

Da hospitalidade ao que acontece. Leituras de Jacques Derrida

Gonçalo Zagalo, Mestrando na Universidade de Coimbra

A nossa breve intervenção tenta pensar a *hospitalidade incondicional*, segundo Jacques Derrida, a partir da noção de *evento* (o que chega ou acontece). Para tal, começamos por dar conta da distinção entre o *convite* e a *visitação*, sublinhando o carácter desontologizado desta última: a *visitação* é um evento em si mesmo impossível que *se* faz possível *como* cena de hospitalidade. Finalmente, destacamos os papéis fundamentais do *desejo* e do *poema* na lógica paradoxal e *im-possível* da hospitalidade derridiana.

Notre brève intervention essaie de penser l'hospitalité inconditionnelle, selon Jacques Derrida, à partir de la notion d'événement (ce qui arrive). Pour cela, nous commençons par tenir en compte la distinction entre l'*invitation* et la *visitation*, en soulignant le caractère desontologisé de celle-ci : la *visitation* est un événement en soi-même impossible qui *se* fait possible *comme* scène d'hospitalité. Finalement, nous accentuons les rôles fondamentaux du *désir* e du *poème* dans la logique paradoxale et *im-possible* de l'hospitalité derridienne.

Palavras-chave: hospitalidade, evento, im-possível, desejo.

Mots-clé: hospitalité, événement, im-possible, désir.

Antes de mais, e em jeito de preâmbulo, debrucemo-nos sobre a distinção derridiana entre o *convite* (*invitation*) e a *visita* ou *visitação* (*visitation*)¹: enquanto o *convite* é dirigido a quem, de algum modo, já se conhece, e segundo normas sócio-político-morais estabelecidas, a *visitação* é sempre uma surpresa, uma vez que acontece sem aviso ou notificação prévia e sem regra definida de antemão. Dois valores incompatíveis que, por si só, marcam já a estrutura paradoxal do próprio conceito (se conceito há) de hospitalidade: só a *visitação* pode ser considerada como hospitalidade incondicional, e é dela que falaremos quando falarmos em “acolhimento”. Muito sucintamente, o que resulta desta distinção prévia?

(1) Em primeiro lugar, desde logo, que a relação com o *convidado* é do tipo horizontal, ou seja, é por um lado, uma relação que implica um código comum e uma certa reciprocidade (o convidado entra no espaço do próprio vindo de um outro espaço próprio) e uma certa

¹ Esta distinção está, por exemplo, em: DERRIDA, Jacques. “Une certaine possibilité impossible de dire l'événement”. In : Dire l'événement, est-ce possible? L'Harmanattan, 2001, pp. 96-98.

pré-visão²: ao convidado vê-se-lo vir quando se espera por ele; porque a hora da sua vinda está prevista, pode até ficar-se à janela a vê-lo vir. Diferentemente, a relação sem relação com o *visitante* é do tipo vertical: o visitante “cai em cima”, meteoricamente, interrompendo e estilhaçando o curso da existência quotidiana e da axiomática que a rege – no instante inantecipável da sua vinda, ele fende o horizonte da consciência intencional, enxertando-o com uma verticalidade dissimétrica e irreduzível a qualquer configuração espacial concebida pelo próprio.

(2) Em segundo lugar, que o tempo do *convidado* é o tempo cronológico pensado a partir do presente: o convite endereçado antecipa a sua concreção, que, mesmo que seja diferida indefinidamente, está já sempre pre-vista. O convidado aparece à hora marcada (mesmo que chegue adiantado ou atrasado, chega-o já por referência ao estipulado de antemão). Pelo contrário, o tempo do *visitante* é o tempo espectral do fantasma (*revenant*)³: a vinda do visitante deu-se *sempre já* num tempo imemorial e irreduzível a qualquer presente-passado e num porvir absolutamente aberto e eternamente diferido porque igualmente irreduzível a qualquer presente-futuro. Por isso, o visitante está *sempre já* ao mesmo tempo radicalmente adiantado e radicalmente atrasado: adiantado porque a sua vinda é inantecipável; atrasado porque, ainda que esta seja meteórica e inoportuna, nunca chega propriamente, nunca vem à luz da presença: quando se dá por isso, já partiu; quando se pensa que se vai ver vir, está ainda e sempre por vir.

(3) Em terceiro lugar, que o *convidado* tem o seu nome inscrito no convite endereçado, o que o torna significativo, isto é, signo no texto do mundo. O *visitante* é um excesso a-significante que exige a inscrição (o acolhimento), mas cuja desmesura é inabarcável pelo horizonte da significação.

(4) Finalmente, que o *convidado* é recebido na “medida do possível”, isto é, deve fazer-se todos os possíveis para se saber recebê-lo, para se saber acolhê-lo e saber acolher aquilo que ele traz. Já o *visitante* exige o impossível porque exige acolher um excesso absolutamente irreduzível às múltiplas possibilidades de acolher. Acolher o visitante é

² A previsão é justamente o olhar prévio, inserido num horizonte antecipativo, que amortece o impacto da surpresa. Ver vir é pre-ver : «[...] supondo que se pudesse alguma vez ver sem de alguma maneira pré-ver e sem ver vir a partir de um horizonte.», «[...] à supposer même qu'on puisse jamais voir sans de quelque manière pré-voir et sans voir venir depuis un horizon.», DERRIDA, Jacques. *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003, p. 197 (a tradução é nossa).

