



UNIVERSIDADE D  
COIMBRA

André Miguel Morais Polido Matias Mendes

A SOBERANIA EM QUESTÃO  
PODER, JUSTIÇA E DEMOCRACIA POR VIR  
SEGUNDO JACQUES DERRIDA

Tese no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pela Professora Doutora  
Fernanda Bernardo e apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e  
Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Dezembro de 2022





FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE DE  
COIMBRA

André Miguel Morais Polido Matias Mendes

A SOBERANIA EM QUESTÃO  
PODER, JUSTIÇA E DEMOCRACIA POR VIR  
SEGUNDO JACQUES DERRIDA

Tese no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pela Professora Doutora Fernanda Bernardo e apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Dezembro de 2022

Por opção nossa, esta Tese de Doutorado não obedece ao novo acordo ortográfico. Na primeira citação de cada obra ou artigo, acrescentámos a indicação «tradução da nossa responsabilidade», sempre que nos ocupámos da tradução de todas as respectivas passagens. Nos outros casos, recorreremos a traduções disponíveis devidamente assinaladas na bibliografia final.



*Jacques Derrida, Doutoramento Honoris Causa – 16 Nov. 2003*



*Para os meus pais – a minha “incondicionalidade”*



## Agradecimentos

A elaboração de uma Tese de Doutoramento, nas suas diversas fases, é um exercício de perseverança e de humildade. Ainda que assente, mormente, no esforço pessoal do doutorando/investigador, trata-se de um trabalho que nos ensina o valor do contributo de todos os outros que por ele (e por mim!) também se interessaram. Impõe-se, por conseguinte, neste momento, que lhes prestemos uma singela, mas sincera homenagem.

Em primeiro lugar, só posso manifestar o meu mais profundo agradecimento à Professora Fernanda Bernardo que, tendo aceitado orientar-me, assumiu um compromisso, bem como uma responsabilidade que comprovou estar à altura de um *pensamento*, como o de Jacques Derrida, que ensina a primazia do absolutamente outro [*tout autre*] e assim, justamente, uma responsabilidade *incondicional* que a Professora Fernanda Bernardo soube traduzir num acompanhamento extremamente atento e zeloso dos trabalhos doutorais. A ela devo o contacto com a obra de autores como Emmanuel Levinas, Jacques Derrida ou Jean-Luc Nancy, mas também com a comunidade (sem comunidade) dos mais prestigiados leitores destes últimos. No entanto, os seus ensinamentos não se reduziram ao domínio intelectual. A nível pessoal, exigência, sensibilidade e generosidade são, igualmente, lições que guardarei para sempre.

Manifesto, também, o meu agradecimento à minha mãe e ao meu pai que sempre me apoiaram nos momentos mais difíceis. A minha dívida para com eles é infinita. Se há *dom absoluto*, é nos meus pais que o entrevejo.

Finalmente, agradeço a todos e a todas que, a dado momento, me escutaram, me aconselharam, me consolaram ou me encorajaram – amigos e amigas, cujos nomes não menciono por receio da injustiça do lapso, trago-vos a todos e a todas no meu coração.



A Tese que aqui se apresenta beneficiou de uma Bolsa de Doutoramento SFRH/BD/121640/2016 concedida pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), entidade à qual expressamos o nosso mais vivo agradecimento.





## Resumo

A investigação que aqui submetemos orienta-se por dois objectivos imbricados: uma aproximação ao *pensamento* de Jacques Derrida (1930-2004) – a desconstrução derridiana – atestando como esta é já *per se* uma desconstrução da soberania, nomeadamente, da soberania crática, do direito, da democracia e do político, todos pensados em termos de poder – uma desconstrução, por conseguinte, dotada de um alcance singularmente *político*.

O Capítulo I «A singularidade da Desconstrução como idioma filosófico» testemunha-o. Língua, justiça, hospitalidade e impossível são alguns motivos que tentam “defini-la”. No presente trabalho, privilegia-se a *impossibilidade* ou a *incondicionalidade* como marca da Desconstrução, permitindo enfatizar a sua dimensão *meta-onto-teo-fenomeno-lógica* que a demarca do panorama filosófico-cultural dominante – *logocentrismo* ou *metafísica da presença*. Pressupostos “teóricos” da Desconstrução, aqui-escrita, *khora* e *messiânico (différance)* configuram o seu *singular idioma (impossibilidade/incondicionalidade)*, com o qual se questiona o poder da tradição filosófica e o da soberania política nela inspirado. Procura-se, conseqüentemente, dissociar *incondicionalidade* de soberania (aporia), re-pensar a soberania crática em nome da *incondicionalidade* acenando à *promessa* de um novo paradigma de (sem) poder. Testar-se-á, igualmente, a *incondicionalidade messiânica* no pensamento de alguns teorizadores da soberania – Aristóteles, Hobbes e Schmitt. A *incondicionalidade messiânica* corresponde a uma *anterioridade/para além*, uma hiperbolicidade que lavra a hiper-radicalidade da Desconstrução que se assume como um *pensamento (sem poder, força fraca)* a-político, hiper-político, detendo um intuito re-politizador.

No Capítulo II «Do Direito à Justiça», mostrar-se-á como Derrida equipara Desconstrução e justiça, redefinindo esta última nos termos da *incondicionalidade messiânica*, uma justiça *impossível* distinta do direito configurador do poder e do instituído – heterogêneos, justiça e direito não se opõem, sendo antes indissociáveis. Esta aporia da justiça implica um apelo e uma *promessa* infinita de um direito mais justo por vir. Procura-se pensar um direito já não taliónico, logo, também uma autoridade que não se reduz à razão do mais forte ou à crença nas leis, mas que se re-pensa sob o signo do «fundamento místico da autoridade» (Montaigne/Pascal) escutado como uma abissalidade (a-legal), inspirada pela *justiça* que é condição de im-possibilidade do direito. É, igualmente, a crença da tradição filosófico-política nos expedientes ficcionais forjados que estará em questão: a análise derridiana à Declaração da Independência dos EUA (1776) revela uma ruptura interna, que apela a uma meditação aturada

em torno da fundação do Estado. A pena de morte é um exemplo da artificialidade mencionada: aliança onto-teológico-jurídico-política, ela afigura-se como arrimo e corolário da soberania política – a exceção é a lei (bíblica ou temporal) do soberano que calcula e decide do tempo de vida do outro. Um tempo incalculável, *messiânico*, aberto à *promessa* de um direito (incondicionalmente abolicionista), de uma soberania liberta dos pressupostos da pena capital. Trata-se do *sonho* da «democracia por vir» que Derrida entrevê.

«Da *democracia por vir*» é o título do terceiro e último Capítulo da presente investigação e que invoca o célebre sintagma derridiano. Derrida redefine a democracia em termos de democracia por vir, já pensada sob o signo de *khora* e de *messiânico*. A dimensão *meta-onto-fenomeno-lógica* da «democracia por vir» demarca-se de um regime político presentificado, futuro ou mesmo utópico (domínio dos possíveis). Promessa infinita, a «democracia por vir» configura um *aqui agora* sem presença e assim sempre por vir – (hiper-)exigência correspondente à hiper-radicalidade a-política hiper-política e re-politizadora da Desconstrução – que Derrida escuta no desacerto do conceito de democracia exposto no *Menexeno* de Platão (o uso suspenso da palavra «democracia»). Esta disjunção vem dar conta, do mesmo modo, da estrutura aporética e auto-imunitária de uma democracia incapaz de dialectizar duas leis igualmente imperativas – singularidade, incalculabilidade, por um lado, leis universais e calculabilidade democrática por outro – em tensão permanente. É da relação de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade entre aquelas que emerge uma democracia em auto-desconstrução, logo sempre em vias de se re-inventar. Similarmente, o jaez auto-imunitário da democracia mostra como a sua imunização resulta na abertura (desconstrutora) à alteridade e à promessa infinita de um outro *pensamento*, que é também a de uma outra soberania, de um outro político, de um outro mundo por vir.

