho, é, em primeiro lugar, algo que aparece fora do âmbito próprio, (*xenon*), “forasteiro” ou como “estrangeiro”. Em segundo, estranho é o que pertence ao Outro (*alienum*-estranho). A hospitalidade é o acolhimento do *xenon* (estranho) e do *alienum* (alheio), porque vem de fora (da rua, do caminho, do abandono, como desvalido) e é o que faz parte do Outro. Compreendemos o próprio no estranho e o estranho no próprio,

porque nenhum é definível isoladamente. A hospitalidade é uma “economia”, desde o sentido etimológico (lei da casa), porque é “norma da casa”, até à correlação entre a oferta e a procura, não sendo, neste caso, uma consequência do desequilíbrio global entre a oferta e a procura. Na “economia da hospitalidade”, terá de entrar, em jogo, a solidariedade como um dos elementos axiológicos.

## Conclusão

A hospitalidade conleva, segundo a narrativa de Betânia, uma “anamnese soteriológica”, quer dizer uma “solidariedade comotiva”, que se manifesta como solidariedade do anfitrião para com o hóspede. A solidariedade é uma “atitude ética” que, *per se*, não se baseia em inclinações naturais de pertença do Outro-estranho pelo anfitrião, mas situa-se numa decisão, livremente assumida, de atender eticamente o “próximo”, que está, ao mesmo tempo, “perto” (ontologicamente) e “longe” (eticamente). A solidariedade plesiológica esteve presente em Betânia. A hospitalidade será sempre solidariedade. Encontra-se *in solidum*. A hospitalidade, segundo a narrativa épica veterotestamentária, manda: “Não maltratarás o estrangeiro e não o oprimirás, porque, também, foste estrangeiro no Egito” (Ex22,21)<sup>397</sup>. Mais ainda: “ama o estrangeiro e dá-lhe o pão e o vestuário. Vós que fostes estrangeiros no país do Egito, amai o estrangeiro” (Dt10,19)<sup>398</sup>. A hospitalidade, segundo os textos neotestamentários, tem um mandamento: *caritas non quaerit, quae sua sunt* - o amor não busca aquelas coisas que são suas - (1Cor13,5)<sup>399</sup>. A hospitalidade deverá caracterizar-se pelo “desinteresse” das condutas. A hospitalidade vive desta “alteridade agápica”. A hospitalidade, como Ética, determina uma “conduta agápica”, visto que a hospitalidade responde às características das experiências éticas, que tecem a vida dos homens. Aqui, a competência ética fundamental consiste na “abertura” ao Outro-estrangeiro” e aos outros. A hospitalidade é uma relação de alteridades, que nada tem a ver com a indiferença ou com a identidade do agir. Naturalmente, a relação médico-doente é marcada pelo “movimento elpídico”. Este vai da espera à esperança de um doente desejoso de uma solução clínica. O doente deseja a cura e regresso à *instauratio ab himis* (a saúde).

---

<sup>397</sup>Cf. AA.VV. - *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, 108.

<sup>398</sup>Cf. *Ibidem*, 250.

<sup>399</sup>Cf. *Ibidem*, 1783.



## CAPITULO 8 - ACOLHIMENTO EM SAÚDE: COMO RESPONSABILIDADE ELPÍDICA

### Introdução

Depois de vermos a hospitalidade como um “movimento elpídico”, passaremos, neste capítulo, a elaborar um modelo, para a humanização em saúde, expresso através da “responsabilidade elpídica”, surgindo em saúde uma nova forma de acolhimento na relação médico-doente.

A hospitalidade é “responsabilidade”, porque, segundo Levinas, será um “dar-se inexoravelmente ao Outro”. O acolhimento do hóspede, perante o anfitrião, é um “dar-se inexorável”, em que cada um se recebe. Mas, a etimologia do termo “responsabilidade” não se esgota no sentido da dupla direcção, (*re*), desde a horizontal até à vertical. A origem latina do termo reveste, primitivamente, uma outra acepção, que se revela essencial na reposição da flexão *re-spondeo*. Significa, não o que se fixou, nas línguas neolatinas como “respondo”, mas antes “eu garanto”, “eu dou-me como fiador” ou “comprometo-me com alguém”<sup>400</sup>. A hospitalidade é uma presença, sendo a responsabilidade a adopção dessa presença ou o preenchimento desta, mais especificamente é a presença mesma. Contudo, se não respondo por mim, tudo se desvanece num anonimato que retira sentido ao perguntar, não se dando inexoravelmente ao Outro<sup>401</sup>. A hospitalidade é pergunta e resposta, quer dizer “tomar posição” entre o anfitrião e o estrangeiro. É um comprometer-se reduplicativamente com o Outro. Há uma “garantia” reduplicativa entre o anfitrião e o Outro-estranho. A humanização em saúde é uma hospitalidade plesiológica, entre um médico e um doente, de tal forma que se torna possível elaborar um paradigma, para a mesma, denominado “compromisso plesiológico”, dado pela responsabilidade poiética. Esta responsabilidade implica três momentos, a saber: responsabilidade pística, responsabilidade agápica e responsabilidade elpídica. A humanização, em saúde, é uma “responsabilidade plesiológica”, que se traduz numa vivência poiética entre um médico e um doente.

---

<sup>400</sup>Cf. Manuel J. do Carmo FERREIRA - “Da Responsabilidade à Compaixão”, in: *Caderno Ista*, 3 (1998), 71.

<sup>401</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 145.

## 8.1 - Responsabilidade: um dar-se ao Outro

A responsabilidade, enquanto comprometer-se com o Outro-estranho, na hospitalidade (*re-spondere*), será o peso que a subjectividade carrega. Por outras palavras, a responsabilidade como não qualificação é o ser da subjectividade. E Jesus respondeu: Marta, Marta estás “muito atarefada”, dado que uma só coisa é necessária (Lc10,41). Significa que, na hospitalidade, é-se responsável por Ele. Será, na verdade, suportá-Lo, estar no seu lugar, consumir-se por Ele. A subjectividade é uma responsabilidade pelos Outros, como vulnerabilidade extrema, onde está o Outro hospedado na Solicitude de Betânia. A hospitalidade é, “para o Outro”, “um dar-se inexoravelmente”. A responsabilidade ilimitada, em que me encontro, vem de fora da minha liberdade, de algo anterior a toda a recordação, de algo ulterior a todo o cumprimento, de algo não presente, vem do não originário por excelência, do anárquico, de algo mais além da essência, segundo a leitura de Lévinas. Será na responsabilidade anárquica que encontraremos o fundamento da “responsabilidade de alteridade” na hospitalidade.

Uma tal responsabilidade é uma responsabilidade por tudo e por todos, investe o eleito sem esperar pelo consentimento, sem que tenha tempo para discutir. A responsabilidade não se fecha num código de decisões livres ou numa vontade que a precede. É uma responsabilidade de eleito<sup>402</sup>. O hospiteiro revela-se numa “responsabilidade de eleição”, não se fechando num código. A hospitalidade é um acto de eleição. O eleito (hóspede) não pode fugir à responsabilidade, ela persegue-o até ao mais íntimo e não lhe permite viver uma vida tranquila. A responsabilidade pelo Outro-homem é a impossibilidade de o deixar sozinho no mistério da morte e, concretamente, através de todas as modalidades do dar, como susceptão do “dom-último” de morrer por Outrem. De uma maneira geral, ser responsável por alguém não depende da decisão pelo *re-spondere* em relação ao qual se compromete<sup>403</sup>.

A Solicitude de Betânia acolheu o Outro (Jesus Cristo) como uma dádiva, porque ao acolhê-Lo, ofereceu-Lhe o seu mundo, a sua casa, a comida, a dormida e as deferências ao hóspede. Levinas vai descobrindo a condição da subjectividade, desde sempre afectada pela obrigação para com o Outro, pelas significações seguintes: perseguição, expiação e substituição<sup>404</sup>.

---

<sup>402</sup>Cf. Maria da Conceição SOARES - “Emmanuel Levinas e a obsessão do Outro”, in: *Didaskalia*, 30 (2000), 178.

<sup>403</sup>Cf. Peter KNAUER - *Unsere Glauben verstehen*, 200 - 201.

<sup>404</sup>Cf. G. ROEMPP - “Verantwortung als Obsession?” in: *Theologie und Philosophie*, 74 (1999), 536; 537 - 539.

A subjectividade constitui-se na passagem da perseguição à expiação e à substituição: o sujeito é um “refém”. Substituição que não é alienação, mas uma inspiração pela qual o próprio Eu se transcende pela sua essência em favor do Outro. A subjectividade é a instauração de um ser, que não é para si, mas é para todos. O “ser para todos” significa simultaneamente ser e desinteresse como responsabilidade pelos outros. A responsabilidade pelos outros, anterior a todo o compromisso e a qualquer decisão, aparece como imposição ou como eleição. A alteridade do “outro-homem” ecoa na minha responsabilidade, como ecoou em Marta e Maria, que, em Betânia, deram “guarida” a Jesus pela responsabilidade: deram-se incondicionalmente ao “acolhido”.

Este responder não se revela como fruto da liberdade, será anterior à distinção entre ser livre ou não livre. É, com efeito, uma responsabilidade antes de qualquer iniciativa. Levinas compreende a responsabilidade como responsabilidade por Outrem, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito, ou que precisamente me diz respeito, é por mim referido como Rosto<sup>405</sup>. Porém, a concepção corrente, a de uma “responsabilidade por imposição” e, por outro, a de uma “responsabilidade assumida”, e, finalmente, a concepção da “responsabilidade anárquica” precede toda a iniciativa pessoal e toda a intervenção prévia da liberdade<sup>406</sup>. O fundamento da responsabilidade, para Levinas, reside naquilo que a “eleição” confere. Sentir-se como eleito é fazer parte da Aliança e ser único, como “sujeito escolhido” será a condição de “refém”.

A eleição, expressão da responsabilidade, nomeia-se nas seguintes flexões verbais: consumir-se, entregar-se, etc.<sup>407</sup>. Jesus de Nazaré “entregou-se” esplancofanicamente a Marta e a Maria e vice-versa. Esta foi uma “responsabilidade elpídica”, sendo vivida como “responsabilidade poiética”. A responsabilidade supõe o reconhecimento da Aliança, dado que somos recebidos como “dom”. Exige-se, assim, uma responsabilidade que faça da “resposta” uma tarefa (Aufgabe). Logo, a responsabilidade refere-se como “eleição”. O eleito nada faz para ser bom, ele é solicitado pelo Bem na proximidade. Assim se passou com o Samaritano que foi

---

<sup>405</sup>Cf. Emmanuel LEVINAS - *Ética e Infinito*. Tradução de João Gama e revisão de Artur Morão, Lisboa : Edições 70, 1982,87; Cf. “J’entends la responsabilité comme responsabilité pour autrui, donc comme responsabilité pour ce qui n’est pas mon fait, ou même ne me regarde pas ; ou qui précisément me regarde, est abordé par moi comme visage”. (Emmanuel LEVINAS - *Éthique et Infini*, Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982,101 -102).

<sup>406</sup> Cf. René SIMON - “Vers une nouvelle approche de la responsabilité”, in : *Église et Théologie*, 26(1995) 17-18.

<sup>407</sup> A hospitalidade é entregar-se ao Outro (estrangeiro) sobre mim (anfitrião). O “acolhimento” é uma “recordação” do que “há-de vir”, uma anamnese. Toda a hospitalidade é uma anamnese do futuro, a partir daqui define-se como uma dimensão elpídica. Toda a hospitalidade é uma “recitação elpidofânica” de Jesus Cristo na Solicitudude de Betânia. A hospitalidade será escolher a “melhor parte” (Lc10,42): a audição da Palavra.

eleito pelo Outro, no caminho, porque Este (Jesus Cristo) o chamou. O protagonista é o Desvalido no Caminho<sup>408</sup>.

Da mesma forma aconteceu em Betânia, precisamente quando o Senhor, por eleição, escolheu Maria, aquela que optou pela “melhor parte”: respondeu e esteve presente na e com a Palavra em Jesus Cristo. A responsabilidade, assim compreendida, ultrapassa a fundada sobre uma “livre escolha”. Aqui está presente uma responsabilidade de Infinito, uma responsabilidade por tudo e por todos<sup>409</sup>. A transformação de “um-para-o-outro” operou-se, fenomenologicamente, na Solicitudade de Betânia. A proximidade de Jesus resultou na responsabilidade do acolhimento de Marta. O homem livre, como o Samaritano, é alguém que está votado ao “próximo”. A obediência ao mandamento do Outro não significa qualquer forma de escravidão, mas “responsabilidade” pela Palavra - acontecimento.

A Palavra, a verdadeira Palavra, na sua essência, é mandamento, que, segundo Lévinas, constitui o homem na situação ineludível de interpretação responsável. Este mandamento não é uma autonomia, referido como imperativo categórico, mas antes vivencia-se como imperativo poético. Aqui é um imperativo ético, que se vivencia como imperativo do Desvalido no Caminho (Lc10,25-37) a caminho de Betânia (Lc10,38-42).

O mandamento ético prescreve o amor e é para o amor. A responsabilidade, biblicamente compreendida, não é nem pode ser um produto da história, da cultura ou da natureza<sup>410</sup>. Este mandamento poético é referido no “acolhimento de Betânia” como definidor de uma “ética teológica” e poderá ser enunciado da forma seguinte: “ouve a palavra”. Da mesma maneira, pela parábola do *Homo Viator*, surgiu um novo imperativo poético: Vai e faz a misericórdia!... Este determina uma “ética plesiológica”. O Samaritano deixa-se “acolher” pelo “semi-morto” (Jesus Cristo) da parábola do Desvalido no Caminho ao “remexerem-se as vísceras” (misericórdia). O mandamento plesiológico do amor fundamenta o *τι ποιήσας* (que fazendo) do *νομικός* - jurista - (Lc10,25)<sup>411</sup>. Com Marta e Maria, em Betânia, o mandamento é teológico, para realçar o amor a Deus pela sua Palavra, Jesus Cristo, que começou na audição que é a *fides*.

Trata-se, pois, de ser apresentado pela “dimensão pística” da hospitalidade, oferecida pela confiança entre o anfitrião e o estrangeiro<sup>412</sup>. A responsabilidade é um existencial da

---

<sup>408</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 151.

<sup>409</sup>Cf. *Ibidem*, 151.

<sup>410</sup>Cf. *Ibidem*, 152.

<sup>411</sup>Cf. *Ibidem*, 153.

<sup>412</sup>Cf. *Ibidem*.

conduta humana e está presente na hospitalidade, bem como na humanização, como um *proprium*.

A Ética da Responsabilidade é uma “ética da hospitalidade”, que significa o acolhimento do agir do Outro e para o Outro, como resposta, que oferecemos num mundo de relacionamentos, que, muitas vezes, não escolhemos e que não podemos ignorar, quando dizemos, como no acolhimento de Betânia, que essa responsabilidade é indeclinável. Entende-se, assim, que não podemos dizer “não”. A hospitalidade de Betânia é uma responsabilidade anárquica, sem princípio, antes de mim e que me impele a acolher o Outro, que está em casa de Marta e de Maria.

No Antigo Testamento, o serviço ao hóspede e a escuta do mesmo são duas acções que caracterizam a vivência das leis da hospitalidade. Entre serviço e escuta não existe “dicotomia”, ambas as acções não se excluem, antes se completam. O acolhimento mede-se pela atitude de serviço e pela escuta. Muito embora “ouvir o hóspede” não seja a primeira acção, será a acção indicativa da primeira, que está no “acolhimento plesiológico” de Cristo em Betânia<sup>413</sup>.

Pelo *Midrash* (examinar, buscar o sentido, procurar), a literatura rabínica conhece não só uma “dimensão plesiológica”, como também uma “dimensão teológica” da hospitalidade, que a converte em abertura à Revelação. Parece ser este o tipo de hospitalidade que Jesus beneficiou no seu ministério, bem como os seus discípulos no período pós-pascal<sup>414</sup>. A linguagem da fenomenologia bíblica é, pelo pensamento de Levinas, ao descrever esse “Outro” (Jesus Cristo), como absolutamente Outro, uma relação ao Eu (Marta e Maria) e uma relação ao que o Eu presume que seja.

A hospitalidade é essa estranha intimidade. A hospitalidade é a “piedade” do Outro. É “*Altersfroemligkeit*”. A hospitalidade será a devoção do Outro. Aretologicamente, a misericórdia não é para cobardes, nem para gente ruim; mas, sim, para os fortes, para aqueles que são capazes de generosidade e de responsabilidade como se descreve na hospitalidade. Por isso, poderemos proclamar que a hospitalidade será *cor intimius intimo meo* (o coração é mais íntimo do que o meu íntimo), realizando-se numa vocação de amor e numa comunicação de hospitalidade<sup>415</sup>, tal como se verificou na Solicitudude de Betânia. O coração do anfitrião é o coração do hóspede.

---

<sup>413</sup>Cf. Marie BAIRD - “Divinity and the Other: the ethical relation as revelation of God”, in: *Église et Théologie*, 30 (1999), 96 - 99.

<sup>414</sup>Cf. João Duarte LOURENÇO - *O Mundo judaico em que Jesus viveu, cultura judaica do Novo Testamento*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005, 147-150.

<sup>415</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 188 -189.

A hospitalidade é ternura. A ternura é um sentimento passivo e activo, simultaneamente, como “modo de acolher”, de se dar e de compartilhar, exigindo a “implicação esplancofânica”, numa dimensão de consciência responsável, para uma “abertura” em movimento centrífugo<sup>416</sup>. A ternura manifesta-se como *via pulchritudinis* (caminho da beleza), como algo de emancipação da beleza ou como “assombro”. Este é o dom da ternura e a ternura é dom do assombro. Na hospitalidade, a capacidade para experimentar a ternura manifesta-se como o modo de observar a existência humana pelo “esplendor do coração” (*splendor cordis*)<sup>417</sup>. A hospitalidade é uma *via pulchritudinis* e um *cordis splendor* de quem dá e de quem recebe. A vivência desta hospitalidade centra-se à imagem e semelhança da ternura do Infinito.

O próximo, como estrangeiro, representa, *per se*, um *sacramentum*, mediante o qual cada um de nós tem a possibilidade de se encaminhar até Deus. Assim, o estrangeiro surge como o primeiro *Dei sacramentum*, sendo um sinal que vem das mãos do Criador, porque intimamente unido a *YHWH*. Aqui surge o sacramento do “próximo”, que tem um paradigma no “acolhimento de Betânia”<sup>418</sup>. Será necessária esta ternura, como uma dádiva dadivosa, que é *eventum* (dom que vem de fora) da Palavra, da “audição da palavra”, que é Jesus Cristo (Rm10,7). A misericórdia faz com que se estabeleça uma relação de ordem divina entre as pessoas, criando um novo espaço de graça e um novo tempo de responsabilidade. É esta vida nova que encontramos no estrangeiro, como uma Aliança, onde Deus quer a misericórdia e não os sacrifícios (Os6,6)<sup>419</sup>.

A humanização, em saúde, é uma “responsabilidade poiética” entre um médico e um doente à imagem e semelhança do acolhimento de Betânia. O médico, reduplicativamente (*re-*), compromete-se com o doente e este com aquele. O médico, na relação com o doente, vive num momento de alteridade através de uma “prioridade plesiológica”. Esta prioridade de alteridade é o cerne deste compromisso poiético, como fundamento de um novo paradigma para a humanização em saúde, descrito, fenomenologicamente, como “responsabilidade poiética”. Este modelo de humanização descreve-se como uma fenomenologia plesiológica, permitindo, através da “analogia de alteridade”, colocar, em plena participação, as vivências clínicas entre um médico e um doente. Este modelo responsabiliza ora o médico, ora o doente, na vida clínica,

---

<sup>416</sup>Cf. Carlos ROCCHETA - *Teologia de la Ternura, un evangelio por descubrir*, Salamanca: Secretariado Trinitário, 2001, 35 - 36.

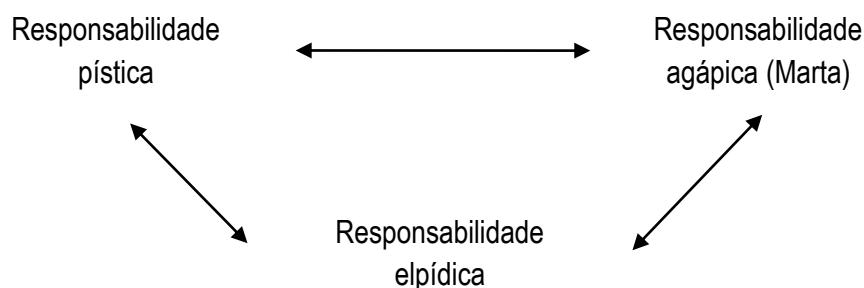
<sup>417</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 186.

<sup>418</sup>Cf. *Ibidem*, 174.

<sup>419</sup>Cf. António Carneiro Torres LIMA; Ramiro Délio Borges de MENESES (coord.) - *Bioética e Teologia: as qualidades de vida*, Roma: IF Press, 2012, 45 - 56.

generalizando todos os modelos, desde o paternalista da Escola de Cós, até ao deontológico de inspiração kantiana.

A responsabilidade poiética será simultaneamente uma responsabilidade pística, diaconal ou agápica e, finalmente, elpídica. A responsabilidade do acolhimento de Betânia, dialecticamente, surge pela seguinte forma:



A responsabilidade do acolhimento elpídico é uma forma de responsabilidade poiética, dado que será Jesus Cristo que “faz” (*abdad* - termo do arameu ocidental) a hospitalidade em Betânia. A hospitalidade, segundo Betânia, revela-se numa “eleição” e como eleição realiza-se ao “ouvir a palavra”.

## 8.2 - Marta: pela responsabilidade diaconal

Segundo Ricoeur, o bem para o Outro, enquanto Outro, será a “solicitude” e esta poderá ser descrita como “o Eu para o Outro”<sup>420</sup> O conceito de “solicitude”, em P. Ricoeur, encontra-se relacionado com a “estima de si”. Daqui que a hospitalidade será uma estima entre um anfitrião e um *homo mendicans*. A hospitalidade é igualmente um Eu (Marta e Maria em Betânia) para o Outro (Jesus Cristo, como hóspede), segundo o apotegma de Lucas: 10,38-42. A hospitalidade é solicitude, uma vez que a encontramos expressa na expressão de Cristo: *Martha, Martha sollicita es* (Lc10,41)<sup>421</sup>. A atenção do Eu (Marta) ao Outro (Jesus) implica a existência da “preocupação”, que se traduz pelo verbo *mirmenao*, dado que Marta tinha muitas “tarefas” (*διακόνια*) para realizar. Estava atarefada com “muitas coisas”. O interesse centrará os recursos no motivo, dirigido à minha atenção e à minha acção no serviço<sup>422</sup>. As suas acções estavam motivadas por

<sup>420</sup>Cf. Paul RICOEUR - *Lectures1, Autour de politique*, Paris: Éditions du Seuil, 1989, 256 - 269.

<sup>421</sup>A.A. V.V. - *Biblia Sacra Vulgatam Versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, 1629.

<sup>422</sup>Cf. Joaquim PINHEIRO - “Relação entre médico e paciente”, in: Ana Sofia CARVALHO; Walter OSSWALD (coord.) - *Ensaio de Bioética*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008, 33.

esse interesse. O de servir o melhor possível o hóspede. Logo, essa procura restabelece a condição do Outro, que motivou a minha atenção, que determinou procurar o bem do Outro<sup>423</sup>.

Ricoeur afirmou que a bondade é definida, em várias línguas, como a qualidade ética dos objectivos da acção e da orientação da pessoa para o Outro. Pressupõe-se, portanto, que a bondade da acção corresponde à orientação para o Outro, que o critério de avaliação da bondade da acção não é o Eu, o meu interesse, mas o interesse do Outro<sup>424</sup>. A solicitude é, portanto, a postura eticamente adequada à relação entre o Eu (Marta e Maria) e o Tu (Jesus Cristo) em Betânia. A solicitude, em Betânia, foi o “interesse do Outro-estranho” (Jesus Cristo). Michel Renaud considera que a solicitude e o cuidado são as consequências imediatas do encontro do “eu” com o “outro”<sup>425</sup>, que tem a sua expressão narrativa em Betânia, bem como na solicitude de um Samaritano. O Samaritano prestou cuidados ao Desvalido (Lc10,34).

Até mesmo psicologicamente falando, a solicitude está relacionada com a “estima de si mesmo” ou como gostar de si mesmo. Viver a solicitude aumenta a nossa auto-estima. Na permuta entre a estima de si e a solicitude, está patente a equivalência entre o Eu e o Outro. Esta semelhança permite dizer que Eu não me estimo, se não estimar o Outro, como a mim mesmo, segundo o pensamento de Silveira de Brito<sup>426</sup>.

A solicitude é uma forma permanente de realizar os serviços ao hóspede. Eticamente, quanto mais solícito, mais hospitaleiro me afirmo. É uma lei de proporcionalidade directa, que formalmente se poderá enunciar da seguinte forma:  $h = k \cdot s$  ( $h$  = hospitalidade;  $s$  = solicitude e  $k$  = constante). A hospitalidade depende da solicitude. Quanto mais solícito, mais hospitaleiro. Segundo esta lei, toda a solicitude é hospitalidade e toda a hospitalidade é solicitude.

A relação métrica entre “hostilidade” e “acolhimento” é inversamente proporcional ( $H_s = k \cdot A_c$ ). Trata-se, pois, de uma função logarítmica.

A solicitude, tal como se vivenciou em Betânia, é uma preocupação pela *diaconia* (serviço), na aplicação das “leis da tenda”, que são leis da hospitalidade. A hospitalidade participa desta “alteridade oblativa”, que não vem expressa no imperativo categórico de Kant. O imperativo categórico comanda, imediata e incondicionalmente, o nosso “arbitrio” (Willkuer). Este imperativo “não diz respeito à matéria da acção” (betrifft nicht die Materie der Handlung), não

---

<sup>423</sup>Cf. *Ibidem*.

<sup>424</sup>“Je parle ici de bonté: il est, en effet, remarquable que, dans de nombreuses langues, la bonté se dit à la fois de la qualité éthique des buts de l'action et de l'orientation de la personne vers autrui, comme si une action ne pourrait être estimée bonne, si elle n'était faite en faveur d'autrui, par *égard* pour lui”. (Paul RICOEUR - *Soi-même comme un autre*, Paris : Éditions du Seuil, 1990, 222).

<sup>425</sup>Cf. Michel RENAUD - “Solicitude e Vulnerabilidade”, in: *Cadernos de Bioética*, 13 (1997), 5 - 7.

<sup>426</sup>Cf. José Henrique Silveira de BRITO - “A ética de Paul Ricoeur: a articulação entre o teleologismo e o deontologismo”, in: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 35 (2008), 463.

depende de nenhum fim exterior à acção ou que possa, através dela, ser atingido. Logo, o imperativo categórico é um conceito sintético *a priori*, uma vez que estabelece a síntese entre a vontade e a lei moral, que a deve determinar. Ele remete para as tarefas da realização do “dever” (*Pflicht*) da ordem incondicionada da Razão Prática. O imperativo categórico relaciona, compulsivamente e sem apelo, a nossa faculdade de desejar com a forma e o princípio da acção e não com o seu resultado material<sup>427</sup>. A hospitalidade não reside num imperativo categórico, mas antes num “acolhimento poiético”. Trata-se, pois, de um “compromisso poiético”, que se manifesta num duplo amor expresso em dois versículos da Lei de Moisés: Dt6,5 (amar a Deus) e Lv19,18 (amar ao próximo). A adesão obrigatória a um só amor (Lc16,13) não impede o “serviço ao próximo”<sup>428</sup>. A hospitalidade apresenta-se como uma “diaconia plesiológica”.

A solicitude é uma “dimensão da hospitalidade”, tal como a encontramos narrada em Lc 10, 38-42. Assim surge, nesta narrativa, a “dimensão poiética”, representada nos contra-dons (tarefas da casa) de Marta. A solicitude surge como um “serviço”, sendo caracterizado como a dimensão litúrgica em Betânia. A hospitalidade, desde o acolhimento à solicitude das tarefas, é um “acto poiético”, constituindo-se como “acolhimento agápico”, sem deixar de ser um “acolhimento litúrgico”. E se o apelo da alteridade, única e singular, nunca chega a apresentar-se como o acolhimento da “audição da palavra” (Maria) e pela solicitude de Marta, parece um hino ou um poema.

A hospitalidade é um “poema”, que se diz e se aprende “de cor “ (*pour coeur*), isto é, emerge como uma voz, no mais íntimo do próprio, no “coração” do anfitrião e do Outro-estranho. Assim o pensa Derrida: “Não há poema sem acidente, não há poema que não se abra como uma ofensa, mas que não seja também algo que magoa. Chamarás poema, um encantamento silencioso, à ofensa sem voz, que de ti eu desejo aprender de cor”<sup>429</sup>. Toda a hospitalidade se descreve como uma vivência poética, porque aplaca a ofensa sem eco.

A solicitude implica a *διακόνια* (preocupação pelo serviço da casa), ou seja, as “muitas coisas” de que falou Jesus a Marta. A solicitude é um “serviço ao hóspede”. É um cuidado. Toda a hospitalidade é um “cuidado” ao *homo mendicans*<sup>430</sup>.

---

<sup>427</sup>Cf. I. KANT- *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela, Introdução de Viriato Soromenho-Marques, Glossário ético de Kant, 111.

<sup>428</sup> Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 29.

<sup>429</sup>“Pas de poème sans accident, pas de poème qui ne s’ouvre pas comme une blessure, mais que ne soit aussi blessant. Tu appelleras poème une incantation silencieuse, la blessure aphone que de toi je désire apprendre par cœur”. (Jacques DERRIDA - *Psyché: Invention de l’autre*, Paris : Éditions Galilée, 1987, 307).

<sup>430</sup>Cf. Ethelbert STAUFFER - *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern: Francke Verlag, 1957, 83.

A responsabilidade de identidade de Marta começa logo no versículo 40, quando se diz: “*Domine, non est tibi curae quod soror mea reliquit me solam ministrare? Dic ergo illi, ut me adiuvet*” (Lc10,40)<sup>431</sup>, - Senhor não te preocupas, que minha irmã me deixe só a servir? Diz-lhe que venha ajudar-me -. A “responsabilidade de identidade” de Marta começou na pergunta formulada ao Senhor, para que sua irmã a viesse ajudar!... Poderá Marta, pela responsabilidade diaconal (responsabilidade de identidade), ter ficado a saber aquilo que “fazer” para ser um próximo “acolhedor” do hóspede (Jesus Cristo). Marta permanece, na sua identidade, ao formular a pergunta a Jesus. Já antes em Lc10,25-37, se o legista viu o “próximo” na proximidade de si mesmo e a partir de si, o mesmo sucedeu com os “salteadores”, que viram *quidam homo* (certo homem), que descia de Jerusalém para Jericó, como se fosse um “objecto”, que poderiam fruir, aumentando o seu mundo e a sua posse.

