

A HOSPITALIDADE ENTRE A ASCESE E A MÍSTICA PELA AMIZADE SEGUNDO DERRIDA

OF HOSPITALITY BETWEEN ASCESIS AND MYSTICISM AS FRIENDSHIP
ACCORDING TO DERRIDA

Ramiro Délio Borges de Meneses¹
Instituto Superior de Ciências de Saúde (Portugal)

Recibido: 02-07-2013

Aceptado: 13-04-2014

Resumo: 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. 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. Porém, a hospitalidade, pelos caminhos da amizade, encerra-se entre uma ascese e uma mística.

Palavras-chave: Derrida, hospitalidade, amigo, amizade, ascese, mística e alteridade.

Abstract: The hospitality, according to Derrida’s thought, is a “to-come” of friendship and will be a “to-come” of the host. Naturally, the friendship can determine the hospitality, making it stronger and more effective. Indeed, Derrida overcomes the aporias of hospitality, through the concept of *teleia philia*

[1] (borges272@gmail.com) Doutor em Filosofia (especialidade de Éticas Aplicadas) pela Faculdade de Filosofia (Companhia de Jesus) - Centro Regional de Braga - Universidade Católica Portuguesa (UCP); Mestre em Ciências Religiosas-Bioética e Teologia, pela Faculdade de Teologia-Centro Regional do Porto, UCP; Filósofo e especialista em Filosofia da Matemática e da Física. Licenciado em Filosofia, pela Faculdade de Filosofia-Braga, Farmácia pela Universidade do Porto e Medicina pela Universidade de Coimbra e, atualmente, é Professor Auxiliar do Instituto Superior de Ciências da Saúde do Norte-Gandra, PAREDES-PORTUGAL; Investigador do Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos - Faculdade de Filosofia-Centro Regional de Braga-U.C.P.

(friendship perfection), which is derived from the Aristotelian thought, how can describe the thinking of the philosopher: the presence of friends, however, seem to have a mixed nature. The 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. And the hospitality is founded by the ascesis and mysticism.

Key-words: hospitality, friends, friendship, ascesis, mysticism, alterity.

1. Introdução

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, numa responsabilidade que se abre ao “por-*vir*”². 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. Por esta ordem de razões, a hospitalidade surge entre uma ascese e uma mística. 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. Uma forma de superar o sentido da hospitalidade, desde a condicional à incondicional, encontra-se na “amizade”, visto que toda a hospitalidade implica amizade e a sua promessa será o desejo do acolhimento do Outro. Este acolhimento é uma ascese da amizade. Uma outra forma de superar o sentido da hospitalidade reside em “ouvir o hóspede”, como audição pelo acolhimento da Palavra. A palavra “Unheimlich” (lúgubre, etc) não é estranha, dizendo justamente ao Outro-estrangeiro³ a intimidade do lar e do abrigo familiar,

[2] 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 maîtresse 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: Éditions Galilée, 1994, p. 263).

[3] 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

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 espetro⁴. Tendo presente que a amizade é um *proprium* da hospitalidade, com esta iremos naturalmente da ascese à mística

2. A Hospitalidade como experiência ascética

A ascese consiste no esforço metódico e continuado, com a ajuda da graça, para favorecer o pleno desenvolvimento da vida espiritual, aplicando meios e superando obstáculos. Aqui está a Hospitalidade. Aqui actuam e se organizam os grandes meios e práticas da vida espiritual: oração, penitência, retiro, exame de consciência, direcção espiritual e sacramentos. Todos estes elementos espirituais estão presentes na hospitalidade. Também, o uso de métodos, projetos, disciplina interior, para um maior aproveitamento da graça e dos meios que se encontram quer na ascese, quer na hospitalidade. A ascese, em sentido mais restrito, é o conjunto dos exercícios mortificantes, aplicados diretamente a eliminar vícios, dominar e reorientar tendências desordenadas e robustecer a liberdade. É o que normalmente se expressa em termos como abnegação, mortificação, penitência ou renúncia. Estas virtudes encontram-se no centro da hospitalidade, umas mais, outras menos. A ascese é uma realidade cairológica, tal como a hospitalidade é, também, uma cairologia entre um anfitrião e um *homo mendicans*. Sendo a ascese um caminho aretológico, da mesma forma será a hospitalidade. Na hospitalidade, a amizade apresenta-se como dom do Outro-estranho ao anfitrião e vice-versa. É uma direcção espiritual e surge como uma “libertação cairológica”. 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”. Na vertigem desta alucinação, *unheimlich*, *uncanny*, estar-se-ia sujeito a uma assombração ou antes ao espetáculo da espetralidade: 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 animal o hospedeiro (*host* e *guest*), o refém, também, de um soberano, de quem se sabe que ele pode ser uma gran-