**Palavras-chave:** Democracia, Derrida, Desconstrução, Direito, Incondicionalidade, Poder, Político, Soberania.

## Abstract

Our research is guided by two imbricated objectives: an approach to the *thought* of Jacques Derrida (1930-2004) – Derridian deconstruction – attesting how it is already *per se* a deconstruction of sovereignty, namely, of cratic sovereignty, of Law, democracy, and the political, all thought of in terms of power – a deconstruction, therefore, endowed with a singularly *political* scope.

Chapter I «The singularity of Deconstruction as a philosophical idiom» explicates this. Language, justice, hospitality, and the impossible are some motifs that attempt to “define” Deconstruction. In this research, *impossibility/unconditionality* are highlighted as the hallmark of Deconstruction, allowing us to emphasize its *meta-onto-theo-phenomeno-logical* dimension that demarcates it from the dominant philosophical-cultural panorama – *logocentrism/metaphysics of presence*. The “theoretical” assumptions of Deconstruction, arch-writing, *khora* and *messianic (différance)* configure its *singular idiom (impossibility/unconditionality)*, with which the power of philosophical tradition and that of political sovereignty inspired by it are questioned. We consequently seek to dissociate *unconditionality* from sovereignty (aporia), to rethink the cratic sovereignty in the name of *unconditionality* beckoning the *promise* of a new paradigm of (without) power. We will also test *messianic unconditionality* in the thought of some sovereignty theorists – Aristotle, Hobbes and Schmitt. *Messianic unconditionality* corresponds to an *anteriority/beyond*, a hyperbolicity that nurtures the hyper-radicality of Deconstruction that assumes itself as an apolitical, hyper-political (powerless, *weak force*) *thought*, holding a re-politicising intent.

In Chapter II, «From Law to Justice», we will show how Derrida equates Deconstruction and justice, redefining the latter in terms of *messianic unconditionality*, an *impossible* justice distinct from the Law that configures power and the instituted – heterogeneous, justice and Law are not opposed, but rather indissociable. This aporia of justice implies an appeal and an infinite *promise* of a more just Law to come. We attempt to think of a Law that is no longer talionic, therefore an authority that is not reduced to the reason of the strongest or to the belief in laws, but that is re-thought under the «mystical foundation of authority» (Montaigne/Pascal) received as an (a-legal) abyssality, inspired by the *justice* that is the condition of the im-possibility of Law. Equally, we are to question the belief of the philosophical-political tradition in fictional forged expedients: the Derridean analysis of the US Declaration of Independence (1776) reveals an internal rupture, which calls for a careful meditation around the foundation of the State. The

death penalty is an example of that artificiality: an onto-theological-legal-political alliance, it appears as the basis and corollary of political sovereignty – the exception being the law (biblical or temporal) of the sovereign that calculates and decides the time of life of the other. A time that is incalculable, *messianic*, open to the *promise* of an (unconditionally abolitionist) Law, of a sovereignty free from the assumptions of capital punishment. This is the *dream* of the «democracy to come» that Derrida glimpses.

«Of *democracy to come*» is the title of the third and last chapter of this research, which invokes the famous Derridean syntagma. Derrida redefines democracy in terms of democracy to come, already thought of under the *khora* and *messianic*. The *meta*-onto-phenomeno-logical dimension of the «democracy to come» demarcates itself from a present, future, or even utopian political regime (the realm of the possible). Infinite promise, the «democracy to come» configures a *here and now* without presence and thus always to come – (hyper-)demand corresponding to the hyper-radical a-political hyper-politicising and re-politizing of Deconstruction – that Derrida hears in the disjunction of the concept of democracy exposed in Plato's Menexenus (the suspended use of the word «democracy»). This disjunction likewise accounts for the aporetic and autoimmune structure of a democracy incapable of dialectising two equally imperative laws – singularity, incalculability on the one hand, universal laws and democratic calculability on the other – in permanent tension. It is from the relation of heterogeneity without opposition and indissociability between them that a democracy in auto-deconstruction emerges, thus always in the process of re-inventing itself. Similarly, the autoimmune nature of democracy shows how its immunisation results in (deconstructive) openness to otherness and to the infinite promise of another *thought*, which is also that of another sovereignty, of another politics, of another world to come.

**Keywords:** Deconstruction, Democracy, Derrida, Law, Political, Power, Sovereignty, Unconditionality.

## Índice

Agradecimentos .....	vii
Resumo .....	xi
Abstract.....	xiii
<b>Limiar .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I – A SINGULARIDADE DA DESCONSTRUÇÃO COMO IDIOMA FILOSÓFICO.....</b>	<b>17</b>
1. <i>O que é a Desconstrução? Aproximações sob o signo do «plus d'un'e».....</i>	17
1.1. <i>O que é a Desconstrução? – a Desconstrução derridiana? .....</i>	18
1.2. <i>O que é a Desconstrução? («plus d'une langue») .....</i>	27
1.3. <i>O que é a Desconstrução? («A desconstrução é a justiça»).....</i>	37
1.4. <i>O que é a Desconstrução? («Hospitalidade – isto é um nome ou um exemplo de desconstrução.») .....</i>	43
1.5. <i>O que é a Desconstrução? («o impossível como quem chega/o que acontece [ce qui arrive]»).....</i>	57
2. A idiomaticidade da Desconstrução .....	67
2.1. Da escrita à arqui-escrita .....	67
2.2. A <i>différance</i> .....	97
2.3. <i>Khora</i> : “lugar” de hiper-abstracção .....	117
2.4. <i>Messiânico</i> : o tempo por vir .....	133
3. Incondicionalidade e Soberania.....	153
3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática) .....	153
3.1.1. Aristóteles.....	182
3.1.2. Thomas Hobbes .....	200
3.1.3. Carl Schmitt.....	222

<b>CAPÍTULO II – DO DIREITO À JUSTIÇA .....</b>	<b>253</b>
1. A incondicionalidade messiânica da Justiça .....	255
2. «A razão do mais forte é sempre a melhor»? – o «fundamento místico da autoridade» ...	291
3. Pena de morte – o abolicionismo incondicional da Desconstrução .....	317
<b>CAPÍTULO III – DA <i>DEMOCRACIA POR VIR</i> .....</b>	<b>341</b>
1. O alcance democrático da incondicionalidade da Desconstrução – reenvio.....	341
2. Dos pressupostos onto-teológicos da democracia tradicional.....	355
3. Da estrutura aporética e auto-imunitária da democracia.....	367
<b><i>Conclusão</i> .....</b>	<b>381</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>385</b>

## Limiar

**«Deste pensamento não se pode sem dúvida deduzir nenhuma política, nenhuma ética, nem nenhum direito. Nada se pode, claro, fazer com ele. Nada se tem de fazer com ele. Mas ir-se-á ao ponto de concluir que este pensamento não deixa nenhum rastro sobre o que há a fazer – por exemplo na política, na ética ou no direito por vir?»**  
Jacques Derrida, *Voyous*, 14-15.

**«O que se encontra em vias de “desconstrução” é, sem dúvida, o próprio conceito do político, desde as suas origens gregas e através das suas mutações. Aquilo a que se chama político não pode mais estar ligado, no seu próprio conceito, como sempre o esteve, a uma pressuposição do lugar, do território – e do estatal.»**  
Jacques Derrida, *De quoi demain...*, 159.

«A soberania em questão: poder, justiça e democracia por vir segundo Jacques Derrida»  
*não é* uma tese de filosofia política.