O modelo da “responsabilidade identitária”, em que me comprometo só pelos sucessos e interesses, apresenta a sua pauta de comportamento (intrínseca e/ou extrínseca) revelada, metaforicamente, no Sacerdote e no Levita, que não se detém e seguem em frente. O “desvalido” é considerado um ser sem categoria, sem dignidade, sem posição, como estrangeiro, não pertencendo ao seu “in group” e/ou “out group” e ao seu ciclo de amigos. Isto quer dizer que o Sacerdote e o Levita, do Templo de Jerusalém, representaram o “amor de identidade”, que compromete pelo *ἔρως*<sup>432</sup>. Trata-se, pois, de um amor que deseja o Outro, enquanto pertence ao seu mundo, enquanto ignora o “desvalido”: viu, desviou-se e passou o outro lado do caminho (Lc10,31-32). O Sacerdote e o Levita amam aqueles que já estão dentro do seu mundo afectivo pelo sangue, pelo parentesco ou pelo interesse, mostrando-se desinteressados dos demais.

Estes são os protótipos do “amor de identidade”, onde o Outro é amado, porque já está dentro do meu Eu e me é necessário<sup>433</sup>. Da mesma forma, Marta amou aqueles que estavam no seu círculo e actuou por interesse, dado que *Domine, non tibi curae quod soror mea reliquit me solam ministrare?*” (Lc10, 40)<sup>434</sup>.

Marta estava preocupada com as cinco leis da tenda (Gn18). Marta vive a responsabilidade de identidade, tal como o Sacerdote e o Levita, preocupados com o que diz e manda fazer a *Torah*<sup>435</sup>. Marta deu livre curso aos seus projectos, ou seja, à Solicitudude, tendo-se

<sup>431</sup>Erwin NESTLE ; Barbara ALAND *et al.*(editores) - *Novum Testamentum Graece et Latine*, 194.

<sup>432</sup>Cf. Carmine DI SANTE - *Il Padre Nostro, l'esperienza di Dio nella tradizione ebraico-cristiana*, Assisi: Cittadella Editrice, 1995, 59 - 60.

<sup>433</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 155 -156.

<sup>434</sup>A.A. V.V. - *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, 1629.

<sup>435</sup>Cf. António José da Rocha COUTO - “A Bíblia inquieta e questiona a Moral”, in: *Ética: Consciência e Verdade*, XXII Semana de Estudos Teológicos (5-9 Fevereiro de 2001), Lisboa: Faculdade de Teologia, 2011, 53.

preocupado com o serviço ao hóspede e não com “ouvir as palavras” do Hóspede. Jesus Cristo admoestou-a na sua solicitude: “Marta, Marta estás muito preocupada e afadigada” (Lc10,41). Jesus de Nazaré chamou à atenção da responsabilidade de identidade de Marta, que é uma “responsabilidade diaconal”, de puro serviço ao hóspede. A solicitude é uma “responsabilidade de identidade”, revelando-se como “responsabilidade diaconal”, que tem o seu epicentro nos cuidados telúricos ao hóspede: abrir a porta, dar de comer, alojá-lo e, finalmente, a partida. O amor de identidade é um amor duplamente paradoxal, tanto para o Eu, que, em vez de se realizar, fica perdido na Lei e nos Profetas, quanto para o Outro que, no momento em que é incorporado, se revela distante<sup>436</sup>.

Jesus não condenou o Sacerdote e o Levita, nem muito menos a atitude de Marta, simplesmente descreveu a sua conduta ética, por não terem agido responsabilmente, agiram simplesmente pela conduta identitária. A narrativa do comportamento exemplar (parábola do Bom Samaritano) manifesta-se na sua tarefa moral pela “conduta exemplar”, representada no Sacerdote e no Levita, sem qualquer possibilidade para: *ἡ ἀγάπη οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς* (1Cor13,5)<sup>437</sup>, - a caridade não busca o seu interesse -.

A.Couto refere que “é preciso saber quem é o meu próximo, para dele receber e saber o que fazer e responder como “servo”. Só então surge a minha “responsabilidade identitária” ou responsabilidade pelo Eu, tal como a conhecemos na acepção comum”<sup>438</sup>. A responsabilidade identitária de Marta (responsabilidade diaconal) coincidiu com a sua felicidade, a felicidade do seu Eu, ao “servir” o Senhor à mesa e demais rituais próprios da hospitalidade: lavagem dos pés, etc. Marta respondeu a Jesus com os seus projectos realizados pela “solicitude diaconal”. Foi uma fruição diaconal.

A fruição é uma “responsabilidade identitária”, tal como a vivenciou Marta, quando questionou Jesus Cristo sobre o sentido da hospitalidade (Lc10,40). A fruição é a última consciência de todos os conteúdos. São os conteúdos da hospitalidade (Gn18), que encheram a vida de Marta. Em Lévinas, a vida que eu ganho não é uma nua existência, é uma vida de trabalho e de alimentos. Marta viveu uma vida de alimentos e de tarefas.

A hospitalidade é realizar tarefas *communia non communiter* (as coisas comuns, não comumente). Foi um “tempo de identidade”, que se não for pronunciado nunca mais se dirá<sup>439</sup>. São conteúdos que a preocupam (Marta), que a ocupam, que a divertem pela *διακονία* (serviço).

---

<sup>436</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 156.

<sup>437</sup>Cf. AA.VV. - *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, 1783.

<sup>438</sup> António José da Rocha COUTO - “A Bíblia inquieta e questiona a Moral”, 57.

<sup>439</sup>Cf. Manuel J. do Carmo FERREIRA - “Da Responsabilidade à Compaixão”, 74 - 75.

Já, em Lc 10, 25-37, os salteadores viveram a fruição do “desvalido no caminho”, que é roubado e deixado “meio-morto”. É o *quidam homo* (certo homem) da parábola do Bom Samaritano, que não tem dinheiro, nem nenhum poder e os homens do poder e do culto (Sacerdote e Levita) bem o vêem e, uma vez que o vêem, passaram para o outro lado da estrada. A responsabilidade identitária sabe que aquele “des-valido no caminho” em nada aumentará o seu poder e a sua importância. Marta estava preocupada com o *abdad* (fazer) como *recta ratio*, dada pelas normas sobre a hospitalidade da *Torah* e da tradição talmúdica. Marta esteve pouco interessada na consciência da Palavra e da sua audição. Porém, Maria esteve atenta à Palavra, como símbolo de “responsabilidade de alteridade”, na busca da “escuta”, descrevendo a sua vivência, na hospitalidade, como “responsabilidade pística”.

Neste momento da humanização em saúde, a “responsabilidade diaconal” fundamenta-se na prioridade litúrgica do desempenho de tarefas a bem do doente, quer sejam as tarefas diagnósticas, quer sejam as tarefas terapêuticas. Assim, o lema de Loeb, segundo a Semiologia Clínica : *qui bene diagnoscit bene curat* (quem faz um bom diagnóstico, obterá uma boa cura), transforma - se num ditame da “responsabilidade diaconal”. Segundo este original paradigma da humanização, em saúde, o grande momento reside neste serviço desinteressado ao doente (compromisso de alteridade diaconal). É, de facto, a hospitalidade uma humanização, sendo esta uma hospitalidade. Inspirado nas condutas de Marta, em Betânia, o médico entrega-se, inexoravelmente, ao doente através de uma “alteridade agápica” pelo serviço (diagnóstico e terapêutica). É, pois, a grande diaconia plesiológica, aquela que se vive na humanização em saúde.

Toda a humanização em saúde, segundo este modelo, será uma “responsabilidade litúrgica”, seja como serviço público, seja como serviço privado a bem do doente, prestado “diaconalmente” por um médico bom (pela competência científico-técnica), para ser um bom médico (conduta aretológica).

### 8.3 - Maria: pela responsabilidade pística

Se é verdade que posso responder a mim mesmo, então a minha responsabilidade realiza-se, sobretudo, quando há verdadeira “alteridade”, isto é quando Eu respondo pelo Outro e ao Outro, visto que responder pelo Outro é viver para o Outro, como descreve Lévinas<sup>440</sup>.

---

<sup>440</sup> Cf.G.BAILHACHE - *Le sujet chez Emmanuel Levinas, Fragilité et subjectivité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994, 166.

Responder determina, verdadeiramente, a prioridade, a precedência e a transcendência do Outro sobre mim, que rasga o meu protagonismo e me institui como *subjectum* (sub-metido), passivo e receptivo, como um “eis-me aqui”, às ordens do Outro, como gosta de referir Lévinas: “refém do outro”, de forma assimétrica. Maria ficou “refém da palavra”, da audição da Palavra, e deu precedência, anterioridade e prioridade ao Outro, que entrou, em sua casa, em Betânia<sup>441</sup>. Maria não perdeu a liberdade, respondeu ao Outro, colocando-se ao “serviço da palavra”. A responsabilidade de alteridade é uma escolha e é-se eleito pelo Outro. Foi a prioridade ao Outro (Palavra de Deus-Pai em Jesus Cristo) sobre mim (Maria). A responsabilidade de Maria foi uma “responsabilidade de alteridade”: deu-se inexoravelmente à Palavra de Deus, à Sua audição em Jesus Cristo. Toda a humanização em saúde deverá ser uma “responsabilidade de alteridade”.

A fé (*pistis*) vem da audição, a audição vem da Palavra e esta é Jesus Cristo (Rm10,17). A fé não é inata e vem de fora, será oferecida por Deus-Pai através de Cristo. A fé (*pistis*) supõe uma pessoa (Jesus Cristo) e um “argumento” (*elenchos*), como “discurso da palavra”. Maria interiorizou a pessoa e a palavra, que era Jesus Cristo, através da contemplação. A contemplação de Maria, por Jesus Cristo, é a *pistis* (fides), por isso Maria ao dar prioridade à audição da Palavra esteve na “responsabilidade pística”, em Betânia, quando a seus pés ouvia e falava com o Senhor. Teologicamente, esta “audição da palavra” chama-se fé (*pistis*), tal como se declara pelo texto paulino (Rm10,17). O Desvalido no Caminho, da parábola, é a morada vivente desta “audição plesiológica”, que se assume na “esplancnofania” pela conduta de um Samaritano<sup>442</sup>. Em Betânia da Judeia, Jesus desconstruiu o discurso logocêntrico de Maria. Fez uma desconstrução pística.

A fé (*pistis*) não é uma questão de estética, de imbricação teórica de valores, que nada compromete. É a vivência da “palavra plesiológica” numa “contemplação pística”, que se manifestou em Maria, aos pés do Senhor, como uma “responsabilidade pística” que é, simultaneamente, uma responsabilidade plesiológica. A “palavra plesiológica”, como hospitalidade e acolhimento, revela-se na audição, que vem do “evento esplancnológico” do Pai das Misericórdias, para com um Samaritano (Lc10,33) e para com Maria, que, na contemplação, encontrou o “evento pístico” na palavra e na pessoa de Jesus Cristo.

Aqui está a “contemplação pística”, inerente, segundo a antropologia clínica, à humanização em saúde como um dos seus componentes paradigmáticos, tal como vive um médico na relação com o doente. A audição pística do Pai das Misericórdias exige uma casa

<sup>441</sup>Cf. Carmine DI SANTE - *Responsabilità, L'lo per l'altro*, Roma : Edizioni Lavoro, 1996, 33 ; 86.

<sup>442</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - “O Desvalido no Caminho (Lc 10,25-37): da audição à recitação pela decisão”, in: *Theologica Xaveriana*, 165 (2008), 38 - 39.

(οικία), como a da Solicitude em Betânia (Lc10,38), onde se iniciou a hospitalidade de Marta e de Maria, onde a palavra do Desvalido no Caminho se fez ouvir plesiológicamente. A “audição esplancofônica” habita na “casa da palavra”, que é a morada da Incarnação de Cristo e encontra-se na vida do *logos* (Desvalido no Caminho) e do *ethos* (Bom Samaritano). A fé (*pistis*) é uma infusão de Deus em nós pela “audição esplancofônica”<sup>443</sup>.

Naturalmente, a humanização em saúde poderá manifestar-se como “contemplação pistofônica” entre um médico e um doente. A responsabilidade pelo Outro é uma “responsabilidade plesiológica”, que possui uma dimensão pística. Toda a hospitalidade vai da responsabilidade plesiológica até à responsabilidade pística, vivida pela contemplação de Maria em Betânia.

Para Knauer, a narrativa, segundo Lucas, representa o agir responsável de um Samaritano, dado que toda a parábola é a descrição do “fazer” pelo amor ao próximo. Só assim saberemos avaliar aquilo que o Outro necessita<sup>444</sup>. Não aumentará a “obrigação”, uma vez que esta eticamente é absoluta, desde o princípio, como *ratio insita in natura* (razão inscrita na natureza). No caso do Samaritano transparece uma *ratio insita in corde* (razão inscrita no coração)<sup>445</sup>. O Samaritano nem se põe a reflectir sobre as suas responsabilidades éticas, “faz” (*poiei*) responsabilmente na busca de dar a “prioridade” ao Desvalido sobre si. O Samaritano foi movido pelo “estremecimento das vísceras”, por impulsos, que eram antes da sua consciência e por aquilo que vinha do fundo do coração, porque foi movido pelo Outro (des-valido) como “evento pístico”. Daqui poderemos dizer que a humanização em saúde será uma “responsabilidade pística” entre médico e doente.

A fé do Samaritano impele às “obras”, no Desvalido, dado que pressupõe a responsabilidade plesiológica pelo grau analógico da “responsabilidade pística”<sup>446</sup>. A audição, que sente o Samaritano, é uma “audição plesiológica”, que também esteve presente, na Solicitude de Betânia, pela contemplação poiética de Maria. Foi uma escuta da voz, sem voz, do poder sem poder do Desvalido. Tal como sucedeu com o Samaritano, usando a fenomenologia religiosa, a responsabilidade é o próprio, a própria espiritualidade, a própria “incondição” de um sujeito auto-heteronomicamente dito, isto é, de um sujeito absoluto e anarquicamente submetido à anterioridade da alteridade. É um sujeito que vem a si, a si mesmo, respondendo à anterioridade anárquica do Outro, como Desvalido no Caminho (Lc10,30) - *quidam homo* - ou

---

<sup>443</sup>Cf. *Ibidem*, 39.

<sup>444</sup>Cf. Peter KNAUER - *Unsere Glauben verstehen*, 196.

<sup>445</sup>Cf. *Ibidem*, 197.

<sup>446</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 158.

como Maria, aos pés do Senhor, na contemplação da Palavra, vivendo a “responsabilidade pística” (*fides*).

Surge a resposta responsável, obsessiva ou “infinita”, como responsabilidade sem começo e ilimitada. Inclinando-se perante o “des-valido” (semi-morto), que encontrou, no caminho, o Samaritano não somente não O prende dentro do seu projecto, bem como O “vê” no seu mundo, que irrompe, não já como uma autorrealização.

A responsabilidade de alteridade, colocando o Eu (Maria) ao serviço do Outro (Jesus Cristo), pela Palavra, e fazendo morrer a sua própria identidade, será “fazendo” para a vida eterna, numa vida com densidade, libertada da aparência e arraigada na permanência da casa em Betânia. O Samaritano não vive “para si” e “a partir de si”, debruçado sobre si mesmo, como refere A. Couto, renunciando às suas palavras dentro do seu arco projectural, dado no *desiderium*, mas vive para o Outro e a partir do Outro (des-valido no caminho), não com o objectivo de proveito próprio ou de lucro, mas “autodestituindo-se” para servir, incondicionalmente, o Outro, para dar vida ao Outro.

O Samaritano sente a *φιλία* que é a “humanidade do coração”<sup>447</sup>. Mas como *eventum*, o “des-valido” nada faz, nada diz, não eleva a voz, porque não tem voz, não reivindica nada. Contudo, “está” e é no silêncio da berma da estrada. Eu oiço a sua voz, o seu apelo que me “ordena” num mandamento e logo estou na invocação do Outro, que é a responsabilidade<sup>448</sup>. Em Betânia, há um outro mandamento, que vem, poieticamente, da “audição da palavra” (*fides*): Maria escolheu a melhor parte. E qual é essa parte? Será a “responsabilidade pística”, que é dar-se inexoravelmente à “contemplação da palavra”. O primeiro grande momento da humanização expressa-se na “audição da palavra”, da palavra clínica, que se introduz pela *anamnesis* (recordação de queixas e sintomas). O médico “ouve” o doente e este aquele, uma vez que, por aqui, se inicia a “responsabilidade pística”. A hospitalidade terá de começar por “ouvir o hóspede” e o hóspede é o Desvalido no Caminho (doente, drogado, etc.). Assim surgirá na humanização em saúde.

#### 8.4 - Jesus Cristo: pela responsabilidade elpídica

A responsabilidade bíblica é uma responsabilidade indeclinável pelo Outro e ao Outro, que questiona a responsabilidade identitária, exercida no domínio do Eu (desejos, projectos,

<sup>447</sup>Cf. António José da Rocha COUTO - *Como uma Dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*, 161.

<sup>448</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 161-162.

poder, fama, sucesso) e seus *propria* (filhos, pais, amigos, partidários, fãs, etc.). Segundo A. Couto, trata-se, pois, do “extra” como sentido e deste sentido como *eschaton*, que não é um sentido subjectivo, produzido pelo “eu”, pela colectividade ou pela cultura, às quais pertence o “eu”, mas objectivo, primeiro e anterior aos sentidos, elaborado pelos indivíduos e pelas culturas, que faz do homem, não um produtor de sentido, mas um receptor de sentido responsável<sup>449</sup>.

A hospitalidade é uma recepção de sentidos, será sempre activa e passiva. Não se apodera de mim, não me violenta, não me subjuga. Precisa do meu Rosto e do meu tempo e da minha palavra<sup>450</sup>. Há uma oportunidade que é essencial à “resposta”, como diz Levinas, repetindo Dostoievsky: “somos todos responsáveis de tudo e de todos, perante todos, e eu mais do que os outros”<sup>451</sup>. Trata-se, assim, da dimensão cairológica, do tempo oportuno, o tempo soteriológico que é uma “resposta”. Todavia é uma resposta elpídica<sup>452</sup>. A “responsabilidade elpídica” tem como lema: *spero ut intelligam* (espero para entender). A humanização vive deste lema: o doente espera para entender o médico. Tem esperança na cura! ... Logo poderemos dizer que se trata de um lema da hospitalidade: *spes quaerens intellectum* (a esperança procura o intelecto). A esperança é uma espécie de *invisibile curriculum* da alma e é, de facto, a memória da alma.

Segundo Juergen Moltmann, será a esperança que mantém a fé, sustenta e impulsiona para diante a fé, será a *spes* (esperança) que introduz o crente na vida do “amor desinteressado” (*caritas*). Será ela, que impulsiona o crente ao pensamento da fé (*fides*)<sup>453</sup>. O conhecimento da fé, enquanto conhecimento antecipado, que prelude o futuro prometido, está sustentado pela esperança. Se a esperança introduz a fé no pensamento e na vida, então essa não pode, enquanto dimensão escatológica, distanciar-se das pequenas esperanças, considerando que o seu terreno é sobrenatural<sup>454</sup>. A esperança é uma conversão para o “Zukunft” (*quia venturus est*) - porque há-de vir -. A esperança é a memória da alma, onde se guardam as suas experiências. É uma espécie de imaginação do futuro, dado que é um compromisso com este, visando uma consumação das coisas. A esperança é, também, um “acolhimento do futuro”, ela recebe-se pelo e no futuro.

---

<sup>449</sup>Cf. António José da Rocha COUTO - *Como uma Dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*, 253.

<sup>450</sup>Cf. *Ibidem*, 256 - 257.

<sup>451</sup>Cf. Emmanuel LEVINAS - *Ética e Infinito*. Tradução de João Gama e revisão por Artur Morão, 91 ; Cf. “Nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, et moi plus que tous les autres”. (Emmanuel LEVINAS - *Éthique et Infini*, 108).

<sup>452</sup>Cf. Manuel J. do Carmo FERREIRA - “Da Responsabilidade à Compaixão”, 75.

<sup>453</sup>Cf. Juergen MOLTSMANN - *Teologia de la Esperanza*, 41.

<sup>454</sup>Cf. *Ibidem*, 41- 42.

A responsabilidade elpídica é esperar e receber o Outro. É uma nova forma de responsabilidade, que se fundamenta anarquicamente no: *Deus spes est* (Deus é esperança), dado na revelação de Jesus Cristo. A “responsabilidade elpídica” realiza *per se* duas dimensões, por um lado, o *spectare* (programar) e, por outro, *expectare* (agradecer). Mas, o *spectare* e o *expectare* originam o *sperare*. Com efeito, a humanização é “acolhimento do futuro”, será um *sperare* (esperar) entre médico e doente. Estes três momentos estão presentes na “responsabilidade elpídica”. Todo o acolhimento é elpídico. O “acolhimento” é a necessidade de espera na nossa memória, na memória da alma. A humanização vive destes três momentos dialécticos: *spectare, expectare et sperare*<sup>455</sup>.

Ricoeur chama à esperança aquilo que é oposto à necessidade, estando ligada à imaginação<sup>456</sup>. O acolhimento é esperança, por via da imaginação, no *spectare* e no *experare*. Na humanização em saúde, assim deverá ser a relação médico-doente.

Para receber bem o hóspede, Marta, nos preparativos da casa, tinha de conhecer bem as leis da tenda, que estão enunciadas em Gn18 e noutros textos veterotestamentários. Marta realizou o *spectare* (programar) a começar pelos ritos da hospitalidade: oferta de pão e de vinho (Gn14,18-24), lavar os pés (Lc7,36-50;Jo13,1-17) e, sobretudo, “ouvir o hóspede”. A hospitalidade exige uma programação para bem acolher o estrangeiro, mas terá de surgir, na despedida, o *expectare* (agradecer) pelo acolhimento dispensado e pelos bens oferecidos. Será o *Amen* (cumprimento e segurança na crença). E, finalmente, a hospitalidade reside na *spes*, que é um estar e ser na alma. Marta e Maria, na Solicitudude de Betânia, tiveram “capacidade para esperar” (*spectare*) pelo hóspede.

A esperança, segundo Lain Entralgo, é admitir que o tempo pode trazer algo de novo ao saber e à experiência já consagrada<sup>457</sup>. A esperança é o que é oferecido na realização do desejo. A realização deste desejo do Outro esteve presente em Betânia. A hospitalidade é esse “dom do desejo do Outro”, que vem e que fica “chez moi”. A hospitalidade, como recordação do desejo do Outro, será esperança, como dimensão elpídica. Desejar o Outro e acolhê-lo é, naturalmente, aceitar que o Outro me escape, que ele transcenda a *fides* (fé).

A hospitalidade, pela esperança, segundo Derrida, será uma formulação, entre o desejo para o incondicional e a necessidade do condicional<sup>458</sup>. A hospitalidade, tal como se narra em Lc10,38-42, é uma “intriga elpídica”. Por aqui se vê que o Rosto levinasiano se coloca no contexto da nudez e da significação. O que o caracteriza como Rosto será a significação que

<sup>455</sup>Cf. Pedro LAIN ENTRALGO - *La espera y la esperanza*, Madrid: Revista do Occidente, 1957, 14.

<sup>456</sup>Cf. Paul RICOEUR - *Les Conflits des Interprétations*, Paris : Éditions du Seuil, 1969, 399.

<sup>457</sup>Cf. Pedro LAIN ENTRALGO - *La espera y la esperanza*, 14 -15.

<sup>458</sup>Cf. Mark DOOLEY; Liam KAVANAGH - *The philosophy of Derrida*, Stocksfield: ACUMEN, 109; 112.

dele emana, a qual faz irromper a forma. A nudez determina-se como impossibilidade de se ornamentar. A relação com a “nudez” do Rosto é uma relação com uma presença, sem qualquer mediação. A nudez será aqui uma significação imediata. Mesmo despido da sua forma, o Rosto está transido na sua nudez<sup>459</sup>.

O Rosto significa “desvalido”. Analogicamente, interpretando a parábola do Bom Samaritano, pela leitura de Levinas, o “rosto”, na sua epifania, como nudez, é expressão da sua imagem, isto é, como “semi-morto” (Lc10,30). Este (desvalido no caminho) é o Rosto desfigurado de Jesus Cristo, que aparece como estrangeiro ou mendigo à porta da casa, em Betânia, no “acolhimento elpídico” de Marta e de Maria.

Mas, a expressão do Rosto, como nudez, não depende da imagem, porque é muito superior a ela. No entanto, ele é rectidão que me visa concretamente a mim, porque fica à medida daquele que O acolheu<sup>460</sup>. A nudez do Rosto (*homo viator*) é uma miséria, um desnudamento, uma pobreza, uma dor e um sofrimento<sup>461</sup>. O Rosto do Outro (semi-morto) é “mendicante”, porque transforma o Samaritano num servidor. Logo, em Lc10,38-42, encontramos o *homo mendicans*, como “responsabilidade elpídica”: deixar-se acolher na esperança. O *homo mendicans* é a resposta elpídica, como recitação da Palavra, que dá sentido à resposta agápica e à pística em Betânia.

A nudez do Rosto é des-nudamento do Desvalido no Caminho. Poderá dizer-se que a nudez é des-protecção, algo que se manifesta como num lugar inadequado<sup>462</sup>. Na parábola do Bom Samaritano, está representada a nudez de Cristo, que vamos encontrar no Calvário, pelo seu despojamento. O Rosto do Outro está sem defesa e sem amparo, no caminho, como um “meio-morto”, “esperando” pelo desvelamento do Samaritano ao cuidar de suas feridas (Lc10,34). O Rosto, na sua nudez, deixa uma abertura para o transcendente, que Levinas chama “transparência” como espécie de fresta. Esta abertura não anula a transcendência, mas é passagem que permite a mesma. É o lugar onde ela se manifesta de modo vertical. Por detrás desta concepção de Rosto, estão as vítimas do povo de Israel, sobretudo, as que viveram o drama de Auschwitz<sup>463</sup>.

---

<sup>459</sup>Cf. Etelvina Pires Lopes NUNES - *O Outro e o Rosto. Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*, 194.

<sup>460</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 116.

<sup>461</sup>Cf. *Ibidem*, 83 - 86.

<sup>462</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - “O Desvalido no Caminho (Lc 10, 25-37): da audição à recitação pela decisão”, in: *Theologica Xaveriana*, 165 (2008), 38 - 42.

<sup>463</sup>Cf. Stephan. SANDHER - *Die heimliche Geburt des Subjekts*, Stuttgart : Kohlhammer, 1998, 123 -125.

A responsabilidade elpídica é um momento de responsabilidade poiética. O “sujeito des-inter-essado”, como refere F. Bernardo, ou ético é, pois, um sujeito hiperbolicamente responsável por tudo e por todos. Ele vem, na verdade, a si a partir da sua resposta extravagantemente responsável à anterioridade anárquica do Outro como Outro ou, como próximo, rasto do Infinito, da transcendência. É diante desta “responsabilidade elpídica” e por esta, que, em Jesus Cristo, *spe salvi facti sumus*. Jesus Cristo é o anúncio desta “responsabilidade soteriológica”, que se apresenta, em Betânia, pela hospitalidade a que foi sujeito, em casa de Marta e de Maria, numa “vocação elpídica” pela “escuta da palavra” em Maria. A “responsabilidade elpídica” revela-se como uma responsabilidade de síntese entre as duas anteriores (pística e diaconal) vividas por Maria (contemplação) e por Marta (acção), respectivamente. Jesus Cristo recitou, na hospitalidade de Betânia, a esperança da Palavra<sup>464</sup>. Será, assim, a hospitalidade uma “recitação elpidofônica”. A “responsabilidade elpídica” é uma responsabilidade ética e teologal, que define a santidade do humano ou esta como vocação para a santidade, diante da generosidade do “para os outros” (Marta e Maria em Betânia). A “responsabilidade pística” é uma audição que teve a sua voz em Maria (Lc10,39), enquanto Marta vive da “responsabilidade diaconal”, em virtude da “decisão agápica”, que é o cumprimento integral das leis da tenda. Jesus está presente como “responsabilidade elpídica”, porque, em Betânia, significou a recitação do Pai das Misericórdias (Lc10, 42).

Segundo Moltmann, através do versículo *spe salvi facti sumus* (Rm8,24) - fomos salvos pela esperança -, em todo o Novo Testamento, a esperança é dirigida àquilo que se não vê, será, pois, esperar contra a esperança. Por esta razão, condena o visível e o “agora” experimentável, apresentando-o como uma realidade perecedoura, como uma realidade abandonada por Deus. O grande impulso da hospitalidade, como “acolher plesiológico”, vem, sem dúvida, da “recitação elpidofônica” do estrangeiro, que chega a Betânia e entra em casa de Marta e de Maria. Entretanto, a esperança tem como objecto algum bem, e um primeiro movimento, para o bem ausente, chama-se “desejo”. Maria, pelo apelo contemplativo do Senhor, viveu a “esperança de alteridade” pela “audição da palavra”. Marta é o símbolo da “esperança de identidade”. Em Betânia, Jesus, como estrangeiro, no seu diálogo acolhedor com Marta (induziu o desejo do serviço) e com Maria (salientou o amor à escuta da Palavra). Segundo uma “responsabilidade elpídica”, abriu, no contexto de Lc10, 38-42, dois caminhos a seguir, a saber: o da *ἐπιθυμία* (desejo da Palavra), para Maria, e o de *ἀγάπη* (serviço desinteressado nas tarefas da casa) vivido por Marta.

---

<sup>464</sup>Cf. BENTO XVI - *Salvos na Esperança: Carta-Encíclica Spes salvi*. Tradução do latim, Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2007, 7-11.

A humanização, em saúde, expressa-se numa “responsabilidade eleética” (caracterizada pela misericórdia), forma de “responsabilidade agápica”, induzida em três grandes momentos, em ordem ao bem do doente: a responsabilidade pística, a responsabilidade agápica e, finalmente, a responsabilidade elpídica.

## Conclusão

Toda a hospitalidade se encerra num “movimento elpídico”, tal como se verificou ao longo deste capítulo. Assim incluímos a posição de Derrida, como um caso particular, que descreveu a hospitalidade como “memória de esperança”. É mais do que memória, segundo a nossa descrição. É um “movimento elpídico”, onde se vivencia uma “comoção elpidofânica”. A hospitalidade refere-se como contra-dom, expresso na solicitude das tarefas, para bem receber o hóspede. O texto de Gn,18 refere as solitudes da hospitalidade, descrevendo, com precisão, as “cinco leis da tenda”: porta aberta, lavar os pés, alojar, dar de comer e ajudar para prosseguir viagem. Estes elementos entram, mais ou menos, de forma explícita, na atitude do serviço. São o “serviço” (*διακόνια*) ao hóspede, dentro de casa. Da mesma forma, em Gn 24, 28-32<sup>a</sup>, surge uma narrativa da hospitalidade, que manifesta, com muito colorido, as atitudes de quem “acolhe”. Neste relato, desponta, também, a “presteza” como apanágio da hospitalidade. Assim, não é estranho que o motivo do serviço esteja descrito com grande vivacidade, ressaltando a solicitude.