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” (Jacques DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p.77).

[4] 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, ...” (Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx*, Paris : Éditions Galilée, 1993, p.273).

de besta, sem que isso em nada alcance a onnipotência assegurada pela sua função ou, se assim quiserem, por um dos dois “corpos de rei”⁵. Desta sorte, a hospitalidade revela-se como “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 dom (ouvir a Palavra do hóspede) e contra-dom (as tarefas ou as solicitudes da hospitalidade). Isto porque a ascese tem dons e contra-dons.

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 universal⁶. Segundo Kant, a hospitalidade depende do querer da “Vontade” (Wille) por meio da autonomia. A hospitalidade é uma autonomia intersubjetiva. 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:⁷: *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,

[5] Cf. Jacques DERRIDA, *O soberano Bem*. Tradução de Fernanda Bernardo, texto bilingue, Viseu: Palimage Editores, 2004, pp.62 - 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’ “.

[6] Cf. “Autonomie des Wollens ist die Beschaffenheit des Wollens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhaengig von aller Beschaffenheit der Gegenstaende des Wollens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also nicht anders zu waehlen als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen 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, p.440).

[7] “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, p.205 ; Immanuel KANT - *Kritik der praktischen Vernunft*, in : *Kants Werke*, Akademie -Textausgabe, Band V, Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1968, p.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, p.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, p.173).

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, independentemente do respeito pela lei moral. Derrida comenta o sentido da “Achtung” (respeito), como sentimento natural, a qual marca a presença, em nós, da “lei moral” (moralisches Gesetz). Segundo Derrida, “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, por causa do respeito moral”⁸. 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 chamou “pragmática”, que leva a assumir o encargo, por amor, dos fins de outros homens, em número indeterminado. 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 elpídica 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). 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. Este amor e respeito são essenciais ora na hospitalidade, ora na ascese e na mística. 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 recíprocos⁹. A mundividência da hospitalida-

[8] “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 de l’Amitié*, p.283).

[9] 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

de, de alguma forma, define-se no ato da transgressão. Aquilo a que Derrida denominou como “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 e dar sentido à hospitalidade. É a elevação da hospitalidade, segundo o pensamento de Derrida. A hospitalidade é uma excelência ou elevação da amizade. É uma “ascese”. A ascese implica não só a virtude, como também a amizade. Esta vem de dentro para fora. A ascese é uma contemplação poética e prática, que está presente na hospitalidade. Desde o Antigo até ao Novo Testamentos, a hospitalidade é uma contemplação poética, que se expressa vivencialmente pela “lei das tendas”.

3.A hospitalidade como experiência mística

A mística refere o dom de fora para dentro. Reside na contemplação directa das coisas divinas. Esta vivência é oferecida pelo Espírito de Deus. A mística é um conhecimento sobrenatural, que radica na contemplação da contemplação no que há de divino em nós. A hospitalidade participa desta vivência mística, sobretudo pelo facto de o Pai das Misericórdias ter estabelecido uma “tenda” ou *tabernaculum* pelo Deus humanado, isto é, o *Verbum caro factum est*. A hospitalidade, como mística, supera a amizade, em sentido filosófico, como se expressa no pensamento de Aristóteles pela *teleia philia* ou pelo idealismo transcendental kantiano, através da “amizade ética”, que é dominada pelo respeito moral.