Este *incipit* algo enigmático e aparentemente contraditório insta, imediatamente, a inquirir «do que é que estamos a falar, quando falamos de soberania, de poder, de justiça e de democracia nos termos de Jacques Derrida?» Pois bem, nos seus vários momentos, a presente investigação, onde tentaremos expor, a partir de Jacques Derrida (1930-2004), a desconstrução da soberania política (Capítulo I), da justiça/direito (Capítulo II) e da democracia (Capítulo III), procura contribuir para uma resposta a esta questão que permanece latente ao longo do nosso trabalho. Desde o início, somos impelidos por uma expectativa, por uma promessa que a obra de Derrida encerra: uma palavra inédita, um pensamento radicalmente diferente acerca do político.

Impõe-se, portanto, primeiramente, tentar aproximar este *pensamento*, uma tarefa que não se limita ao estudo dos títulos mais sugestivamente políticos do filósofo (v.g. *Spectres de Marx* (1993), *Politiques de l'amitié* (1994), *Force de loi* (1994), *Voyous* (2003), etc.) e que se concentram, mormente, num período algo tardio da sua produção intelectual. Assim sendo, há que voltar à “origem” da Desconstrução, exercício a que nos consagramos, no Capítulo I, sob o título «A singularidade da Desconstrução como idioma filosófico», começando por perguntar *o que é (ti esti?)* a Desconstrução – «1. *O que é* a Desconstrução? Aproximações sob o signo do «*plus d'un 'e'*» – e, posteriormente, procurando dar conta dos seus pressupostos teóricos – «2. A idiomaticidade da Desconstrução».

Para além de uma melhor compreensão deste pensamento, o nosso objectivo é também o de mostrar como a Desconstrução teve *já sempre* (e é a sua coerência que aqui atestamos) um interesse pela coisa política, mesmo que obliquamente, mesmo que tenha efectuado um percurso prévio<sup>1</sup> supostamente alheado (embora teoricamente necessário) de tal dimensão. Com efeito, implícito e subjacente, há desde sempre um *pensamento do político* na Desconstrução derridiana.

Em «1. *O que é a Desconstrução? Aproximações sob o signo do “plus d’un’e”*», mais precisamente, em 1.1., pergunta-se: «*O que é a Desconstrução? – a desconstrução derridiana?*» Para responder a esta pergunta, privilegiamos um texto de Derrida, mais exactamente uma carta – «Lettre à un ami japonais (1985)»<sup>2</sup> –, onde o filósofo, facultando alguns indícios, tenta contribuir para a tradução da palavra «*déconstruction*» para a língua japonesa. Dada a sua concisão e o seu escopo, a mencionada carta cumpre a tarefa do que poderíamos designar como um “texto introdutório” à Desconstrução derridiana. Está em questão aproximar *um pensamento*, afastando equívocos, mas também dar conta da dificuldade em defini-lo, o que aliás está patente na multiplicidade («*plus d’un’e*» – a escutar, simultaneamente, como «mais de um’a» e «não mais um’a») de “definições” propostas por Derrida, sem que nenhuma delas seja satisfatória.

Poder-se-ia, então, perguntar: porque é tão difícil uma definição de Desconstrução, de tal modo que apenas podemos *aproximá-la* e não submetê-la ao tradicional «*o que é?*»? A resposta que aventuramos prende-se com a “própria” *singular idiomaticidade* da Desconstrução, isto é, com a dificuldade em definir a impossibilidade, o segredo, a alteridade absoluta que tanto marca, como malogra todas as tentativas de definição daquela. Neste sentido, notemos como os motivos da língua (é a partir da língua, como alteridade absoluta, que Derrida nos dá a pensar a ilusão da língua materna, bem como a desconstrução da soberania (a do sujeito e a política) que, correntemente, a ela se associa) – *cf.* «1.2. *O que é a Desconstrução? («plus d’une langue»)*» –, da justiça (uma justiça *impossível* a distinguir do direito como domínio do instituído e da possibilidade/calculabilidade que re-pensa) – *cf.* «1.3. *O que é a Desconstrução? («A desconstrução é a justiça»)*» – ou da hospitalidade (*impossível* ou de visitação, a demarcar da hospitalidade possível ou de convite que se atém aos limites do direito) – *cf.* «1.4. *O que é a Desconstrução? («Hospitalidade – isto é um nome ou um exemplo de desconstrução.»)*» –, que aqui privilegiamos, são, precisamente, portadores da impossibilidade, da hiperbolicidade caracterizadora deste *pensamento* (hiper-)exigente – a Desconstrução

---

<sup>1</sup> *Cf.* Jacques Derrida, «La vérité blessante» [com Évelyne Grossman], *Europe* 901 (2004), 12-13.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, «Lettre à un ami japonais» (1985), in: *Psyché. Invention de l’autre II* (Paris: Galilée, 2003)

derridiana. Com efeito, não é, de todo, anódino que uma das “definições” de Desconstrução, avançadas por Derrida, e que encontrou mais eco, se reporte, precisamente, ao *impossível* – «1.5. *O que é a Desconstrução?* («o impossível como *quem chega/o que acontece* [ce qui arrive]»)). O impossível, correspondendo à índole *meta-onto-fenomenológica* da Desconstrução, é mesmo o motivo que perpassa as suas coordenadas teóricas.

No subcapítulo «2. A idiomaticidade da Desconstrução» dar-se-á conta de que a Desconstrução, à semelhança de qualquer outro idioma do filosófico, possui pressupostos teóricos, ainda que a sua *singular idiomaticidade*, a bem dizer, a sua impossibilidade, a demarque dos demais (conferindo-lhe um singular posicionamento no filosófico), de todo o panorama da ocidentalidade filosófica ousando, nada mais nada menos, do que perscrutar os bastidores deste pano de fundo filosófico-cultural a fim de o re-pensar (desconstruir). Está, assim, em questão investigar os sincategoremas «arqui-escrita» – «2.1. Da escrita à arqui-escrita» – «*différance*» – «2.2. A *différance*» – «*khora*» – «2.3. *Khora*: “lugar” de hiper-abstracção» – e «*messiânico*» – «2.4. *Messiânico*: o tempo por vir» –, os quais implicam uma (re-)escuta das tradicionais noções de escrita (arqui-escrita), de espaço (*khora*) e de tempo (*messiânico*) – correspondendo os últimos às coordenadas que articulam a *différance* – que gizam o *logocentrismo* ou a *metafísica da presença* que Derrida desconstrói desde as suas primeiras obras. Em suma, a Desconstrução assume-se como um *pensamento* (que não uma filosofia) impossível e *do impossível* apostado em resistir à tradição onto-teológica e onto-fenomeno-lógica, que considera ser uma tradição de poder, e em re-pensá-las.

É assim que em «2.1. Da escrita à arqui-escrita» está em questão re-pensar o *logocentrismo* – a centralidade da linguagem (encabeçada pelo estruturalismo) entendido ainda, mais tarde, como autoridade do *logos*, traço caracteristicamente grego, ocidental – que é também um *logofonocentrismo*, quer dizer, o tradicional privilégio da fala sobre a escrita. De facto, a tradição filosófico-cultural ocidental (cf. *Fedro*<sup>3</sup>, *De la grammatologie* (1967)<sup>4</sup>), *metafísica*, é marcada pelo rebaixamento da escrita favorecendo a palavra viva (*phone*) como discurso próximo do falante, logo mais verdadeiro e originário, na medida em que não estaria exposto à falsidade, à deturpação da escrita, um artifício (secundário, substituível) que operaria na ausência da voz. No fundo, a preferência pela palavra revela a crença ingénua numa presença não adulterada. Acontece que a palavra, o *logos*, não é assim tão distinta da escrita – não só a fala não coincide plenamente com o falante (ela não dispensa uma relação a si com este), como

---

<sup>3</sup> Cf. Platão, *Fed.*, trad. pt. José Ribeiro Ferreira (Lisboa: Ed. 70, 2009)