A hospitalidade, como “responsabilidade elpídica”, possui estes caminhos. São, também, caminhos de humanização em saúde, uma vez que aqui há o “desejo da palavra clínica”, que vai da *anamnesis* (recordação de sinais e de sintomas) até à terapêutica, que constitui o serviço desinteressado do médico, traduzido em tarefas clínicas: diagnóstico e terapêutica. Toda a hospitalidade e toda a humanização são uma espera e uma esperança. Esta é uma pergunta do doente na espera da cura (*cure*) e dos cuidados (*care*) e uma resposta clínica do médico à esperança do doente. Tudo isto significa que, ao referir-se à terapia e à terapêutica, será uma “narração elpídica”, que se constitui como “responsabilidade elpidofânica”. Há, naturalmente, um compromisso de prioridade ao “dar-se inexoravelmente ao outro” (Desvalido no Caminho - nu, pobre, doente, drogado, marginal, etc.), que é o alimento da alma, ou seja, a esperança. Ora, a esperança não aponta para o imediato, ela implica o futuro, implica o esperar pelo “por-vir”. Trata-se, pois, de uma conversão ao “que há-de vir”. A esperança é *quia venturus est*. É a periferástica activa do futuro. Será, com efeito, a resposta ao que há-de vir (terapêutica). Assim,

segundo este momento da humanização em saúde, como “responsabilidade elpídica”, faz-se a síntese da “responsabilidade diaconal” (terapia e terapêutica), pela procura dos cuidados e da cura, com a “responsabilidade pística”, caracterizada por “ouvir o hóspede” (doente, drogado, miserável, pobre, etc.), pela “audição das palavras”, quer do médico, quer do doente, através da “história clínica”, sobretudo, por meio da *anamnesis*.

A “responsabilidade elpídica” descreve-se, clinicamente, pelo diagnóstico e pelo prognóstico. Encontra-se ao ser “esperança clínica”, segundo os operadores da Lógica Modal, não como o necessário, mas como aquilo que é possível. A esperança, ao implicar um certo risco, traduz-se num salto para o futuro e para uma atitude de confiança. A esperança induz um certo grau de incerteza, que advém do diagnóstico e do prognóstico. Poderemos, pois, afirmar que, na humanização em saúde, o diagnóstico implicará a “responsabilidade elpídica” do médico.

Segundo a humanização, o lema da “responsabilidade poiética”, como “responsabilidade elpídica”, será: *contemplativus in actione*. Aqui está a essência fenomenológica da humanização, em saúde, pelo modelo do “compromisso poiético”, que é oferecido pelo diagnóstico e pelo prognóstico. A humanização surge, perante o doente, como “responsabilidade poiética”, porque, para ele, aparece como “responsabilidade elpídica” em função das tarefas do médico.



## CAPITULO 9 - A HUMANIZAÇÃO COMO “RECITAÇÃO ELPIDOFÂNICA”: PELO ACOLHIMENTO EM SAÚDE

### Introdução

Se no capítulo anterior elaborámos um paradigma para a humanização em saúde, baseado na “responsabilidade poiética”, neste novo capítulo apresentamos um modelo a partir da desconstrução do texto sinóptico de Lucas, relativo à hospitalidade de Marta e de Maria, em Betânia da Judeia, a Jesus Cristo (Lc10,38-42).

A partir da Antropologia Neotestamentária, é possível construir um modelo, para a humanização em saúde, com base na narrativa da Solicitudade de Betânia, que se apresenta em dois momentos: contemplação e acção. O novo e original modelo refere-se como “recitação elpidofânica”. O médico e o doente “recordam” (recitação) tudo o que vem da audição (anamnese) até à decisão (terapêutica) que, dialecticamente, se sintetiza na “recitação”, que tem a sua palavra no diagnóstico e no prognóstico. Segundo o novo paradigma, para a humanização, em saúde, o imperativo será: *contemplativus in actione* (contemplativo na acção) dos Exercícios Espirituais de S. Inácio de Loyola. É a síntese da conversão ao “Zukunft” (o que há-de vir), que é a “cura do doente”. Mas, esta recitação de espera está consignada no que vai do prognóstico ao diagnóstico. O ponto central da humanização em saúde será a “recitação elpidofânica”, que se manifesta da espera à confiança no futuro do doente.

O novo paradigma da humanização elpidofânica, inspirado na narrativa de Lc 10,38-42, rege-se pelo imperativo poiético: *contemplate et contemplata aliis tradere* (contemplai e as coisas contempladas, transmiti aos outros), que nada tem a ver com o imperativo categórico da Razão Prática (Kant), centrado na autonomia do doente, à luz do qual se deveriam examinar todas as decisões tomadas, no decurso da prestação de cuidados de saúde, numa oposição clara à conduta médica, de origem hipocrática, considerando-se o profissional de saúde como o melhor advogado do interesse dos doentes e o decisor mais adequado da “audição clínica”, sendo esta atitude designada de “paternalismo clínico” segundo o *Corpus Hippocraticum*<sup>465</sup>. O respeito pela autonomia da capacidade do doente, ao orientar-se *per se* e ao tomar decisões, acerca da sua

---

<sup>465</sup> Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 195 -196.

saúde, tem-se imposto, *in genere*. Cada vez mais se reconhece que diferentes paradigmas, seja o modelo hipocrático, seja o kantiano, possuem limites<sup>466</sup>.

A “macroestrutura” resultante da descrição dos relatos da hospitalidade e, da mesma forma, na humanização em saúde, como sucedeu, por exemplo, na hospitalidade em casa de Rebeca (Gn 24,1-67)<sup>467</sup>, poder-se-á sintetizar numa série de categorias semânticas que, também, aparecem em Lc10,38-42: Vinda do Hóspede (v.38); Acolhimento (v. 38); Serviços prestados (v. 40); Palavras do hóspede (v. 41); Escuta e acolhimento das palavras (vv.39-42) e, finalmente, a Despedida. Muitos relatos bíblicos não apresentam a “despedida”, porém a hospitalidade de Rebeca refere-a (Gn54b-61)<sup>468</sup>. A partir daqui será possível elaborar um novo paradigma para a humanização em saúde, que começamos a apresentar.

### 9.1 - “Gabe”: a palavra como dom na humanização

Na parábola do Bom Samaritano, Ele “vem” como Desvalido no Caminho (doente, nu, drogado, marginal, etc.). O doente “vem” à procura do médico. É o primeiro momento da humanização, e, também, da hospitalidade. Contudo, quer a hospitalidade, quer a humanização requerem uma “Vorgabe” (pretexto). A “Vorgabe” da hospitalidade está na vulnerabilidade. A raiz última da hospitalidade e da humanização fundamenta-se na ideia da vulnerabilidade e de estranheza. A “Vorgabe” da hospitalidade é a vulnerabilidade, no mundo do existir humano, que permite a vivência de uma Ética da Solícitude do Outro (doente, marginal, etc.). Isto leva ao entendimento da razão, pelo qual a prática clínica e as políticas de saúde devem ser consideradas como formas relevantes de humanização.

A “Vorgabe” (pretexto) fica configurada pelo *pathos* da vulnerabilidade, pelo caminho da dor e do sofrimento, pela doença, pelo apelo aos actos do cuidado, etc. Na situação do cuidado, há o “pretexto” da vulnerabilidade, dado que determina o desejo do doente para “vir” a ser cuidado <sup>469</sup>. O pretexto da hospitalidade começa na vinda do hóspede; tal como, na humanização, começa na vinda do doente. A vulnerabilidade é a grande afirmação, porque é

---

<sup>466</sup>Cf. *Ibidem*, 194.

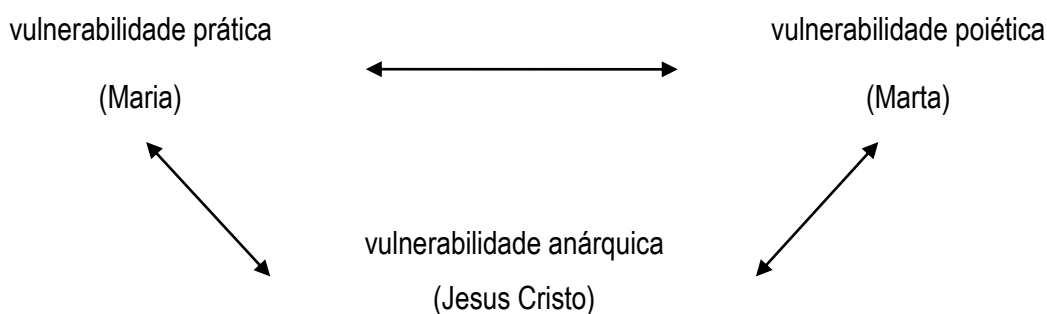
<sup>467</sup>Cf. Norman Henry SNAITH - *Hebrew Old Testament*, London: The British and Foreign Bible Society, 1989, 33 - 36.

<sup>468</sup>Cf. Isabel M. FORNARI-CARBONELL - *La Escucha del Huésped (Lc 10, 38-42) La Hospitalidad en el Horizonte de la Comunicación*, 117.

<sup>469</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES; Maria de Fátima Ribeiro Pinto BRANCO - “A vulnerabilidade como proximidade segundo a parábola do Bom Samaritano: Lc 10, 25-37”, in: *Carthaginensia*, 26 (2010), 162.

proximidade da proximidade ao Outro (doente) e ao médico e esta proximidade é uma “fragilidade” do doente.

Daqui se infere que a vulnerabilidade do Outro será uma “quenose”. A vulnerabilidade implica, não só na hospitalidade, como também na humanização, em saúde, uma correlação intersubjectiva, onde se encontra o patético do agir, do estar, do ser e do fazer do doente e do médico. A “vulnerabilidade poiética” faz-se no “fazer” (*abdad*) dos serviços de Marta ao estar preocupada com “muitas coisas” (Lc10,41), que radica, por sua vez, na “vulnerabilidade anárquica”, que foi a doação plena de Jesus Cristo. A vulnerabilidade prática manifesta-se como um “contra-dom”, pela norma da conduta humana, que tem a sua metáfora vivente em Maria pela “audição da palavra”. A “vulnerabilidade anárquica” é uma vulnerabilidade de vulnerabilidade, que tem a sua leitura na “quenose”. A vulnerabilidade anárquica, como passividade absoluta, manifesta-se no *quidam homo* (Lc10,30). Dialecticamente, o sentido da vulnerabilidade poderá ser:



A vulnerabilidade poiética salienta a acção diaconal de Marta. A vulnerabilidade anárquica é a fragilidade do Desvalido no Caminho. A vulnerabilidade prática radica na normatividade da “audição da palavra”, onde esteve, aos pés de Jesus, Maria.

A Cruz é a expressão da fragilidade de um Deus, que se revela como uma “cedência aretológica” em Jesus Cristo no Gólgota<sup>470</sup>. Daqui se aúfere que a vulnerabilidade é uma “qualidade staurológica”. A vulnerabilidade anárquica é a verdadeira e primeira fragilidade, porque se apresenta como a “quenose” do Desvalido no Caminho e de todos os desvalidos, a qual sintetiza tudo quanto está dito na vulnerabilidade poiética (tarefas de Marta) e na vulnerabilidade prática (contemplação de Maria).

Na humanização em saúde, esta “Vergabe” (pretexto) está bem visível sob duas formas: o médico vive sob a “vulnerabilidade activa” (devido ao erro e negligência clínicas),

<sup>470</sup>Cf. António José da Rocha COUTO - *Pentateuco*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2001, 42- 83.

enquanto que o doente vive sob a “vulnerabilidade passiva” (devido à dor e sofrimento das patologias). O médico dará “prioridade” ao vulnerável, dado que a proximidade do vulnerável (doente) se cria numa obrigação (pela ética normativa) e vivencia-se, nos cuidados clínicos, pela “esplancnofania plesiológica” (acção da misericórdia no próximo de mim), actualizando uma “aretologia soteriológica”. A proximidade é a “soteriológica da vulnerabilidade”, pelos cuidados, tal como se determina pela vivência dos mesmos<sup>471</sup>.

A humanização em saúde é feita de “vulnerabilidades”. A vulnerabilidade, em saúde, como nota soteriológica, implica uma relação dual de cedências como se concretiza na parábola. Assim, encontramos o Samaritano, que se tornou numa vulnerabilidade activa, porque o Desvalido no Caminho era um ser passivo (Lc10,30), ao despertar naquele a “esplancnofania poiética”<sup>472</sup>. Na passagem de Lc10,38-42, Jesus Cristo será a vulnerabilidade activa, que determinará duas formas analógicas da vulnerabilidade passiva: da “vulnerabilidade prática” de Maria (contemplação) até à “vulnerabilidade poiética” (acção) vivida por Marta. Jesus Cristo, como vulnerabilidade activa e passiva, será *contemplativus in actione*.

Segundo o paradigma “recitativo elpidofânico”, no domínio da humanização em saúde, o mandamento que está presente, indicado em Lc10, 38-42, será aquele que foi escrito pelo *Doctor Angelicus: contemplate et contemplata aliis tradere* (contemplai e as coisas contempladas transmiti aos outros). O médico contempla as queixas do doente e as “coisas contempladas” são transmitidas ao doente sob a forma de diagnóstico e de terapêutica.

Na humanização, a vulnerabilidade traz consigo uma xenologia ou a “dimensão do estranho” na relação médico-doente. A dimensão do “estranho” já é um Outro “pretexto” da humanização.

A vulnerabilidade é uma qualidade vivencial do Desvalido e este é *per naturam suam* frágil. De facto, a “comoção das vísceras” do Samaritano é uma dimensão plesiológica da vulnerabilidade<sup>473</sup>. Na hospitalidade de Betânia, como na humanização em saúde, o estrangeiro “esqueceu-se de si” e “entregou-se”. Jesus Cristo, como hóspede, entregou-se a Marta e Maria.

O médico, esplancnofanicamente, entrega-se ao doente e, vice-versa, na ânsia de recuperar a saúde. Aqui deu-se o encontro do *homo misericors* (vivência e competência do médico) com o *homo dolens* (um existir que se derrama em dor e em sofrimento pela consumação da doença). A tarefa elpidica da humanização consiste em transformar a vida do

---

<sup>471</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES; Maria de Fátima Ribeiro Pinto BRANCO - “A vulnerabilidade como proximidade segundo a parábola do Bom Samaritano: Lc 10, 25-37”, 164.

<sup>472</sup> Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 200-201.

<sup>473</sup> Cf. Daniel INNERARITY- *Ética de la hospitalidad*, 129-136.

doente numa entrega, em generosidade, para estarmos na vida com ternura, mesmo na dor e no sofrimento<sup>474</sup>.

A “solicitude de Betânia” determina, fenomenologicamente, um novo grau de vulnerabilidade, chamada “vulnerabilidade elpídica”, a qual refere a labilidade da espera e da conversão “ao que há-de vir” (Zukunft). A vulnerabilidade elpídica (fragilidade da espera e da esperança) está presente nos três personagens da Solicitude de Betânia, que, na verdade, dialecticamente são:



Os três graus analógicos da vulnerabilidade estão ligados entre si, uma vez que Jesus Cristo, ao hospedar-se em casa de Marta e de Maria, trouxe a “soteriologia da fragilidade” pela esperança. A hospitalidade é a redenção da fragilidade. É “Stern der Erloesung” (Estrela da Salvação), para lembrar a obra de Franz Rosenzweig. Naturalmente, a vulnerabilidade está condicionada pela solidariedade, quanto mais vulnerável, mais solidário se é.

Na hospitalidade de Betânia, Maria representa a “vulnerabilidade pística”, visto que optou pela “escuta da palavra”, ficando aos pés de Jesus, para a “audição do Verbo” (Lc10,39). Porém, Marta (Lc10,41) estava muito atarefada no serviço da casa. Foi solidária ao ponto de Jesus não a ter repreendido, mas antes a ter chamado à atenção para a “contemplação da palavra”, que foi a melhor escolha, “que não lhe será tirada (a Maria)” (Lc10,42). Marta caracteriza a “vulnerabilidade litúrgica”. Com a “vulnerabilidade elpídica” ficaram sanadas as feridas do coração. Cristo foi solidário com Marta e Maria, perante as “vulnerabilidades” de

---

<sup>474</sup> “Os outros (doentes), pela misericórdia, não representam uma abstracção ou tão só almas para cuidar, mas pessoas de carne e osso, concretas, com um Rosto e com um nome, com uma história, com esperanças e sonhos. A ternura dirige-se à historicidade concreta destes “desvalidos”, que reclamam a presença de um Samaritano. Assim, a humanização, em saúde, é “presença” de um Samaritano, que acolhe, que cuida e que verá a totalidade do ser de cada um (doente), não podendo ser um “encontro” anónimo e anódino, reduzindo-se a mera estatística. Tudo isto é e faz-se, porque Deus é “ternura”. A ternura, segundo a Solicitude de Betânia (Lc10,38-42), como assombro de ser força do amor humilde, encontra-se no coração, porque *cor intimius intimo meo*”. (Ramiro Délio Borges de MENESES - *Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 186 -187).

ambas as mulheres de Betânia, e soube esperar e criou a esperança. Na hospitalidade, a vulnerabilidade tem tanto de solidariedade, quanto esta daquela. A hospitalidade é solidariedade, bem como a humanização em saúde. Na humanização em saúde há uma solidariedade (actuação dos técnicos saúde) e uma vulnerabilidade (doente).

A humanização é uma necessidade plesiológica, que vem do sentido axiológico-ético da “vulnerabilidade” de um Desvalido no Caminho (doente), ao cuidado de um Samaritano (médico) como solidariedade. Esta é a parábola da vulnerabilidade e da solidariedade, porque descreve o que é ser um Desvalido na sua “debilidade soteriológica”<sup>475</sup>. Da mesma forma, poderemos dizer que a hospitalidade é solidariedade, como se verifica ora na Solicitude de Betânia, ora na narrativa plesiológica do Desvalido no Caminho. Tal como aconteceu, no “acolhimento elpídico” em Betânia, o homem (doente) necessita de abertura, mas esta abertura só é possível na medida em que o passado é reconciliado.

Pela anamnese, a esperança na humanização, em saúde, reclama uma “memória amorosa”, visto que o futuro não surge do absoluto inesperado, mas pela plenitude indiscernível. As palavras do doente (queixas) são um existencial na humanização em saúde. O médico recolhe-as, guarda-as e transforma-as até ao diagnóstico. A esperança desemboca a partir de uma história determinada pela promessa e pela fidelidade. O homem fundamenta a sua esperança, quando inicia uma “relação” e realiza uma “missão”. Na verdade, a humanização será uma “missão” entre um médico e um doente.

Jesus foi, na hospitalidade de Betânia, uma “recitação elpidofânica”, porque narrou quer a promessa, quer a missão ao escutar a Palavra do Reino de Deus. Jesus Cristo é a “recitação soteriológica”, porque a esperança é uma recitação que sintetiza em si tudo o que vai da audição (fé) até à decisão (caridade). Assim será, na humanização, o “ganho” da saúde como esperança do doente. Na humanização em saúde, as palavras do doente (audição do hóspede) são a “memória da alma”, que o médico recolhe como memória da história clínica e as transforma em “diagnóstico”. Segundo a humanização em saúde, pelo nosso paradigma, a “recitação elpidofânica”, (recordação da manifestação da esperança) será mais anamnética do que crítica.

A humanização em saúde vive entre a “palavra da alma” (memória) e a “memória da alma” (esperança). Aqui a esperança é a memória confiante do doente e a memória competente do médico. Esta “relação elpídica” oferece conteúdo às “palavras do doente”, sendo um *proprium* da humanização, tal como se vivenciou em Betânia da Judeia. Em Betânia, a verdadeira hospitalidade manifesta-se na ternura de um estrangeiro (Jesus Cristo) e de uma anfitriã (Marta).

---

<sup>475</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES; Maria de Fátima Ribeiro Pinto BRANCO - “A vulnerabilidade como proximidade segundo a parábola do Bom Samaritano: Lc 10, 25 - 37”, 166.

Toda a humanização em saúde deverá participar desta *pulchritudinis via* (caminho do belo) ou *pulchritudinis splendor* (esplendor do belo), porque deverá ser elaborada na relação médico/doente. A ternura manifesta-se como *pulchritudinis via*, como algo de emancipação da beleza ou como “assombro”. Este é dom da ternura e a ternura é dom do assombro. Em ambas as direcções, na humanização em saúde, a capacidade para experimentar a ternura manifesta um modo de observar a existência humana do doente pelo esplendor do coração. A vida da humanização, na relação médico-doente, encerra em si razões, que a razão desconhece e que é *cordis splendor* (esplendor do coração).

A humanização em saúde é o acolhimento elpídico do médico e do doente. Logo, a humanização em saúde é um *cordis splendor*, retratado no lema episcopal do Beato Newman: *cor ad cor loquitur* (o coração fala ao coração)<sup>476</sup>. O coração do doente fala ao coração do médico, está em comunhão com ele. Realizam a “elpidofania recitativa”. A “audição da palavra” é o veículo desta igualdade na hospitalidade, porque o anfitrião e o *homo mendicans* abrem-se um ao outro e dão-se a conhecer numa “vivência elpídica”. A hospitalidade implica uma nova “consciência”, que poderá ir da pística até à agápica, passando pela elpídica.

A consciência elpídica é um sentimento íntimo que, vindo de fora, nos avisa sobre o que se passa em nós, dando-nos o conhecimento das nossas acções. É o conhecimento da conversão ao *quia venturus est*. É um conhecimento revelado que nos lança na conversão para o *quia venturus est*. É um “sentimento elpídico” que comanda o agir em ordem ao “futuro”. Este vem do Pai das Misericórdias e é oferecido, por Jesus Cristo, como “espera soteriológica”. Toda a hospitalidade, bem como a humanização, participam desta verdade elpídica. A hospitalidade de Betânia exige esta consciência elpídica, como norma subjectiva do “acolhimento” do Outro (hóspede) no *castellum*.

A “consciência elpídica” (recitação de Jesus Cristo) aprova a contemplação da Palavra, em Maria, e questiona a acção de Marta. É esta “consciência elpídica” que fundamenta a “consciência pística” (consciência de confiança no médico). Será uma consciência que cumpre um argumento e tem uma pessoa. Foi a rectidão contemplativa de Maria. Marta representa uma consciência habitual, uma “consciência litúrgica” (cultural). Segundo o paradigma recitativo elpidofânico, há uma “razão elpídica” (Jesus Cristo), que está presente na hospitalidade e que é um “conhecimento prático elpídico”, como norma objectiva da elpidofania. A escolha da “melhor parte” (Lc10,42) é a “razão elpídica”, como forma de “equidade elpídica”, onde Jesus diz que não

---

<sup>476</sup>Cf. Beato John Henry NEWMAN - *Apologia pro vita sua*, Lisboa: Editorial Verbo, 1974, 276 - 280; John Henry NEWMAN - Wikipédia: a enciclopédia livre, texto “online”..

será retirada a Maria, tendo a ver com a “razão pística” (Maria), como participação na fé. Foi a prova de fé de Maria na “audição da palavra”.

A hospitalidade implica estes três graus da razão (pística, agápica e elpídica), que vão da razão pística até à diaconal, passando pela “razão elpídica”, sendo esta a mais premente no domínio da hospitalidade. A humanização, em saúde, vive de uma tensão permanente entre a consciência e a razão elpídicas. O médico representa a razão elpidofânica e o doente a consciência elpídica. É a honestidade da conversão “ao que há-de vir”. É a honestidade elpídica desta “consciência” sem esquecer o sentido da razão. A humanização em saúde vive desta “razão elpídica” segundo o modelo recitativo elpidofânico. O bom hóspede guarda silêncio, em nome da “consciência elpídica”, sobre o que viu e o que ouviu no lugar do “acolhimento”, tal como o doente faz no consultório do médico. A razão elpídica está no coração da humanização. Na humanização, em saúde, o excesso de especulação e o defeito da contemplação originam a “mentira” e o excesso de contemplação e a diminuição de especulação determinam a “verdade”. Esta encontra-se no “diálogo do coração”, que, na humanização, se chama *cor in cor loquitur de corde* (o coração fala para o interior do coração acerca do coração). Esta fala do coração, para dentro do coração, chama-se “esperança”. Como diz Lain Entralgo, “a espera confiante faz-se, às vezes, esperança autêntica como a confiança do que espera ser sempre”<sup>477</sup>. Na linguagem comum, “espera” é o acto de “aguardar” (sala de espera). Assim “esperar” é um encontrar-se “à espera” (attendre) como o viver na esperança (espérer). Na humanização em saúde, a sala de espera é uma sala de esperança pelo desejo e pela confiança da cura. A hospitalidade é um procedimento elpidofânico do estrangeiro para com o anfitrião e vice-versa. Naturalmente, é uma comunicação elpídica, que vive de uma “contemplação confiante”.

Marta foi o “acolhimento sem pergunta” do hóspede divino. No fim do diálogo hospitaleiro, Marta teve a resposta da hospitalidade: *ἓνος δὲ ἔστιν χρεία* - uma só coisa é necessária - (Lc10,42)<sup>478</sup>. A hospitalidade implica perguntas e respostas, pelo diálogo, entre o hóspede e o anfitrião. Como descreve Coccolini, se o hóspede, estranho em casa do Outro, entra de qualquer modo, num mundo que não lhe pertence, que é estranho, aquele que hospeda deve, de qualquer modo, se quer praticar a lei da hospitalidade, acolher o Outro, fazendo-lhe sentir que a minha casa é sua, dando-lhe lugar de modo incondicional<sup>479</sup>. Toda a instância da

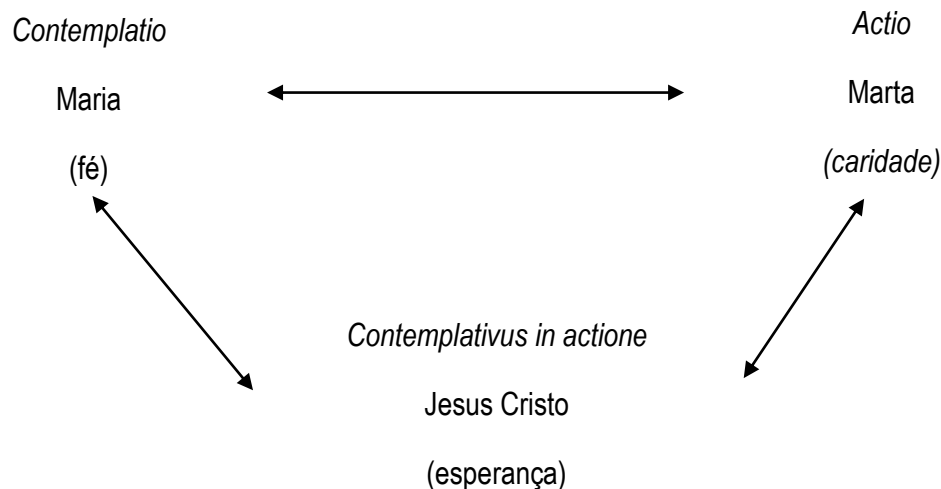
---

<sup>477</sup>Cf. “... , la espera confiante se hace a su vez, esperanza trivializada o despreocupación, esperanza auténtica o genuina (espérance); la confianza del que espera “ser siempre”. (Pedro LAIN ENTRALGO - *La Espera y la Esperanza*, 544).

<sup>478</sup> Maurice CARREZ *et al.* (editores) - *Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français*. Tradução ecuménica da Bíblia, Paris: Alliance Biblique Universelle, 1993, 317.

<sup>479</sup> “Se l’ospite, entrato in casa di altri, entre in qualche modo in un mondo che non gli appartiene, che gli è straniero, con lui che ospita deve in qualche modo, se vuole veramente praticare la legge dell’ospitalità,

hospitalidade está neste “acolhimento elpidofânico”, que se manifesta, dialecticamente, da forma seguinte:



## 9. 2 - “Uebergabe”: sentido da entrega na humanização

Na prática da hospitalidade (e da humanização), não se aniquila a diferença ontológica entre o Outro-estranho e vulnerável (doente) e o anfitrião (médico). O Outro é “acolhido”, enquanto Outro, sendo incluído no seu mundo pessoal. Neste processo de inclusão, o Outro-estranho e vulnerável não deixa de ser o que é, nem o anfitrião se desintegra. O doente sai de si ao encontro do médico, não dissolvendo a sua identidade.

A humanização é um “acolhimento”. Um acolhimento solidário entre um médico e um doente. Trata-se, pois, de um “acolhimento elpidofânico”, visto que o doente é “recebido”, no hospital, pelo médico com esperança de cura e pela espera de cuidados. A prática da humanização, em saúde, não coloca, em situação precária, a identidade pessoal do Outro (doente), mas antes permite a sua “exposição” no terreno do público e a sua ampliação através do diálogo com o Outro. O médico “recita” com o doente tudo o que este relata pelas queixas (audição) na busca de uma decisão (terapêutica) em ordem à recitação da patologia (pelo prognóstico e pelo diagnóstico).

A humanização em saúde vivencia-se permanentemente sob duas formas de “solidariedade”: a prática (médico) e a poética (doente). Na hospitalidade, a dimensão solidária, entre anfitrião e estrangeiro, concretiza-se em duas qualidades: a prática e a poética, segundo a

---

accogliere l'altro, facendolo sentire a casa propria, dando gli luogo, in modo assoluto e incondizionato”. (G. COCCOLINI - “L'etica come ospitalità in Jacques Derrida”, in: *Rivista di Teologia Morale*, 129 (2001), 81- 82).