A mística é a expressão suprema da vida contemplativa. Esta está presente na hospitalidade, dado que uma das leis da tenda, na vivência da hospitalidade vetero-testamentária, reside, naturalmente, na “audição da Palavra”. Assim, “ouvir o hóspede” é uma contemplação espiritual. Isto que dizer que a hospitalidade se torna numa mística. A hospitalidade além de ser uma ascese

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 rendre 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*, p.284).

será, também, uma mística. Logo, a hospitalidade é uma vida contemplativa entre um anfitrião e um *homo mendicans*. Esta via contemplativa tem tanto de natural (racional), quanto de sobrenatural (divina). Estes dois elementos da espiritualidade, no âmbito da hospitalidade, determinam-na como uma dimensão da amizade e, assim, tornam-na como uma realidade *philica*. 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 será duplamente uma *prote philia* e uma *teleia philia*¹⁰. 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. 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. Mas, há mais ou menos liberdade em aceitar o “dom do outro”. A inflexão do dom submete a amizade à “vinda prévia” 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?¹¹. Segundo Derrida, a hos-

[10] Cf. “La valeur sociale de *philos* se lie à l’hospitalité. L’hôte est *philos 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 transmises. 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*, p.120).

[11] Cf. “Une logique du don soustrait ainsi l’amitié à son interprétation philosophique. Lui impri-

pitalidade vive-se como “dom do outro”, seja do anfitrião, seja do estrangeiro. Oferecem-se um ao outro pelo “acolhimento filico”. A hospitalidade, pela “filia”, constitui-se como uma ascese e abre caminho à mística. Será a ascese do acolhimento. A hospitalidade será o acontecimento do dom entre o anfitrião e o Outro-estranho. Na hospitalidade de Betânia (Lc 10,38-42), 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, porque antes foi uma ascese. Na hospitalidade, dá-se um reconhecimento do Outro-estranho e vulnerável, como centro, e, precisamente, por causa dele, há o acolhimento filico. 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 aretológica ascético-mística, 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”. 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 atuou, 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

mant 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. A 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*, p.82).

que aceita. Na hospitalidade, quem tem que dizer obrigado é o “anfitrião”. O agradecimento na hospitalidade é uma ascese, que nos encaminha para a mística. Mas, mais do que isto, segundo a narrativa de Betânia, será um “amor de solicitude”. Contudo, o acolhimento pístico, simbolizado em Maria, é um *Amen*.

Derrida estabelece uma relação entre hospitalidade e a economia do dom, ao referir que deveremos seguir 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. Ao aproximarmos-nos desta passagem, perguntar-nos-emos se o modelo desta amizade, sem medida nem reciprocidade, se esta rutura, com a mutualidade da troca, releva 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”, que seja um (um modelo ou um artefacto exemplar) e que seja uno¹². 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”, segundo a parábola do Bom Samaritano (Lc 10,33).

A hospitalidade é uma experiência de “estase” e de deleite espiritual pela presença amiga do *homo mendicans*. 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 na audição da palavra” (Rm10,17). A hospitalidade, em Derrida, é um “centro flico”, que, à imagem de Aristóteles, se estabelece como relação eletiva 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 com sentidos derivados, inadequados à *prote philia* (amor primeiro) e à *teleia philia* (amor perfeito). No seguimento deste pensamento, Derrida salienta que, mesmo para colocar esta questão, arriscamos-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 Nicomacheia*, quando se trata de distinguir entre bens que, em pequeno número, são amigos, em sentido próprio, simplesmente

[12] Cf. “Sui-vons 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” (*Ibidem*, p.204).

amigos, "absolutamente amigos" (*aplos philoi*) e os outros, que não o são, senão por analogia, como 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 Nicomacheia*) e, por outro, as amizades derivadas, aquelas que se fundamentam no utilitarismo ou no hedonismo. Ela não estará longe, quando, depois de ter definido três formas de governo ou de "constituição" (*politeia*), a *Ethica Nicomacheia* 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 ter 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*¹³.

A hospitalidade é não só uma *teleia philia* (amor de perfeição), aplicando aqui o pensamento aristotélico, como também uma *prote philia* (amor primeiro). A *philia* (amor natural) será adequada ao homem feliz, de tal modo que, sem ela,

[13] 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 *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'*Ethique 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*, pp.256 - 257).