³ «[...] um espectro é sempre um fantasma retornado. Não se poderia saber como controlar as suas idas e vindas porque ele *começa por retornar*.», «[...] un spectre est toujours un revenant. On ne saurait contrôler les allées et venues parce qu'il *commence par revenir*.», DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993, p. 32 (a tradução é nossa).

acolher para lá da capacidade de acolhimento, é acolher mais do que aquilo que é *possível* acolher, é não saber de todo como acolher aquele que vem e aquilo que vem com ele.

O *visitante* exige portanto o acolhimento imediato, excessivo a qualquer preparação prévia, na urgência de um instante tão instantâneo que rompe com a cursividade do tempo: ele é o *recém-chegado* (*arrivant*) que chega e acontece sem aviso. Muito simplesmente, ele chega (*il arrive*): o recém-chegado é «*ce qui arrive*» sem aviso, e acolhê-lo sem limites é o imperativo da hospitalidade incondicional. Mas como traduzir para português este «*ce qui arrive*», o “próprio” do visitante ou do recém-chegado? «*Ce qui arrive*» é literalmente «o que chega» ou «o que acontece», *eventualmente*, sem certeza alguma. O acolhimento do recém-chegado será portanto uma hospitalidade ao que acontece ou chega eventualmente: a hospitalidade ao *acontecimento* ou ao *evento* (*événement*). À eventualidade do evento⁴.

«O recém-chegado de fresco: este nome pode designar, é certo, a neutralidade do que acontece (*ce qui arrive*), mas também a singularidade de *quem* chega, daquele ou daquela que vem, advindo aí onde não se o espera, aí onde se o espera sem o esperar, sem *se* esperar, sem saber o quê ou quem esperar, o que ou quem eu espero – e é a própria hospitalidade, a hospitalidade ao evento (*événement*).»⁵

A hospitalidade é, por conseguinte e em primeiro lugar, a exposição incondicional e incalculável (porque sem previsão e sem saber) ao que acontece, à vinda do que quer que venha, antes da conjugação como “o que” (*quoi*) ou como “quem” (*qui*) – «*quiconque*»⁶, costumava dizer Derrida: quem quer que seja, o que quer que seja. Este “o que quer que seja” é o acontecimento singular, surpreendente, excepcional, excessivo e inapropriável (do) que chega ou acontece. “O que quer que seja” não marca, por conseguinte, a indiferença do que vem, mas é, pelo contrário, a marca da *singularidade absoluta* e excessiva do que chega ou

⁴ Evento : do latim *eventu* : “acontecimento”. Preferimos a tradução por “evento” em detrimento da tradução por “acontecimento” por duas razões essenciais: (1) *eventu* é etimologicamente vizinho de *adventu* (“advento”, “chegada”), pelo que o termo mantém a duplicidade francesa tanto do *chegar* como do *acontecer* (*arriver*); (2) a origem latina do termo “acontecimento”, *contigescere* inc. *contingere* (“acontecer”, “chegar a ser”), é também a raiz do termo “contingente” (“o que é incerto suceder ou não”; “eventual”): pese embora a incerteza que subjaz ao acontecer do evento, a contingência de *contingere* remete para uma dualidade ser/não-ser que, tal como veremos já a seguir, constitui ainda uma interpretação ontologizante do evento da vinda do absolutamente outro.

⁵ «*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 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.», DERRIDA, Jacques. *Apories*. Paris : Galilée, 1996, p. 66 ; DERRIDA, Jacques. “Une certaine possibilité impossible de dire l’événement”. In : *Dire l’événement, est-ce possible?* L’Harmanattan, 2001, pp. 99-100 (a tradução é nossa).

⁶ Cf. por exemplo: DERRIDA, Jacques. *Schibboleth*. Pour Paul Celan. Paris : Galilée, 1986, p. 107.

acontece. A este excesso Derrida chama “absolutamente outro” (*tout autre*) ou “outro absoluto” (*autre absolu*), porque absolutamente único e separado (do latim *ab-solus*) do horizonte intencional e do tempo cronológico. A homonímia elíptica e intraduzível «*tout autre est tout autre*»⁷ di-lo sem oposição: *e* o absolutamente outro é ab-solutamente outro (único e separado) *e* todo e qualquer outro é (o) absolutamente outro. Acolhê-lo seria acolher para lá da capacidade de acolhimento, seria acolher mais do que é *possível* acolher: ninguém, nenhuma instância, tem capacidade para tal, nem ninguém, nenhuma instância, tem (o) tempo para tal. Assim sendo, a hospitalidade incondicional ou o acolhimento do absolutamente outro é *impossível*, porque impossível de ter lugar *como tal* num espaço-tempo determinado ou determinável.