<sup>4</sup> Cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967)

o *logos* necessita de um Pai que o assista (o Bem platónico – cf. *A República*<sup>5</sup> e «La pharmacie de Platon» (1968)<sup>6</sup>), o que prova que ele não é autónomo, soberano, mas substituível, secundário. Derrida vem, deste modo, dar-nos conta de que fala e escrita se contaminam e que a escrita precede mesmo aquela. Esta escrita é bem a arqui-escrita, a não confundir com a escrita comum, dado Derrida não pretender senão enfatizar nela os atributos com que a tradição a relegou. Se a escrita (bem como a fala) implica um afastamento, um intervalo, uma repetição relativamente a uma suposta origem, então a origem e a presença estão em desconstrução – a arqui-escrita é “originária”. Ela configura uma *anterioridade*, uma *véspera*, um pré-linguístico que atravessa a fala sendo sua condição de possibilidade e de impossibilidade. Daqui decorre que a fragilidade da autoridade do *logos* é, também ela, “originária”, precisamente pela razão de que não há origem plena. Afinal, o suposto poder do *logos* é um impoder (com evidentes repercussões para a autoridade, a soberania (onto-teológico-política) que se toma pela origem do poder, por uma presença una e indivisível – «[a] desconstrução derridiana é uma desconstrução da soberania ou, e mais precisamente, da metafísica onto-teológico-política [...] da soberania em geral»<sup>7</sup> trata-se de uma *tese* que ecoará ao longo do nosso trabalho), a origem é diferencial (*différance* ou arqui-escrita).

A *différance* – «2.2. A *différance*» –, sincategorema emblemático da Desconstrução (cf. «La *différance*» (1968)<sup>8</sup>), corresponde, justamente, a um *movimento* infinito de reenvios que “constitui” a origem e a presença em desconstrução (não há origem nem presença que não esteja em movimento, em desconstrução). Estranha ao poder (encarnado pelas origem e presença plenas desejadas pela *metafísica da presença*), a *différance*, enquanto «temporalização e espaçamento, devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo»<sup>9</sup> coloca em questão as dimensões tipicamente metafísicas – espaço e tempo – que configuram o fenomenal. É na *différance* (na singularidade do «a» que introduz) que Derrida faz ressoar uma «reserva de bastidores»<sup>10</sup>, as avessas do tecido metafísico, a impossibilidade (*meta-onto-fenomenológica*) que inspira a hiper-radicalidade do seu pensamento e do seu alcance a-político, mas já (hiper-) político. Ora, esta reserva diferencial molda e é moldada por *khora* e *messiânico*, dois quase-

---

<sup>5</sup> Cf. Platão, *Rep.*, trad. pt. Maria Helena da Rocha Pereira (Lisboa: Gulbenkian, 2010)

<sup>6</sup> Cf. Jacques Derrida, «La pharmacie de Platon» (1968), in: *La dissémination* (Paris: Seuil, 1972)

<sup>7</sup> «[I]a déconstruction derridienne est une déconstruction de la souveraineté ou, et plus précisément, de la métaphysique onto-théologico-politique, [...] de la souveraineté en général», Fernanda Bernardo, «Souveraineté’s – ou la déconstruction de la souveraineté», in: *Derrida à Coimbra*, coord. Fernanda Bernardo (Viseu: Palimage, 2005), 444 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>8</sup> Cf. Jacques Derrida, «La différence» (1968), in: *Marges – de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972)

<sup>9</sup> «temporalisation et espacement, devenir-temps de l’espace et devenir-espace du temps», Derrida, «La différence», 8.

<sup>10</sup> «réserve d’arrière-fond», Derrida, «La pharmacie de Platon», 146 (tradução da nossa responsabilidade).

nomes, ainda devedores do lastro cultural grego (a *khora* do *Timeu*) e abraâmico (a dimensão messiânica do judaísmo). O intuito de Derrida passa, precisamente, por re-pensar os dois pilares da metafísica, portanto, dois arrimos da possibilidade e do poder.

Em «2.3. *Khora*: “lugar” de hiper-abstracção», Derrida procura dar a escutar um «espaçamento anterior», um «lugar abstracto», que é também denominado «terceiro lugar», «*triton genos*» ou «deserto dentro do deserto». «Foi et savoir» (1996) lembra *khora* como lugar de «*exterioridade absoluta*» no «*interior aberto de um corpus*»<sup>11</sup>. Em poucas palavras, trata-se de aproximar um lugar de resistência interna<sup>12</sup>, um *espaço* tão inapropriável quanto singular, hiperbólico (para além mesmo do *epekeina tes ousias* ainda metafísico), que é também uma *véspera* secreta, enigmática, *meta-onto-fenomenológica*. Uma “origem”, que não é a presença ou a origem metafísica, mas que a acolhe e dá-lhe lugar, sem que ela “própria” se dê, nem produza. Na sua impassividade e no seu amorfismo, *khora* tanto é a “origem” imemorial, a perder de vista, uma anterioridade ao nascimento do cosmos e à fundação do Estado<sup>13</sup> (a-tópica, ela não se reduz aos limites da soberania – as fronteiras, o território), como o “espaço” que recebe e dá lugar à vinda do outro (o *impossível* – quem chega, o que acontece). Não é, por isso, despiciendo que, em *Voyous* (2003), Derrida nos confie que «[a] democracia por vir seria como a *khora* do político»<sup>14</sup> – “lugar” de hiper-abstracção, *khora* assume-se como um “espaço” privilegiado para re-pensar o político, o seu paradigma de poder já como «democracia por vir», isto é, a *promessa* de uma soberania sem poder ainda e sempre por vir.

No «2.4. *Messiânico*: o tempo por vir», o que está em causa é, justamente, o *tempo*, a *promessa* do que permanece ainda por vir. Longe da tradicional linearidade do tempo que privilegia o presente a partir do qual se pensa passado e futuro, o tempo *messiânico* caracteriza-se pela diacronia, pela anacronia (*dia-ana-cronia*), pela disjunção, na medida em que, impossível (*meta-onto-fenomenológico*), não coincide com o presente com que a *metafísica da presença* apreende o tempo. Com efeito, este *tempo* é o tempo antes do tempo que dá tempo ao tempo, sem que nele se presentifique, é uma *véspera* (vigia-o) e um *para além* (exigência infinita e abertura ao *porvir*) do tempo (metafísico), que é bem o tempo do mundo, da história e do político – a *impossibilidade* ou a *incondicionalidade messiânica* que nutre a hiper-radicalidade da Desconstrução corresponde assim a um político (hiper-político) por vir, isto é,

---

<sup>11</sup> «*extériorité absolue*»; «*l'intérieur ouvert d'un corpus*», Jacques Derrida, «Foi et savoir» (1996), in: *Foi et savoir. Suivi par le siècle et le pardon* (Paris: Seuil, 2001), 33.

<sup>12</sup> Cf. Fernanda Bernardo, «De la Destraktion à la Déconstruction : de la mort et de la peine de mort», *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* 39 (2016), 92.

<sup>13</sup> Cf. Jacques Derrida, *Khôra* (Paris: Galilée, 1993), 96.

<sup>14</sup> «[I]a démocratie à venir serait comme la *khôra* du politique.», Jacques Derrida, *Voyous* (Paris: Galilée, 2003), 120.

que pode chegar ou acontecer (como o impossível) aqui e agora, mas sem (*ainda não*) se presentificar. Em Derrida, o *messiânico* é, por excelência, o tempo do político, entenda-se, da *revolução* como ruptura do tempo (do mundo ou da história), da *promessa* de um político que, simultaneamente, se experiencia e permanece por vir. Por conseguinte, «o messiânico, *ou a messianicidade sem messianismo* [...] [*s*]eria a abertura ao porvir ou à vinda do outro [...] mas sem horizonte de expectativa e sem prefiguração profética»<sup>15</sup> – abertura incondicional ao outro, ao porvir que chega/acontece como surpresa absoluta, no *messiânico* (sem messianismo, porque é ateológico) não há um horizonte para a realização/presentificação do político, nomeadamente, de um regime político ou de um Messias, de um “salvador” que, na verdade, seria um soberano (a soberania é uma teologia-política) que suturaria esta abertura *messiânica* e assim a sua insurreição, a sua resistência e a sua exigência diante do poder.