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 Nicomacheia*. 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). Logo, a amizade surge como absolutamente necessária para a vida dos homens, interpretando o pensamento expresso pelo Filósofo na *Ética Nicomaqueia*.

A amizade (*philia*), segundo Aristóteles, será algo de muito próprio do ser humano, sempre presente nas diversas dimensões da sua vida, podendo encontrar-se no âmbito das diversas relações familiares, políticas, económicas, etc. Desta sorte, poderemos afirmar que a amizade poderá ser natural, entendendo-se por natural tudo aquilo que se encontre como anterior às decisões livres. A necessidade da amizade implica-se, segundo o Estagirita, numa premente relação com a *eudaimonia*.

A *philia* 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, que existe sempre, desde que haja amor entre eles. O específico da amizade será uma relação de amor. Segundo o pensamento aristotélico, o amor implica uma relação entre o homem e um objeto amável, segundo a *Ethica Nicomacheia*.¹⁴ O amor, para Aristóteles, referencia-se numa relação entre o homem e o amável. Ele somente acontece quando algo será relativo, ou seja, para o amante. Contudo, não basta que seja um bem para o amante e, finalmente, de acordo com a referida passagem, o bem será o que seja digno de ser amado em sentido absoluto. Todavia, na amizade, não basta esta noção de “amor” (*philia*), necessitamos de distinguir dois graus de amor: benevolência e afeição. A afeição será a percepção de algo que será bom para mim, aquilo que desejo e que me atrai, sendo, assim, de certo modo independente da racionalidade. Na verdade, a benevolência, pelo contrário, será querer o bem para o outro, de forma gratuita, sendo, naturalmente, um ato próprio da vontade racional do ser humano, surgindo como uma decisão.¹⁵ Logo, o amável estará na origem das diferentes espécies de amizade, pelo que poderá ser denominado motivo de amizade.¹⁶ Com efeito, aqueles que se amam reci-

[14] Cf. ARISTOTELIS, *Opera Omnia*, Academia Borussica, Berolini, 1969, *Ethica Nicomacheia*, (EN), III, 2, 1155b25.

[15] Cf. ARISTOTELIS, EN, VIII, 2, 1155b35.

[16] Cf. Duarte CUNHA, *A Amizade segundo São Tomás de Aquino*, Cascais: Principia, 2000, pp.36-38.

procamente, querem o bem um para o outro, o qual se especifica pelo motivo por que será amado.¹⁷ Para o Filósofo, há amizade quando duas pessoas estão afeiçoadas uma à outra, sabendo-se desta afeição e correspondem-se pelas expectativas uma da outra. Assim, surgirão três tipos de amizade.

Em primeiro lugar, teremos a amizade pela utilidade, onde encontramos, segundo o espírito do Filósofo, lucro para mim através do outro. A partir dele, poderemos retirar algumas vantagens. Esta forma corresponderá à amizade estética, segundo Kant. Isto significará, no domínio da hospitalidade, o nascer de um acolhimento utilitarista.

Depois, em segundo lugar, segue-se a amizade por prazer, onde o amado será alguém, que amo com vista a obter um prazer, que sentirei, recebendo de mim um prazer na mesma direção.¹⁸ De forma diferente, será a amizade pelo bem *per se*. Temos, pois, a amizade perfeita, definida por Aristóteles, como *teleia philia*. Naturalmente que o bem *a se* será aquilo que será amado por si mesmo. Ser bom, em si mesmo, no caso do ser humano significa a “excelência da conduta” (*arete*), aquilo a que Cícero chamou *virtus*, consistindo numa disposição permanente para “agir bem”, de modo a que a sua existência e a sua vida se tornem dignas de ser queridas e amadas *per se*. O pensador de Estagira diz que a *teleia philia* será a dos bons, que são semelhantes pela “excelência da conduta humana”. Estes querem o bem, de forma semelhante, um para o outro. São bons em si mesmos. Os que querem, na verdade, o bem dos seus amigos são maximamente amigos.¹⁹ A amizade perfeita realiza-se numa mútua benevolência reconhecida, exigindo, muito embora, tempo para se enraizar. Implica a *exis (habitus)*. Estes e outros elementos da Ética de Aristóteles foram aproveitados por Derrida para elaborar as “políticas da amizade”.