Mas o que quer dizer impossível? Em geral, a possibilidade de um evento reside nas condições espacio-temporais nas quais pode ter lugar. A expressão “ter lugar” (*avoir lieu*) marca justamente um certo cunho de possibilidade que queremos sublinhar: qualquer coisa acontece, chega, num determinado sítio e a uma dada hora. Sem este “ter lugar” nada se passa, mas a questão que se levanta é a de saber como avaliá-lo e qual o seu alcance. Se um dado evento pudesse ser previsto, antecipado, pré-avaliado, reduzido às suas condições de possibilidade, seria ainda evento? Um acontecimento que fosse simplesmente *possível*, que se esgotasse no seu presente vivo como desenvolvimento, economia, actualização ou efeito causal das possibilidades ou potencialidades do *mesmo*, nunca poderia constituir uma novidade, isto é, nunca seria um acontecimento propriamente dito. Mais ainda: seria um “mau possível” porque se esgotaria em si mesmo anulando as próprias condições de possibilidade e o porvir da sua marca. Seria um programa ou uma causalidade, um desenvolvimento, um desdobramento. Seria “sempre o mesmo” (sem surpresa ou novidade). 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 intuir ou de imaginar: o absolutamente outro nunca se dá *como tal* nem *como se* se desse como tal. Impossível quer então dizer simplesmente absolutamente inantecipável ou absolutamente surpreendente porque *fora* de qualquer conjunto de possibilidades ou potencialidades e do movimento sucessório da sua *dynamis* (em sentido aristotélico). Ora, um pensamento não dialéctico *do* impossível só é possível graças a essa impossibilidade que é pensar o desencaixe do presente vivo a partir de um tempo absolutamente outro, um tempo nem vivo nem morto, cuja lógica

⁷ DERRIDA, Jacques. “Donner la mort”. In: L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont décembre 1990. Paris: Métailié-Transition, 1992, p. 68, 77 ss. ; DERRIDA, Jacques. Spectres de Marx. Paris: Galilée, 1993, p. 273 ; DERRIDA, Jacques. Apories. Paris : Galilée, 1996, p. 49.

sem lógica (temporal) é absolutamente estranha à lógica da sucessão e do desvelamento da cadeia de possibilidades (por mais complexa e não-linear que esta se apresente). Falamos da temporalização como espaçamento em que consiste o movimento disjuntor da *différance*, ou seja, a ruptura instantânea do tempo presente e a sua conseqüente abertura à enxertia do inesperado – o tempo que acontece no instante dessa ruptura é um tempo impossível, porque impossível de ser concebido como tempo-presente. Este tempo impossível é tanto um “passado que nunca foi” e um “futuro que nunca será”, como a alteridade absoluta que vem e acontece com ele sem vir à presença (a que Derrida chama “espaçamento”). Se o absolutamente outro é o que é estranho a qualquer presentificação, logo, a qualquer significação, ele é silencioso no sentido em que é a-significante. Ora, no instante sem espessura do evento, “ouvir-se-ia” esse silêncio do tom singular do absolutamente outro; mas como a possibilidade de ouvir o absolutamente outro é impossível como tal, ele ressoa unicamente, como um enxerto, na fractura imprimida à passagem do tempo da presentificação significativa. E ressoa porque para que haja evento, para que a experiência *do* impossível não seja meramente uma experiência impossível ou uma não-experiência. É preciso que o impossível “tenha lugar”: sem inscrição, sem efectuação, sem provação, sem *uma certa* incorporação, não há evento porque nada acontece nem nada vem. O evento exige o acolhimento impossível, porque heterogéneo a toda a regra possível, mas exige que tal acolhimento se efective (como acolhimento possível *do* impossível) por forma a que algo venha ou aconteça. O *visitante* só vem se houver casa aonde vir e porta para transpor, ainda que “eu” não o veja ou oiça entrar porque o meu olho e o meu ouvido só recebem dele o que é significativo – os seu rastros.

O impossível *faz-se* possível, tem lugar inscrevendo-se e constituindo-se no tempo do mundo, mas guardando sempre a marca da sua impossibilidade. É o que Derrida chama *im-possível*: a experiência *do* impossível ou a possibilidade *do* impossível, – o hífen marca o carácter excessivo e excepcional, a estranheza ou heterogeneidade sem oposição com a economia ou a dinâmica dos possíveis. Pensar que o possível não se esgota na dinâmica de uma ontologia das modalidades do ser, que suporta em si mesmo o excesso imperceptível da sua impossibilidade mais radical, é um paradoxo difícil de entender e quase impossível de dizer em linguagem filosófica. Para o fazer é preciso retomar o motivo da hospitalidade incondicional (involuntária e incalculável) ao que chega ou acontece: o «sim, vem» pré-egológico, a exposição incondicional à surpresa absoluta, “faz” o acontecer ou a vinda do impossível, na medida em que acolhe “o que quer que seja” na sua absoluta singularidade, respondendo-lhe. E a hospitalidade consiste também nesta responsabilidade de responder ou