Solicitude de Betânia. De acordo com uma leitura hermenêutica, sobre a hospitalidade de Betânia, há uma vivência entre Jesus Cristo e Maria, sentada a seus pés (Lc10,39), pela “audição da palavra” como paradigma da solidariedade prática<sup>480</sup>. Trata-se, pois, de uma “solidariedade pística” (fé), para logo, no diálogo com Marta (Lc10,40-42), surgir uma “solidariedade agápica”, caracterizada pelos afazeres da casa, para receber o hóspede. Destas duas formas de solidariedade surge uma nova forma de solidariedade, denominada “solidariedade elpidica”, como expressão da “recitação elpidofônica” e que, dialecticamente, se apresenta como:



Tal como se lê, pela Solicitude de Betânia, a solidariedade não se define tanto pela sua relação universal, quanto pelo seu compromisso, relativamente ameaçado, não se definindo pela imparcialidade, mas pela parcialidade ao débil e oprimido, prosseguindo a igualdade e mutualidade, para caracterizar a amizade, que é apanágio da hospitalidade. A amizade implica sempre uma reciprocidade que pode levar do viver em comum até à intimidade. Estas características, igualdade e mutualidade, põem em acção um equilíbrio entre o dar e o receber<sup>481</sup>. Todos estes predicados, analisados por Ricoeur, encontram-se presentes quer na hospitalidade, quer na humanização em saúde. Na humanização, em saúde, pela relação do Desvalido no Caminho (doente) com o Bom Samaritano (médico exemplar), eleva-se uma “solidariedade anamnésica” por ser oriunda da “comoção das vísceras”<sup>482</sup>. No texto neotestamentário da Solicitude de Betânia (Lc10,38-42), o protagonista do acolhimento da Palavra é Maria (Lc10,38).

Na humanização em saúde, o protagonista é o doente, porque é aquele que necessita de cuidados e tratamentos. Segundo o paradigma hipocrático, o protagonista, em virtude do paternalismo clínico, será o médico. No modelo da “razão prática”, o deontologismo kantiano

<sup>480</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - “Humanização Hospitalar: pela excelência da solidariedade”, in: *Eborensia*, 37 (2006), 115.

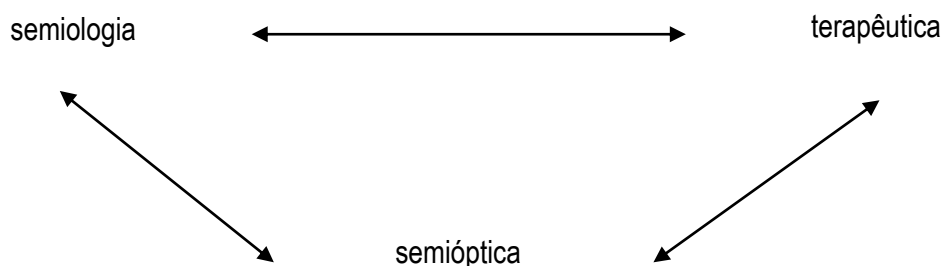
<sup>481</sup>Cf. José Henrique Silveira de BRITO - “A ética de Paul Ricoeur : A articulação entre o teleologismo e o deontologismo”, in: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXXV (2008), 457; Cf. Paul RICOEUR - *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil, 1990, 213.

<sup>482</sup>Cf. *Ibidem*, 118.

colocará como protagonista o doente afirmado na sua “autonomia”<sup>483</sup>. De acordo com o novo paradigma, para a humanização em saúde, revivido pela “recitação elpidofânica”, tanto é protagonista o médico quanto o doente, uma vez que o médico recebe o doente com competência e o doente recebe, no seu coração, o médico com esperança. Assim, a humanização será o “acolhimento” entre a contemplação e a esperança. A humanização será o “encontro elpidofânico” de um doente com um médico. Daqui generalizamos a posição do Professor Doutor W.Osswald, quando diz que a relação médico-doente será um encontro entre uma confiança e uma competência <sup>484</sup>. Aretologicamente, segundo o novo paradigma elpidofânico, uma vez que a confiança é uma virtude, que está englobada, na esperança, sendo esta uma virtude teologal, referimos que, sendo correcta a posição do Prof. Osswald, será então mais adequado dizer que o “acolhimento aretológico”, entre um médico e um doente, se descreve como um encontro entre a contemplação (θεορῆν) do clínico e a esperança (ἐλπίς) do doente. Este espera mais do médico do que confia nele. Tem a esperança na cura. A esperança terá de ser vivida pelo médico e pelo doente. Quer na hospitalidade, quer na humanização, existem muitas modalidades de “acolhimento”, que poderão ir do convite até à petição.

O convite será caracterizado pela saída ao encontro do que vem e pelo tom suplicante, delicado e em profundo respeito (Gn18,2b-5;19,1b-3<sup>a</sup>;Ex2,20). Surge, na humanização em saúde, o “acolhimento” entre o médico e o doente, sendo uma espécie de *e corde in cor loquitur* (o coração fala para dentro do coração).

A hospitalidade é uma “Fuergabe” ou uma “petição elpidofânica”. O acolhimento elpidico é, na verdade, um *in corde in cor*, tal como se vivencia na humanização e na hospitalidade. O “acolhimento elpidico” é uma anamnese recitativa da “audição” e da “decisão” na humanização em saúde. O médico “recita” entre a audição do doente (queixas) e a decisão (terapêutica). Na humanização, segundo a contemplação teórica (competência), existem dialecticamente os seguintes elementos:



<sup>483</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 195 -199.

<sup>484</sup>Cf. Walter OSSWALD - “Humanização, ética, solidariedade”, in: *Cadernos de Bioética*, 29 (2002), 15 - 20; *Idem - Um fio de ética*, Coimbra: Instituto de Investigação e Formação Cardiovascular, 2001, 41 - 42.

A semiologia é a “voz do doente”, é a sua anamnese elpídica, enquanto que a semióptica é a recitação elpídica, que dita o diagnóstico e o prognóstico, ao justificar o axioma de Loeb: *qui bene diagnoscit, bene curat* (aquele que faz um bom diagnóstico, alcança a cura). Todavia, a terapêutica é uma anamnese diaconal, dado que ela será fundamental para dar “esperança” ao doente. Segundo a humanização, o grande movimento elpídico está na semióptica. É a leitura dos sinais da doença. Há uma correspondência semântica, quer na hospitalidade, quer na humanização em saúde, no ver, sair ao encontro, convidar e aceitar o “convite”, sendo, assim, elementos que, de uma maneira ou de outra, nas variadas formulações do “acolhimento elpídico”, estão presentes na humanização.

### 9.3 - “Aufgabe”: os serviços na recitação elpidofânica

A primeira manifestação do “acolhimento elpidofânico” concretiza-se pelos diversos serviços ao hóspede: dar-lhe água para lavar os pés; dar-lhe de comer e de beber, possibilitar que pernoite e dar comida aos animais. O “acolhimento elpídico” tem o seu fundamento na dimensão agápica. Jesus Cristo “receita” a dimensão elpídica, movido pela dimensão agápica, que se concretiza, com precisão, nas cinco leis da tenda (porta aberta, lavar os pés, dar de comer e ajudar a prosseguir viagem). Todos estes elementos estiveram presentes na *διακονία* de Marta.

O sujeito, que “acolhe” e que, portanto, aceita o hóspede, compromete-se a servi-lo, exerce uma responsabilidade poética, que vivencia uma modalidade denominada “responsabilidade elpídica”. Compromete-se a servir e a salvaguardar o hóspede, sejam homens ou sejam mulheres, ricos ou pobres, familiares ou estranhos. Assim, toma esta responsabilidade aquele que alberga, mas é toda a casa que se coloca à disposição do hóspede (Gn18,6-8)<sup>485</sup>. Maria comprometeu-se ao “dar prioridade à palavra” (responsabilidade pística), Marta compromete-se em dar prioridade aos serviços da casa, cumprindo as cinco leis da tenda (Gn18). Estas responsabilidades descreveram a “responsabilidade elpídica”, ao “escolher a melhor parte” (Lc10,42), que será escutar a palavra do hóspede. Na humanização em saúde, o médico responsabiliza-se pelos serviços ao doente. O médico compromete-se, elpídica e diaconalmente, com o doente. Este responde-lhe com a “prioridade da esperança”, que está na cura.

---

<sup>485</sup> .A. V.V.- *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alphredus Rahlfs, Duo volumina in uno*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979,23.

A solicitude expressa-se nos muitos serviços ou tarefas (Aufgaben) ao hóspede. São muitas as tarefas de Marta, por isso “queixa-se” a Jesus, pedindo para que a irmã a ajude (Maria). A solicitude de Betânia indica-nos as “cinco leis da tenda” (Gn18)<sup>486</sup>, que seriam do conhecimento, quer de Jesus, quer de Marta, quer, ainda, de Maria. Marta não sabia tudo, era “competente” na solicitude pela vulnerabilidade do Outro (desvalido)<sup>487</sup>. Na humanização em saúde, não se sabe tudo. A humanização é *aliquid in salutis ratione* (alguma coisa pela razão da saúde), dado que terá de se revelar como: *efficacia et radix meriti caritas* (a eficácia e a raiz do mérito está na doação)<sup>488</sup>. Na relação médico-doente, a raiz do mérito científico, ao tratar o doente, será a “vivência agápica”. Há um “acolhimento agápico”, que leva a um “compromisso diaconal”. O médico dá prioridade ao doente sobre si.

Segundo o modelo recitativo elpidofânico, aplicado à humanização em saúde, o médico recita a audição do doente (queixas) para tomar uma decisão terapêutica, para restaurar a saúde. Mas, esta elpidofania supõe, para o doente, muitos “contra-dons”, a fim de poder obter, pela arte e ciência do curar, tudo o que “espera” em ordem ao seu bem. O modelo elpidofânico, através das “tarefas” (Aufgabe), é uma actividade clínica, que nos permite descobrir novas empatias. Pelas “Aufgaben”, a hospitalidade oferece a ocasião de enriquecer o próprio mundo e de libertar o espírito dos limites da memória pessoal. O encontro com o Outro-estranho e vulnerável pode revitalizar a memória e a imaginação, animando o sujeito a aceitar riscos. A humanização, em saúde, é uma “esperança” e, por isso, comporta riscos. A esperança acredita na vida, não é só para o futuro e não se esgota neste mundo. Eu espero em ti por nós. Esta é a forma mais elaborada do acto que o verbo “esperar” traduz<sup>489</sup>. A esperança, na realização dos serviços (Aufgaben) ao doente pelo médico, será, naturalmente, fruto da comunicação, da relação, da missão e do amor. O doente só tem esperança quando sabe que o médico o “espera” e que o contemplará (teórica, prática e poeticamente), desde a semiologia à terapêutica, passando pelos meios complementares de diagnóstico.

---

<sup>486</sup> Cf. *Ibidem*, 24.

<sup>487</sup> Cf. Peter KNAUER - *Unsere Glauben verstehen*, 140 -143.

<sup>488</sup> Cf. Sancti Thomae AQUINATIS - *Summa Theologiae*, in: *Opera Omnia*, IV, Stuttgart: Frommann-Verlag, 1985, I-II, q. 114, a. 4.

<sup>489</sup> Cf. Olegario Gonzales DE CARDEDAL - *Raiz de la Esperanza*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, 27.

#### 9.4 - “Zuhoerengabe”: ouvir as palavras na humanização

Um outro momento da “recitação elpidofânica” reside em ouvir atentamente as palavras do hóspede (zuhören). Geralmente, o hóspede interpela, motiva e co-implica o anfitrião, suscitando nele determinadas condutas morais. A humanização em saúde, segundo este novo modelo (recitação elpidofânica), é já a nossa vida como tempo. A temporalidade do existir como ser finito é uma esperança. A esperança é a temporalidade do *quia venturus est* - aquilo que há-de vir - (Zukunft). O doente sente isso ao recitar com o médico e o médico com o doente na “espera” da cura pelo resultado do diagnóstico. Com efeito, para realizar esta temporalidade de futuro, há a escuta atenta da Palavra.

Esta “Zuhören” é o dom/oferta da audição atenta da Palavra. O médico “ouve atentamente o doente”. Cada vez mais se ouve menos o doente e cada vez se decide mais sem a audição da palavra clínica. Quando não há uma “anamnese” (ouvir atentamente as queixas do doente) não haverá uma “recitação elpidofânica”. Há sim a desesperança da cura e do cuidado. Uma forma de desumanização da saúde está na Medicina Defensiva, baseada em decisões diagnósticas, muitas vezes, com pouca utilidade. A “anamnese” é o início da “recitação elpidofânica”, que muitas vezes é relegada para segundo plano, perante a solicitude em obter um sofisticado exame complementar de diagnóstico. O primeiro momento do modelo recitativo será sempre a audição da palavra do doente. E este terá atentamente de “ouvir a palavra clínica” (diagnóstico definitivo e tratamento, respectivamente). A “fala clínica” é o meio e o caminho para se atingir a concretização do “desejo do Outro” (hospitalidade) e, assim, alcançar a “esperança”, tal como acontece na humanização em saúde.

#### 9.5 - “Ausgabe”: valor da economia e da solidariedade na humanização

A humanização em saúde, bem como a hospitalidade, implicam “despesas” (Ausgabe). Trata-se, pois, da “economia da hospitalidade”, que também afecta a humanização. É pela parábola do Bom Samaritano que aparece, aplicado à humanização em saúde, o sentido das despesas (Ausgabe). O Samaritano prometeu voltar. Poderia ter levado, a sua casa, o Desvalido no Caminho, ou a casa dos amigos, mas tudo deve terminar em pagamento. E acabou por não regressar. Como era um homem com posses e/ou amigo do estalajadeiro, poderia pagar depois. A sua tarefa (Aufgabe) curativa terminou na hospedaria (Lc10,35), a qual foi continuada pelo

estalajadeiro. Não podemos ter todas as especialidades no desempenho das tarefas clínicas, segundo a humanização em saúde.

O *quidam homo* não poderia pagar, porque nada tinha. Se não existe pagamento, nestes casos, seria impossível esperar uma atenção ou um serviço clínico. A “economia da hospitalidade” vem tratada na parábola do Bom Samaritano, quando este entregou dois denários ao estalajadeiro (Lc10,35). Para a humanização em saúde, há problemas graves, segundo o item da “Ausgabe”, que poderão ser a desagregação dos princípios organizadores da solidariedade e o fracasso da concepção tradicional dos direitos sociais no momento de oferecer um quadro solidário, para pensar nos excluídos, no âmbito do Serviço Nacional de Saúde. Na humanização, trata-se de saber como assegurar a coesão social na saúde, em virtude da expressão “jobless growth” (crescimento sem ocupação adicional). Em muitos países, a economia cresce consideravelmente, mas não alcança todos, muito menos a saúde de todos<sup>490</sup>. A metáfora que poderá ilustrar as nossas dificuldades é a de como passar a uma “economia da hospitalidade”, que terá de ser uma “economia de solidariedade”. Teremos que explorar as possibilidades de um novo direito à inserção, como se fosse uma hospitalidade económica.

Aquilo que é a descortesia, no plano das relações pessoais, tem a sua transposição económica no fenómeno da exclusão sistemática do hóspede ou do estrangeiro<sup>491</sup>. Além de se tratar de uma desumanização, em saúde, será sempre uma forma de criar fragilidades na relação médico-doente. Desta feita, será afectada a humanização em saúde, surgindo a desesperança do doente, não havendo uma recitação elpidofânica. A exclusão, na saúde, é um processo disjuntivo, sendo impossível falar nela sem nos situarmos num plano mais radical, para examinar, por exemplo, a desestabilização geral da condição salarial ou a multiplicação das situações de precariedade<sup>492</sup>. Os excluídos e os estrangeiros resultam de uma desagregação social. A estrutura do mercado de trabalho ameaça com uma desqualificação social duradoura sobre amplas categorias de indivíduos normais. Os mecanismos desta desqualificação estão ligados a mutações económicas. O desenvolvimento da exclusão económica é uma situação estável e não uma disfunção transitória do desenvolvimento social e pecuniário<sup>493</sup>. O estado providência tradicional funciona como uma máquina de indemnizar.

A segurança social é uma técnica, enquanto que a solidariedade é um valor. A segurança, na saúde e na doença, é, também, um modo de vitalizar a solidariedade. As

---

<sup>490</sup>Cf. Daniel INNERARITY - *Ética de la hospitalidad*, 203 - 204.

<sup>491</sup>Cf. *Ibidem*, 205.

<sup>492</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES; Maria Clara SIMÕES - “A pessoa e os valores para as solidariedades: significados axiológicos”, in: *Eidos*, 11 (2009), 36 - 43.

<sup>493</sup>Cf. *Ibidem*, 207.

prestações sociais comportam uma dimensão de cidadania, constituindo uma das expressões do vínculo social e testemunham, à sua maneira, uma forma de igualdade. A indemnização, em saúde, não faz mais do que reforçar a lógica individualista. A reparação económica pode substituir o exercício político da solidariedade, mas não é a solidariedade<sup>494</sup>.

A assistência social não tem nada a ver com o vínculo social, falando numa linguagem de direitos e de deveres, quanto possível é uma “responsabilidade de alteridade”, que se determinou até numa lógica de reparação diaconal, como em Betânia. Os antigos mecanismos produtores de solidariedade decompõem-se de maneira provavelmente “irreversível”. Estes descansam sobre o sistema da segurança social.

Para mal da humanização em saúde, assistimos a uma dicotomia progressiva entre segurança e solidariedade. Existem limites à humanização de cuidados que têm a ver com as evoluções demográficas, a dissociação crescente entre a esfera de cotizações e dos que possuem direitos. O conhecimento das diferenças, entre os grupos e os indivíduos, faz planear a solidariedade em termos políticos, substituindo a mão invisível da segurança<sup>495</sup>.

Os mecanismos de exclusão do Outro (hóspede), particularmente de longa duração, são, frequentemente, situações estáveis. Ao mesmo tempo, o carácter absolutamente aberto do “Zukunft”, que é a “esperança”, explica que a mundialização seja percebida como o anúncio de uma pulverização iminente, de todas as solidariedades, como as que canalizam as classes sociais ou os diversos sistemas de protecção na saúde e na doença. A gestão de conflitos, que afectam a saúde, e, às vezes, a hospitalidade (Lc10,40), bem como a humanização, resultam ser inseparáveis do esforço para encontrar um acordo sobre as categorias do justo e do injusto<sup>496</sup>. Em Betânia, Marta pediu a Jesus a “solidariedade diaconal” de Maria. Mas Jesus disse-lhe que Maria tinha escolhido a “melhor parte”. A “melhor parte” está, naturalmente, na solidariedade da Palavra. Na humanização, a simples ideia da “redução das desigualdades” é entendida como redução das disparidades, que vão somando, pouco a pouco, as noções de equidade entre gerações ou uma nova igualdade de oportunidades<sup>497</sup>.

A humanização, em saúde, participa desta solidariedade<sup>498</sup>, que induz uma nova ética do “socius”<sup>499</sup>. A partir desta “meta-ética” surge a participação da criatividade universal, que

---

<sup>494</sup> Para um maior aprofundamento deste tema, deverá consultar-se Daniel SERRÃO -“ A Ética Médica e os Custos dos Cuidados de Saúde ”, in : Daniel SERRÃO e Rui NUNES (coord.) - *Ética em Cuidados de Saúde*, Porto: Porto Editora, 1998, 155 - 160.

<sup>495</sup> Cf. Daniel INNERARITY - *Ética de la hospitalidad*, 211.

<sup>496</sup> Cf. *Ibidem*, 213.

<sup>497</sup> Cf. *Ibidem*, 215.

<sup>498</sup> A Ética do Contribucionismo fundamenta-se no princípio orgânico da simpatia ou do amor universal ao próximo. De facto o Contribucionismo determina uma participação poética do “self” (próprio) para com o “other”(outro).

determina uma ética nova, fundamentando-se no princípio da simpatia orgânica ou do “amor universal”. Este fundamento já vem expresso na parábola do Bom Samaritano:”Disse-lhe Jesus: Que está escrito na Lei? Como lês? O Doutor da Lei (*nomikos*) respondeu: Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças e com todo o teu entendimento, e ao teu próximo como a ti mesmo. Disse-lhe Jesus: Respondeste bem, faz isso e viverás”<sup>500</sup>. Em Lucas é o “doutor da lei” que responde pelo texto da *Shemá*, enquanto em Mt 22,37 e Mc 12, 29 será Jesus Cristo quem o faz, daqui que Lucas mostra que a mensagem de Jesus tinha sido preparada pelo Antigo Testamento (Nm15,37).

Entretanto, o “ethos” será representado metaforicamente pelo estrangeiro (Samaritano),que se refere numa “conduta esplancofânica”. Esta induz-se como uma “ética do *socius*”, que vai do Samaritano ao Desvalido no Caminho<sup>501</sup>.O Samaritano dá uma contribuição ao Desvalido pela ajuda desinteressada, como “vivência agápica” e, por sua vez, o Desvalido (Jesus Cristo) “contribui” para a vivência esplancofânica do Samaritano, sendo este o mais beneficiado por tal contribuição *ad extra*.

---

<sup>499</sup> Cf. RORTY, R. - *Contingencia, ironia y solidariedad*. Tradução do inglês, Barcelona: Paidós, 1991, 18.

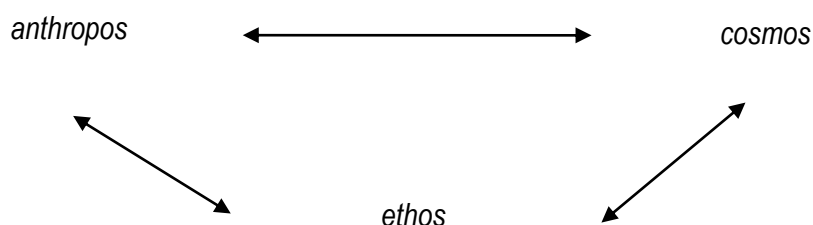
<sup>500</sup> AA.VV.- *Bíblia Sagrada*: versão dos textos origina. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica,2006,1692-1693.A tradução do v.33 da parábola do Bom Samaritano (Lc10,25-37), segundo esta tradução da Sagrada Escritura, encontra-se incorrecta, quando diz:”Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou ao pé dele e, vendo-o, encheu-se de compaixão”. A compaixão (ter pena de alguém) é um sentimento pagão, de carácter psicológico,de dentro para fora, de cima para baixo,que, na obra de Arthur SCHOPENHAUER - *Ueber die Grundlage der Moral*, é apresentado como o fundamento da moral, pelas seguintes palavras : “...als der Gerechtigkeit, liegt der Menschenliebe zum Grunde” ( Arthur SCHOPENHAUER - *Ueber die Grundlage der Moral*,Leipzig:F. Brodhaus,1861,237). Segundo a tradução de Maria Lúcia Cacciola,S.Paulo:Martins Fontes,1995,163-167: “ A compaixão está ainda mais evidente no fundamento da caridade do que no da justiça”, como crítica ao imperativo categórico da “praktische Vernunft” de Kant, bem como ao pensamento do seu mestre Hegel. O sentido da “moral da compaixão” aparece ainda na seguinte obra de Arthur SCHOPENHAUER - *Parerga und Paralipomena*,Leipzig: Insel-Verlag,s/d, 2 / 771 (Mitleid ist die Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe). Para ver mais aprofundamentos, sobre este tema, consultar: Ramiro Délio Borges de Meneses - “ Theological Metatheory in Sensibility according to the Good Samaritan Parable (Lc 10,25-37), in: *Burgense*,52/2 (2011) 503 - 516.

O Samaritano teve uma “comoção das vísceras”, de fora para dentro e de baixo para cima, o que é completamente diferente da compaixão. A “deliberação esplancofânica” (Lc10,33) é um sentimento judaico-cristão. Esta tradução portuguesa, segundo o referido versículo, é influenciada pela alegoríase e não pela exegese moderna de Rudolf Bultmann. A hospitalidade é mais do que compaixão. É, acima de tudo, uma “inteligência e uma vontade comotivas”, em virtude da revolução das vísceras de um Samaritano. A hospitalidade vive mais da “inteligência comotiva” (posição original desta tese de doutoramento) do que da “inteligência emotiva” de Goldman. Está inerente à hospitalidade, como um *proprium*, pela “alteridade esplancofânica”. Esta foi a aitude ética do bom Samaritano, porque se tornou um Samaritano bom. Daqui que, segundo a gramática de valências, a hospitalidade é, simultaneamente, uma vivência predicativa e atributiva. A hospitalidade é uma valência plesiológica, porque foi e será sempre uma “valência esplancofânica”, tal como se testifica pela Solicitudude de Betânia (Lc 10,38 - 42).

<sup>501</sup>C.José Gordo MARTÍNEZ - *Dios, amor asimétrico. Propuesta de teología fundamental práxica*, Bilbao: Armando, 1993, 16 - 30.

A humanização em saúde é um contribucionismo entre o “self” (médico) e o “other” (doente). Estes dois elementos satisfazem o “ethos” do *socius*, que se traduz numa característica fundamental da humanização. O contribucionismo solidário descreve uma nova forma de vivência, na humanização em saúde, porque esta implica a participação *in solidum* (na solidez) do Samaritano ao Desvalido, como uma contribuição plesiológica. O contribucionismo plesiológico marca o “elan” da humanização, de forma que a participação do Samaritano é por meio de uma “deliberação esplancofânica”. O contribucionismo esplancofânico aparece como uma forma de partilha plesiológica, a qual possui um “imperativo poiético”, que advém da “comoção das vísceras” e tem uma afirmação poiética: vai e faz o mesmo!...

O sentido e valor do “cósmos” afirma-se no ambiente da parábola, que se norteia pelo Templo de Jerusalém, porque é o *cosmos* de toda a vivência do judaísmo da época de Cristo, como forma de narrar o evoluir desse mundo litúrgico (do culto à vivência da *Torah*), que têm como metáfora o Sacerdote e o Levita. Estes afirmam o culto do Templo como mundividência religiosa da época. A humanização necessita de um *cosmos*, que não será dado, hoje-em-dia, como o Templo de Jerusalém, mas antes referido pela existência de um hospital<sup>502</sup>. Dialecticamente, a humanização revela-se na presença dos três momentos:



A humanização em saúde sente a necessidade e a contingência da “solidariedade poiética”, porque é o seu fundamento e é *aliquid cordis* (alguma coisa do coração). Segundo as referências ao “fazer misericordioso”, na parábola, surge uma nova forma de solidariedade denominada “poiética”. O fazeres esplancofânicos do Samaritano é uma expressão “solidária poiética”<sup>503</sup>. Dialecticamente, a humanização vocaciona-se nestas duas formas de solidariedade (prática e poiética), que se caracteriza, plesiológicamente, na “solidariedade anárquica”, que é expressão de todos os bens partilhados, quer externos quer internos, do Samaritano ao

<sup>502</sup>Cf. Giuseppe MAGNANI - “Le nuove vie della solidarietà”, in: *Aggiornamenti Sociali*, 39 (1988), 511 - 520.

<sup>503</sup>Cf. Adela CORTINA - *La moral del camaleón*, Madrid: Espasa-Calpe, 1991, 53 - 55.

Desvalido. A “solidariedade anárquica” é antes de mim, da minha consciência e da razão poiética<sup>504</sup>.

A solidariedade anárquica, como fundamento da solidariedade humanizadora, em saúde, seria Jesus Cristo, que escolheu ser solidário com todos e cada um de nós (técnicos de saúde, doentes, etc.). Segundo a “solidariedade anárquica”, será, em Jesus Cristo, como Desvalido no Caminho, que se vive a “relação poiética” com o Outro (Desvalido), como lógica do coração e lógica do dom, ultrapassando a ordem da justiça, que determina a solidariedade, ora prática ora poiética.

A vida da humanização faz uma “redução eidética” da solidariedade anárquica<sup>505</sup>. A partir da etimologia *in solidum* sugere-se qual é a base da “solidariedade”, a qual reside na “empatia esplancnofânica”, que poderá significar adquirir a misericórdia no sentido expresso pela “comoção das vísceras”. A “solidariedade esplancnofânica” será uma manifestação da vivência plesiológica do Samaritano, porque por ele o Desvalido no Caminho sentiu o *solidus* da vida e da saúde. A humanização sugere qual é a “meta”: compartilhar e participar dos bens práticos ou poiéticos, ao pensar e viver no bem dos outros (desvalidos). A humanização é um *solidus* poiético na relação médico/doente, porque é a “solidez” partilhada na saúde<sup>506</sup>. Segundo a humanização, a solidariedade partilha-se com espontaneidade na busca do Bem dos Outros, porque assim o médico considera o doente como um todo. A humanização é solidariedade, dirigida a todo o ser humano, como um grupo de pertença, que engloba médicos e doentes, bem como os demais técnicos de saúde. Da mesma forma, a hospitalidade é uma “solidariedade anárquica”.

A solidariedade expressa-se pela humanização, no marco do puro dom, isto é, naquela que assume a justiça do Sacerdote e do Levita, centrada na *Torah* e na prática do Templo de Jerusalém. O Samaritano ultrapassa as solidariedades (prática e poiética) e fixa-se na “solidariedade esplancnofânica”. A humanização é um “contributo plesiológico” *in solidum* na relação assimétrica médico-doente, que se vivência numa “solidariedade anárquica”, porque vem de fora, do Pai das Misericórdias<sup>507</sup>.

---

<sup>504</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - “Na parábola do Bom Samaritano: o sentido da fruição pela humanização”, in: *Ação Médica*, LXIX, 4 (2005), 22 - 25.

<sup>505</sup>Cf. René PARENT-“Teologia de la praxis de solidaridad”, in: *Moralia*, 14 (1992), 324 - 326.

<sup>506</sup>Cf. Charles DU FRESNE - *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Paris : Hachete, 1938, VII, *solidare et in solidum*, 345 - 346.

<sup>507</sup> Cf. Josef DUVIGNAUD - *La solidariedad. Vinculos de sangre y vinculos de afinidad*, México: Encuentro, 1990.

A concretização desta “solidariedade racémica” (correlação das solidariedades prática e poética) tem o seu fruto no encontro de Jesus com Marta e Maria em Betânia. Aqui Jesus é o *ethos* da hospitalidade. Esta entrega solidária desvanece-se, ora na solicitude de Marta, ora na contemplação de Maria. Segundo a resposta de Jesus Cristo, Maria escolheu a melhor parte, (Lc10,41-42): *et respondens dixit illi Dominus: Martha, Martha sollicita es et turbaris erga plurima, porro unum est necessarium; Maria enim optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*<sup>508</sup>. A melhor parte é a solidariedade pística. É a solidariedade da “escuta da palavra”, que, também, existe na humanização em saúde. Jesus Cristo induz-nos numa nova forma de solidariedade, tal como a encontramos nos Exercícios Espirituais de S. Inácio de Loyola: *contemplativus in actione*. Jesus Cristo anuncia uma nova “axiologia poética da misericórdia”, como aquela que vem do Pai das Misericórdias, segundo o Evangelho da Misericórdia, pela pena de Lucas.

