

Ramiro Délio Borges De Meneses

Professor Auxiliar do Instituto Superior de Ciências da Saúde do Norte – Gandra

Investigador do Centro de Estudos Filosóficos da Faculdade de Filosofia – Centro

Regional de Braga – Universidade Católica Portuguesa

***A hospitalidade entre a ascese  
e a mística segundo derrida***

***Hospitality between asceticism and mystique by derrida***

**Key words:** *Jacques Derrida, hospitality, friend, friendship.*

**Introdução**

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 maitrresse amitié*). Eis ao que chamo à atenção, respondi-me e 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”. [Derrida, 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” [Derrida, 1994 : 263]].

Toda a hospitalidade será o “Zukunft” (o que há-de vir) da amizade, sendo esta um diálogo entre um anfitrião e um estrangeiro 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 ética, que exige uma confiança e respeito incondicionais, como professa Kant, 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*). 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, [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 citions plus haut, et nous entendrons dans un instant la voix de l'ami comme voix du spectre" [Derrida, 1994 : 77]), 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 (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, qui ne sont finalement ni les nôtres ni les siens, ...»" [Derrida, 1994: 273]).

### **A hospitalidade: como experiência ascética**

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-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 da 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-se um no outro, tornando-se um, o hóspede, íntimo do Outro, fazendo-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". [Derrida2004 : 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'" [Derrida, 1994 : 62]).

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, como o perdão (setenta vezes sete) e surge como 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 [Kant, 1995: 77] (Cf. "Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhaengig von aller Beschaffenheit 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" [Kant, 1964: 440]). 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, (“Der bestirnte Himmel ueber mir und das moralische Gesetz in mir” [Kant, 1915: 205]; [Kant, 1968: 161]. A frase latina vem citada em: [Kanti, 1969: 166]. Na tradução francesa surge: “ le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi” [Kant, 1960 : 173]): *caelum 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 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” [Derrida, 1994: 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” [Derrida, 1994: 283]). 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 que a reciprocidade não é a igualdade e faltam os critérios para assegurar que os sentimentos sejam igualmente recíprocos. [Derrida, 1994: 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”. [Derrida, 1994: 284]).

A mundividência da hospitalidade, de alguma forma, define-se no acto da transgressão. Aquilo a que Derrida denominou “contaminação”.

## A hospitalidade: como experiência mística

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, sendo o *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* [Derrida, 1994: 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*” [Derrida, 1994: 120]]. 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 pode fazer-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? [Derrida, 1994: 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?” [Derrida, 1994: 82].

Segundo Derrida, a hospitalidade vive-se como “dom do outro”, seja do anfitrião, seja do estrangeiro. Oferecem-se um ao outro pelo “acolhimento fílico”. 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”. Mas, a hospitalidade é uma vivência mística.

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 fílica”. 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”, diferente e complementar da inteligência emotiva. 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 o 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 aproximarmos-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. [Derrida, 1994: 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 disproportionnante 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*" [Derrida, 1994: 204]].

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 es-sentiam 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 fílico", 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 *Ethica 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 virtude ( *prote philia* da *Ethica Eudemica* e a *teleia philia* da *Ethica 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 consonân-

cia com as relações de justiça; de tal forma que, se o homem é um animal “politico” 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 [Derrida, 1994 : 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 *dynamis* et *energeia*. 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 *prôté philia* de *l’Éthique à Eudème* ou la *teléia philía* 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 (*politeía*), *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 *philía*, 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*, *Freundschaft*, *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* [Derrida, 1994: 256 – 257]].

A hospitalidade é não só uma *teleia philia* (amor de perfeição), aplicando o pensamento aristotélico, como 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 *Ethica Nicomaqueia*. Contudo, na amizade, não basta esta noção de amor (*philia*), necessitamos, pois, distinguir dois 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 *hexis* (*habitus*). Estes e outros elementos, da *Ethica 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*. A telepoiése é uma estrutura messiânica. Assim, a telepoiése faz vir ou antes deixa advir os recém-chegados, retirando-se, produz um evento, afunda-se na penumbra de uma amizade, que não é ainda. Os amigos do “talvez” são amigos da verdade. Mas, os amigos da verdade não estão na verdade [Derrida, 1994: 50, 58].