A aproximação à Desconstrução, a este pensamento, aos seus pressupostos, à sua singular idiomaticidade (impossibilidade), se bem que não deixe de ter, desde logo, um alcance político, constitui um trabalho prévio que nos dota dos instrumentos necessários a um re-pensar, à desconstrução da noção de soberania arquetizada pela filosofia política tradicional. Este importante momento de “transição” é testemunhado pelo ponto «3. Incondicionalidade e Soberania», sendo que em «3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)» se propõe, mais precisamente, pôr à prova a índole *meta-onto-fenomenológica* da Desconstrução, que temos vindo a descrever e a enfatizar, sendo mesmo o “fio condutor” que privilegiamos, bem como, os pressupostos (metafísicos) da soberania política. O intuito de Derrida é o de desconstruir, ou seja, o de re-pensar a soberania (um poder onto-teológico-político) em nome da *incondicionalidade* (ou do *impossível* que em *L’Université sans condition* (2001)<sup>16</sup> traduziu naquela) da Desconstrução, a fim de nos dar a pensar uma outra concepção da política, uma outra concepção da soberania já não assentes no poder. Para esse efeito, são mobilizados, nomeadamente, os sincategoremas *khora* e *messiânico*, o idioma da Desconstrução (impossibilidade/incondicionalidade), que configuram um pré-político a-político (a não confundir com despolitização como demissão completa relativamente ao político) e que é também um pré-crático ateológico – *anterioridade* vigilante e *para além* perfectibilizador (da soberania política) que redundará num hiper-político re-politizador. Urge, assim, lançar mãos, com Derrida, à difícil tarefa de destrinçar incondicionalidade de soberania.

---

<sup>15</sup> «*le messianique, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l’ouverture à l’avenir ou à la venue de l’autre* [...], mais sans horizon d’attente et sans préfiguration prophétique.», Derrida, «Foi et savoir», 30.

<sup>16</sup> Cf. Jacques Derrida, *L’Université sans condition* (Paris: Galilée, 2001), 76. Fernanda Bernardo, Posfácio [A desconstrução da Universidade (Ou o velar pela Universidade *por vir*)] a *A Universidade sem condição*, trad. Américo António Lindeza Diogo (Coimbra: Angelus Novus, 2003), 95.

Em suma, o filósofo medita numa incondicionalidade sem poder, mas não sem força, isto é, uma *força fraca* (cf. *Inconditionnalité ou souveraineté* (2002)<sup>17</sup>) – uma liberdade incondicional de *tudo* questionar, na medida em que não se sujeitando aos limites impostos pelo poder e à sua tutela (*força*), está, simultaneamente, exposta às suas investidas, daí decorrendo a sua fragilidade (*fraca*). A bem dizer, trata-se de distinguir entre uma *incondicionalidade – força fraca* – e uma incondicionalidade – a soberania (crática), ancorada na tradição filosófica, política e cultural ocidental europeia. Distinção «difícil ou frágil», como sublinha em *Voyous* (2003) – obra imprescindível para compreender a reflexão da Desconstrução em torno da soberania –, Derrida entrevê uma relação aporética, de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade, entre *incondicionalidade* e soberania a fim de nos dar conta de uma tarefa infinita da Desconstrução, isto é, da sua atenta vigilância e da sua hiper-exigência ao poder (seja ele o da soberania política em particular, seja o da *metafísica da presença* em geral) que, por seu turno, a fenomenaliza (a incondicionalidade), como que lhe dando “corpo”, ainda que nunca completamente – a *incondicionalidade* é o que inspira e desconstrói a soberania que, supostamente una e indivisível, está, afinal, mal de soberania<sup>18</sup>, logo numa busca tão infinita quanto insatisfatória de mais poder, de um poder (*epekeina tes ousias*, soberano Bem) nunca coincidente com a *incondicionalidade* – uma *força fraca* que lhe resiste – lavrada pela hiperbolicidade hiper-política (e re-politizadora) de *khora* e *messiânico*.

A prova a que, em «3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)», se procura submeter o *pensamento* de Derrida, mais precisamente, a desconstrução da soberania onto-teológico-política, prolonga-se convidando à discussão três pensadores maiores desta última: «3.1.1. Aristóteles», «3.1.2. Thomas Hobbes» e «3.1.3. Carl Schmitt». De que modo a *impossibilidade/incondicionalidade* da Desconstrução derridiana re-pensa estes idiomas do político?

Representante da tradição grega que privilegia o *logos*, a sua autoridade, o seu poder, que Derrida apelidou de *logocentrismo*, Aristóteles inscreve na *Política*<sup>19</sup> uma definição de homem e uma descrição da *polis* absolutamente relevantes para compreender a sua concepção de soberania (crática). Referimo-nos ao célebre dito do estagirita: «*zoon logon echon*». Mais precisamente e, segundo Derrida, acordando-se, na *Política*, o papel de *arkhe*

---

<sup>17</sup> Cf. Jacques Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, ed. bilingue francês/grego, trad. e notas por Vanghélis Bitsoris (Atenas: Patakis, 2002), 64.

<sup>18</sup> Cf. Jacques Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, ed. bilingue, trad. e notas por Fernanda Bernardo (Viseu: Palimage, 2004), 7, 17, 109-110 (nota 2).

<sup>19</sup> Cf. Aristóteles, *Pol.*, texto estabelecido e traduzido por Jean Aubonnet, livros I e II (Paris: Les Belles Lettres, 1960)

(começo/comando) à *physis* (leia-se, para este propósito, «natureza»), considera-se que o homem é, por natureza, “originariamente”, um animal racional (*zoon logon echon*). Mas não só – o homem é «politikon zoon». Portanto, o homem é, por natureza, um animal racional e político. Dada a leitura grega, mas também bíblica, do *logos*, isto é, em termos de poder, o homem provido de *logos* é, imediatamente, um soberano. Mais ainda: porque naturalmente dotado de *logos*, o homem tende, por natureza (a *physis* assume-se como poder organizador da propensão (natural, como um processo natural originário) do homem e da *polis* para o bem), para integrar a *polis*, a qual, tal como ele, busca o viver bem, o bem supremo e que é a autonomia (soberania). O homem actualiza, naturalmente, a sua potencialidade (ele é um soberano em potência, tem em si o seu princípio e o seu fim) no seio da *polis*. Significa isto que, por natureza, o lugar do homem (animal racional e político) é, precisamente, a *polis*. Consequentemente, aquele que vive à margem da cidade (*apolis*) ou é um animal (ser inferior) ou um deus (ser superior ao homem). Ora, a impossibilidade/incondicionalidade que nutrem o apolítico, hiperpolítico re-politizador da desconstrução derridiana instam, justamente, a meditar uma *véspera* e um *para além* desta interioridade da *polis* (o político, a soberania). Elas correspondem a um *pensamento* cuja heterogeneidade relativamente ao político tradicional acena a um outro político, que já não aquele da *polis* grega (como poder) – há que pensar um político fora dos limites da *polis*, antes e para além da *polis*.