co-responder à vinda do que chega ou acontece. Contudo, a resposta não é propriamente produtiva ou performativa, ela não produz o evento como acolhimento; pelo contrário, é o acontecer ou a vinda do impossível que obrigam a responder «sim, vem» e a dar lugar ao evento. A produção (mais ou menos criativa) é sempre da ordem da intencionalidade e, logo, da economia do mesmo: a produção assenta na edificação e exploração técnica das possibilidades do próprio acto de produzir levada a cabo dentro de um horizonte total de possíveis e que, mesmo que produza um novo estado de coisas aparentemente singular, nunca poderá passar de uma etapa do programa geral. A isto opõe-se *uma certa* invenção⁸ que verdadeiramente extravasa o campo da possibilidade, isto é, uma invenção *do* impossível (vinda do impossível): se há invenção, ela deve ser absolutamente estranha a qualquer programa, a qualquer actualização de um potencial oferecido de antemão. Ela deve extravasar o contexto na singularidade finita de um contexto, isto é, ela inventa o contexto na finitude do “a cada vez”, ou seja, na vez do seu acontecer singular. Sem se deixar totalizar: tudo acontece na singularidade finita de cada contexto e é nele que se forma o sentido de todo o acontecer, mas esse acontecer é uma negociação com aquilo que excede o contexto do acontecer e com o sentido que daí advém e que é, por conseguinte, inegociável. Este negócio inegociável é a invenção. Uma invenção deve ela própria inventar as suas condições de possibilidade que, assim sendo, são na verdade “condições de impossibilidade”: incompatível com quaisquer condições espacio-temporais definidas, é o evento impossível que funda as condições da sua vinda e do seu acontecer; mas essa fundação não é uma revelação ou uma programação, mas sim uma invenção pura, na medida em que a sua regra permanece sempre impossível de ser (re)criada enquanto tal (e não meramente velada ou até mesmo inacessível).

Parece, contudo, que podemos estar a confundir experiência com factualidade. Para Husserl (e a referência a Husserl e, já a seguir, a Kant, não é gratuita quando se trata de condições de possibilidade da experiência), para Husserl, dizíamos, esta questão não é relevante, na medida em que o método fenomenológico se preocupa unicamente com a intuição das coisas na pureza do seu aparecer, do seu dar-se como fenómeno a uma consciência (intuição eidética) – Husserl tentará pensar a experiência como uma doação incondicional das coisas como fenómenos: de modo a libertar o fenómeno das condições subjectivas da experiência, a fenomenologia pensa a intuição como evidência, isto é, como um dar-se *como tal* do objecto – é este que se faz *noema* e que funda assim as suas próprias condições de possibilidade; contudo, o objecto nunca se dá num único acto intuitivo, mas

⁸ Esta invenção é pensada por Derrida em: DERRIDA, Jacques. “Invention de l’autre”. In: Psyché. Invention de l’autre. Paris : Galilée, 1987, pp. 11-61.

somente a partir do preenchimento ideal de um horizonte que unifique o fluxo das vivências pontuais da consciência (isto é, por retenção e protensão). Já em Kant, a passagem da experiência à existência, isto é, do conhecimento fenomênico à reflexão sobre a coisa-em-si, é um problema do uso hipotético da razão: o aparato cognitivo das faculdades (as famosas formas puras da intuição, espaço e tempo, que permitem à sensibilidade intuir objectos, e as doze categorias do entendimento) apela a um princípio que assegure a unidade total de todo o sistema e que tome a forma de uma ideia reguladora que permita tomar a ordem do mundo *como se (als ob)* da ordem da experiência se tratasse, isto é, por analogia ficcional. Tal princípio analógico (Deus) é tomado pelo próprio Kant como uma ficção ou ilusão necessária da razão⁹: a crença nesta ficção concede uma operatividade ontológica às condições transcendentais de possibilidade da experiência, permitindo os juízos. Diferentemente, a invenção *do* outro, tal como a definimos, não cai nem na modalidade do *como tal (als solche, als Sturktur)* nem na do *como se (als ob)*: por um lado, o absolutamente outro chega e acontece *como* qualquer coisa singular enxertada no plano da significação (do ser), mas fá-lo permanecendo sempre excessivo e espectral (e é o rastro que hifeniza o motivo do *im-possível*), excessivo em relação a qualquer formalização e, por conseguinte, interditando a consecução, mesmo que ideal, do horizonte intuitivo; por outro lado, o desencaixe temporal de um passado absoluto sempre por vir não pode senão romper também com o horizonte da crença ou da ficção analógicas. O que “define”, portanto, o *im-possível* são as suas “incondições de possibilidade”: o evento é incondicional, isto é, sem condições, na medida em que o seu acontecer não está contido nem depende de quaisquer possibilidades oferecidas de antemão; por isso, a regra do seu acontecer é em si mesma incondicional e incondicionada (sem regra) – o evento *faz-se* possível inventando as suas (in)condições de possibilidade. O evento *im-possível*, como ruptura instantânea do plano de significação, joga-se portanto na heteronomia radical de um “*como*”¹⁰ heterogéneo (mas não oposto) tanto ao “como se” como

⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787, A642/B670. Esta analogia é radicalizada pelo neo-kantiano Hans Vaihinger na sua *Philosophie des Als Ob* (1911): o argumento é que todos os modelos humanos, particularmente os científicos, mais não fazem do que interpretar o mundo “como se” o mundo se acomodasse a tais modelos – esta ficção é, para Vaihinger, a condição de todo o conhecimento em geral.