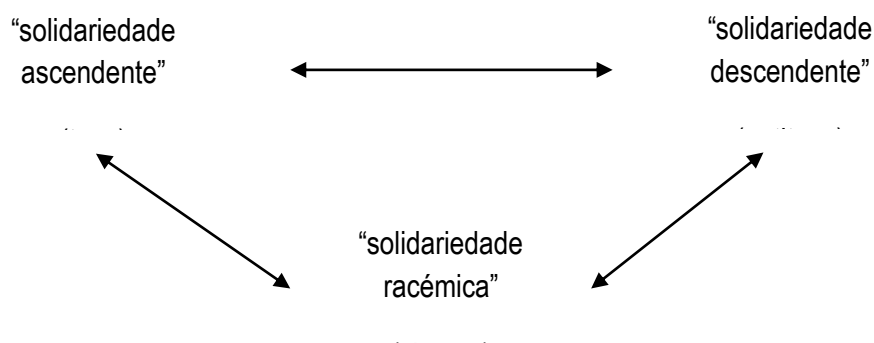
A solidariedade, que se gera, tem características originais, sendo simultaneamente simétrica e assimétrica. Segundo a humanização, em saúde, não se trata de repartir entre os menos - iguais o excedente dos mais - iguais, mas organizar o todo a partir dos direitos dos menos iguais. Temos, portanto, dois modelos de solidariedade (por consenso ou “descendente” e por reconhecimento ou “ascendente”), que correspondem às duas versões da inter-subjectividade (simétrica e assimétrica). As acções do Bom Samaritano possuem tanto de simétrico, quanto de “assimétrico”, dado que o “fazer” foi activo e passivo, respectivamente. Tais acções são referidas na “voz média” pela “esplancnofania”, que vem do “Pai da Misericórdias”. No Samaritano, a solidariedade da razão comunicativa representa uma acção inter-subjectiva simétrica. Há o ver e o acolher do Samaritano que é a “solidariedade descendente”. Mas, depois surge a “solidariedade ascendente”, que se justifica pelo reconhecimento, que vem do Desvalido no Caminho. A partir do *Homo Viator*, outra coisa será a solidariedade entendida de acordo com uma experiência histórica, como inter-subjectividade assimétrica, quer dizer, como relação entre sujeitos, que lutam pelo seu reconhecimento.

Na humanização, poderá surgir que uns carecem de reconhecimento da sua dignidade, porque são “des-validos” e lutam por ela; outros, porém, têm-na formalmente, mas ao defrontar-se com aqueles que a não têm, comportam-se como dominadores e isto está presente na relação médico-doente. Tal como na humanização, a solidariedade é a necessidade de “reconhecimento mútuo” como se manifesta, também, na parábola do Bom Samaritano. Será a “comoção das vísceras” que marcará esse reconhecimento e define uma “solidariedade ascendente”. Serão, na humanização, os “des-validos” (doentes, drogados, etc.) sujeitos

---

<sup>508</sup> Cf. Kurt ALAND *et al.* (editores).- *The Greek New Testament*, 246 -247.

axiológicos, que constituem o princípio da solidariedade. Necessário será dizer que a humanização, em saúde, é uma inter-subjectividade simétrica e assimétrica, simultaneamente, *non sub eodem aspectu* (não sob o mesmo aspecto). Aqui temos uma inter-subjectividade “racémica” revelada numa “solidariedade anamnésica”, que informa e dá vida à humanização. Partindo da inter-subjectividade assimétrica, será possível, de facto, uma solidariedade para com o passado, como “Leidensgeschichte” (história do sofrimento), na medida em que assumimos direitos não satisfeitos, assim teremos acesso à dignidade (doentes, etc.) e passaremos de “Desvalidos” a seres dignos. A parábola do Bom Samaritano é uma “anamnese solidária” da “Leidensgeschichte”, que se transforma num “Leidensevangelium” (anúncio salvador pelo sofrimento), na leitura da Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, de João Paulo II<sup>509</sup>, porque narrativa da dor e do sofrimento. A humanização, em saúde, é uma “Leidensgeschichte”, que começa no doente e poderá atingir o médico, sendo ambos guiados por um imperativo poético: vai e faz a misericórdia! A “inter-subjectividade racémica” implicará quer a solidariedade ascendente, quer a solidariedade descendente, que é visível ora no Samaritano, ao “comover-se” diante do Desvalido (ascendente), ora no Sacerdote e no Levita para com o “meio morto” (descendente)<sup>510</sup>. A solidariedade racémica é a solidariedade entre desiguais (Samaritano e Desvalido) e ela “faz-se” (*poesis*) mediante a opção preferencial pelo pobre e pelo doente. Esta opção introduz uma assimetria no discurso e no compromisso (responsabilidade), a fim de compensar a “assimetria”, que existe na realidade histórica do Desvalido no Caminho. Dialecticamente diremos que, na humanização em saúde, surgem os seguintes elementos:



A humanização, em saúde, define-se, na nossa perspectiva, por esta forma “racémica” e dual de solidariedades<sup>511</sup>.

<sup>509</sup>Cf. JOÃO PAULO II - *Epistula Apostolica Salvifici Doloris*, in: *Acta Apostolicae Sedis*, 76, 3 (1984), 243.

<sup>510</sup>Cf. Carolo BEORLEGUI - “La intersubjetividad asimétrica, clave de la responsabilidad ética”, in: *Revista Castellana de Teología*, 19 (1994), 309 - 319.

<sup>511</sup>Cf. José IZQUIETA.; Mario GARCIA RIOBO - “Altruismo y solidaridad. Apuntes antropológicos”, in: *Estudios filosóficos*, 36 (1987), 439 - 478.

Assim entendida, a solidariedade não se opõe ao dinamismo da justiça, antes o reforça. Será uma solidariedade que propõe transformações estruturais, a fim de corrigir as assimetrias da realidade comportamental entre o Bom Samaritano e o “Desvalido do Caminho”, tal como deverá ser *eventum* na humanização em saúde. A solidariedade anárquica tem a sua metáfora no Desvalido no Caminho, porque expressão soteriológica do Pai das Misericórdias. Esta forma de solidariedade é um dom, que vem de fora. Poderemos dizer que a solidariedade “racémica”, porque simultaneamente simétrica e assimétrica, surge como solidariedade, que tem tanto de dom (solidariedade poiética), quanto de norma (solidariedade prática). Contudo, a “solidariedade descendente” expressa-se, simbolicamente, nos comportamentos normativos do Sacerdote e do Levita, porque se encontravam preocupados na liturgia do Templo de Jerusalém.

Com efeito, a “solidariedade ascendente” tem um nome, uma conduta e uma vocação no Bom Samaritano. A primeira forma de solidariedade caracteriza-se pela justiça e pelo cumprimento dos Mandamentos (Decálogo). A metáfora da “solidariedade ascendente” revela-se na “deliberação esplancnofânica” do Samaritano (Lc10,33)<sup>512</sup> e na hospitalidade de Betânia (Lc10,38). Será de baixo para cima a comoção das vísceras (*rahamim*) na “conduta poiética” do Samaritano, que se define como “solidariedade poiética e ascendente”, porque afirmação vivencial da “solidariedade anárquica”, que vem do Pai das Misericórdias e passa para o Desvalido no Caminho (Jesus Cristo).

## Conclusão

Nunca esqueceremos que a humanização, em saúde, inclui a fórmula inaciana *in actione contemplativus* (contemplativo na acção), tendo como base a formulação tomista *ex abundantia contemplationis activus* (activo a partir da abundância da contemplação). A “contemplação perfeita” conduz à caridade, visto que se expressa como fecundidade da contemplação pura, não

---

<sup>512</sup> Cf. “Dann kam ein Mann aus Samarien, der auf der Reise war. Als er ihn sah, hatte er Mitleid, ging zu ihm hin, goss Oel und Wein auf seine Wunden und verband sie” (AA.VV. - *Die Bibel: Einheitsuebersetzung der Heiligen Schrift Altes und Neues Testament*, Herausgegeben im Auftrag der Bischoefe Deutschlands *et al.*, Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag, 1983, Lc10,33, 83. Esta edição ecuménica da Bíblia traduziu o verbo grego *splanchnizomai*, na voz média, no aoristo primeiro, por “Mitleid”. Este termo germânico traduz-se, em português, pelos termos: compaixão ou comiseração. Não foi este o sentimento do Samaritano. Este teve uma “comoção das vísceras”, de baixo para cima e de fora para dentro (*rahamim*). A tradução ecuménica é paupérrima e não traduz o sentido real da “deliberação esplancnofânica”, vivida pelo Samaritano. De forma correcta, atendendo à exegese moderna, a versão ecuménica francesa traduz o verbo grego da seguinte forma: “fut ému aux entrailles”. (Maurice CARREZ *et al.* (editores) - *Nouveau Testament Interlinéaire Grec/ Français*. Tradução ecuménica da Bíblia, Paris: Alliance Biblique Universelle, 1992, 316).

sendo um privilégio exclusivo desta. A humanização em saúde é um “projecto elpídico”, onde se acolhe o Outro (doente), na “própria casa”, significando oferecer-lhe um espaço e um tempo elpídicos (esperança) para recuperar da doença que enfrenta. A humanização em saúde é uma hospitalidade, *per essentiam*, e, segundo o esquema do “acolhimento litúrgico”, ao modo de Marta, terá um paradigma inspirado no quadro semântico da “acção”, segundo Lucas, que, dialecticamente, se apresenta na relação entre “beneficiar”, “servir” e “dar”. Esta triangulação, além de definir uma “ética narrativa” do Evangelho, segundo Lucas, é uma forma adequada para esquematizar um original modelo para a humanização dos cuidados.

No quadro do discurso da última Ceia, surge como um “testamento”, onde aparecem os conceitos da “responsabilidade litúrgica”, que foram vivenciados por Marta, em Betânia, sendo eles: *energetai* (beneficiados) Lc22,25 e quando Jesus se define como *ho diakonon* (aquele que serve) como se descreve em At 5,6 ou quando se diz: ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ υμῶν εἶμι ὡς ὁ διακονῶν (Lc 22,27)<sup>513</sup> - Eu estou no meio de vós, como aquele que serve - . O centro é Jesus Cristo, como paradigma do “serviço plesiológico” (At10,38), tal como surge na Solicitudude de Betânia<sup>514</sup>. Os três verbos, em Lucas, estão ligados, tal como na humanização, em saúde, pela “acção litúrgica” (serviço). Tanto a hospitalidade, quanto a humanização em saúde são um “serviço plesiológico”. Com efeito, o doente beneficiará dos diagnósticos e terapêuticas e o médico serve-o com informação e cuidados. Assim, a humanização em saúde, pelo modelo paternalista do *Corpus Hippocraticum*, descreveu-se numa visão triádica: relação de domínio, relação cooperativa e relação de amizade. Relendo o pensamento da Escola de Cós, Lain Entralgo refere que a relação de humanização hospitalar deverá radicar na *philanthropia*<sup>515</sup>. Trata-se, pois, de um modelo de humanização, onde a relação que o médico procura será fazer bem ao doente e receber confidências do mesmo. O amor ao homem, no qual o médico hipocrático viu o fundamento do seu amor à Medicina, só se entende à luz da concepção grega da “amizade”, expressa na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles. A estima da arte de curar, como se narra no *Corpus Hippocraticum*, preludia a versão da φιλία (amizade) na perspectiva paternalística<sup>516</sup>. A desconstrução postula, como condição, na humanização em saúde a vida da amizade. A amizade é a grande realização da hospitalidade na relação estrangeiro e anfitrião.

<sup>513</sup>Cf. Maurice CARREZ *et al.* (editores) - *Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français*, 385.

<sup>514</sup>Cf. Giuseppe SEGALLA - “L’etica narrativa di Luca-Altì”, in: *Teologia*, 20 (1995), 50.

<sup>515</sup>Cf. Armando Tavares de SOUSA - *Curso de História da Medicina, das origens aos fins do século XVI*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, 65 - 67.

<sup>516</sup> Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, 196 -197.



## CAPITULO 10 - DESCONSTRUÇÃO E MEDICINA: PELO ACOLHIMENTO EM SAÚDE

### INTRODUÇÃO

Segundo Derrida, a desconstrução exige uma dissociação difícil, quase impossível, mas indispensável entre a incondicionalidade (justiça sem poder) e a soberania (o direito, o poder e a força). Porém, a desconstrução está do lado da incondicionalidade, mesmo onde ela parece impossível, e não da soberania, mesmo onde ela parece ser possível<sup>517</sup>.

A desconstrução tem-se do lado do “sim”, da afirmação da vida, de tal forma que não deverá ceder ao poder ocupante, não cedendo, assim, a qualquer hegemonia. Desta feita, a desconstrução não constitui somente um “acto de resistência”, mas surge de um acto de fé. Ela dirá “sim” à justiça. Ela não é, nem poderá ser unicamente uma análise dos discursos, de enunciados filosóficos ou de conceitos e de uma semântica. A desconstrução deverá ser considerada pelas instituições, pelas estruturas sociais e políticas e pelas mais duras tradições<sup>518</sup>.

Um dos saberes, onde a “desconstrução” está presente, refere-se ao mundo da Medicina. Toda ela é um projecto desconstrutivo, dado que busca permanentemente a “invenção” da doença e do doente. A desconstrução, como afirmação e reafirmação do “sim do Outro, vive numa “experiência absoluta” do Outro, tal como se passa na relação médico-doente. A Medicina sofre, na sua evolução, do progresso e do insucesso. Constrói-se e desconstrói-se constantemente.

Um processo desconstrutivo implica quatro pontos essenciais: 1 - Identificação da construção conceptual de um campo teórico determinado (religião, metafísica, teoria ética, medicina, etc.), que utiliza habitualmente uma ou mais pares irreduzíveis; 2 - Coloca a ordem hierárquica dos pares; 3 - Apresentar por ordem inversa dos pares, mostrando que os termos de baixo (o material, o particular, o temporal, o feminino, o doente, etc.) poderão ser, com razão, dispostos em cima no lugar do espiritual, do universal, do eterno, do masculino, da saúde); 4 - Finalmente, a inversão declara que o ordenamento hierárquico reflecte certas escolhas ideológicas, mas que não correspondem a caracteres intrínsecos nos pares. Com efeito, se as duas primeiras acções consistem em descrever uma construção conceptual dada; as duas

<sup>517</sup>Cf. Jacques DERRIDA; Elisabeth ROUDINESCO - *De quoi demain, ... Dialogue*, 153.

<sup>518</sup>Cf. Fred POCHÉ - *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, 55.

seguintes visam “déformer” (deformar, alterar), reformar e, conclusivamente, transformar<sup>519</sup> Isto porque a Medicina, como arte e como ciência, vive de uma “construção” e de uma “desconstrução”, terminando numa “reconstrução” do doente, restituindo-o ao seu original estado: ser saudável.

Seguindo estas indicações, será possível determinar um paradigma para a humanização, em saúde, utilizando o pensamento desconstrutivo de Derrida, tal como nos propomos fazer, ao longo deste capítulo, permitindo uma nova leitura para a relação médico-doente, que está “por vir”.

### 10.1 - Desconstrução e Medicina: modelo e fundamento

Finalmente, neste último capítulo, apresentamos um paradigma para o acolhimento em saúde a partir da “desconstrução”. Apesar de Derrida ter generalizado a aplicabilidade da desconstrução, a todos os domínios da actividade humana, houve um que não foi objecto desta desconstrução do pensador-filósofo: a Medicina Geral (da Clínica Geral à Medicina Interna, passando pela Cirurgia).

Segundo Alcméon de Crotona, a “saúde” (*hygieia*) é uma *isonomia ton dynameon* (leis iguais das potências), em repartição por igual das forças dos diferentes humores: bilis, atrabilis, sangue e fleugma. A *isonomia* (proporções iguais) das forças da natureza determina a saúde<sup>520</sup>. Porém, havendo a supremacia de uma delas, logo surge a doença. Sempre que um humor se subleva, então temos uma patologia. Aqui aparece o primeiro mecanismo explicativo para a saúde e para a doença, que infelizmente foi, de forma errónea, criticado por Aristóteles. Contudo, a Escola Médica de Cós (criada por Hipócrates), virada para o prognóstico, desenvolveu as teses de Alcméon<sup>521</sup>. Gadamer esqueceu-se de referir esta definição de saúde e de doença, proferida pelo filósofo pré-socrático, única e primeira da civilização grega, sobre a saúde. Foi a partir desta que se tomaram possíveis as de *eucrasia* (harmonia) e *eurroia* (curso dos acontecimentos). O conceito clínico, aplicado à saúde, de *eucrasia* vem de Platão e passou, directamente, para os escritos, quer genuínos, quer apócrifos, da Escola Médica de Cós, ao definirem, como Platão, a saúde pela *eucrasia* (bom governo das coisas).

---

<sup>519</sup>Cf. *Ibidem*, 54.

<sup>520</sup>Cf. G.S. KIRK; J.E. RAVAN - *Os Filósofos Pré-socráticos*, 8ª edição. Tradução de Carlos Alberto Louro da Fonseca *et al.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 237 - 238.

<sup>521</sup>Cf. Pedro LAIN ENTRALGO - *La Medicina hipocrática*, Madrid: Alianza, 1987, 65 - 76.

Gadamer salienta que o conceito de *isonomia* desempenhava um papel significativo segundo Platão<sup>522</sup>. Na verdade, a *eurroia*, em Medicina, será a “história natural da doença”. Esta supõe uma desconstrução, que será a desmontagem analítico-sintética da saúde. No centro da Medicina estará sempre presente a desconstrução. É arte e ciência desconstrutivas, porque antes foi construtiva (Medicina Profil-áctica) e, depois, será reconstrutiva pela Medicina Regenerativa (terapias moleculares, etc.).

Alcméon de Crotona foi o primeiro a distinguir entre pensamento e sensação, localizando o cérebro como centro destas. Esta novidade refere que a saúde é fruto da acção dos quatro elementos de Empédocles de Agrigento (ar, água, terra e fogo) pelas suas qualidades: seco, húmido, frio e quente. Esta teoria fisicalista foi usada por Hipócrates para explicar os mecanismos patológicos, tendo durado até ao Renascimento, altura em que se operou a grande revolução na Medicina, desde a etiológica e sintomatológica até à Medicina da Evidência<sup>523</sup>.

Alcméon de Crotona é claro quando afirma que o sentido da saúde (*salus*) se mantém pelo “equilíbrio das potências” (*isonomia ton dynameon*) ou qualidades dos quatro elementos, a saber: o húmido, o frio, o quente, o amargo e o doce. O “predomínio” (*monarkhia*) de uma delas é causa de doença<sup>524</sup>. A saúde, segundo Alcméon de Crotona, consiste no bem proporcionado pela mistura das qualidades. Segundo Lain Entralgo, Alcméon de Crotona, pela sua definição de saúde (*hygieia*), foi o iniciador da Medicina Fisiológica<sup>525</sup>. Influenciados ou não pela doutrina de Alcméon, os hipocráticos deram decisivos passos no caminho aberto pelo médico e filósofo de Crotona. Alcméon foi o primeiro a referir o estado da “saúde”, como recto equilíbrio (*isonomia*) das distintas potências, que dualmente se opõem entre si em cada natureza individual.

Segundo Gadamer, o conceito de “equilíbrio” já desempenhava um papel importante nos escritos hipocráticos. Esta asserção está incorrecta, porque o primeiro sentido do equilíbrio da natureza não se desenvolveu no *Corpus Hippocraticum*, mas antes através de Alcméon de Crotona. Qualquer intervenção médica pode definir-se como tentativa para reinstaurar o equilíbrio alterado. Levados pelo pensamento de Derrida, a “desconstrução” será um projecto inventivo para a Medicina, desde o método até à sistemática. O termo *eucrasia* (a boa mistura), para explicar fisiologicamente o estado de saúde, será usado por Aristóteles, e, depois

---

<sup>522</sup> Cf. Hans-Georg GADAMER - *Griechische Philosophie*, II, in: *Gesammelte Werke*, Volume VI, Tuebingen: J. C. B. Mohr, 1985, 75 - 80.

<sup>523</sup> Cf. Joseph HAESER - *Lehrbuch der Geschichte der Medizin*, terceira edição, Berlin: Springer-Verlag, 1875, 36 - 45.

<sup>524</sup> Cf. João Rui PITA - *História da Farmácia*, Coimbra: Minerva, 1998, 46.

<sup>525</sup> Cf. Pedro LAIN ENTRALGO - *História de la Medicina*, Barcelona: Salvat, 1978, 16 - 20.

por Galeno, não aparecendo no *Corpus Hippocraticum*<sup>526</sup>. Hipócrates ter-se-á limitado a conceber a saúde como uma *eurroia*. O recto equilíbrio fisiológico da saúde exige que as distintas forças ou potências estejam equilibradas entre si, não havendo domínio de umas sobre as outras. Assim, a saúde será a correlação de variadas qualidades. Mas, a boa mistura (*eucrasia*) vive da construção, desconstrução e reconstrução no domínio da Medicina.

Segundo Hipócrates, a saúde é um “estado vital” *dikaios* (justo) e a “justiça” (*dike*) é uma das notas que definem a sã condição da *physis* (*natura*; natureza). Segundo o médico hipocrático, a doença é de algum modo *adikia* (injustiça)<sup>527</sup>. A saúde é a verdadeira qualidade de vida, sendo a doença uma desqualificação daquela. O grande horizonte, de toda a acção do médico, é definido pela oscilação de uma determinada situação de equilíbrio, se se distinguir, quantitativa e qualitativamente, a partir da perda desse equilíbrio. Em Platão, a saúde apresenta-se como “harmonia”. A arte de curar poderá comparar-se à “retórica”. Segundo o filósofo grego, fundador da Academia, o médico, como autêntico orador, deve ver a totalidade da natureza<sup>528</sup>. A saúde, na Alta Idade Média, foi descrita como algo de “dialógico”, como escreveu o Aquinatense<sup>529</sup>.

A saúde pode situar-se como estado adequado e perfeito do indivíduo ou da comunidade, assegurando-se as melhores condições de desenvolvimento pessoal e/ou colectivo. O longo caminho percorrido, situou-nos a saúde no segredo ou no “recolhimento da saúde” (*Verborgenheit der Gesundheit*). A vida manifesta-se como “mistério” (*Geheimnis*), enquanto a saúde, ao depender daquela, revela-se como enigma, que as medicinas (profiláctica e etiológica) se vão encarregando de decifrar. Ela própria, segundo Jaspers, é uma “cifra” da vida. A saúde e a doença não são mistérios, quando muito são expressões de um grande mistério, que se diz ser a vida. Pelo pensamento de Derrida, poderemos dizer que a “desconstrução” será a decifração da Palavra escrita, da Palavra ouvida e da Palavra vivida.

Gadamer, no fim da sua obra *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, refere a saúde (*Gesundheit*) como a harmonia entre o meio social e o ambiente, seguindo a linha da *eucrasia*

---

<sup>526</sup> Cf. Joseph MAU *et al.* - *Isonomia. Studien zur Gleichvorstellung im griechischen Denken*, Berlin: Springer-Verlag, 1964, 15 -25.

<sup>527</sup> Cf. António Tavares de SOUSA - *Curso de História de Medicina*, 59 - 65.

<sup>528</sup> Cf. Hans-Georg GADAMER - *Griechische Philosophie*, III, in: *Gesammelte Werke*, Volume 7, Tuebingen: J.B.C. Mohr, 1985,338.

<sup>529</sup> Cf. São Tomás de AQUINO - *Os Princípios da Natureza*. Introdução, tradução e comentários de Ramiro Délio Borges de Meneses, Colecção de Filosofia-12, Porto: Porto Editora, 2001,46.

platónica, deixando de lado a saúde como equilíbrio ou como completo “bem-estar”<sup>530</sup>. Mas Gadamer percebeu que a saúde é uma realidade fenomenológica, que se enuncia no plural. Naturalmente, a qualidade de vida é um “ocultamento” (Verborgenheit) do fazer e do agir, que tem, neste enquadramento, uma nova dimensão, que se denominará como qualidade de vida axiológica.

A aparente irresponsabilidade perante o Outro (doente, drogado, marginal, etc.) será *de facto* uma “hiper-responsabilidade”, uma responsabilidade infinita. Tal como afirmou Derrida, num texto de despedida ao seu amigo Lévinas, trata-se de uma responsabilidade antes da morte, ante a morte, ante os mortos, mais além da morte<sup>531</sup>. Assim, esta responsabilidade só poderá ser medida com o *metron* do impossível, dado que uma responsabilidade exercida apenas na ordem do possível, não seria mais do que a resposta a um paradigma, a uma pergunta ou a uma obrigação contratual. Na Medicina, na Filosofia, na Ética e na Política, somente uma “responsabilidade infinita” corresponde ao Outro, a esse Outro que, se chegar, chegará a variadas vozes, como referiu Derrida.

Poderíamos afirmar que o conceito de saúde, segundo o pensamento de Derrida, seria, ao longo da vida, um processo desconstrutivo. Com efeito, segundo a nossa perspectiva, seria mais um processo construtivo, sendo, na verdade, a doença um caminho desconstrutivo. A reconstrução habita na saúde e virá depois da doença. Referir que a literariedade de uma “história clínica” é uma propriedade intrínseca do texto clínico, não significa que ela depende do arbítrio ou do capricho do leitor. A literariedade não pode ser colocada do lado da subjectividade empírica, mas antes do lado do objecto intencional. Com efeito, esta intencionalidade objectiva, que Derrida herda da fenomenologia de Husserl, que a transforma, será alguma coisa que está no texto, que ele assimilou das convenções linguísticas, das instituições literárias e da História da Literatura. São aspectos que o próprio texto adensou, não de forma eterna e passiva, mas de forma inventiva (em permanente revisão e recriação).

A marca (trace) nunca se oferece como uma presença efectiva, uma vez que remete para um outro tempo, para um outro lugar, para uma outra hermenêutica. Será necessário que esse texto mantenha permeáveis as marcas que permitem a sua sobrevivência. Na verdade, o que confere literariedade a um texto é a sua vitalidade, por meio da capacidade que os textos

---

<sup>530</sup>Cf. António Carneiro Torres LIMA; Ramiro Délio Borges de MENESES (coord.) - *Bioética e Teologia: as qualidades de vida*, 115 -119.

<sup>531</sup>Cf. “Notre responsabilité, en somme, avant la mort, devant la mort, devant les morts, au-delà de la mort. Voici maintenant l’impossible devenu possible”. (Jacques DERRIDA - *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 150).

têm de viver e sobreviver sem se deixar apropriar<sup>532</sup>. Esta vitalidade está descrita na História Clínica.

A desconstrução, como pensamento em ação, tem uma literariedade na história clínica, que refere as marcas (trace) da Medicina, como arte e como ciência. A Medicina é uma permanente invenção.

Segundo Derrida, para que haja acontecimento da invenção é necessário que esta apareça como impossível<sup>533</sup>. Este conceito de invenção é ele mesmo inventivo. A arte e a ciência tornam-se particularmente inventivas em Medicina. O médico cria e recria, com o doente, tudo o que vai da anamnese até às terapêuticas, passando pelos meios complementares de diagnóstico. Assim, a desconstrução tem uma voz e uma palavra em Medicina. A anamnese é a “audição da palavra clínica”, que será desconstruída quer pelo médico, quer pelo doente. A vida da desconstrução, pelo pensamento de Derrida, na *anamnesis clínica*, é uma “paixão inventiva”. O médico descobre e recria as “queixas” do doente.

A desconstrução oferece uma nova vida à humanização em saúde. Por meio daquela, podemos elaborar um novo modelo para a humanização em saúde. Este modelo poderá denominar-se “hiperresponsabilidade”, dado em três momentos: construção, desconstrução e reconstrução.

Seguindo a expressão de Santo Agostinho, que determinou a infinita amplitude para o amor: *ama et fac quod vis* (ama e faz o que quiseres), não será interpretar mal a “desconstrução”, neste quadro do Hiponense, no âmbito do pensamento de Derrida, uma vez que ela é o pensamento do “talvez”, podendo-se, assim, afirmar: “sê responsável, e, depois, pensa o que quiseres”.

Entretanto, o lema deste novo modelo de humanização em saúde, à semelhança do *cogito ergo sum* de Descartes, será: *respondeo ergo cogito* (respondo, logo penso). Esta seria uma “responsabilidade infinita” (responsabilidade inventiva) da Filosofia da Medicina.

Toda a humanização em saúde será uma desconstrução. A desconstrução clínica é, naturalmente, uma “paixão inventiva”.

A desconstrução, segundo Derrida, puxa as coisas para os seus limites, confronta-se, algumas vezes, com violência, consigo mesmas, obrigando-as ao testemunho, esgotando-as,

---

<sup>532</sup>Cf. Nuno HIGINO - “Entre filosofia e literatura: responsabilidade infinita”, in: *Humanística e Teologia*, 72.

<sup>533</sup>Cf. Jacques DERRIDA - *Decir el acontecimiento, es posible?*. Tradução do francês, Madrid: Arena Libros, 2006, 93 - 94.

mas não exigindo o martírio<sup>534</sup>. Poderá acontecer que, o que resta à Medicina e à Filosofia, será a solidão de uma paixão sem martírio, interpretando assim as palavras de Derrida.

O paradigma, para a humanização em saúde, denominado “responsabilidade inventiva”, caracteriza-se por três momentos dialécticos: a construção (tese), a desconstrução (síntese) e a reconstrução (antítese). A construção radica na presença e na promessa do doente, que entrega as suas patologias, sintomas e queixas nas “mãos do médico”. Segue-se uma antítese, traduzida na reconstrução, que tem o seu alicerce no cuidado e na cura. Estes dados terapêuticos são o início da *instauratio ab himis* (reposição a partir dos alicerces) do doente. Assim a síntese encontra-se na “desconstrução”, que tem o seu centro no diagnóstico.

Na verdade, em Medicina, o *qui bene diagnoscit bene curat* (quem diagnostica bem, trata bem) “porventura” será uma desconstrução. A desconstrução, como invenção, metodologicamente, determina a invenção da Medicina. O acolhimento clínico vive desta “invenção”. *Per naturam suam*, a Medicina cria e recria a desconstrução. São muitos os desafios de médicos, demais profissionais e gestores da assistência em saúde, em qualquer país, perante quaisquer Sistemas Nacionais de Saúde. Público ou privado, ambos os sistemas padecem de uma regulação instável e, ainda, precisam conviver com as mazelas da “judicialização”, a ausência de uma política clara a nível nacional para a incorporação de novas tecnologias e de medicamentos de alto custo, o modelo assistencial “hospitalocêntrico” e fragmentado, as graves questões tributárias e a proliferação de escolas médicas com especialização precoce e concentração profissional em determinadas especialidades, que tem levado ao abandono quase total da Clínica Médica.

É desnecessário afirmar que o actual modelo assistencial, centrado na doença, deve dar lugar a outro, em que a promoção e a prevenção da saúde tenham uma importância reconhecida, com todos os intervenientes da área da saúde a estarem conscientes da necessária “desconstrução” dos actuais modelos para partir, decididamente comprometidos, na busca de um novo paradigma, baseado numa “hiperresponsabilidade” à maneira de Derrida.