Teorizador da soberania política, Thomas Hobbes, mormente o seu *Leviatã* (1651)<sup>20</sup>, é imprescindível para o re-pensar daquele conceito. Tarefa a que nos dedicamos (*cf. La bête et le souverain I* (2008)<sup>21</sup>) nunca perdendo de vista que a Desconstrução, enquanto desconstrução do *logocentrismo*, é já uma desconstrução do poder e da soberania, mas também que a *impossibilidade/incondicionalidade* que ditam a Desconstrução abrem o caminho para pensar um *para além* dos limites Estado (da soberania). Com efeito, Hobbes constrói a soberania política forjando uma analogia entre Deus (soberano imortal) e o Leviatã (soberano mortal), uma figura bíblica ficcional, monstruosa ou um autómato ultra-potente que não é senão o Estado – para Hobbes, este emerge mesmo como o resultado da capacidade de o Homem imitar Deus. Derrida, por seu turno, denuncia a artificialidade deste *logos* (onto-teológico), uma prótese que, tendo sido construída, pode ser desconstruída, o que significa que a soberania política, o Estado fundado na violência do Leviatã que garante a segurança dos súbditos/cidadãos, reduzindo a

---

<sup>20</sup> Cf. Thomas Hobbes, *Leviatã* (1651), trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva (Lisboa: INCM, 2002)

<sup>21</sup> Cf. Jacques Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain I* (2001-2002), ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud (Paris: Galilée, 2008)

violência entre si (impedindo a guerra de todos contra todos – o estado de natureza), pode ser repensada noutros termos. A «extravagante hipótese» avançada por Abensour/Levinas (cf. «L'extravagante hypothèse» (1998)<sup>22</sup>) medita numa fundação do Estado, que já não assente na lógica lupina (violenta) de Hobbes. A extravagância desta hipótese radica na possibilidade de reflectir em torno da fundação do Estado a partir da dimensão *meta*-onto-fenomenológica da Desconstrução em nome da qual aquele se re-pensa infinitamente (a soberania está em desconstrução) e está ainda e sempre por vir.

Finalmente, quanto a Carl Schmitt, Derrida considera-o um representante da tradição onto-teológico-política europeia da soberania – uma herança que aquele procura preservar na sua concepção de político. Para o jurista/filósofo alemão, a pedra basilar do seu pensamento do político é a diferenciação entre amigo e inimigo – é nesta distinção que ancora a sua teoria do decisionismo, da excepção e da soberania. Por conseguinte, em *Politiques de l'amitié* (1994)<sup>23</sup>, Derrida procederá a uma leitura desconstrutiva de *O conceito do político* (1932)<sup>24</sup>, colocando em questão, nomeadamente, a suposta possibilidade de distinguir claramente (havendo antes uma contaminação) entre amigo e inimigo (e assim a obtenção de um conceito puro do político), o que não corresponde senão a pôr em causa todo o projecto de Schmitt. No que respeita, mais precisamente, à soberania política, dependendo da identificação do inimigo (é, portanto, uma soberania necessariamente oposicional, polémica (*polemos*) – tem como condição o outro como inimigo), em Schmitt, ela é associada à excepcionalidade (o direito excepcional de decidir da excepção, de suspender o direito define o soberano – cf. *Teologia política* (1922)<sup>25</sup>). A excepção é própria do soberano, ele decide excepcionalmente, como que investido de um poder similar ao de Deus. Para Schmitt, a teoria do Estado é herdeira secularizada da teologia e daí que a decisão, por excelência, do político/soberano se assemelhe ao milagre. Bem diferente é a excepção meditada por Derrida – a singular idiomática do seu pensamento (*impossibilidade/incondicionalidade*) anterior e para além da excepção de Schmitt como poder de poder. Não surpreende, portanto, que este último considere os Direitos Humanos como uma alegação conducente à despolitização (na medida em que têm aspirações que extravasam os limites do Estado, da soberania e assim do modo como pensa o político), mas que, astuciosamente, perspectiva como um ardil ou pretexto dos Estados desejosos de mais poder, pelo que a dita despolitização encerraria uma super-politização, confirmando, deste modo, a

---

<sup>22</sup> Cf. Miguel Abensour, «L'extravagante hypothèse», *Rue Descartes* 19 (1998)

<sup>23</sup> Cf. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée, 1994)

<sup>24</sup> Cf. Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, trad. fr. Marie-Louise Steinhauser ([Paris]: Flammarion, 1992)

<sup>25</sup> Cf. Carl Schmitt, *Théologie politique* (1922), trad. J.-L. Schlegel ([Paris]: Gallimard, 1988), 15.

sua tese do político. Pelo contrário, Derrida identifica nos Direitos Humanos a promessa e a inspiração de um outro político que não instrumentaliza aqueles e que não corresponde a uma despolitização (demissão relativamente ao político), mas a um apolítico com um intuito re-politizador – um político e uma soberania já re-pensados sob o signo da *justiça*.

No Capítulo II «Do direito à justiça», discute-se, precisamente, a pertinência e o contributo da Desconstrução para as temáticas da justiça e do direito, nunca perdendo de vista o fio condutor da *impossibilidade* e da *incondicionalidade* com que, desta feita, Derrida aproxima uma singular justiça – uma justiça *impossível*, com que “define” a Desconstrução (cf. *Force de loi* (1994)<sup>26</sup>). É em nome de uma justiça (redefinida) *meta-onto-fenomenológica* (sem poder), que se tenta re-pensar o direito, onde o filósofo francês vislumbra, igualmente, o poder, o instituído, a autoridade, o Estado e a soberania política.

Em «1. A incondicionalidade messiânica da Justiça» procura-se dar conta de uma justiça (indesconstrutível, incalculável, heterogénea, etc.) a distinguir do direito (desconstrutível, calculável, estável, etc.). Para isso, importa tentar expor a dimensão *messiânica* (*incondicionalidade messiânica*) desta justiça que não se confunde com o equilíbrio, a reparação ou a harmonia que caracterizam a justiça como direito – a anacronia, a disjunção do *tempo* é a da ruptura do tempo linear, como abertura ao outro (a justiça como relação ao outro<sup>27</sup> – uma relação heteronómico-dissimétrica), a um tempo *messiânico* (impossível/incondicional) *anterior e para além* do tempo do direito e que o re-pensa. A justiça corresponde a uma *força fraca*, a uma exigência infinita sobre o direito que assim – o direito *justo* nunca se presentificando/realizando por completo – está sempre por vir. A justiça, nos termos de Derrida, implica um apelo infinito ao outro por vir e que assim se promete. De resto, o tempo *messiânico* (desta justiça *messiânica*) é o tempo da *promessa* (uma promessa *messiânica*) cuja *impossibilidade* (promete-se o impossível) a distingue do programa, da previsibilidade da tradicional promessa dos possíveis – a justiça promete-se infinitamente. Ela configura mesmo um *espírito de justiça*, que herda singularmente do marxismo (cf. *Spectres de Marx* (1993)<sup>28</sup>), e que corresponde a um espírito (hiper-radical) insurrecional, revolucionário, irreduzível ao político, à filosofia política e ao poder. A justiça é, assim, marcada por um intuito de vigilância e de perfectibilização do poder, que o direito encarna. Significa isto também que a justiça não se cinge, simplesmente, à promessa, mas tem, outrossim, um efeito sobre o jurídico-político – a estrutura da justiça é aporética. Mantendo uma relação de heterogeneidade sem oposição e de

---

<sup>26</sup> Cf. Jacques Derrida, *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994)

<sup>27</sup> Cf. Jacques Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993), 48-49.

<sup>28</sup> Cf. Derrida, *Spectres de Marx*.

indissociabilidade com o direito, a justiça (quase se) fenomenaliza nele, pelo que, deste modo, ela não se reduz a uma mera idealidade e o direito, por seu turno, poderá exercer-se em nome da justiça. Mais ainda, a hiperbolicidade da justiça mostra como o direito é ainda (e sempre) insuficientemente justo, dando conta, no mesmo passo, da sua desconstrutibilidade e da urgência de se re-inventar – o lugar da Desconstrução é no intervalo entre justiça indesconstrutível e direito desconstrutível<sup>29</sup>. A índole aporética da justiça/Desconstrução possui, com efeito, uma dimensão praxística: o problema levantado pelas condições precárias dos *sans-papiers* em França motivou a intervenção de Derrida em prol de uma *justiça* (correspondente ao seu *pensamento*) – uma *lei* para além dos limites jurídico-políticos da hospitalidade – inspiradora da desobediência cívica. Não se preconizando a tradução jurídico-política, sem resto, da hospitalidade incondicional ou justa, as leis da hospitalidade devem ser inspiradas pela *justiça* e esta, por sua vez, dentro de limites (os mais justos possíveis) a re-inventar e a negociar caso a caso, deverá poder (quase-)concretizar-se no direito (*ainda não* suficientemente justo, se bem que em busca de mais justiça), para que, em cada situação, forneça garantias.