¹⁰ «O mesmo é dizer que esse evento não tem lugar senão onde não se deixa domesticar por nenhum “como se”, ou pelo menos por nenhum “como se” já legível, decifrável e articulável *como tal*. Ainda que nessa pequena palavra, o “como” do “como se”, tal como o “como” do “como tal” – cuja autoridade funda e justifica toda a ontologia tal como toda a fenomenologia, toda a filosofia como ciência ou como conhecimento –, essa pequena palavra, “como”, poderia bem ser o nome do verdadeiro problema, para não dizer o alvo da desconstrução», «Autant dire que cet événement n’a lieu que là où il ne se laisse domestiquer par aucun “comme si”, ou du moins par aucun “comme si” déjà lisible, déchiffrable et articulable *comme tel*. Si bien que ce petit mot, le “comme” du “comme si”, aussi bien que le “comme” du “comme tel” – dont l’autorité fonde et justifie toute ontologie aussi bien que tout phénoménologie, toute philosophie comme science ou comme connaissance –, ce petit mot,

ao “como tal”: Esse “como” diz *como* é feito o acolhimento (a inscrição significante) de um excesso absolutamente outro que nunca se inscreve fenomenologicamente *como tal* e que é irreduzível à economia dos possíveis que subjaz a todo o “*como se*” kantiano. *Como* é que o impossível se faz possível permanecendo impossível? Contaminando-se e contaminando a possibilidade: absolutamente neutro no seu acontecer (sem sujeito, sem predicado, sem acção ou reacção), o evento *faz-se* inscrição, anuncia-se *como* uma singularidade que apela à resposta (e portanto à repetição, à reinvenção, ao porvir). Este anúncio e esta resposta serão o “*como*” do evento, a sua passagem instantânea no tempo: possível *como* impossível¹¹.

Por mais estranheza que esta possa provocar, há que ter em conta que não há qualquer idealismo ou dialéctica na lógica paradoxal do *im-possível* (com hífen), uma vez que a ruptura do tempo presente imprimida por um tempo imemorial arqui-originário não deve ser de todo entendida como uma “queda no tempo” de um sentido extra-temporal. Quando Derrida diz que o absolutamente outro cai (*tombe*) meteoricamente, não está a recuperar uma ontologia dualista. Haverá que fazer a distinção entre os termos franceses para “queda”: *chute* e *tombe*. Na concepção do tempo como *chute*, o extra-mundano ou o para além dos entes cai e encarna-se no tempo do mundo (é o conceito de geração platónico-cristão), isto é, formaliza-se abrindo um horizonte de busca de similitude ou de identificação com a ideia, com a origem ou com o sentido. Pelo contrário, o absolutamente outro não é extra-mundano, ele (é) simplesmente o excesso que subjaz a qualquer formalização possível: a sua “queda” (como *tombe*) é simplesmente a surpresa absoluta que fractura o plano de significação e o tempo da passagem (do que se passa) ou a abertura de uma fissura não-intuível no movimento sucessório da intuição. O acontecimento que marca esta surpresa não apela a qualquer ideia, origem ou sentido, pelo contrário: é justamente o que interdita pensar a transcendentalidade da ideia, o ponto original ou a totalidade delimitada do horizonte do sentido. A queda como *tombe* é a ruptura instantânea que abre o abismo de toda a edificação seguindo os contornos da própria edificação: é a desconstrução como um sulco que segue o sulco sulcado no instante da vinda do outro. Ainda que possa ter lugar, esse instante da vinda do absolutamente outro permanece sempre *por vir* ou *já vindo*, na medida em que se anuncia num instante tão instantâneo que dele só fica o rastro ou a assombração. E a desconstrução, que segue estes

“comme”, pourrait bien être le nom du vrai problème, pour ne pas dire la cible de la déconstruction.» DERRIDA, Jacques. *L'Université sans condition*. Paris: Galilée, 2001, p. 74 (a tradução é nossa).

¹¹ «O “*als*” significa que a possibilidade é ao mesmo tempo desvelada e penetrada *como* impossibilidade. Não é só a possibilidade paradoxal de uma possibilidade da impossibilidade, é a possibilidade *como* impossibilidade», «Le “*als*” signifie bien que la possibilité est à la fois dévoilée et pénétrée *comme* impossibilité. Ce n'est pas seulement la possibilité paradoxale d'une possibilité de l'impossibilité, c'est la possibilité *comme* impossibilité.» DERRIDA, Jacques. *Apories*. Paris : Galilée, 1996, p. 125 (a tradução é nossa).

rastros e os anuncia textualmente, é a experiência da possibilidade (im-possível) desta impossibilidade («a desconstrução foi muitas vezes definida como a própria experiência da possibilidade (impossível) do impossível»¹²); é a experiência imprevista do puro *acontecer* neutro que interpela e interrompe o que há: «Isso desconstrói-se»¹³ sem inflexão possível. Esta possibilidade *do* impossível é a chance im-possível de acolher efectivamente o que não é possível acolher, ou seja, é a hospitalidade como possibilidade *da* impossibilidade: a desconstrução *como* hospitalidade.