---

<sup>534</sup>Cf.” Elle n’a pas à être nécessairement marquée *dans* des mots. Les mêmes mots, la même grammaire peuvent répondre aux deux fonctions. Simultanément ou successivement. Pas plus que l’ironie; et autres choses semblables, la différence entre les deux fonctions ou les deux valeurs n’a besoin d’être thématisée (parfois elle *doit ne pas* l’être - et c’est le secret), ni expliquée avec insistance, ni même marquée par quelques guillemets, visibles ou invisibles, ou d’autres indices non verbaux. C’est parce que la littérature peut tout le temps jouer économiquement, elliptiquement, ironiquement, de ces marques et non-marques, et donc de l’exemplarité de tout ce qu’elle dit ou fait, que sa lecture est à la fois une interprétation sans fin, une jouissance et une frustration sans mesure: elle peut toujours vouloir dire, enseigner, donner plus qu’elle ne fait, autre chose en tout cas”. (Jacques DERRIDA - *Passions*, Paris: Éditions Galilée, 1993,90).

Médicos, gestores públicos e privados, prestadores de serviços (clínicas, hospitais, serviços de diagnóstico), governos, indústria, distribuidores e operadores de planos de saúde não desconhecem que, a despeito dos custos crescentes, não se está adicionando, na mesma proporção, valor acrescentado em saúde. Aguardemos, no “por-vir” da democracia, estando em causa a relação custo / benefício, numa verdadeira desconstrução do Serviço Nacional de Saúde, a bem da “paixão inventiva” da Medicina e seu crescente progresso científico-técnico, sem esquecer o lado lúdico, oferecido pela arte na relação médico-doente. A desconstrução é a base da Medicina, desde a promessa à “paixão inventiva”.

Sem dúvida, há uma grande necessidade de “re-humanizar” a Medicina. Segundo o pensamento de Dante Gallian, será necessário desenvolver e fornecer recursos humanísticos, para o processo de formação e de actuação do médico e dos cientistas da saúde. E isto, não apenas por uma questão de Ética, como se tem afirmado, mas por exigência epistemológica, vinda da “desconstrução” de Derrida, pelo pensamento do “talvez”, na busca do desenvolvimento do conhecimento científico<sup>535</sup>.

Isso porque só se pode falar em verdadeira evolução do conhecimento biológico-médico, quando se procurar a integração dos saberes, que extrapolam o campo eminentemente físico-experimental. As ciências humanísticas (Filologia Clássica, Filosofia e Teologia) têm muito a contribuir para o desenvolvimento das ciências da saúde, em geral, e da Medicina em particular. Mas tal contribuição só se efectuará quando médicos, cientistas da saúde, historiadores, filósofos, antropólogos, psicólogos, literatos, pedagogos e discentes perceberem a necessidade de, sem pré-conceitos e com espírito aberto, serem constituídos fontes comuns de estudo, discussão e troca de experiências.

Na verdade, um dos elementos criativos da “desconstrução” tem uma palavra, em variadas especialidades médicas, desde a Saúde Pública até à Bioética, contribuindo para o progresso da Medicina e dando enlevo inter e transdisciplinar à Bioética, ao seu sentido plural, que tem nos dias de hoje. O sistema desconstrutivo é descrito numa estrutura de “double marque” (dupla marca), que origina uma dupla leitura e uma dupla escrita. A desconstrução aparecerá assim como uma dupla ciência<sup>536</sup>, segundo o pensamento de Derrida.

Esta “double marque” afecta directamente a Medicina, como realidade desconstrutiva, dado que vive das formas de pensamento. Por um lado, descreve-se no pensamento

---

<sup>535</sup>Cf. Dante GALLIAN - *A (Re) humanização da Medicina*, <http://www.epm.br/reitoria/cehfi/index.htm>; e-mail: [dante.dac@epm.br](mailto:dante.dac@epm.br); acesso “online” a 26/02/2012.

<sup>536</sup>Cf. “Elle y est aussi travaillée: la règle selon laquelle chaque concept reçoit nécessairement deux marques semblables-répétition sans identité, l’une à l’intérieur, l’autre à l’extérieur du système déconstruit, doit donner lieu à une double lecture et à une double écriture. Cela apparaîtra en son temps: à une *double science*”. (Jacques DERRIDA - *La dissémination*, Paris: Éditions du Seuil, 1972, 10).

subjectivo;por outro, determina-se no pensamento objectivo. O lado subjectivo da Medicina vem da anamnese e do exame físico e, por seu turno, o aspecto objectivo acresce do diagnóstico à terapêutica.

Esta expressão desconstrutiva da Medicina deriva da complexidade e da diversidade das patologias, determinando uma multiplicidade de diagnósticos, desde o hipotético, passando pelo diferencial, até ao definitivo<sup>537</sup>. A Medicina é uma verdadeira “paixão inventiva”. A bem do doente cria e recia pensamento. Existem múltiplas terapias moleculares com aplicação em Oncologia e outras especialidades médicas, desde a Electroterapia, a Fotodinâmica, a Crioterapia ou a Bioterapia, que determinam um contributo para a desconstrução clínica<sup>538</sup>.

Em saúde, surge uma audição fiduciária por causa do *eventum clinicum*. Sem a anamnese (argumento clínico) e sem o encontro da palavra, numa relação pessoal, será impossível a afirmação e a vida da audição. Em saúde, somos todos ouvintes da palavra. A audição exige uma “oikia” (casa), onde a palavra se faça ouvir. A audição clínica habita na “casa da palavra” e *naturaliter* encontra-se na vida do *logos* e do *ethos*.

Pela saúde e pela doença, a audição vive *ad verbi limina* (aos pés da palavra), como sua condição e, assim, é uma morada (*oikia*) da conduta humana (*ethos*), a qual tem “ouvintes da palavra” (anamnese) e se realiza num *logos* vivente. Assim, em Teologia, esta “audição” chama-se fé (*pístis*), tal como se declara nos textos paulinos (Rm10,17). A fé vem da pregação e a pregação vem da Palavra. Mas, em filosofia, chamar-se-á “crença”. Na audição da saúde e da doença, estes dois dons estão presentes. O primeiro passo para a recitação e para a decisão surge da audição.

A saúde surge como uma recitação, mas esta inicia-se na audição (Semiologia). E esta faz-se desde a “casa do curar” (Medicina) ou desde a suficiente experiência do “sentido da terapia”. Porém, a recitação faz-se para a decisão.

Na ordem fisiológica, a saúde é também uma “recitação” (Semiótica), que leva à decisão (Terapêutica). O ser curado, que é diferente do ser saudável, faz-se pelo diagnóstico. O ser saudável implica toda a recitação e toda a decisão, tal como vimos, pelos sentidos da saúde, segundo a fenomenologia. A saúde surge como uma imensa dádiva (*Gabe*), que o Homem recebe em estado agraciado de “recitação”, como se referem nos versículos de Ben-Sirá, reclamando a *re-spondere* que exige a saúde. Assim, a saúde é um “dom” (*Gabe*) e uma “tarefa” (*Aufgabe*) ou “contra-dom”.

---

<sup>537</sup>Cf. Ramiro Délio Borges de MENESES - “Diagnóstico, prognóstico e teste”, in: *Enfermagem Oncológica*, 1 (1992), 40 - 45.

<sup>538</sup> Cf. Marcelo REIS - “Farmacogenética Aplicada ao Cancro: Quimioterapia Individualizada e Especificidade Molecular”, in. *Medicina*, 39/4 (2006), 582 - 586.

A saúde, desde a Fisiologia à Teologia, é uma realidade dual e não una, como pensava S. Tomás de Aquino, segundo o *De Principiis Naturae*<sup>539</sup>. A saúde apresenta-se como recitação e esta comporta dois sentidos: um cenário é alisado como passado, representado na vivência da recuperação e reposição da história natural; e outro surge da *instauratio ad physiologiae integrum* (reposição na integridade fisiológica). A recitação institui e cria, para aquele que anuncia, presente e futuro. A recitação é *eventum*, tal como se passa na “desconstrução”. A desconstrução será uma “recitação”

A saúde é presente e futuro, porque implica a redenção da pessoa-doente pela sabedoria e pela ciência. A saúde estará sempre entre a “recitação” e a “decisão”. O restabelecimento da natureza-doente implica esta dualidade. A recitação tem por função fundar a acção do homem-doente. A recitação é passiva e activa, simultaneamente, dado que a saúde também o é, verificando-se pelo “bem-estar”, sob todas as suas formas, na tradução da definição da Organização Mundial de Saúde (OMS). A recitação não se faz senão para a decisão. Recitar o passado é fazer a decisão. Grande é a recitação da saúde. Mas, maior será a “hiperresponsabilidade” da mesma, sempre que desencadeia a seguinte flexão verbal: conservar, manter e guardar.

Com efeito, a saúde reside em estabelecer um “equilíbrio” (Gleichgewicht) entre o “poder-fazer” e a “responsabilidade” na vontade e na acção do médico e do doente<sup>540</sup>. A saúde não se poderá considerar como “Wunder” (milagre), nem mesmo como “Geheimnis” (mistério). Quando muito a “saúde” (Gesundheit) será, na ordem ontológica, “Verborgenheit” (segredo ou recolhimento), estando mais de acordo com o título do texto de Gadamer: *Ueber die Verborgenheit der Gesundheit*<sup>541</sup>. Segundo Gadamer, a “arte de curar” vê a sua “Aufgabe” (tarefa) mais como restabelecimento de algo natural (saúde), do que como arte de produzir algo artificial.

A grande “Aufgabe”, no domínio da saúde, será a arte de curar, que é um “poder-fazer” e não uma originalidade do médico. Em Medicina, a relação médico - doente implica uma tríada dialéctica, a saber: audição, recitação e decisão. Esta trilogia surge na “desconstrução”, a qual será uma invenção auditiva, recitativa e decisiva. O acolhimento em saúde, na relação médico-doente, tem a sua expressão desconstrutiva nas vivências recitativas. Naturalmente, o acolhimento em saúde terá de ser construtivo, desconstrutivo e reconstrutivo. Este é um original

---

<sup>539</sup>Cf. São Tomás de AQUINO – *Princípios da Natureza*, 46 - 51.

<sup>540</sup>Cf. António Carneiro Torres LIMA; Ramiro Délio Borges de MENESES - *Bioética e Teologia: as qualidades de vida*, 123.

<sup>541</sup>Cf. Hans-Georg GADAMER - *Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1993, 45 - 67.

paradigma para a Humanização em Saúde a partir do pensamento de Derrida. O pensamento “por-vir” está desenhado em Medicina em virtude de ser uma arte e uma ciência profundamente desconstrutiva. Toda a “paixão inventiva”, como processo desconstrutivo, está escrita e inscrita na vida clínica. A vida clínica é uma permanente desconstrução dos saberes polissêmicos, que a Medicina nos oferece, a bem dos cuidados e da cura.

Como a desconstrução é, segundo Derrida, uma resistência a toda a cultura e pensamento instalados, esta concepção afecta a Medicina, dado que o interesse da desconstrução é uma certa experiência do impossível. A mesma experiência trespassa toda a Medicina, em qualquer especialidade. Será o jogo do possível e do impossível. A actividade clínica vive destes funtores da lógica modal: possível, impossível, necessário e contingente. Da mesma forma surgem estes parâmetros na desconstrução. O processo desconstrutivo envolve uma afirmação, que estará ou ligada ao “por-vir” do acontecimento, ou à chegada e à invenção. A humanização em saúde é um “por-vir” na busca da invenção. Cria e recria novas relações intersubjectivas, personalizadas, de forma interactiva, onde será o biólogo a orientar o muito da vida clínica. Será o “Zukunft” da vida clínica e da Medicina. O futuro da Medicina passa pela desconstrução.

## 10.2 - Desconstrução e Medicina: método do método

A desconstrução é uma forma rigorosamente datada do comportamento teórico, no sentido onde ele não poderá intervir senão no fim da formação histórica da teoria tradicional e onde ele testa todo aquilo que o faz ligar a uma “situação”, que se poderá induzir em cinco características: pós-metafísica, pós-ontologia, pós-convencionalidade, pós-modernidade e pós-catástrofe<sup>542</sup>. A desconstrução supõe uma “catástrofe” da modernidade, que deve ser pensada como ruína (desabamento) da forma de estabilidade da sociedade tradicional, centralizada e hierarquizada contra a formatada estabilidade da sociedade moderna, diferenciada e plural. À desconstrução seguir-se-à a desconstrução, enquanto ela é a descrição mais pertinente da autodescrição da sociedade moderna<sup>543</sup>.

Porém, uma das coisas a ser desconstruída é, sem dúvida, o “método”, dado que, muitas vezes, nas suas obras, Derrida diz-nos que a “desconstrução” não é um método. Este necessita,

---

<sup>542</sup>Cf. Peter SLOTERDIJK - *Derrida, un Égyptien. Le problème de la pyramide juive*. Tradução do alemão por Olivier Mannoni, Paris: Maren Sell Éditeurs, 2006, 19.

<sup>543</sup>Cf. *Ibidem*, 20.

também, de ser desconstruído. Segundo a nossa posição crítica, a desconstrução é um “método do método”. Será, sim, segundo a desconstrução, um “meta-método”. Aquilo que está para “além do método” é a desconstrução, tal como se atesta no acolhimento em saúde e se revive em toda a Medicina. A Medicina, ao viver de variadas linguagens (anamnética, diagnóstica e prognóstica), implicará, igualmente, variados métodos. Os mais importantes são os Métodos Complementares de Diagnóstico. Todos dão o seu contributo para a identificação de uma patologia, muito embora, uns mais e outros menos, em função da natureza, da funcionalidade e da aplicabilidade dos mesmos. Com efeito, a verdadeira desconstrução da Medicina encontra-se radicada nos “meios complementares de diagnóstico”. São, em Medicina, o “método do método”. A cientificidade da Medicina vem desta desconstrução. É uma verdadeira desconstrução, porque verdadeira “paixão de inovação” da saúde e da doença. Mas, a desconstrução será sempre o “método do método”. É o *meta – meta –odos*. Será o caminho do caminho a seguir! ...Porventura, será o “metamétodo” ou o “hipermétodo” em todos os domínios da Medicina..

A Medicina terá, na prática clínica e na sistemática técnico-científica, de vivenciar, para o seu projecto “inventivo”, entre médico e doente, uma multiplicidade de metodologias, desde o método fenomenológico (para a linguagem anamnética), até ao método analítico (Radiologia, Análises Clínicas, etc), passando pelo método sintético (em Farmacologia Clínica e Terapêutica), o pelo método estatístico (em Epidemiologia Clínica), etc.

Todos estes métodos são fundamentais na vida clínica, os quais prestam o seu contributo para o “acolhimento clínico” (outro nome para a humanização em saúde). Em todos eles, a Medicina faz uma premente e permanente desmontagem, criando e recriando, sempre, novos métodos e técnicas de diagnóstico. Estes transformam e renovam o acolhimento clínico. Isto é, originam uma desconstrução clínica. Há, com esta, uma nova vida clínica, tornada mais acolhedora. A desconstrução traça o caminho do caminho. Trilha, assim, novos caminhos, seja para a Filosofia, seja para a Medicina, seja, ainda, para todos os saberes.

A estrutura da comunicação das linguagens só produz sujeitos quando há, para todos os possíveis participantes, uma distribuição simétrica das oportunidades de escolher os actos de fala. Em Medicina, há muitos actos da “fala clínica”. Desta suposição universal de simetria, é possível deduzir suposições especiais para os actos de fala: por exemplo, suposição de simetria para os comunicativos e para os constatativos, isto é, distribuição das oportunidades para interpretações, afirmações, esclarecimentos, justificações, etc. Aqui está a desconstrução clínica.

No entanto, as condições da situação linguística ideal ainda não foram completamente asseguradas, na medida em que ainda não temos garantia para saber se os dialogantes apenas julgam que realizam um discurso, quando na realidade estão numa comunicação contaminada, nem sabemos ainda se os dialogantes não se enganam a si mesmos ou enganam os outros a respeito das suas intenções. No acolhimento em saúde poderá surgir uma perversão destas. A situação linguística ideal exige determinações, que se relacionam com os discursos, imediatamente pela organização de contextos de acção. Certamente, a liberação do discurso de todas as coerções só é possível sob condições de acção comunicativa pura. A desconstrução, em saúde, poderá ser uma linguagem contaminada (iatrogenia, nosocomialidade, etc.). Essa construção tem a intenção de provar que cada falante, comunicativamente competente, que pretende participar num discurso, tem de fazer necessariamente essa antecipação e só o pode fazer com o auxílio dos actos da fala, que encontramos nas linguagens clínicas.

Contudo, pertence à estrutura da fala que os participantes, na execução dos actos de fala, ajam contrafactualmente para que a situação ideal da fala não seja pura ficção, mas real. O fundamento normativo do entendimento linguístico é antecipado, mas, enquanto fundamento antecipado, é real. Esta antecipação formal do diálogo idealizado garante o acordo contrafactual, que liga *a priori* falantes e ouvintes (médico e doente). Dado que facticamente realizamos tal pressuposição, o conceito de uma situação ideal da fala não pode ser um puro princípio regulativo em sentido kantiano. No entanto, esta situação não é uma situação existente, uma vez que nenhuma situação fáctica se adapta a ela. Esta antecipação tem para cada comunicação possível a forma de uma ilusão constitutiva, que é simultaneamente uma manifestação prévia de uma forma de vida. O discurso linguístico está “por vir” (ce qui arrive), segundo Derrida. O mesmo se passa em Medicina.

O falante deve escolher uma expressão compreensível, a fim de que falante e ouvinte possam compreender-se mutuamente; ter a intenção de comunicar um conteúdo proposicional verdadeiro, a fim de que falante e ouvinte possam querer verdadeiramente exprimir as suas intenções clínicas, a fim de que o ouvinte (doente) possa acreditar nele (médico); escolher um proferimento justo em relação às normas e valores vigentes, para que o “ouvinte da palavra” possa aceitar a linguagem clínica (anamnese, diagnóstico e prognóstico) e ambos possam entrar em acordo relativamente a um fundo normativo reconhecido.

A acção comunicativa das linguagens só pode continuar enquanto os seus participantes pressupõem que essas pretensões recíprocas de validade sejam justas. A meta da compreensão

é a produção de um consenso que culmina na unidade intersubjectiva do entendimento recíproco, do saber participado, da confiança mútua e do acordo recíproco. O consenso funda-se na base do reconhecimento das quatro pretensões de validade correspondentes: compreensibilidade, verdade, veracidade e justiça. Aqui temos um caminho desconstrutivo, na linguagem clínica, para alcançarmos uma reconstrução. Assim, metodologicamente, a Medicina, segundo a Filosofia do “talvez”, trabalha entre a construção, a desconstrução e a reconstrução. A desconstrução será a sua pedra-angular. Poderemos dizer que com a “desconstrução” surge um novo método em Filosofia, a que chamaríamos de método do “talvez”, surgindo do “talvez” do método em Derrida.

Naturalmente a Medicina é o saber que mais colhe do valor e limites da “desconstrução”, dado que começa na afirmação e reafirmação do “sim” do Outro. É o “ce qui arrive” (aquele que chega) e este será o doente. Poderemos asseverar que, em Medicina, a desconstrução é a prática de um “pensamento contaminado”, de um pensamento que procura a prática e que pratica, de facto, o pensamento da contaminação. Vai desde a contaminação patológica, até à contaminação bioética: negligência e erro clínicos. A descontaminação será sempre a poética e a prática do “pensamento contaminado”<sup>544</sup>. Mas esta não se poderá limitar imediatamente a uma neutralização. A desconstrução deverá, num duplo gesto, surgir como uma trílice ciência, em Medicina.

## CONCLUSÃO

A Medicina vive de uma escrita (história clínica) e três linguagens. Apresenta um texto que é “escrito”, que é um “passado”, numa falsa aparência de presente, que é presente, segundo Derrida, ao leitor como seu “avenir” (futuro)<sup>545</sup>. A escrita é raconto da doença em todas as dimensões, mas as linguagens são triplas. Em primeiro lugar, há uma “linguagem anamnética”, que se caracteriza pela recolha de sintomas ou queixas do doente, num discurso entre o vernáculo e o técnico, redaccionalmente pensada. Existe uma gramática e um estilo. Tem um fundamento muito embora marcado pela subjectividade. Naturalmente, revela-se como linguagem semiológica (fala e discurso sobre queixas) Em segundo lugar, surge uma “linguagem diagnóstica”. Esta define-se como uma linguagem que descreve métodos científicos e

---

<sup>544</sup>Cf. Silvano PETROSINO - *Jacques Derrida et la loi du possible*, 130.

<sup>545</sup>Cf. “...le texte est un écrit-un passé - que, dans une fausse apparence de présent, un auteur caché et tout-puissant, en pleine maîtrise de son produit, présente au lecteur comme son avenir” (Jacques DERRIDA - *La dissémination*, 13).

capacitados do estabelecimento de uma causalidade eficiente e final, decifrando a natureza de uma enfermidade (radiologia, análises clínicas, biópsia, etc.)

A axiologia desta linguagem viabiliza o valor do estabelecimento de um diagnóstico, proporcionando uma base lógica para o tratamento e para o prognóstico. É um conhecimento através de qualquer coisa (sinais). Uma vez que é uma linguagem semióptica (visão de sinais) formalmente apresenta-se como o termo que denota o nome da doença ou de síndrome sofrida por uma pessoa ou que supostamente sofrerá. É a grande linguagem da Medicina, que lhe garante a cientifidade<sup>546</sup>. Em terceiro e último lugar, temos a “linguagem prognóstica” (conhecimento antecipado). Este conhecimento prévio é uma espécie de antevisão ou antecipação do desfecho de uma patologia. É a previsão do desfecho do decorrer de uma doença. Esta nota da previsibilidade fenoménica de uma doença é uma característica da ciência, da sua cognoscibilidade. Um dos grandes objectivos da Medicina é a “prognose”, denotada pela previsão do curso e termo da doença, marcada pela estimativa das oportunidades de recuperação. A Medicina participa destes três graus linguísticos. A linguagem diagnóstica é marcada pelo presente, sendo a anamnética lida no passado e, finalmente, a “linguagem prognóstica” refere a dimensão do futuro. Faz-se, nesta última linguagem, uma declaração acerca do desfecho provável de uma doença. Esta linguagem prevê a evolução de uma ou mais patologias. É uma linguagem futurível. Sem estas três linguagens não haverá Medicina. É um discurso simultaneamente objectivo e subjectivo. Seguindo pela linguagem de Derrida, a Medicina não é uma “double science”, mas antes uma “triple science”, como sua generalização<sup>547</sup>.

Daqui inferir-se que a Medicina é uma arte e uma ciência da “desconstrução”, Há, na verdade, não simplesmente a decomposição de uma estrutura arquitectural, mas também uma questão de fundamento. Segundo Fernanda Bernardo, a desconstrução, como fundamento, será, ao mesmo tempo, um pensamento do único, do singular, da singularidade incalculável do Outro, do acontecimento. Numa palavra, da excepção, do extraordinário<sup>548</sup>.

A Medicina, ao viver da desconstrução, que é dada pela “linguagem diagnóstica”, naturalmente, postula uma construção, que tem o seu valor e limite na “linguagem anamnética”, e determinará, como “avenir”, a “linguagem prognóstica” no caminho da recuperação do doente.

---

<sup>546</sup> Cf. Clayton L. THOMAS (coord.) - *Dicionário Médico Enciclopédico TABER*. Tradução do inglês por Fernando Gomes do Nascimento, S. Paulo: Lusodidacta, 2000, 496; 1440.

<sup>547</sup> Cf. Jacques DERRIDA - *La dissémination*, 10

<sup>548</sup> Cf. Fernanda BERNARDO.- “Pas de démocratie sans déconstruction: Veiller à la démocratie”, in - *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, 269.

A Medicina é a ciência do “talvez” da cura e do cuidado. O acolhimento em saúde é uma relação intersubjectiva, embora assimétrica, entre um médico e um doente, onde todos participam, a seu modo, na luta contra a doença em prol da saúde e da vida. Logo, o acolhimento em saúde faz parte da singularidade incalculável do doente e do excepcional e extraordinário que será a saúde.

O acolhimento em saúde é o acolhimento da desconstrução da doença, para se atingir a reconstrução da saúde e da vida. Logo, o acolhimento em saúde é uma desconstrução de desconstrução entre as doenças e a vida saudável.

Mas, segundo a Medicina, não há doenças, há doentes. Logo, o acolhimento em saúde será uma desconstrução do doente na sua concreitude. Poderemos dizer que a desconstrução manifesta-se como *eurolia* de todos os saberes. A harmonia do saber concreto e positivo de cada doente, em Medicina, salienta-se como uma *eurolia*. Esta *eurolia* vai desde o pensamento teórico, até ao prático, passando pelo poético.

Finalmente, cumpre-nos dizer que a “desconstrução”, em Medicina, se revela como uma *isonomia tou dunameos* (equilíbrio das capacidades). A desconstrução será um pensamento de equilíbrio das capacidades pensantes entre um doente e um médico. É um pensamento concreto, para cada caso, como “vivência isonómica”. A desconstrução será sempre um pensamento *in fieri*, dotado de “equilíbrio” entre todas as partes e todos os sujeitos concretos envolvidos.

A desconstrução descobre-se como uma *eurolia* das linguagens clínicas (linguagem anamnética, linguagem diagnóstica e linguagem prognóstica). Há na desconstrução, simultaneamente, a preparação de uma linguagem construtiva (história clínica) e uma linguagem reconstrutiva (terapêuticas médicas e cirúrgicas). Toda a vida clínica é uma realidade desconstrutiva por parte do médico e do doente na busca incessante da humanização em saúde. Esta constrói-se e reconstrói-se, na saúde e na doença, através da desconstrução. Daqui que a humanização em saúde será uma desconstrução clínica. Será permitido dizer que a humanização em saúde se elabora como espécie de *isonomia tou dunameos*. Será um verdadeiro equilíbrio das capacidades ou das forças pensantes e actuantes do médico e do doente. a bem da saúde deste.

A desconstrução, no âmbito da Medicina, é um “hipermétodo”. Como novo método para realizar as linguagens clínicas, é um “talvez” clínico, dado que, em Medicina, nem sempre, nem nunca. A Medicina, no seu método, está sempre em “por vir” É o “por vir” clínico. Vive da tradição (linguagem anamnética) e da “inovação” (linguagens diagnóstica e prognóstica). A desconstrução, em Medicina, é “inovação da inovação”. Como pensamento contaminado, a

desconstrução, na vida clínica, visualiza-se ora no erro ora na negligência clínicas. Por isso, a desconstrução é um “por vir” da Medicina. Assim, a desconstrução é uma “responsabilidade inovadora”, nela comprometo-me reduplicativamente, logo penso. O lema será, também, para a Medicina: *respondeo, ergo cogito*.

A desconstrução é uma *euoia* (evolução do acontecimento). Assim, a desconstrução será um pensamento evolutivo e um pensamento como acontecimento. É um pensamento concreto e evolutivo, tal como acontece com a Medicina, que é uma *euoia* (pensamento que decorre). Desta feita, poderemos dizer que toda a Medicina é uma desconstrução clínica. Logo, a desconstrução é a “evolução do acontecimento da palavra”. A palavra é pensamento, mas este pensamento está “por vir”. É acontecimento da palavra, do pensamento e do Outro.

Todavia, será a desconstrução um conhecimento contaminado da palavra. A palavra é pensamento transformado, dado que se manifesta como contaminado ou transgredido. Esta desconstrução, na vida clínica, acontece como evolução do pensamento “por vir”. A desconstrução é um cuidado e não uma cura. Assim, a desconstrução é o cuidado do pensamento, da palavra e do Outro - estranho. A desconstrução é o cuidado dos saberes, da “audição da palavra” e do dar prioridade ao Outro. Isto faz prever que a desconstrução é hospitalidade e a hospitalidade será desconstrução, visto que aquela se manifesta como “por vir” do Outro - estranho pela “audição da palavra”. O acolhimento, em saúde, implica a desconstrução, uma vez que aquele determina quem sabe decidir na humanização clínica, por meio de “ouvir o hóspede”.



## Epílogo

A relação médico-doente é uma desconstrução no âmbito da humanização em saúde pelo pensamento de Derrida. Assim, esta relação é uma “desconstrução clínica”. Logo, o médico inicia a “desconstrução clínica”, que reside numa audição do doente. Serão a semiologia e a semiótica clínicas os garantes desta “palavra” e, naturalmente, constituem-se como “desconstrução patológica”.

Porém, este modelo da relação médico-doente termina numa “reconstrução clínica”: terapêutica e terapias. De facto, a síntese é-nos dada, seguindo o pensamento de Derrida, pela “desconstrução”. Este termo e conceito de Derrida é a ligação entre a construção (tese) e a reconstrução (antítese). Toda a relação médico-doente, pelo pensamento de Derrida, vive de três verbos: construir, desconstruir e reconstruir. A desconstrução clínica é o “leitmotiv”, seguindo o pensamento do pensador-filósofo, de um paradigma para a humanização em saúde. A humanização é uma reconstrução da saúde, provocada pela desconstrução da doença, tendo-se iniciado numa construção, que serão doente e a doença, reveladas e lidas numa “anamnese”.

Dado que a desconstrução é hospitalidade, deveremos dizer que a relação médico-doente é uma hospitalidade. Mas, segundo Derrida, a desconstrução é justiça, como experiência absoluta do Outro. Toda a relação médico-doente, na humanização em saúde, pelo pensamento de Derrida, será justiça. É uma nova e original experiência. Uma experiência de “invenção”. A relação médico-doente conleva uma experiência absoluta do Outro (drogado, doente, etc.). É uma relação assimétrica e única.

Assim, toda a humanização em saúde é uma desconstrução. Segundo o nosso paradigma “recitativo elpidofânico”, trata-se de uma desconstrução pela mundividência holística da esperança. A desconstrução é uma “esperança” da hospitalidade. Como enlevo aretológico, a humanização é uma desconstrução incondicional e uma alteridade axiológica.

Daqui que a desconstrução, sendo uma ética, determinará a humanização em saúde, como Ética. É uma Ética do “acontecimento clínico”, uma ética do “talvez”, por causa da indeterminação e da evolução da doença. Segundo a humanização em saúde, a desconstrução reside no diagnóstico. Este determina a desconstrução na relação médico-doente. Por isso, o nosso modelo é uma experiência de alteridades transitivas. Seguindo na linha de Derrida, será uma realidade plural e concreta, para a humanização em saúde, baseada na “elpidofania”. É, assim, uma experiência transitiva de absolutos. A humanização em saúde tem sempre uma “melhor parte”: ouvir o doente.