Uma das questões que nos colocamos em «2. «A razão do mais forte é sempre a melhor»? – o «fundamento místico da autoridade»» é, justamente, sobre a possibilidade de um direito mais justo, cujos fundamento e autoridade não radiquem na força, na violência ou no poder («a razão do mais forte é sempre a melhor» (La Fontaine)) que caracterizam, igualmente, a soberania política tradicional – é também a sua fundação, mais precisamente, a da soberania do Estado-nação, que se perscruta.

A tradição filosófica (espelhada na noção de «direito estrito» (*das stricte Recht*) de Kant), estabelece uma relação de indissociabilidade entre direito e força – não há direito sem força. Importa, no entanto, distinguir (*cf. Pensées* (1670)<sup>30</sup>) entre aquilo que é justo e que, por isso, deve ser seguido e aquilo que é forte e que por essa razão é *necessário* que seja seguido. A justiça, sem o respaldo da força, torna-se impotente, enquanto a força, por si só, se revela tirânica – daí a necessidade de conjugar justiça e força. Acontece que, dada a sua indissociabilidade, permanecem muitas dúvidas quanto à índole de uma justiça e de um direito que dificilmente se concebem sem a força – de que justiça e de que direito falamos mediante a força/violência que exerce sobre aqueles um ascendente tão determinante? Será possível uma justiça que não se confunda com um direito de gênese taliónica e moldado pela «razão do mais

---

<sup>29</sup> Cf. Derrida, *Force de loi*, 35.

<sup>30</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées* (1670), Ed. Brunschvicg. Introdução e notas por Ch.-M. Des Granges (Paris: Garnier, [S.d.]), § 298, 153.

forte» – a do soberano? Daqui resulta uma outra questão: o fundamento do direito, da autoridade e do Estado-nação reduz-se a uma força violenta que não tem outra justificação que não a sua própria auto-autorização? É por intermédio da análise do «fundamento místico da autoridade» (Montaigne/Pascal) e da sua *leitura* derridiana que se tentará avançar uma resposta. Se, tradicionalmente, o «fundamento místico da autoridade» se reporta a um crédito (uma crença) que se acorda às leis, precisamente porque são leis – uma credibilidade, muito provavelmente, decorrente da força que as respalda, o que confirma a moral de La Fontaine – Derrida identifica ali uma crítica de Montaigne/Pascal ao direito colocado ao serviço dos poderosos. Mais ainda, Derrida parece recusar a interpretação do «fundamento místico da autoridade» que responde afirmativamente à questão de saber se «a razão do mais forte é sempre a melhor». Por um lado, se se pode escutar que o «fundamento místico da autoridade» se impõe como um momento de silêncio soberano (a força/violência do soberano exerce-se em silêncio, sem qualquer justificação) erigindo uma justiça, um direito e um Estado-nação assentes numa força que, em si mesma, não é legal, nem ilegal, dado ser-lhes anterior e, por conseguinte, criar ela mesma, formatando-os, afeiçoando-os a seu gosto, o direito ou a legalidade; por outro lado, segunda escuta, o «fundamento místico da autoridade» corresponde ao silêncio abissal da *incondicionalidade messiânica* ou da *força fraca* (não uma força violenta, mas diferencial (*différance*)). Nestes termos, o «fundamento místico da autoridade» é o momento que rasga o tempo fenomenal aí *quase* se traduzindo (trata-se da dimensão *meta-onto-fenomenológica*, logo nem legal, nem ilegal, mas a-legal, porque *anterior* à lei) como direito, autoridade ou soberania do Estado, isto é, possibilitando-os, ao mesmo tempo que os impossibilita em razão da sua abissalidade, da sua relação ao outro sempre por vir. Em Derrida, o dito fundamento da autoridade redonda não numa crença (tautológica) na lei (como poder), mas sim na crença no outro, numa “fé” *messiânica* no outro e que não corresponde senão à *justiça* como “fundamento” vigilante (logo insurreccional, revolucionário, sonhador... desconstrutor) da autoridade. Acresce ainda que o «fundamento místico da autoridade» denuncia também, por um lado, a insuficiência/impotência, por outro, e conseqüentemente, o desejo da *metafísica da presença* tendente a colmatar ou a denegar as lacunas no fundamento do poder/autoridade. É bem esta questão que Derrida examina em «Déclarations d’Indépendance»<sup>31</sup> (1976), analisando o texto da Declaração da Independência dos EUA (1776), onde assinala uma perplexidade: a Declaração encobre uma ruptura entre a mera constatação da independência de um povo (a Declaração é um documento que a constata) e a efectivação da sua independência (a Declaração

---

<sup>31</sup> Cf. Jacques Derrida, «Déclarations d’Indépendance» (1976), in: *Otobiographies* (Paris: Galilée, 1984).

é um performativo) – ou o povo já era independente antes da Declaração, ou tornou-se independente por esta via. A resposta de Derrida entrevê uma indecidibilidade entre ambas as possibilidades e que é mesmo requerida para que se possa atingir o efeito pretendido. Quando o povo assina a Declaração (para o fazer, ele já deveria estar investido de tal autoridade, se bem que não seja o caso, dado que ainda não a assinou, ainda não é independente) ele “excede” a sua autoridade (que ainda não possui) *como se* (eis a ruptura que, no final, a Declaração tentará colmatar recorrendo a Deus como fundamento último), simplesmente, a constataste num gesto que Derrida designou de «retroactividade fabulosa»<sup>32</sup>. Daqui conclui-se que esta ruptura “originária” no momento da declaração de independência de um povo (na fundação da autoridade, na soberania do Estado-nação) que se dá origem a si mesmo (é a auto-fundação, a da razão do mais forte, que está afectada, atravessada por este intervalo) ecoa, nada mais nada menos, na disjunção *messiânica*, na promessa de um fundamento da autoridade e do Estado-nação não violentos, logo mais *justos*. Ainda que a razão do mais forte prevaleça, e por esse mesmo motivo, é preciso denunciar (tarefa que Derrida leva a cabo) as rupturas, as fracturas nas construções onto-teológico-políticas fabulosas em que encontra arrimo e que nos providencia.

Nesse sentido, o motivo da pena de morte – «3. Pena de morte – o abolicionismo incondicional da Desconstrução» – é exemplar. Nos Seminários *La peine de mort I* (2012) e *La peine de mort II* (2015)<sup>33</sup>, Derrida dá-nos conta de como aquela é um instrumento que resulta da aliança artificial, construída, entre uma tradição filosófica que não ousa re-pensá-la (um pensamento de poder não coloca em questão um expediente do poder com o qual, na verdade, compactua), o teológico, o jurídico e o político, contribuindo, todos, para erigir e justificar a excepcionalidade, uma «lógica divina»<sup>34</sup>, o poder de poder (o poder de vida e de morte sobre o outro, sobre o tempo e sobre o tempo do outro) que caracteriza a soberania crática (indissociáveis, a pena de morte é o esteio e o corolário da soberania) e, por conseguinte, a autoridade do Estado-nação. O abolicionismo incondicional da Desconstrução derridiana é o que nos permite re-pensar os pressupostos da pena capital (bem como encetar a desconstrução da soberania assente naquela pena) e de um direito ainda marcado pela vingança e pela violência («a razão do mais forte é sempre a melhor»). Não se conformando com o abolicionismo