A inscrição *im-possível* (com hífen) é uma cena de hospitalidade, é *a* cena de hospitalidade: incondicional porque mais originária que todas as condições contextuais que perfazem e constituem a possibilidade da inscrição de todo o acontecer. Aconteceu? *Talvez* (*peut-être*)¹⁴. Nietzsche, no 2º fragmento de *Para além do bem e do mal*, propunha já um pensamento do “talvez” (*vielleicht*)¹⁵, não menos rigoroso do que o discurso apodíctico. O seu maior rigor residirá justamente na incerteza constitutiva que subjaz a um pensamento do “excesso” ou do “imprevisibilidade”: se o impossível, o excesso a-significante, é justamente aquilo que não cabe em nenhuma possibilidade, então sobre ele não há qualquer certeza possível, dele nada se pode dizer com certeza apodíctica, e aceitá-lo aceitando este limite significa ser-se o mais rigoroso possível. Ser-se o mais rigoroso possível e o mais aventureiro possível: sem certeza, sem resultado assegurado e sem benefício próprio¹⁶. É justamente o que diz, com a maior economia possível, o «*s’il y en a*» derridiano («se o há/se a há»): pode ser que o impossível *se faça* possível como *im-possível*. Mas pode ser que não. Derrida diz da hospitalidade, como de todos os incondicionais (dom, perdão, justiça), «*s’il y en a*»: este condicional absoluto no que aos incondicionais diz respeito marca a impossibilidade do juízo

¹² «[...] la “déconstruction” a souvent été défini comme l’expérience même de la possibilité (impossible) de l’impossible [...]», DERRIDA, Jacques. Sauf le nom. Paris : Galilée, 1993, p. 32.

¹³ «*Ça se déconstruit.*», DERRIDA, Jacques. “Lettre à un ami japonais”. In: Psyché. Invention de l’autre II. Paris : Galilée, 2003, p. 12.

¹⁴ «Ora esta experiência do “talvez” seria *ao mesmo tempo* a do possível e do impossível, do possível *como* impossível [...] O evento não é possível senão vindo do impossível. Ele chega ou acontece *como* a vinda do impossível, aí onde um “talvez” nos priva de toda a certeza e deixa o porvir ao porvir. Este “talvez” alia-se necessariamente a um “sim”: sim, sim a quem ou ao que vem», «Or cette expérience du “peut-être” serait à la fois celle du possible et de l’impossible, du possible *comme* impossible [...] L’événement n’est possible que venu de l’impossible. Il arrive *comme* la venue de l’impossible, là où un “peut-être” nous prive de toute assurance et laisse l’avenir à l’avenir. Ce “peut-être” s’allie nécessairement à un “oui” : oui, oui à (ce) qui vient.», DERRIDA, Jacques. “Comme si c’était possible, «*within such limits*»...”. In: Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses. Paris : Galilée, 2001, p. 285 (a tradução é nossa).

¹⁵ «Mas quem se preocupa com estes “talvez” tão perigosos? Para que isto aconteça, deve-se esperar que apareça um novo género de filósofos, que tenham um gosto e tendências inversas aos do presente – filósofos do perigoso “talvez (*vielleicht*)”, em todos os sentidos.», NIETZSCHE, Friedrich. Para além do bem e do mal (prelúdio a uma filosofia do futuro). Jenseits von Gut Böse (Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft), 1885. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Relógio D’Água, 1999, Capítulo I, §2.

¹⁶

determinante, da fé dogmática numa verdade última ou na veracidade indubitável. A tradução à letra para português do “*peut-être*” francês seria “pode ser”. Seria porventura uma tradução justa: pode ser que seja. Pode ser que eventualmente o evento aconteça, de facto, no plano do ser (o único possível). Mas, pensar a eventualidade da vinda do absolutamente outro segundo as modalidades do ser, não será cair uma vez mais no discurso apodíctico? Talvez que a melhor tradução para “*peut-être*” seja justamente “talvez” e não “pode ser”: pensar o “ter lugar” (*avoir lieu*) do impossível como uma encarnação fortuita de alguma coisa extra-mundana no plano do ser é pensar ainda dentro da lógica dual do idealismo. O “talvez” (*perhaps* e não *maybe*) marca, pelo contrário, o carácter absolutamente aleatório e instantâneo do evento da vinda do outro, aquilo sobre o qual nunca se pode saber ao certo se chega ou acontece: dizer «sim, vem» é dizer «sim, vem» a esta incerteza e a este risco absolutos, é aceitar a impossibilidade de uma resposta certa e definitiva ao apelo do outro – é abrir indefinidamente ao porvir a questão do *como* do acolhimento efectivo¹⁷. O “talvez” marca ainda a singularidade absoluta do evento: a incerteza dá-se sempre em “tal vez”¹⁸, a cada instante singular. Em *tal vez*, nessa única vez, a vinda do absolutamente outro *talvez* tenha lugar. Uma vez de cada vez, em tal vez, o evento inventa as condições do seu acontecer único e irreversível. Evento, *se o há*, tem lugar *como* a primeira e a última vez: de “uma vez por todas”. A hospitalidade ao *recém-chegado* é, por conseguinte, a própria experiência da incerteza absoluta, do “talvez” mais radical: a exposição incondicional *ao que chega* ou *acontece* não pode atestar nada, não pode em caso algum garantir que algo chegue ou aconteça, é tão-só a condição mínima para que algo possa eventualmente chegar ou acontecer. O melhor ou o pior, antes de qualquer distinção. Contudo, esta incerteza radical e constitutiva não é sinónimo de ilibação ou de desresponsabilização. Pelo contrário, ela obriga à atenção mais extrema e rigorosa, porque tentar responder adequadamente é a segunda faceta da hospitalidade incondicional. É claro que tal preparação é em si mesma impossível, mas esta