Logo, a hospitalidade pode ser vista como hospitalidade de identidade, tal como se representa nas personagens fictícias da parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37) e, particularmente na hospitalidade de alteridade, que se encontra representada no Samaritano, que prestou cuidados ao Desvalido no Caminho. Esta dupla hospitalidade será uma proposta nossa, original, fundamentada no pensamento ético, como filosofia primeira, segundo Emmanuel Levinas. A hospitalidade de identidade caracteriza-se por um amor de *eros*, estando, porém, o “amor agápico”, bem presente na parábola exclusiva de Lucas, visível na hospitalidade de alteridade. Esta nossa posição crítica vem no sentido de melhorar a concepção de Derrida, ao distinguir dois graus de hospitalidade, a saber, condicional e incondicional. Para Kant, a amizade estética corresponderia ao sentido da amizade de prazer, segundo Aristóteles. E, assim, a amizade ética, segundo Kant, corresponderá à amizade de benevolência. Desta forma, para Kant, a amizade pragmática poderá

[17] Cf. *ARISTOTELIS, EN*, VIII,3,1156a7-9.

[18] Cf. *Ibidem*, VIII,3,1156 a 10-19.

[19] Cf. *Ibidem*, VIII,3, 1156b7-11.

corresponder à noção de amizade utilitária, segundo o pensamento do Estagirita..

A hospitalidade é não só 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 *Ethica Nicomacheia*.

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 (Lc 10,33). A “deliberação esplanchnofânica” 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 desconstituição 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?” (*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*²⁰.

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 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. 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 espaço-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 tem-

[20] 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’allocation 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 *philia*” (Jacques DERRIDA, *Politiques de l’Amitié*, pp.268 - 269).

poralidade do Desvalido. A Ileidade 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 fílica”, a presença que se apresentou no *castellum* (Lc 10,38-42). O acolhimento será a presença como proximidade. A hospitalidade será uma proximidade fílica, tal como se vivenciou, entre Marta e Maria, no “acolhimento eplídico” de Jesus Cristo. Em Betânia, registou-se uma “amizade agápica”. 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 trajetos de leitura”²¹ 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 rarefação dará a medida da amizade verdadeira²². A hospitalidade, além de ser uma ascese, deverá vivenciar-se como uma “mística”. 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 na relação médico-doente.

A palavra “místico” foi empregue, pela primeira vez, no Mundo Ocidental nos escritos atribuídos a Dionísio, o Areopagita, que apareceu no final do século V. Dionísio usou a palavra para expressar um tipo de “Teologia”, mais do que uma experiência. Para ele e para muitos intérpretes, desde então, o misticismo tem-se baseado numa teoria ou sistema religioso, que concebe Deus como absolutamente transcendente, além da Razão, do pensamento, do intelecto e de todos os processos mentais. A palavra, desde então, tem sido usada para os diversos graus de “conhe-

[21] Cf. Jacques DERRIDA, *Políticas da Amizade*. Tradução de Fernanda Bernardo, Porto: Campo das Letras, 1994, pp.76,81.

[22] 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” (Jacques DERRIDA, *Politiques de l'Amitié*, p. 239).

cimento esotérico”, não susceptíveis de verificação. A essência do misticismo é a experiência da comunicação direta com Deus. A hospitalidade incondicional poderá entender-se como comunicação contemplativa direta com Deus-Pai, através de Jesus Cristo, segundo a Cristologia. A palavra “misticismo” tem origem no termo grego *μυστικός* = “iniciado” (nos Mistérios de Elêusis, *μυστήρια* = “mistérios”, referindo-se as “Iniciações”^[4]), sendo a busca para alcançar a comunhão ou a identidade consigo mesmo, lucidez ou consciência da realidade última, do divino, Verdade espiritual, ou Deus através da experiência direta e a crença, que tal experiência é uma fonte importante de conhecimento, entendimento e sabedoria.