A humanização, pela contemplação e pela acção, tem muito da hospitalidade de Betânia. A humanização tem tanto de agápico, quanto de plesiológico na relação médico-doente. A narrativa do Bom Samaritano encontra-se ligada à narrativa de Betânia, porque ambas tratam do “amor de alteridade”, a primeira apelando à Plesiologia agápica e a segunda chamando à Teologia agápica. A do Samaritano salienta a hospitalidade condicional, tal como se narra em Lc10,25-37. O Samaritano foi convidado à “esplancnofania”. Em Betânia, surge o valor e sentido da hospitalidade incondicional (Lc10,38-42). A humanização em saúde constrói-se nesta desconstrução.

Uma das conclusões fundamentais deste estudo prende-se com o sentido da hospitalidade como a humanização, em saúde, uma vez que, segundo a nossa fenomenologia, surge um novo paradigma, para a mesma humanização, a partir do apólogo de Betânia, sendo caracterizado pelos dois momentos fundamentais do apotegma: contemplação (Maria) e acção (Marta), definindo-se como modelo “recitativo elpidofânico”.

Derrida, quando falou da “desconstrução” e disse que não era um método, deveria ter dito que a “desconstrução” é um “metamétodo”, aquilo que está “para além do método”, sendo particularmente visível nas suas aplicações, até porque a “desconstrução” é, simultaneamente, um método analítico e sintético. Dir-se-ia o fundamento fenomenológico dos métodos. Quando Derrida disse que a desconstrução é hospitalidade e a hospitalidade é desconstrução, será necessário ter em atenção, que este pensamento só se refere ao “acolhimento pístico”, que vem de fora, para dentro, segundo a nossa perspectiva. As dimensões agápicas e elpídicas ficaram de fora da “desconstrução”, por causa do logocentrismo e do fonocentrismo da “audição da palavra”.

Uma das características fundamentais da desconstrução é a “focalização”, utilizando a perspectiva crítica de Tolentino de Mendonça, adaptada pelo nosso pensamento crítico. Esta pode descrever-se como a fluência e influência da informação diegética, que é atribuída a um determinado domínio da consciência. A focalização, como propriedade da desconstrução, segundo o nosso ver, e que Derrida não analisou, condiciona não só a quantidade de informação, como também a sua qualidade, sintomatizando, em relação a essa, uma certa posição ideológica e paranética. A desconstrução, como focalização, poderá ser interna e ou externa.

Desta feita, pela focalização interna, o narrador associa-nos à interioridade do personagem, enquanto que, pela focalização externa, será aquilo que qualquer espectador de uma cena poderá constatar. Mas também existe a “focalização-zero”, que corresponde a uma

visão de grande plano, que irá abolir os limites do espaço e do tempo. Na desconstrução, os limites espacio-temporais são excluídos.

A desconstrução participa destes três graus de focalização. A desconstrução é, segundo a nossa perspectiva, uma focalização concreta do texto e da hospitalidade. A hospitalidade é a focalização da desconstrução. Tudo isto faz com que a desconstrução seja “audição da palavra” na hospitalidade. Na verdade, “ouvir o hóspede” é uma desconstrução entre o anfitrião e o estrangeiro, tal como acontece na relação médico-doente.

Também se verificam estas focalizações no âmbito da humanização em saúde. A relação médico-doente vive da focalização interna e externa. O espaço clínico é constituído, num primeiro entendimento, pelos componentes fisiológicos (diagnóstico, prognóstico e terapêutica), que servem de cenário ao desenrolar da história clínica e da materialização dos personagens (técnicos de saúde e doentes), mas em sentido translato, dado que o conceito de “espaço clínico”, que é um “espaço plesiológico”, criado pela desconstrução do médico com o seu doente, abarca as atmosferas psicológicas e sociais, inerentes à anamnese.

Apesar de Derrida ter apresentado uma nova e original tipologia, sobre a hospitalidade (incondicional e condicional), bem fundamentada, sendo indicada como “primeira”, ao dizer que a hospitalidade é “ética”, convém salientar que, quanto aos seus fundamentos, nada mais acrescentou ao pensamento de Lévinas, que a descreveu como um “desejo do outro”.

Segundo Derrida, a hospitalidade é “desconstrução”. Esta afirmação não nos parece muito convincente, sendo, provavelmente, mais adequado dizer que, segundo Derrida, a hospitalidade é justiça. A desconstrução poderá ser um caminho para alcançar a hospitalidade. Daqui se conclui, com Derrida, que a hospitalidade será a “experiência absoluta do outro”. Assim, a hospitalidade será, na nossa perspectiva, uma “alteridade da alteridade”, guiados pelo pensamento de Derrida.

O pensador-filósofo, na aplicabilidade que faz das hospitalidades (condicional e incondicional), fixa-se somente nas narrativas veterotestamentárias. Criticamente, será conveniente dizer que esta foi uma lacuna de Derrida, porque as narrativas neotestamentárias são muito ricas, significativas e importantes para serem fenomenologicamente analisadas. “Talvés”, tenha sido uma das maiores lacunas da aplicabilidade da “desconstrução” de Derrida, não tendo elaborado uma “fenomenologia bíblica”.

Derrida deixa, sobre a hospitalidade neotestamentária, elementos incompletos ao desconstruir o texto de Lucas, relativo à Última Ceia de Jesus no Cenáculo. Isto tem a ver com o facto de não ter analisado filologicamente a instituição da Eucaristia, sob a forma de Pão e de Vinho, que, pela “trans-substanciação”, se realizou como Corpo e Sangue de Cristo.

Assim, Derrida ficou-se pela reflexão da hospitalidade como “memória”. Todavia, a análise desconstrutiva do texto de Lucas, permite-nos ir mais longe e dizer que a hospitalidade é mais do que memória. A hospitalidade é “co-memória”. É uma “memória anamnésica” entre um anfitrião e um *homo mendicans* (o pedinte). Na verdade, Derrida tinha condições para elaborar uma fenomenologia neotestamentária à imagem e semelhança da veterotestamentária de Lévinas.

Uma outra crítica ao pensamento de Derrida tem a ver com a tese de que a desconstrução é hospitalidade e esta será aquela. Ora fenomenologicamente não será bem assim, dado que toda a desconstrução seria hospitalidade. Porém, tal não poderá ser, uma vez que existem muitos processos desconstrutivos, que não são hospitalidade. Então veja-se o que se passa no domínio da Química Geral, Química Física e Química Orgânica, onde, primeiramente, a natureza se apresenta de forma construtiva, e o cientista, ao tentar criar uma nova lei, irá apresentar uma lei analítica, para depois elaborar uma síntese, tal como se afirma em Filosofia da Física.

Poderemos concluir que nem toda a desconstrução será uma hospitalidade, até porque poderá vir a ser uma hostilidade, que, também, é um processo desconstrutivo. Mas, a hospitalidade do Outro-estranho caracteriza-se por ser uma desconstrução. Um dos aspectos criticáveis, no pensamento de Derrida, sobre a hospitalidade, tem a ver com a sua tipologia.

Segundo a nossa perspectiva, bastaria classificá-la sob duas formas, a saber: hospitalidade condicional e incondicional, dado que ambas apresentam condicionalidades e incondicionalidades. As condições são qualidades que se requerem ou que se desejam segundo a fenomenologia. Toda a hospitalidade está cheia de circunstâncias e desejos devido ao Outro-estranho. Não existe uma hospitalidade absoluta, nem uma forma relativa.

Há, sim, hospitalidades condicionais e incondicionais, dado que a hospitalidade humana nunca é “absoluta”. É e faz-se entre relações de relações subjectivas, inter-subjectivas e trans-subjectivas. A hospitalidade vive de “relações plesiológicas”, que são circunstâncias poéticas entre um anfitrião e um forasteiro. A hospitalidade vive de maneiras de ser e de condutas. É uma categoria de excelência. É uma “distinção plesiológica”. Por todas estas razões é que não existe uma hospitalidade absoluta e outra relativa.

Todavia, a hospitalidade incondicional não é absoluta, nem a hospitalidade condicional será relativa. A hospitalidade, dita absoluta por Derrida (que ele diz que não existe), teve existência real, segundo a fenomenologia da religião, em Jesus Cristo, que originou uma “plesilogia teológica”, segundo a narrativa do Desvalido no Caminho. A hospitalidade é uma relação de relações, que vai da “relação elpidofânica” (que espera a vinda do estrangeiro),

passando pela “relação plesiológica” (criada pela relação de proximidade, na casa, entre o anfitrião e o hóspede que chegou), até à “relação anamnética” (que se caracteriza como recordação perene, entre os dois, na despedida da casa). A hospitalidade é uma “recordação plural”, nunca sendo uma vivência no singular, apesar de ser uma relação de singularidades plesiológicas.

A hospitalidade vive destas e com estas relações, criando uma “plesilogia holística”. Todavia, na hospitalidade, a perfeição das relações encontra-se, segundo a nossa perspectiva, na “dimensão esplancnofônica”, que dá vida e alma ao “acolhimento pístico” (ouvir o hóspede), ao “acolhimento elpídico” (aguarda-se a chegada do que está para vir) e, finalmente, o “acolhimento diaconal” (as múltiplas tarefas na casa para bem receber o hóspede). Todas estas variantes “recebem-se” no “acolhimento agápico”. Na hospitalidade, tudo começa e tudo acaba em “ouvir o hóspede”. O fundamento desta audição radica nesta “plesilogia agápica”. Aqui está a razão de ser da hospitalidade. Surge, porém, uma nova forma de ver a hospitalidade como “relação poiética”. A hospitalidade vive destas três dimensões (agápica, pística e elpídica), tornando-se, pela “audição da palavra”, numa “comemória”. É a preposição *cum* que, na hospitalidade, define o carácter *re-ferro/re-latum* (oferecido reduplicativamente) entre um anfitrião e um *homo mendicans*.

O narrador é a voz crítica que conta a história, que põe em actividade os personagens e comenta a cadeia dos acontecimentos. Não transmite simplesmente um objecto a um leitor, implica-se ele mesmo no seu objecto, deixando marcas no discurso narrativo, que supostamente é produzido. Segundo o modo como se coloca, o narrador poderá ser “autodiegético” (quando o narrador da história faz o relato das suas próprias experiências, integrando o conto num personagem principal). Aqui está o lado da “construção” da hospitalidade. Porém, o lado desconstrutivo da mesma situa-se como narração homodiegética (quando veicula informações que recolheu da sua própria experiência concreta e singular).

Daqui se aúfere que a hospitalidade é uma “narração plesiológica”. Difere, assim, do narrador autodiegético por ter participado na história, não como protagonista, mas como figura claramente marginal. Logo, aprofundando o pensamento de Derrida, criticamente, diremos que a hospitalidade é uma narração, simultaneamente, autodiegética e homodiegética. A hospitalidade é simultaneamente uma construção e uma desconstrução do anfitrião no *homo mendicans* e vice-versa.

A hospitalidade, como narrativa plesiológica, implica, naturalmente, o plano da história (porque há narrativas concretas e vivências entre o anfitrião e o “desvalido no caminho”) no plano do discurso (ouvir o hóspede). O hóspede tem e traz discursos. Logo, a hospitalidade será

“ouvir a palavra” do Desvalido no Caminho da vulnerabilidade. Isto quer dizer que, na hospitalidade, há o tempo da história (cronológico) e o tempo do discurso (instância selectiva da autoconsciência).

Na hospitalidade, há um tempo para tudo. Um tempo para a construção e outro para a desconstrução. Tanto a construção quanto a desconstrução descrevem-se como um fluxo de informação diegética, atribuída a um determinado campo da consciência na hospitalidade.

A hospitalidade é um misto desconstrutivo de acções, reacções e desfechos. Este paradigma triádico (construção, desconstrução e reconstrução), que também se encontra presente na humanização em saúde, coloca-nos perante uma narrativa construtiva de Jesus de Nazaré, segundo o texto de Lc7,36-50.

Este texto testifica que a hospitalidade de convite (uma refeição em casa de um fariseu) é, simultaneamente, uma construção e uma desconstrução de Jesus Cristo em casa de Simão.

A acção (vv.36-38) é descrita num ritmo dialéctico: um conhecido fariseu convida Jesus para uma refeição em sua casa e, entretanto, uma pecadora intromete-se na cena do acolhimento condicional, trazendo um perfume, com inesperadas lágrimas e com gestos de reiterada humildade, que sublinham a elevação em que ela coloca Jesus de Nazaré. O narrador entrega, de propósito, ao leitor esta situação indeterminada, ferida pelo escândalo. Aqui está uma desconstrução da hospitalidade.

Todavia, a reacção (vv.39-47) principia com o juízo que o fariseu, no seu íntimo, empresta à acção (a da pecadora), formulando uma interpretação que coloca em causa o estatuto de Jesus. Jesus irá explicitar dramaticamente uma “sincrise” que estava latente, sendo desfavorável a Simão. Além disso, esboça um desfecho (vv.48-50) surpreendente como consequência da hospitalidade que Lhe foi prestada pela mulher. Aqui está a construção de Jesus. O fariseu representa o sistema religioso da pureza legal tutelada pela Lei e pelo Templo de Jerusalém. Porém, Jesus revela um modo novo assente no binómio: perdão/amor. A perícopé mostra-o, de modo narrativo, neste encontro com Jesus, numa radical hospitalidade.

Foi uma hospitalidade incondicional em casa de Simão, o fariseu. O narrador deixa a solução para o desenlace (vv.48-50). Daqui podemos afirmar que, reflectindo sobre o pensamento de Derrida, a hospitalidade vive do e no binómio construção/desconstrução.

A hospitalidade nunca se deveria referir como entidade absoluta, muito embora Derrida gostasse muito do termo “absoluto”, como refere em *Carte Postal* e, em muitos outros escritos, repetidas vezes. Dado que a hospitalidade é um acolhimento poético, entre sujeitos, referindo-se como uma interacção de “agires”, não se descreve como realidade separada. Naturalmente, a melhor classificação será a que Derrida designou por hospitalidade condicional e incondicional. A

hospitalidade vive de condições e impõe condições, como se comprova pelas leis da hospitalidade. Isto quer dizer que a ela são impostas incondições e condições, bem como ela determina condições e incondições. O termo “absoluto” não significa ser incondicional. A hospitalidade é uma singularidade na pluralidade e uma pluralidade na singularidade.

Ontologicamente, os conceitos de “absoluto” e “incondicional” são diferentes, segundo a Lógica Simbólica, muito embora relacionados. A hospitalidade vive entre estes dois pólos (construção e desconstrução), tal como acontece com a humanização em saúde.

A hospitalidade cria relações, espaços e desejos. Só poderemos encontrar uma “hospitalidade absoluta”, pela leitura da Teologia da Hospitalidade, num Deus Uno e Trino. Este Deus, como *eventum*, criou uma dupla hospitalidade (*ad intra et ad extra*). *Ad intra* é a Sua mundividência trinitária. Com efeito, a vida *ad extra* desta hospitalidade está na Soteriologia (*Verbum caro factum est*) e na Protologia (criação do Homem e do Universo). Esta fenomenologia religiosa não foi elaborada por Derrida. Uma das virtualidades deste nosso estudo consistiu, através da desconstrução, em delinear leituras plurais, sobre textos da Sagrada Escritura, particularmente sobre narrativas de Lucas, relativas às vivências da hospitalidade, dado que a Bíblia é o grande livro da hospitalidade.

A paixão inventiva, característica da desconstrução, segundo Derrida, é pertença tanto do literato, quando do filósofo. Como se verifica, pelas leituras plurais da Bíblia, um e outro inventam coisas com o pensar e repensar da Escritura. Um e outro (filósofo e literato) devem aprender a “caminhar” (metamétodo), pela desconstrução do texto bíblico, debaixo daquilo que está, ou se julga estar, *in solidum* adequadamente estabelecido.

Desta feita, a desconstrução não recompõe os sistemas, não os reabilita, mas também não os destrói, não promete soluções para os problemas, que constantemente levanta. Deixa-os em aberto. Assim está num “talvez” a fenomenologia neotestamentária pelo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo segundo S. Lucas, tal como se professa na homilética da Litúrgia da Palavra. A hospitalidade é uma “liturgia da palavra”. A humanização em saúde, também, participa deste “serviço litúrgico” na relação médico-doente a bem da “reconstrução da saúde”.



## GLOSSÁRIO

**Agápico** - A directiva do amor (*ἀγάπη*) gratuito, “des-interessado”, ou o amor a Deus, é caracterizado na sua totalidade por quatro modos, que Lucas indica variando de preposição, na Parábola do Desvalido no Caminho (Lc10,25-37). Assim, aparece com εἰς “a partir do coração”<sup>549</sup>. As outras três preposições (εν) pretendem caracterizar, ulteriormente, o “coração” como realidade interior e profunda do homem, compendiando toda a força da alma. Com εν instrumental<sup>550</sup>, Lucas designa com toda a alma, com toda a força e toda a capacidade de entender do coração. Lucas coloca δianoία (capacidade), ao fim, para dar uma elevada tonicidade à palavra e à vida do amor.

A καρδία é e será fonte e centro de toda a “força da alma”, que não será mais diferenciável se e quando se ama a Deus. Muito claramente, Lucas reflecte sobre o amor a Deus na óptica do amor em favor do próximo, elemento provavelmente determinante para a compreensão do amor a Deus<sup>551</sup>. Lucas conhece a δianoία καρδίας (1,51) como mentalidade, enquanto que a referência tem mais a ver com a capacidade de pensar. Segundo Bovon, as duas sentenças veterotestamentárias começam com o mesmo tempo verbal ἀγαπήσεις, o futuro do indicativo de αγαπαο, que facilita a relação segundo um procedimento rabínico. Se surge como “duplo mandamento”, apreciado por judeus, então não o será menos pelos cristãos. Não se trata da graça, nem do perdão, mas antes do “compromisso poético”. Ele tem de se manifestar num duplo amor, expresso em dois versículos da Lei de Moisés: Dt6,5 (amor a Deus) e Lv19,18 (amor ao próximo)<sup>552</sup>. Os termos ἀγαπή και ἀγαπητός (amor e amante) serão o afecto ou amor de um sujeito, que se volta sobre outro sujeito ou pessoa amada, ainda que seja à custa do mesmo amante e busque só o bem do outro, sem nada esperar. Talvez tenha sido o vocábulo mais profano, proveniente de Platão, da *República*, que teve maior sucesso no Novo Testamento e que S. Jerónimo traduziu para o latim por *caritas* e o idioma de Camões por “caridade”. Segundo o Novo Testamento, a *caritas* (ἀγάπη) interessa-se só por dar, sem receber nada em troca. O termo *agape*, segundo a gramática normativa, apresenta-se como substantivo feminino da primeira declinação grega, que significa banquete, festa, celebração, amor, doação, etc.

---

<sup>549</sup>Cf. Max ZERWICK - *El Griego del Nuevo Testamento*. Tradução e adaptação do latim por Alfonso de la Fuente Adánez, Estella (Navarra) Editorial Verbo Divino, 2002,70 - 71.

<sup>550</sup>Cf. Amador-Ángel García SANTOS - *Introducción al Griego Bíblico*, Estella (Navarra). Editorial Verbo Divino, 2003, 50.2;50.3;51.2.

<sup>551</sup>Cf. Hans SCHUERMANN - *Il vangelo di Luca*, Comentario Teológico del Nuevo Testamento, segunda parte. Tradução do alemão, Brescia: Paideia, 1994, 204.

<sup>552</sup>Cf. François BOVON - *El Evangelio según San Lucas*, II. Tradução do francês, Salamanca: Ediciones Sígueme, 114 -115.

**Ecoplesiologia** - Trata-se de uma palavra composta de *oikia*;-as (casa, habitação, tabernáculo,etc.)<sup>553</sup>, como substantivo no nominativo do singular feminino da 1ª declinação grega, com o substantivo da 2ª declinação *plesios*,-ou (próximo). Segundo Hesíodo e Homero, a *oikia/oikos* era a casa, habitação ou estadia. Deriva do termo proto-indo-europeu *ed-*, com o sentido de espaço onde vivem pessoas, substâncias, etc. Originou o termo latino *Aedes* (casa rica e abastada de um Senhor), bem como o termo grego *oikos*. Também, segundo a gramática diacrónica, se traduz por residência ou domicílio. Mas, na *Odisséia*, surge com o sentido de família, as pessoas que vivem ou co-habitam o mesmo espaço. Curiosamente, em algumas rapsódias da *Iliada*, aparece com o sentido de substância. Da mesma forma, expressa-se, na épica jónica, com o sentido de “bens de família”. Igualmente, em Heródoto, referencia-se com o significado de Templo, dedicado a um Deus. Corresponde ao termo latino *domus*;-us (raíz sanscrita: *dom/dem*), que significa “casa do Senhor”, palácio<sup>554</sup>, que segundo a gramática sincrónica pertence à quarta declinação (nominativo, singular, feminino)<sup>555</sup> A hospitalidade é a familiaridade da casa. A hospitalidade é a cultura da casa e a casa como família. Em Cícero, surge com o sentido da casa, como símbolo da família: *domus te nostra tota salutatur* (toda a nossa casa te sauda)<sup>556</sup>. A análise gramatical de plesiologia será tratada mais à frente.

**Elpidico** - Este termo, derivado da palavra grega, como substantivo feminino da 3ª declinação, *elpis*;-idos, significa: espera, esperança. Segundo a parábola do Desvalido no Caminho, toda a recitação se faz no elemento apologético da missão do Samaritano. Esta recitação refere-se como novo ditame poético, que se expressa no mandamento: Vai e faz a misericórdia... Daqui se afige que a narrativa do comportamento exemplar será uma vivência da conduta de proximidade, que vive na esperança do Desvalido, onde somos salvos. A parábola inspira uma “elpidofania soteriológica”, tal como se refere segundo S. Paulo. *Spe salvi facti sumus* (somos salvos pela esperança) Rm8,24. A recitação cria, para aquele que anuncia, presente e futuro. Na verdade, a recitação (esperança) está entre a decisão (caridade) e a audição (fé).

**Esplancnofania** - Este termo *ἐσπλαγγίσιθη* (comoveram-se as vísceras) aparece no centro da parábola. É o termo e conceito mais importante de toda a parábola. As duas palavras-chave

---

<sup>553</sup>Cf. Victor MAGNIEN; Maurice LACROIX - *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Librairie Classique Eugène Betin, 1969, 1229.

<sup>554</sup>Cf. LIDDELL; SCOTT'S - *Greek-English Lexicon*, the seventh edition, Oxford: At the Clarendon Press, 1889, 546; Cf. Paul CHANTRAINNE - *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grec, Histoire des Mots*, 3 - 4 volumes, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1980, 781-782; Cf. A. ERNOUT; A. MEILLET - *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine, Histoire des Mots*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967, 182-183; Franz PASSOW et al. - *Handwoerterbuch der Griechischen Sprache*, Bande II, Leipzig: Vogel, 1852, 415.

<sup>555</sup>Cf. Paul G.W. GLART - *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: At the Clarendon Press, 1990, 572.

<sup>556</sup>Cf. Eugène BENOIST; Henri GOELZER - *Nouveau Dictionnaire Latin-Français*, Paris: Librairie Garnier Frères, s/d, 474.

encontram-se no mesmo versículo: *Σαμαρίτης ... ἐνσπλαγχνίσθη* (ao Samaritano comoveram-se as vísceras). O aoristo indica a imediatez da acção: apenas O viu, estremeceram-lhe as vísceras ou “comoveram-se as vísceras”<sup>557</sup>. Este verbo deponente aparece, no Novo Testamento, unicamente nos Evangelhos Sinópticos, no total de 12 vezes, sendo 3 vezes em S. Lucas<sup>558</sup>. Aqui, na parábola do Bom Samaritano, menciona-se *σπλαγχνά* (as vísceras) como momento decisivo pelo “fazer” a “certo homem” (*quidam homo*), que havia sido vítima dos salteadores (Lc10,30 ss). Desta feita, não faz sentido a interpretação alegórica, que identifica o Samaritano com Cristo. Este verbo está no aoristo da voz média (simultaneamente activa e passiva). Os *σπλαγχνά* (vísceras) são o interior das vítimas do sacrifício ou as “entranhas”<sup>559</sup>. Desde o século V a. C. que se usa para indicar o “interior do homem”, sendo o “seio materno” na mulher e, no homem, os “rins”, como sede dos sentimentos, para o Antigo Israel<sup>560</sup>. Será um substantivo no nominativo do plural neutro segundo a gramática sincrónica. No testemunho dos “Doze Patriarcas”, aparece em paralelo com *καρδία* enquanto sede dos sentimentos e como disposição para a misericórdia. Fala-se das entranhas de misericórdia de Deus. É mais forte que *ἐνλεγειν* (ter misericórdia), dado que expressa uma “comoção”, que toca o homem até ao mais íntimo. Nos sinópticos, o substantivo aparece em Lc1,78: “as entranhas de misericórdia do nosso Deus”<sup>561</sup>. Na verdade, *σπαγγνίζομαι* (comover-se visceralmente) expressa a atitude interior do Senhor, perante o homem sofredor, surgindo as emoções numa misericórdia que é “ternura”. Os outros três textos, onde surge o verbo, são parábolas e, portanto, os únicos que não se referem directamente a Jesus. Na parábola do servo “sem entranhas” é o Senhor do servo, que se compadeceu. Em Lc15,20 é o Pai da parábola do “Filho Pródigo” que tem uma “comoção das vísceras” pelo Filho Perdido (*ἐνσπλαγχνίσθη*). A terceira e última referência encontra-se na parábola do Bom Samaritano<sup>562</sup>. O verbo irregular *phaino* significa manifestar, brilhar, descrever, etc. Ligado com o verbo *splanchnizomai* (comover das vísceras), surge o termo *splanchnophanicus*, que significa a “manifestação do amor visceral ou entranhado”.

---

<sup>557</sup>Cf. Maximilianus ZERWICK- *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci, Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici*, 1984, 164 -165.

<sup>558</sup>Cf. Georg ABBOT-SMITH- *A Manual Greek. Lexicon of the New Testament*, Edinburgh: T and T Clark, 1944, 414.

<sup>559</sup>Cf. Hans BALZ; Gerhard SCHNEIDER - *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*. Tradução do alemão, II, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, 2060 - 2068.

<sup>560</sup> Segundo A. Couto, misericórdia e compaixão remetem para o hebraico *rahamim*, que significa, primeiramente, as “entranhas”, que são a sede dos sentimentos. O mais das vezes, a palavra é entendida como um plural abstracto de *rhem* que exprime: útero ou seio materno. Trata-se, pois, da matriz maternal, do lugar que torna possível uma vida nova e que permite que mãe e filho vivam, em comum, simbolicamente, essa vida nova. A tradução, por compaixão ou misericórdia, não é de todo correcta, pois trata-se do órgão que permite “viver em comum”, mais do que “sofrer em comum”. Além disso, *rahamim* faz com que a misericórdia seja de um único parênquima, sem a disfunção do sujeito-objecto patente na locução latina *miser cordia*, em que o sujeito (coração) é diferente do objecto (miserável). (António José da Rocha COUTO - *Como uma Dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*, 75).

<sup>561</sup>Cf. Hans KOSTER - *Splanchnon*, in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia, XI, 1971.

<sup>562</sup>Cf. Juan R. DONSHUE - *El Evangelio como parábola*. Tradução do inglês, Bilbao: Mensajero, 1997, 174 -175.

**Pistico** - A fé vem da audição, a audição vem da Palavra e esta é Jesus Cristo (Rm 10,17). Assim, a fé não é inata e vem de fora para dentro, sendo oferecida por Deus-Pai, através de Cristo, como Palavra do Pai das Misericórdias. Naturalmente, a fé supõe um argumento e uma pessoa. A audição da Palavra é um *eventum*, segundo a Teologia Plesiológica, vivido no encontro de um Samaritano com o Desvalido, o qual postula um *elenchos* (argumento), que se constitui como apelo de proximidade. A “audição esplancofônica” do Pai das Misericórdias exige uma *oikia* (casa), onde a Palavra (Desvalido no Caminho) se faça ouvir, tal como acontece na hospitalidade. A “audição esplancofônica” habita na “casa da palavra”, que é a morada da Incarnação de Cristo e se encontra na vida do *logos* (Desvalido no Caminho) e do *ethos* (Bom Samaritano). A fé (*pistis*) é uma infusão de Deus em nós pela “audição esplancofônica”. O termo *pistis;-eos* (fé, crença, ter confiança em alguém) é um substantivo da terceira declinação grega.

**Plesiologia** - A palavra referida, nos LXX (*Septuaginta*), por *πλησίον* (próximo), em hebreu, designa-se por *rea*. O sentido mais originário é o de se unir a alguém por alguma acção (Pr 13,20; 28,7). O sentido mais forte é o de “amigo” (1 Cr 27,33; Dt 13,7; Mq 7,5) ou “amado” (Os 3,1). Outras vezes aparece com o nome de “companheiro” (Jb 30,29). Os “próximos” são aqueles que participam da Eleição e da Aliança, fazendo referência aos direitos e deveres. O preceito do amor, no v. 27, vale, em primeiro lugar, para os membros do povo. Tudo se confirma no v. 34 a, quando se estende o mandamento do “amor ao próximo” a um forasteiro, que reside entre nós. Para o estrangeiro de passagem, os deveres limitam-se aos da hospitalidade. O termo é um advérbio de espaço *plesion* (estar junto de mim). Deriva do adjectivo verbal *plesios*, - a, -on (próximo)<sup>563</sup>. Irá originar o substantivo *plesios;-ou*, pertencente à segunda declinação grega (aquele que está na proximidade de alguém; aquele que está junto a alguém).

**Xenoplesiologia** – Descreve-se como termo composto de *Xenos*, -ou (substantivo da 2ª declinação grega, masculino, nominativo, singular, que significa: estranho, estrangeiro, que não é de um país, etc.) e tem um adjectivo triforme correspondente (*xenos*, -e, -ov). Segundo a gramática diacrónica, trata-se, pois, de um Deus da Mitologia Grega. Era o deus dos “estrangeiros”. Aparece descrito nas comédias de Aristófanes e nas tragédias de Sófocles e de Eurípedes a significar um estrangeiro a quem acolhemos na hospitalidade da casa<sup>564</sup>. Aqui surge como prefixo ligado ao termo “plesiológico”, que foi explicado antes.

<sup>563</sup> Cf. Émile FLEURY - *Morphologie Historique de La Langue Grecque*, Paris: J. de Gigord Éditeur, 1940, 355.

<sup>564</sup> Cf. M.A. BAILLY – *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Librairie Hachette, s/d, 1341.