¹⁷ «Um “peut-être” como “perhaps (talvez)” (*it may happen*, dir-se-ia) antes da ligeireza do “*vielleicht*”, antes do apelo ao ser ou da insinuação ontológica, do *to be or not to be* de um “*maybe* (pode ser)”, eis talvez o que, exposto como o “sim” ao evento, isto é, à experiência do que acontece (*happens*) e do *que* portanto chega (*arrives*), longe de interromper a questão, dá-lhe a sua respiração», «Un “peut-être” comme “perhaps” (*it may happen*, dirait-on) plutôt que dans la légèreté du “*vielleicht*”, plutôt que l’appel à l’être ou l’insinuation ontologique, le *to be or not to be* d’un “*maybe*”, voilà peut-être ce qui, exposé comme le “oui” à l’événement, c’est-à-dire à l’expérience de ce qui arrive (*happens*) et de *qui* alors arrive (*arrives*), loin d’interrompre la question, lui donne sa respiration.», DERRIDA, Jacques. “Comme si c’était possible, «*within such limits*»...”. In: Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses. Paris : Galilée, 2001, p. 285.

¹⁸ Esta proximidade entre o “talvez” (*peut-être*) e a “tal vez” (*telle fois*) singular, que o dom da nossa língua nos dá a pensar, e que escolhemos como título para este nosso sub-capítulo, foi notado primeiramente por Fernanda Bernardo no seu artigo para o *Cahier de L’Herne* dedicado a Derrida: BERNARDO, Fernanda. “La déconstruction, le coup d’aile de l’impossible”. In : V. A., L’Herne. Derrida, Paris: Éditions de l’Herne, 2004, p. 141.

impossibilidade é justamente a invenção, o deixar-se ser inventado pelo outro a cada instante, sem antecipação e sem certeza. Logo, é impossível e obsceno afirmar «eu sou hospitaleiro»: está-se condenado a sê-lo, mas que de facto tal aconteça, só com muitas reservas e sem certeza alguma. E com reservas não há hospitalidade incondicional: ela é incondicional e, por conseguinte, impossível de acontecer *como tal* num espaço e num tempo determinados; por isso, ela está sempre *por vir*, ela (é) o próprio *porvir* inantecipável.

Se, por um lado, é preciso (*il faut*) preparar incessantemente a vinda do outro porque não é possível prever a sua vinda; por outro lado, é preciso (*il faut*) desejá-la porque ela é o que nunca acontece como tal. A injunção contida neste «é preciso (*il faut*)» marca uma certa necessidade, a saber, a necessidade de que a passagem do tempo não seja totalizadora, ou seja, de que o outro nunca venha *como tal* e que, por isso, faça sempre falta (*il faut*): esta é a necessidade irreduzível e inegável do rastro, isto é, do excesso *outro* que subjaz à totalidade da significação. Mas, por outro lado, é preciso acolher esse excesso, inscrevê-lo no mundo como rastro do rastro. É preciso (*il faut*) que haja falta (*qu'il faut*) quer dizer que é preciso (necessidade absoluta) que o outro faça falta (inadequação absoluta): tal é a condição de todo o porvir entendido como invenção surpreendente. Este “fazer falta” não deve ser, no entanto, entendido como um signo de privação, mas sim como a afirmação incondicional à vinda do outro e ao seu acolhimento. Se entendermos, com Derrida, o mundo como uma rede textual infinita que compõe e trabalha o plano de significação (o único que há), temos que cada acontecimento textual remete sempre para uma infinidade de outros acontecimentos textuais que têm lugar justamente porque não é possível apreender um sentido em geral. Qualquer texto é uma escrita *sobre* outros textos e está simultaneamente e de antemão aberto à reescrita e à reinterpretação, segundo um movimento que não podemos sequer designar como “histórico” porque é sem origem e sem fim. A impossibilidade da última palavra ou da totalidade ideal de todos os textos marca a impossibilidade de um significado transcendental. Esta impossibilidade é o que possibilita a escrita impossibilitando o seu fechamento. E é também o que desencaixa o tempo do mundo como tempo da escrita. Este excesso que subjaz a cada texto e que não pode ser por ele inscrito senão como apagamento é o acontecer do absolutamente outro que nunca acontece *como tal*: escrever é acolhê-lo no interior do texto, é tornar possível esta impossibilidade. Mas a escrita é sempre escrita *do* outro (invenção *do* outro, que vem com ele), na medida em que é ele quem dita as regras do acolhimento e da redacção: o outro impossível *faz-se* possível mas sempre inadequadamente. Esta inadequação estrutural de todo o acolhimento efectivo é também a inadequação de todo o presente ao instante meteórico da vinda do outro, isto é, a impossibilidade da coincidência ou da simetria.