As tradições podem incluir a crença na existência literal de realidades empíricas, além da percepção, ou a crença, que uma “verdadeira” percepção humana do mundo se transcende num raciocínio lógico ou numa compreensão intelectual. Com efeito, o misticismo define-se como um tipo de religião, que enfatiza a atenção imediata da relação íntima com Deus ou com a espiritualidade, com a consciência da Divina Presença. É a religião no seu mais apurado e intenso estadio de vida. Os antigos cristãos empregavam a palavra “contemplação” para designar a experiência mística. A hospitalidade é uma experiência mística, dado que radica na contemplação da contemplação. O místico é aquele que aspira a uma união pessoal ou à unidade com o Absoluto, que ele pode chamar de Deus, Cósmico, Mente Universal, Ser, etc. . Naturalmente, a hospitalidade implica duas dimensões, isto é, a ascética e a mística, sendo marcada por um *proprium*, que se vive através da amizade, até porque a ascese e a mística necessitam da amizade.

Conclusão

Para haver vida ascética e mística, será necessária a existência da amizade perfeita. Necessita-se desta *philia*. Será, pois, por esta razão que poderemos chamar à hospitalidade uma ascese e uma mística. A hospitalidade é uma experiência da amizade primeira, o encontro da presença *in actu* (em ato), 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. Assim, a hospitalidade vive entre a ascese e a mística. Tem tanto de ascese, quanto de mística.

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 pelo 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, ...”²³. A

[23] Cf. *ARISTOTELIS, EN, IX, 1171a35 - 1171b2*.

hospitalidade é uma “relação de alteridade”, que nada tem a ver com a indiferença. A amizade dá forma à hospitalidade, uma vez que a antítese da hospitalidade será a “quenose” do Outro, como um desejo de destruição, como “impulso fanático”, que mina a hospitalidade .

Assim, a hospitalidade, analisando o pensamento de Derrida, no aspecto filico, refere uma 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 e à amizade. Se alguma reinvenção é operada pela hospitalidade, será a de fazer “viver juntos”, um “bem viver juntos” e desta, na verdade, uma relação de amizade. A hospitalidade será um “bem viver juntos”.

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. 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*. 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. O dom é segredo, o dom é a última palavra do segredo e este a última palavra do dom ²⁴. Como salienta Derrida, os homens dignos de amizade são dignos do segredo, de tal forma que um amigo, digno de um segredo absoluto é quase impossível.²⁵ 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 segredo²⁶. Assim, pela amizade, a hospitalidade está na ascese e na mística.

[24] 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” (Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris:Éditions Galiée, 1999, p. 50).

[25] Cf. Jacques DERRIDA, *Políticas da Amizade*. Tradução de Fernanda Bernardo, p.263.

[26] *Ibidem*, pp. 63, 263.

Bibliografia

ARISTOTELIS (1969). *Opera Omnia, Ethica Nicomacheia*, Berolini: Academia Borussica.

CUNHA, D. (2000). *A Amizade segundo São Tomás de Aquino*, Cascais: Principia.

DERRIDA, J. (2004). *O soberano Bem*. Tradução de Fernanda Bernardo, texto bilingue, Viseu: Palimage Editores.

DERRIDA, J. (1999). *Donner la mort*, Paris: Éditions Galilée.

DERRIDA, J. (1994). *Políticas da Amizade*. Tradução de Fernanda Bernardo, Porto: Campo das Letras.

DERRIDA, J. (1994). *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris: Éditions Galilée.

DERRIDA, J. (1993).. *Spectres de Marx*, Paris : Éditions Galilée.

KANT, I. (1995). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela, Porto: Porto Editora.

KANT, I. (1968). *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie - Textausgabe, Band V, Berlin : Walter de Gruyter & Co.

KANT, I. (1964). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie -Textausgabe, Band V, Berlin : Walter de Gruyter & Co.

KANT, I. (1960). *Critique de la Raison Pratique*. Tradução francesa de François Picavet e Ferdinand Alquié, Paris : Presses Universitaires de France.