Na parábola do Desvalido no Caminho, o “amor de alteridade” (amor agápico), não sendo expresso na *Ethica Nicomaqueia* (porque Aristóteles não conheceu a axiologia da alteridade), foi vivido pela “comoção das vísceras” de um Samaritano (Lc10,33). A “deliberação esplancofônica” determina um grau superior de hospitalidade, a que chamaremos de “acolhimento agápico”, presente na narrativa de Betânia. 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?” (*tí estin*), a questão da essência ou da verdade já se manifesta como questão da Filosofia, a partir da experiência do *philein* e da *philia*. [Derrida, 1994 : 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? (*tí 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 philía*" [Derrida, 1994 : 268-269]).

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 filica. A amizade cria a hospitalidade e a hospitalidade origina a amizade. 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.

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. Na hospitalidade, segundo Derrida, " a amizade é uma espécie de amor, mas um amor mais amante do que o amor", e continuando, diz: " eu estaria tentado a chamar a amizade (aimance), o amor na amizade, a amância para além do amor da amizade segundo as suas figuras determinadas, para além de todos os trajectos de leitura" [Derrida, 1994: 76, 81]. 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 *Ethica Nicomacheia*. 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. [Derrida, 1994 : 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 *Nicomache*. 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 raréfaction donne la mesure de l'amitié vraie" [Derrida, 1994 : 239].

### Conclusão

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. Permanece, portanto, o "ideal de um desejo". Segundo Kant, a amizade ética será caracterizada pelo máximo respeito (Achtung) sendo a amizade estética aquela que refere algum respeito. 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 pelo 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 "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 “segredo” como uma voz contemplativa na hospitalidade. A hospitalidade é segredo e tem segredos. Há segredos! ... O dom é segredo, o dom é a última palavra do segredo e este a última palavra do dom (Cf. “Le don est le secret lui-même, si on peut dire le secret *lui-même*. Le secret est le dernier mot du don qui est le dernier mot du secret” [Derrida, 1999: 50]).

Da mesma forma, a humanização em saúde possui muitos segredos, seja do médico, seja do doente. Uns revelam-se, outros calam-se no mais íntimo do coração. Como salienta Derrida, os homens dignos de amizade são dignos de segredo, de tal forma que um amigo, digno de um segredo absoluto é quase impossível [Derrida, 1994: 263]. Na hospitalidade, a amizade moral exige uma confiança absoluta e total, porque é um dom. A amizade não guarda o segredo, antes será guardada pelo segredo [Derrida, 1994: 63, 263].

### Summary

*The hospitality, according to Derrida's thought, is a "to-come" of friendship and will be a "to-come" the host. Naturally, the friendship can determine the hospitality, making it stronger and more effective. Indeed, Derrida overcome the aporias of hospitality through the concept of teleia philia (friendship perfection), which is derived from the Aristotelian thought, how can one describe the thinking of the philosopher: "the presence of friends, however, seem to have a mixed nature . See friends is affable greatly when it passes a*

*miserable time, ... ". Hospitality is a "relationship of otherness", which has nothing to do with indifference. A friendship forms the hospitality, as the antithesis of hospitality is the "kenosis" of the Other, as a desire for destruction, a certain "momentum fanatic", which undermines the hospitality.*

### Bibliography

- [1] Derrida, J. 1994. *Políticas da Amizade*. Tradução de Fernanda Bernardo, Porto: Campo das Letras,
- [2] Derrida, J. 1994. *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris: Editions Galilée.
- [3] Derrida, J. 1999. *Donner la mort*, Paris:Éditions Galiée.
- [4] Derrida, J. 2004. *O soberano Bem*. Tradução de Fernanda Bernardo, texto bilingue, Viseu: Palimage Editores.
- [5] Kan, I. 1995. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela, Porto: Porto Editora.
- [6] Kant, I. 1915. *Kritik der praktischen Vernunft*, Herausgegeben von Karl Vorlaender, Leipzig: Verlag von Felix Meiner,
- [7] Kant, I. 1960. *Critique de la Raison Pratique*. Tradução francesa de François Picavet e Ferdinand Alquié, Paris: Presses Universitaires de France.
- [8] Kant, I. 1964. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke*, Akademie -Textausgabe, Band V, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- [9] Kant, I. 1968. *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kants Werke*, Akademie - Textausgabe, Band V, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- [10] Kant, I. 1969. *I- Opera ad Philosophiam Criticam. Latine vertit Fredericus Gottlob Born, Volvmen Tertium, Critica Rationis Practicae, Lipsiae: Impensis Engelhard Beniamin Schwickertii.*