Numa das suas mais belas “definições”, Derrida pensa o *desejo* como «a espera do que não espera»¹⁹. (Mais um) estranho paradoxo que marca um desencaixe temporal. Por um lado, há uma espera, a espera daquele que espera; por outro lado, algo não espera. E não espera justamente pela espera de quem espera. O acontecer da vinda do outro é justamente isso (*o que não espera*: quando se dá por isso, já aconteceu, já veio e já partiu; ou está ainda e sempre por acontecer e por vir; bem que pode correr-se para o tentar apanhar, mas chega-se sempre atrasado (ou adiantado). O desejo marca então a ruptura do tempo em dois sentidos: por um lado, ele mede o tempo da espera pelo evento que não espera, ou seja, a dilatação da espera para lá do horizonte de espera; por outro lado, ele mede o tempo do luto, ou seja, a dilatação da perda ou da impossibilidade da coincidência. Se o outro é o que irremediavelmente *já sempre* se perdeu, então o outro é aquilo que se deseja guardar, arquivar, como suplemento dessa perda absoluta. A hospitalidade joga-se neste desejo e, com ela, a constituição de toda a instância de acolhimento: a casa será a construção inventiva (aquilo que permanece) *do* hóspede acolhido. Toda a instância acolhedora constitui-se e institui-se nesta cadeia de substituições significantes: é o convidado que traz a regra do seu convite, convidando-se portanto, convidando aquele que o convida a convidá-lo. Se convite há, é sempre *do* outro: é o outro que, no seu apelo aqui-originário, convida ao acolhimento incondicional. Um convite irrecusável porque pré-volitivo. Esta aqui-originariedade do acolhimento antes da regra do convite endereçado é o que constitui o sujeito como sujeito, isto é, como estando “sujeito a”: ao evento da vinda do outro que inventa a regra do acolhimento. E o mundo (textual) constitui-se e institui-se também neste movimento sem fim ou finalidade.

«*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*», o poema de Paul Celan lido por Derrida lido no nosso idioma: «O mundo já não é, é preciso que eu te suporte»²⁰. Acolher ou su-portar outrem antes do ser (antes da inscrição significante) é a (in)condição da inscrição finita e singular do movimento infinito da *différance*. Outrem é sempre *um* “tu” (*dich*) único e singular e insubstituível que é preciso (*ich muss*) su-portar (*tragen*): porque outrem se anuncia inaugurando o mundo de través (*fort*) a cada instante. De cada vez, a primeira e a última vez: isso *acontece* assim e assim *só* (*seule*: “unicamente”, mas também “sozinho”). A ética da hospitalidade, *se a há*, não será senão este *acontecer* incondicional e singular *do que acontece*

¹⁹ «Le désir, c’est l’attente de ce qui n’attend pas», DERRIDA, Jacques. De l’hospitalité. Paris: Calmann-Lévy, 1997, p. 109.

²⁰ O lido de Derrida no seu idioma: «Le Monde n’est plus, il faut que je te porte», DERRIDA, Jacques. Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème. Paris: Galilée, 2003, pp. 25-55.

– e a injunção à resposta imediata *diant*e disso. Como diria Lévinas, «eis-me (*me voici*)»²¹ para acolher e responder – sentença em forma de cifra, como se de um outro poema se tratasse.

Mas citemos, ainda, Derrida:

«Não há poema sem acidente, não há poema que não se abra como uma ferida, mas que não seja também cortante. Chamarás poema um encantamento silencioso, a ferida áfona que de ti eu desejo aprender de cor [*par cœur*].»²²

O **poema** diz-se e aprende-se de cor (*par cœur*), isto é, emerge como uma voz *outra* no mais íntimo do próprio, no coração (*cœur*). O que o poema diz de cor, no mais íntimo do próprio, é um certo desejo: o poema diz um certo desejo *e* é um certo desejo, a saber, o desejo do endereçamento único, singular e imediato ao outro, um endereçamento que não tivesse que passar pela mediação da linguagem e do tempo da recitação; o desejo, enfim, da voz-viva. Mas ao mesmo tempo que o poema é esse desejo, ele marca a impossibilidade desse desejo, logo, é o testemunho desejoso desse desejo impossível: *e* o testemunho ou o arquivo glorioso da impossibilidade do encontro, *e* o suplemento dessa impossibilidade ou o simulacro ruinoso do (des)encontro. Não querendo dizer nada, o poema tem sempre um destinatário único e singular – sem saber a quem, o poema é sempre uma palavra dirigida a um “tu”, é uma promessa de relação; mas, por causa dessa ausência de saber, o poema destina-se a qualquer “tu” único e singular: quem quer que seja ou o que quer que seja (*quiconque*) porque todo e qualquer outro é (o) absolutamente outro único e singular (*tout autre est tout autre*). Por tudo isto, o poema é palavra de acolhimento e a hospitalidade não pode ser senão um acto poético. E se o apelo da alteridade única e singular nunca chega atempadamente aos ouvidos, o “tu” é a ferida áfona que se abre no corpo falante do texto. Ainda que o poema seja o testemunho desse apelo inaudível sob a forma de carta aberta, aquilo que ele testemunha, a assinatura do outro, o seu verso ou a sua frase, permanecem sempre selados e indecifráveis. Como lacre efervescente antes da inscrição legível do selo.

Obrigado pela vossa escuta.

²¹ «A palavra *Eu* significa *eis-me*, respondendo por tudo e por todos», «Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous.», LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974. Kluwer Academic, p. 180-181 (a tradução é nossa).

²² «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.» DERRIDA, Jacques. “*Che cos'è la poesia ?*”. In : *Psyché. Invention de l'autre*. Paris : Galilée, 1987, p. 307 (a tradução é nossa).