## BIBLIOGRAFIA

As obras dos filósofos, Jacques Derrida e Emmanuel Levinas, encontram-se ordenadas segundo as datas de publicação. A restante bibliografia será apresentada por ordem alfabética. Esta bibliografia, que aqui indicamos, pelas referências às obras, que tivemos acesso directo, em variadas Bibliotecas (Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (U.C.P.) - Centro Regional de Braga; Faculdades de Teologia da U.C.P.- Centros Regionais do Porto e de Braga; Seminário da Boa Nova-Valadares; Mosteiro Beneditino – Roriz - em Santo Tirso e Faculdade de Letras da Universidade do Porto), foi lida por nós, quer de Jacques Derrida, quer de Emanuel Levinas, em ordem à elaboração desta Tese de Doutoramento. Ao longo desta Bibliografia, faremos a distinção entre livros e revistas e, ainda, entre traduções dos textos dos filósofos em estudo.

## BÍBLIAS

A.A.V.V. - *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alphredus Rahlfis, Duo volumina in uno*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

A.A.V.V. - *Die Bibel : Einheitsuebersetzung der Heiligen Schrift Altes und Neues Testament*. Herausgegeben im Auftrag der Bischoefe Deutschlands, Oesterreichs, der Schweiz, Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag, 1983.

A.A. V.V. - *Biblia Sacra. Vulgata Editio Critica*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.

AA.VV.- *Bíblia Sagrada: versão dos textos origina*. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2006.

ALAND, B. ALAND, Kurt (editores) - *Novum Testamentum Graece et Latine. Textum graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.

ALAND, K, et al. (editores) - *The Greek New Testament*, fourth revised edition, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

CARREZ, M. et al. (editores) - *Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français*. Tradução ecuménica da Bíblia, Paris: Alliance Biblique Universelle, 1993.

SNAITH, N. H. (editor) - *Hebrew Old Testament*, London: The British and Foreign Bible Society, 1989.

## DICIONÁRIOS DE LÍNGUAS CLÁSSICAS E DE EXEGESE

BAILLY, M.A. - *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Librairie Hachette, s/d.

BALZ, H.; SCHNEIDER, G. - *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*. Tradução do alemão, II, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998.

BENOIST, E.; GOELZER, H. - *Nouveau Dictionnaire Latin-Français*, Paris: Librairie Garnier Frères, s/d.

BENVENISTE, É. - *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. I, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

CHANTRAINNE, P. - *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grec*, 3-4 volumes, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1980.

DU FRESNE, C. - *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, VII. Paris, Hachete, 1938.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. - *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine, Histoire des Mots*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1932/1967.

GLART, P.G.W. - *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: At the Clarendon Press, 1990.

KOSTER, H. *et al.* - *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia, XI, 1971.

LIDDELL; SCOTT'S - *Greek-English Lexicon*, Oxford: At the Clarendon Press, 1889.

MAGNIEN, V.; LACROIX, M. - *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Librairie Classique Eugène Betin, 1969.

PASSOW, F. *et al.* - *Handwoerterbuch der Griechischen Sprache*, zweiten Banden, Leipzig: Vogel, 1852.

## OBRAS DE JACQUES DERRIDA

*De la Grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

*L'écriture et la Différence*, Paris: Éditions du Seuil, 1967.

*Marges de la Philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

*La dissémination*, Paris: Éditions du Seuil, 1972.

*Positions. Entretiens*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

*De l'hospitalité, Anne Dufourmantelle invite Derrida à répondre*, Paris: Calmann-Lévy, 1977.

*D'un ton apocalyptique, adopté naguère en philosophie*, Paris: Éditions Galilée, 1983.

*Psyché, Invention de l'autre. II.*, Paris: Éditions Galilée, 1987.

*Mémoires pour Paul de Man*, Paris: Éditions Galilée, 1988.

*Du Droit à la Philosophie*, Paris: Éditions Galilée, 1990.

*L'Autre Cap. Suivi de la Démocratie ajournée*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.

*Points de suspension. Entretiens*, Paris: Éditions Galilée, 1992.

"Faxitexture". Tradução Laura Bourland, *Anywhere*, New York: Rizzoli International Publications, n°2; repúblicado, in: *Noise*, Paris: Maeght, n° 18/19 (1992).

*Passions, Entretiens avec Henri Ronse et al.*, Paris: Éditions Galilée, 1993.

*Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Paris: Éditions Galilée, 1993.

*Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille de Heidegger*, Paris: Éditions Galilée, 1994.

*Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité*, Paris: Éditions Galilée, 1994.

*Moscou aller-retour*, Paris: Éditions de l'Aube, 1995.

"Avances", introdução a S. MARGEL, *Le tombeau du dieu artisan*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1995.

*Résistances de la psychanalyse*, Paris: Éditions Galilée, 1996.

*Le monolinguisme de l'autre*, Paris: Éditions Galilée, 1996.

*Echographies de la télévision. Entretiens filmés*, Paris: Éditions Galilée, 1996.

*Apories*, Paris: Éditions Galilée, 1996.

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

*Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris : Éditions Unesco, 1997.

*Adieu ao Emmanuel Levinas*, Paris: Éditions Galilée, 1997.

*Parages*, Paris: Éditions Galilée, 1998.

“De l’Hospitalité – Fragments”, in: *Écarts d’Identité*, 8/854 (1998), 5-8.

*Manifeste pour l’hospitalité*, Paris: Éditions Paroles d’Aube, 1999.

“Accueil, éthique, droit et politique”, in: *Manifeste pour l’hospitalité*, Paris: Éditions Paroles d’Aube, 1999.

*Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris: Éditions Galilée, 2000.

*Foi et Savoir. Suivi de le siècle et le pardon*, Paris: Éditions du Seuil, 2000.

*États d’âme de la psychanalyse. Adresse aux États Généraux de la Psycanalyse*. Collaboration avec Bernard Stiegler, Paris: Éditions Galilée, 2000.

*De quoi demain ... Dialogue*. Paris: Libraire Arthème Fayard /Éditions Galilée, 2001 (colab. E.Roudinesco).

*Papier Machine*, Paris: Éditions Galilée, 2001.

*L’Université sans condition*, Paris: Éditions Galilée, 2001.

*Fichus, Discours de Francfort*, Paris: Éditions Galilée, 2002.

*Voyous .Deux essais sur la raison*, Paris: Éditions Galilée, 2003.

*Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de là archivent*, Paris: Editions Galilée, 2003.

*Le souverain Bien*. Texto bilingue.Tradução de Fernanda Bernardo, Viseu: Palimage Editores, 2004.

*Le concept du 11 septembre*, Paris : Éditions Galilée, 2004 (colb. J.Habermas).

“Politics and Friendships” a Discussion with Jacques Derrida, [www.sussex.ac.uk/units/frenththought/derrida.htm](http://www.sussex.ac.uk/units/frenththought/derrida.htm) , acesso a 12 de Setembro de 2006.

*Mémoire d`aveugle. L`autoportrait et autres ruines*, Paris: Ministère de la Culture, s/d.

## **TRADUÇÕES DE ALGUMAS OBRAS DE DERRIDA**

*Deconstruction and Philosophy*, Chicago: At the University of Chicago Press, 1987.

*Força de Lei. O fundamento místico da autoridade*. Tradução de Fernanda Bernardo, Porto: Campo das Letras, 1994.

*De um tom apocalíptico adoptado há pouco em Filosofia*. Tradução de Carlos Leone, Lisboa: Passagens, 1997.

*O monolinguismo do Outro ou a prótese de Origem*. Tradução de Fernanda Bernardo, Porto: Campo das Letras, 2001.

*Da Hospitalidade*, Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar. Tradução de Fernanda Bernardo, Viseu: Palimage Editores, 2003.

*A Universidade sem condição*. Tradução de Américo António Lindeza Diogo, posfácio de Fernanda Bernardo, Águeda: Editora Novus Angelus, 2003.

*Políticas da Amizade. Seguido do ouvido de Heidegger*. Tradução de Fernanda Bernardo, Porto: Campo das Letras, 2003.

*Sob Palavra. Instantâneos filosóficos*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Fim de Século, 2004.

“Deconstruction and the Other”, in: *Debates in Continental Philosophy. Conversation with Contemporary Thinkers*, New York: Richard Kearney, 2004.

*O Gosto do Segredo*. Tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Fim de Século, 2006 ( em colaboração com Maurizio Ferraris ).

*Decir el acontecimiento, es posible?* Tradução do francês, Madrid: Arena Libros, 2006.

*A Voz e o Fenómeno. Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl.* Tradução de Maria José Semião e de Carlos Aboim de Brito, Lisboa: Edições 70, 2008.

*Margens da Filosofia.* Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães, Porto: Rés Editora, s/d.

## ESTUDOS SOBRE DERRIDA (LIVROS)

BENNINGTON, G. et DERRIDA, J. - *Derrida*, Paris: Éditions du Seuil, 2008.

BERNARDO, F.- “Pas de démocratie sans déconstruction: Veiller à la démocratie ». *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida* (sous la direction de Marie - Louise Mallet), Paris: Éditions Galilée, 2004.

\_\_\_\_\_ - (coord.) - *Derrida à Coimbra, Derrida em Coimbra*, Viseu: Palimage Editores, 2005.

CHÉRIF, M. - *L'Islam et l'Occident. Rencontre avec Jacques Derrida*, Paris: Odile Jacob, 2006.

DE PERETTI, C.- *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Madrid: Trotta, 1986.

DEUTSCHER, P. - *How to Read Derrida*, London: Granta Books, 2005.

DOOLEY, M.; KAVANAGH, L. - *The Philosophy of Derrida*, Stocksfield: ACUMEN, 2007.

GOLDSCHMIT, M. - *Jacques Derrida. Une introduction*, Paris: Pocket / La Découverte, 2003.

KEARNFY, R (edit) - “Hospitality, Justice and Responsibility: a dialogue with Jacques Derrida” in: *Questioning Ethics*, London: Routledge, 1999.

LAWLOR, L. - *Derrida and Husserl. The Basic Problems of Phaenomenology*, Bloomingen: Indiana University Press, 2002.

MIKICS, D. - *Who Was Jacques Derrida, an intellectual Biography*, New Haven: Yale University Press, 2003.

NAAS, M. - *Taking on the Tradition, Jacques Derrida and the legacies of Deconstruction*, Stanford: Stanford University Press, 2003.

PEÑALVER, P.- *Introducción a Jacques Derrida, la deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona: Paidós, 1997.

POCHÉ F.- *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, Lyon: Savoir Penser, 2007.

REYNOLDS, J.; ROFFE, J. - *Understanding Derrida*, New York: Continuum, 2004.

SALLIS, J. (eds.) - *Deconstruction and Philosophy by texts of Jacques Derrida*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

THORSTEINSSON, B. - *La question de la justice chez Jacques Derrida*, Paris: L'Harmattan, 2007.

TRIFONAS, P. - *The Ethics of Writing: Derrida Deconstruction and Pedagogy*, London: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.

## ESCRITOS SOBRE DERRIDA (ARTIGOS)

COCCOLINE, G. - "L'ética come ospitalità in Jacques Derrida", in: *Rivista di Teologia Morale*, 129 (2001), 77 - 85.

BERNARDO, F.- "A Ética da Hospitalidade ou o por-vir do cosmopolitismo por-vir - I", in: *Revista Filosófica de Coimbra*, 10 / 20 (2001), 333 - 426.

\_\_\_\_\_ - "A Ética da Hospitalidade segundo Jacques Derrida ou o por-vir do Cosmopolitismo por-vir. A propósito das Cidades - Refúgio, re-inventar a cidadania - II", in: *Revista Filosófica de Coimbra*, 11/22 (2002), 421 - 446.

\_\_\_\_\_ - "Para além do Cosmopolitismo Kantiano: Hospitalidade e altermundialização ou a Promossa da "nova Inter-nacional democrática" de Jacques Derrida", in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol.61, fasc.3-4 (2005), 951 - 1005.

HIGINO, N.- "Entre filosofia e literatura: responsabilidade infinita". in: *Humanística e Teologia*, 32/2 (2011), 674 - 681.

MADRID, R.- "Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el outro por venir en Levinas" in: *Sapientia*, 63 / 223 (2008), 105 - 141.

## OBRAS ORIGINAIS DE EMMANUEL LEVINAS

*Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.

*Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972.

*Éthique et Infini*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1982.

*A L'heure des nations*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1988.

*Entre nous. Essais sur li penser- à- l'autre*, Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1991.

## ESTUDOS SOBRE LEVINAS (LIVROS)

BAILHACHE, J. - *Le sujet chez Emmanuel Levinas, Fragilité et subjectivité*, Paris :Presses Universitaires de France, 1994.

BRITO, J. H. S. de - *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Levinas*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.

HUTCHENS, S.S.- *Compreender Levinas*. Tradução do inglês por V. L. Mello Joscelyne. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

NUNES, E.P.L.- *O Outro e o Rosto. Problemas da Alteridade em Levinas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1993.

SANDHER, S.- *Die heimliche Geburt des Subjekts*, Stuttgart: Kohlhammer, 1998.

## ESTUDOS SOBRE LEVINAS (ARTIGOS)

CARMO FERREIRA, M.J.- "Da responsabilidade à compaixão",in:*Caderno Ista*, 3 (2003), 67-77.

BERNARDO,F.-"Da responsabilidade ética à ético – politica - jurídica. A incondição da responsabilidade ética enquanto incondição de subjectividade do sujeito segundo Emmanuel Levinas", in: *Revista Filosófica de Coimbra*, 6/16 (1999), 269 - 340.

BUROGRAEVE, R. - "Il contributo di E. Levinas: personalismo sociale", in: *Salesianum*, 35 (1973), 571 - 572.

FURGALSKA, B.- " Responsabilità per l'altro come fedeltà all'umano nella filosofia di Emmanuel Levinas ", in: *Sapienza, Rivista di Filosofia e di Teologia*, 55 (2002), 209 - 227.

NUNES, E.P.L. - "O Rosto e a passagem do Infinito, originalidade no pensamento levinasiano", in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), 5 - 41.

\_\_\_\_\_ - "Hieratismo do Rosto? Emmanuel Levinas aproximado dos seus interlocutores", in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 50 (1994), 291 - 303.

PETTDEMANGE, G.-"Emmanuel Levinas ou la question d'autrui ", in: *Études*, 30 (1972), 757 - 772.

ROEMP, G. - "Verantwortung als Obsession ", in: *Theologie und Philosophie*, 74 (1999), 527 - 544.

SOARES, M. C.- "Emmanuel Levinas e a obsessão do Outro", in: *Didaskalia*, 30 (2000), 168 - 194.

TUDISCO, O. - "L'lo e l'altro secondo G. Duns Scoto e E. Levinas", in: *Antonianum*, 71 (1996), 265 -302.

## OUTRA BIBLIOGRAFIA

### LIVROS

AA.VV. - *Publication Manual of the American Psychological Association (APA)*, Washington D.C.: APA, 2010.

ABBOT - SMITH, G. - *A Manual Greek. Lexicon of the New Testament*, Edinburgh: T and T Clark, 1944.

AQUINATIS, St. Th. - *Summa Theologiae*, in: *Opera Omnia*, II, Stuttgart: Frommann Verlag, 1980.

AQUINO, S. T. de - *Princípios da Natureza* .Introdução, tradução e comentários por Ramiro Délio Borges de Meneses, Coleção de Filosofia, Porto:Porto Editora, 2001.

ARISTOTELIS - *Opera Omnia. Ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, Berolini: Apud Walter de Gruyter et Socios, 1960.*

BARTOLOMÉ, J.J.- *La Alegria del Padre, studios exegeticos de Luc 15*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2000.

BENTO XVI - *Salvos na Esperança*. Tradução do latim, Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2007.

BENVENISTE, É - *Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

BOVON, F.- *El Evangelio según San Lucas, II*. Tradução do francês, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

BROWN, R.E. - *Giovanni : Commento al Vangelo Spirituale*, quarta edição. Tradução do inglês por Anita Sorsaja e Maria Teresa Petrozzi, Assisi : Cittadella Editrice, 1997.

CARBONELL, T. M. F.- *La Escucha del Huésped (Lc 10, 38-42). La Hospitalidad en el Horizonte de la Comunicación*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1995.

CARDEDAL, O.G.- *Raiz de la Esperanza*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.

CERVO, A.L.; BERVIAN, P.A. - *Metodologia Científica*, 4ª edição, S.Paulo: MAKRON Books Editora, 1996.

COLOMBERO, G. *La mallatia. Una stagio per il coraggio*, Roma: E. Paoline, 1981.

CORTINA, A. - *La moral del camaleón*, Madrid: Espasa-Calpe, 1991.

COUTO, A.J.R.- “A Bíblia Inquieta e Questiona a Moral”, in: *Ética: Consciência e Verdade*, XXII Semana de Estudos Teológicos 5-9 de Fevereiro de 2001, Lisboa: Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2001, 47-64.

\_\_\_\_\_ - *Pentateuco*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2001.

\_\_\_\_\_ - *Como Uma Dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.

DESCHNER, K. - *Der Gefaelschte Glaube*, Muenchen: Wilhelm Heyne Verlag, 1993.

DE VOGEL. C. - *Greek Philosophy, a collection of texts with notes and explanations*, Volume III, The Hellenistic - Roman Period, Leiden: E. J. Brill, 1959.

DI SANTE, C. - *Il Padre Nostro, l'esperienza di Dio nella tradizione ebraico-cristiana*, Assisi: Cittadella Editrice, 1995.

\_\_\_\_\_ - *Responsabilità, l'io - per - l'Altro*, Roma: Torino : Editrice Lavoro, 1996.

\_\_\_\_\_ - *Lo Straniero nella Bibbia, saggio sull'ospitalità*, Torino: Editrice Lavoro, 2002.

DONSHUE, J.R. - *El Evangelio como parábola*. Tradução do inglês, Bilbao: Mensajero, 1997.

DUVIGNAUD, J. - *La solidaridad. Vinculos de sangre y vinculos de afinidad*, México, Encuentro, 1990.

EISENBERG, J.- *La Femme au Temps de la Bible*, Paris : Stock - Pernoud, 1993.

FITZMYER, J. A. - *El Evangelio según Lucas, III*. Tradução de Dionisio Mínguez, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

FLEURY, É - *Morphologie Historique de La Langue Grecque*, Paris: J. de Gigord Éditeur, 1940.

GADAMER, H-G - *Griechische Philosophie*, II, in: *Gesammelte Werke*, Volume VI, Tuebingen: J. C. B. Mohr, 1985.

\_\_\_\_\_ - *Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1993.

GOMES, P.M.D.V. - *A Reinvenção do Perdão (uma abordagem a partir da obra de Paul Ricoeur)*, Tese de Doutorado policopiada, Braga: Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 2010.

GORDO, J. M. - *Dios, amor asimétrico. Propuesta de teología fundamental praxica*, Bilbao, 1993.

HAESER, J.- *Lehrbuch der Geschichte der Medizin*, terceira edição, Berlin: Springer-Verlag, 1875.

INNERARITY, D. - *Ética de la hospitalidad*, Barcelona: Península, 2001.

JOÃO PAULO II - *Epistula Apostolica Salvifici Doloris*, in: *Acta Apostolicae Sedis*, 76, 3 (1984), 236-267.

JÚLIO, M.J.N. - *Jesus e as Mulheres dos Evangelhos*, Lisboa: Multinova, 2003.

KANT, I. - *Kritik der praktischen Vernunft*, Herausgegeben von Karl Vorlaender, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1915.

\_\_\_\_\_ - *Zum ewigen Frieden*, in: *Kants Werke*, Koenigich Preussischen Akademie der Wissenschaft, Abhandlungen nach 1781, Band VIII, Berlin. Walter de Gruyter, 1923.

----- - *Critique de la Raison Pratique*. Tradução francesa de François Picavet e Ferdinand Alquié, Paris : Presses Universitaires de France, 1960.

\_\_\_\_\_ - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band IV, Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

\_\_\_\_\_ - *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*, Akademie -Textausgabe, Band VIII, Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

\_\_\_\_\_ - *Opera ad Philosophiam Criticam. Latine vertit Fredericvus Gottlob Born, Volvmen Tertium, Critica Rationis Practicae, Lipsiae :Imprensis Engelhard Beniamin Schwickertii, 1969.*

\_\_\_\_\_ - *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*, Erlangen: Harald Fischer Verlag, 1984.

\_\_\_\_\_ - *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela, Porto: Porto Editora, 1995.

\_\_\_\_\_ - *Projet de la paix perpétuelle*, Éditions bilingue. Tradução de J. Gibelin, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999/2002.

\_\_\_\_\_ - *A Páz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 2002.

KIERKEGAARD, S. - *La enfermedad moral*. Tradução do francês, Madrid: Guadarrama, 1968.

KIRK, G.S.; RAVAN, J.E. – *Os Filósofos Pré-socráticos, 8ª edição*. Tradução de Carlos Alberto Louro da Fonseca, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 237 - 238.

- KNAUER, P. - *Unsere Glauben verstehen*, Würzburg: Echter Verlag, 1987.
- LAFFITTE, J. - *O Perdão Transfigurado*. Tradução de Fernando Tomaz, Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- LAIN ENTRALGO, P. L.- *La espera y la esperanza: Historia e teoría del esperar humano*, Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- \_\_\_\_\_ - *História de la Medicina*, Barcelona: Salvat, 1978.
- \_\_\_\_\_ - *La Medicina hipocrática*, Madrid: Alianza, 1987.
- LÉGAUT, M.- *La tarea de ser uno mismo*, Valencia: AIV, 1980.
- LÉON-DUFOUR, X. - *Lectura del Evangelio de Juan*, quarta edição. Tradução do francês Alfonso Ortiz Garcia, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- LIMA, A.C.T.; MENESES, R.D.B. - *Bioética e Teologia: as qualidades de vida*, Roma: IF Press, 2012.
- LOURENÇO, J. D. - *Mundo Judaico em que Jesus viveu, cultura judaica e Novo Testamento*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005.
- MAU, J. et al. - *Isonomia. Studien zur Gleichvorstellung im griechischen Denken*, Berlin: Springer-Verlag, 1964.
- MENDONÇA, J.T.- *A construção de Jesus: uma leitura narrativa de Lc 7, 36 – 50*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1994.
- MENESES, R. D. B. de - *O Desvalido no Caminho: O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*, Santa Maria da Feira: Edições Passionistas, 2008.
- MOLTMANN, J.- *Teología de la esperanza*. Tradução do alemão, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972...
- \_\_\_\_\_ - *Esperanza del mundo*, S.Paulo : Manágua, 1992.
- NEWMAN, J.H.- *Apologia pro vita sua* ,Lisboa: Editorial Verbo, 1974.
- NOBRE J, M. J. - *Jesus e as Mulheres dos Evangelhos*, Lisboa: Multinova, 2003.

Osswald, W. - *Um fio de ética*, Coimbra: Instituto de Investigação e Formação Cardiovascular, 2001.

PEREIRA, A., POUPA, C - *Como escrever uma tese, monografia ou livro científico usando o Word*, 4ª edição, Lisboa: Edições Sílabo, 2003.

PETROSINO, S. - *Jacques Derrida et la loi du possible*, Tradução do italiano por Jacques Rolland, Paris: Les Éditions du Cerf, 1983

PINHEIRO, J. - "Relação entre Médico e Paciente", resumo da Tese de Mestrado, in: A. S. CARVALHO; W. OSSWALD - *Ensaio de Bioética*, Volume I, Porto: Universidade Católica Portuguesa, 2008, 27- 44.

PITA, J.R. - *História da Farmácia*, Coimbra: Minerva, 1998.

REY, L. - *Planejar e Redigir Trabalhos Científicos*, 4ª reimpressão revista e ampliada, São Paulo: Editora Edgard Bluecher Ltda, 2003.

RICOEUR, P. - *Histoire et Vérité*, Paris: Éditions du Seuil, 1955.

\_\_\_\_\_ - *Les Conflits des Interprétations*, Paris :Éditions du Seuil, 1969.

\_\_\_\_\_ - *Lectures1, Autour de politique*, Paris: Éditions du Seuil, 1989.

\_\_\_\_\_ - *Soi-même comme un autre*, Paris :Éditions du Seuil, 1990.

ROCCHETTA, C.- *Teología de la Ternura, un evangelio por descubrir*, Salamanca: Secretariado Trinitário, 2001.

RORTY, R. - *Contigencia, ironia y solidaridad*. Tradução do inglês, Barcelona: Paidós, 1991.

SANTOS, A - A. G.- *Introducción al Griego Bíblico*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2003.

SCHELER, M. - *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Bern: Francke Verlag, 1966.

SCHERER, R. - *Besoin d'absolu et espoir du meilleur*, (colab.), sob a direcção de A. MONTANDON - *Le Livre de l'hospitalité*, Paris: Bayard, 2004.

SCHUERMANN, H.- *Il Vangelo di Luca*. Tradução italiana di V. Gatti, Brescia: Paideia Editrice, 1994.

SEBASTIANI, L.- *Donne del Vangelo, tratti personali e teologici*, Milano: Edizioni Paoline, 1994.

SERRÃO, D. ; NUNES, R.L. (coord.) - *Ética em Cuidados de Saúde*, Porto: Porto Editora, 1998.

SLOTERDIJK, P. - *Derrida, un Égyptien. Le problem de la pyramide juive*, Tradução do alemão por Olivier Mannoni, Paris: Maren Sell Éditeurs, 2006.

SCHOPENHAUER, A.- *Ueber die Grundlage der Moral*, Leipzig: F. Brodhaus, 1861.

----- - *Parerga und Paralipomena*, Leipzig: Insel-Verlag, s/d.

----- - *Sobre o Fundamentos da Moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SOUSA, A. T. de - *Curso de História da Medicina, das origens aos fins do século XVI*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

STAUFFER, E. - *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern: Francke Verlag, 1957.

THOMAS, C.L. (coordenador) - *Dicionário Médico Enciclopédico TABER*. Tradução do inglês por Fernando Gomes do Nascimento, S.Paulo: Lusodidacta, 2000.

TORRALBA, F.- *Sobre la hospitalidade. Extraños y vulnerables como tú*, Madrid: PPC, 2003.

ZEDDA, S.- *Teologia della Salvezza nel Vangelo di Luca*, Bologna: Dehoniane, 1991.

ZERWICK, M. - *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci, Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici*, 1984.

ZERWICK, M. - *El Griego del Nuevo Testamento*. Tradução e adaptação do latim por Alfonso de la Fuente Adánez, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2002.

WENIN, A. - *L'Homme biblique*. Tradução do alemão, Paris: Éditions du Cerf, 1999.

## ARTIGOS

BABO, M. A. - “ 3 –Textualidades, junho de 1986”, in : [http:// www. cecil.com.pt \( rcl /03/ rcl 103 – 02, html](http://www.cecil.com.pt ( rcl /03/ rcl 103 – 02, html), acesso ao texto “on-line” a 20/11/2006.

BAIRD, M. - “ Divinity and the Other: the ethical relation as revelation of God”, in: *Église et Théologie*,30 (1999), 96 - 99.

BEORLEGUI.C.- “La intersubjetividad asimétrica, clave de la responsabilidad ética”, in: *Revista Castellana de Teología*, 19 (1994), 309 - 319.

BRITO, J.H.S. de - “A ética de Paul Ricoeur: a articulação entre o teleologismo e o deontologismo”, in: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 35 (2008), 460 - 476.

CARREIRA DAS NEVES, J. C. das - “ A catequese como chave hermenêutica dos evangelhos sinópticos”, in: *Didaskalia*, 28 (1998), 93 - 136.

COUTO, A.J. da R. - “Da cobiça à aliança: uma leitura de Gn 4-11”, in: *Igreja e Missão*, 189 (2002), 20 - 37.

FERREIRA, M.J.C - “Da Responsabilidade à Compaixão”, in: *Caderno Ista*, 3, (1998), 72 - 79.

GALLIAN.D. - “A (Re) humanização da Medicina”, <http://www.epm.br/reitoria/cehfi/index.htm>; e-mail: [dante.dac@epm.br](mailto:dante.dac@epm.br); acesso “online” a 26/02/2012.

IZQUIETA, J.; GARCIA RIOBO, M. - “Altruismo y solidaridad. Apuntes antropológicos”, in: *Estudios filosóficos*, 36 (1987), 439 - 478.

MAGNANI, G. - “Le nuove vie della solidarietà”, in: *Aggiornamenti Sociali*, 39 (1988), 511 - 520.

MENESES,R.D.B. de - “Diagnóstico, prognóstico e teste”,in: *Enfermagem Oncológica*, 1 (1992), 40 -45.

\_\_\_\_\_ - “Na parábola do Bom Samaritano: o sentido da fruição pela humanização”, in: *Acção Médica*, LXIX / 4 (2005), 22 - 25.

\_\_\_\_\_ - “Humanização Hospitalar: pela excelência da solidariedade”, in: *Eborensia*, 37 (2006), 107 - 118.

\_\_\_\_\_ - “Na parábola do Bom Samaritano: o sentido da fruição pela humanização”, in: *Mayeutica*, 32 (2006), 396 - 410.

\_\_\_\_\_ - “O Desvalido no Caminho (Lc10,25-37): da audição à recitação pela decisão”, in: *Theologica Xaveriana*, 165 (2008), 9 - 49.

\_\_\_\_\_ - “A temporalidade plesiológica na parábola do *Homo Viator* (Lc 10, 25-37)”, in: *Vox Scripturae*, 17 (2009), 79-92.

----- - “Theological Metatheory in Sensibility according to the Good Samaritan Parable (Lc 10, 25-37), in: *Burgense*, 52/2 (2011) 503 - 518.

\_\_\_\_\_ - “Solicitude em Betânia (Lc10,38-42): pela ética do acolhimento”, in: *Angelicum*, 88 (2011), 687 - 688.

MENESES, R. D. B. de; SIMÕES, M.C. - “A pessoa e os valores para as solidariedades: significados axiológicos”, in: *Eidos*, 11 (2009), 36 - 79.

MENESES, R. D. B. de; RIBEIRO, M. de F. P.- “Vulnerabilidade como proximidade segundo a parábola do Bom Samaritano”, in: *Carthaginensia*, 26 (2010), 155 - 167.

OSSWALD, W.- “Humanização, ética, solidariedade”, in: *Cadernos de Bioética*, 12 / 29 (2002), 15 -20.

PARENT, R. -“Teologia de la praxis de solidaridad”, in: *Moralia*, 14 (1992), 324 - 326.

REIS,M.- “Farmacogenética Aplicada ao Cancro: Quimioterapia Individualizada e Especificidade Molecular”, in. *Medicina*,39/4 (2006),577 - 586.

RENAUD,M. - “Solicitude e Vulnerabilidade”, in: *Cadernos de Bioética*, 13 (1997), 5 - 7.

SEGALLA, G.- “ L`ética narrativa di Luca - Atti “, in: *Teologia*, 20 (1995), 34 - 74.

SIMON, R.- ”Vers une nouvelle approche de là responsabilité”, in: *Église et Theologie*, 26 (1995), 17-49.

VARANDA, I. -” Figuras e espectros de hospitalidade”, in: *Theologica*, 33 (2001),122 - 133.