---

<sup>32</sup> «rétroactivité fabuleuse», Derrida, «Déclarations d’Indépendance», 22 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>33</sup> Cf. Jacques Derrida, *Séminaire. La peine de mort I (1999-2000)*, ed. Geoffrey Bennington, Marc Crépon e Thomas Dutoit (Paris: Galilée, 2012). Jacques Derrida, *Séminaire. La peine de mort II (2000-2001)*, ed. Geoffrey Bennington e Marc Crépon (Paris: Galilée, 2015)

<sup>34</sup> «logique divine», Derrida, *La peine de mort I*, 39 (tradução da nossa responsabilidade).

tradicional (cf. *Dos delitos e das penas* (1764)<sup>35</sup>) que considera ainda frágil (o próprio direito internacional, ainda refém da soberania do Estado-nação, que não deseja ofender, é incapaz de um abolicionismo radical), Derrida advoga um abolicionismo de princípio que implica, uma vez mais, colocar a questão de saber se a razão do mais forte é sempre a melhor e se não é possível uma autoridade, um fundamento para o Estado que não a força/violência. Ditado pela *impossibilidade/incondicionalidade*, o abolicionismo nos termos de Derrida denuncia a crença do poder na sua capacidade de calcular, determinar o tempo da morte do outro (a questão da pena de morte é também a da indemnidade), isto é, da finitude. Para Derrida, o tempo da vida é marcado pela imprevisibilidade, um tempo *messiânico*, logo incalculável, indeterminável, aberto ao *evento*, ao *porvir* e, por conseguinte, à promessa de uma *justiça* sem poder acenando a uma outra “autoridade”, a outra “soberania” (dissociada dos pressupostos da pena de morte), ao *sonho* da «democracia por vir».

O Capítulo III «Da *democracia por vir*» é consagrado, justamente, ao sintagma derridiano «democracia por vir» que não corresponde a um ponto de chegada da nossa investigação, muito menos do pensamento de Derrida – a «democracia por vir» é uma promessa infinita. Num primeiro momento – cf. 1. O alcance democrático da incondicionalidade da Desconstrução – reenvio –, propõe-se, então, aproximar a «democracia por vir» reenviando às duas “coordenadas” da *différance* – *khora* e *messiânico* – que, marcando a *singular idiomaticidade* (*impossibilidade/incondicionalidade*) da Desconstrução, revelam, de imediato, a vocação político-democrática desta última, deixando entrever uma *democracia* (diferencial (*différance*)) que se demarca do tradicional regime político. «A democracia por vir seria como a *khora* do político»<sup>36</sup>, confia-nos Derrida em *Voyous* (2003), redefinindo, deste modo, a democracia. Nos mesmos termos de *khora*, a «democracia por vir» corresponderia a um “lugar” (a não confundir com uma origem, um ponto de partida ou de chegada, um horizonte ou uma utopia) inapropriável, *anterior*, logo a-político, hiper-político e assim re-politizador – o “lugar” *khora* é a chance para re-pensar o lugar *polis*, a democracia (como poder) da cidade. No que respeita ao *messiânico*, ele inscreve-se, precisamente, no «por vir» do sintagma em questão. Trata-se da promessa *messiânica* (e do tempo disjunto) de uma democracia que nunca se presentifica (nem num futuro presente), que não faz parte da ordem dos possíveis e que assim permanece sempre por vir, prometida – uma exigência infinita *aqui agora*, inadequada ao presente e aos limites jurídico-políticos (a soberania, o direito) que re-pensa, com o intuito de

---

<sup>35</sup> Cesare Beccaria, *Dos delitos e das penas* (1764), trad. José de Faria Costa (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017).

<sup>36</sup> «La démocratie à venir serait comme la *khôra* du politique.», Derrida, *Voyous*, 120.

os re-inventar. O «por vir» inscrito na «democracia por vir» é a abertura, a ruptura, a incerteza como chance de uma renovação infinita de um conceito de democracia que, de resto, a tradição nunca estabilizou por completo. Em «2. Dos pressupostos onto-teológicos da democracia tradicional» salienta-se, com Derrida (*Politiques de l'amitié* (1994)), os pressupostos da democracia tradicional que o filósofo identificou no *Menexeno*<sup>37</sup> de Platão: necessidade da igualdade (na base do regime democrático, a igualdade de nascimento – *isogonia* – segundo a natureza, daí se seguindo, necessariamente, a busca da igualdade segundo a lei – *isonomia*), ligação da fraternidade grega a si mesma seja no *polemos*, seja na *stasis* (tendo nascido da mesma mãe, todos os gregos são irmãos quer na guerra quer no conflito entre si – é esta a sua identidade e a sua verdade política) e, finalmente, o uso suspenso do vocábulo «democracia» que denuncia a hesitação (um desvio diferencial (*différance*)) no seu seio, a mencionada abertura ao porvir *na* democracia – trata-se de pensar a democracia (onto-teológico-política) em nome da democracia (*meta*-onto-fenomenológica, *meta*-onto-teológica, não é um regime político) que a vigia infinitamente, instando-nos a reflectir num outro modo de calcular (democraticamente) e de meditar a universalidade do singular<sup>38</sup>.

Finalmente, o desacerto interno da democracia (a hesitação no seu nome) será o ponto de partida para dar conta da sua estrutura aporética, bem como da sua dimensão auto-imunitária – *cf.* «3. Da estrutura aporética e auto-imunitária da democracia». A hesitação no conceito de democracia implica a persistência de duas injunções inconciliáveis, não dialectizáveis e, por essa razão, ela tem o seu lugar na fronteira instável entre direito e *justiça* ou entre político e ultra-político<sup>39</sup>, uma outra forma de aludir à relação aporética, de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade, entre *democracia* (singularidade, incalculabilidade) e democracia tradicional (as suas leis universais, a calculabilidade da igualdade segundo os ditames do jurídico-político). Daqui resulta que a exigência (e a promessa) da «democracia por vir», para ser efectiva, deverá inscrever-se (nunca se reduzindo a elas, porque lhes resiste) nas leis da democracia a fim de inspirar a invenção de uma outra democracia que permanecerá, ainda assim, insatisfatória. Trata-se, por conseguinte, de uma aporia (uma tensão, uma negociação) infinita entre a *incondicionalidade messiânica*, a *promessa* da «democracia por vir» e a democracia (regime político) ou entre singularidade e universalidade (correspondendo à hipótese de um outro cálculo democrático) e que marca o *movimento* da democracia *ainda não*

---

<sup>37</sup> Platão, «Menexeno ou a oração fúnebre (género ético) de Platão», trad. José Colen, *Gaudium Sciendi* 7 (2015), acedido em 25 de Novembro de 2022 <https://revistas.ucp.pt/index.php/gaudiumsciendi/article/view/2744>.

<sup>38</sup> «une autre pensée du calcul et du nombre, une autre façon d'appréhender l'universalité du singulier», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 127.

<sup>39</sup> *Cf.* Derrida, *Voyous*, 63.

suficientemente democrática. A democracia está em desconstrução, em auto-desconstrução, é este o seu ritmo – «não há desconstrução sem democracia, não há democracia sem desconstrução»<sup>40</sup>. Similar à auto-desconstrução intrínseca à democracia é o processo auto-imunitário que a atravessa – a tentativa de imunização da democracia, a fim de se preservar, redonda sempre em auto-imunidade, isto é, na aniquilação, por si própria, das suas defesas, e assim na sua própria destruição. A democracia padece mesmo de uma «fatalidade auto-imunitária»<sup>41</sup> que lhe é inerente, mas que não se pode confundir com alguma catástrofe. No processo auto-imunitário ecoa a hesitação na noção de democracia, uma ruptura que implica a abertura ao outro (o *porvir*), bem distinta de uma imunização definhante.

Em suma, para Derrida, o sonho da «democracia por vir» corresponde a um “sonho do político”, quer dizer, a «uma nova política», a «um novo pensamento do político»<sup>42</sup> marcado pela exigência infinita ou pela hiperbolicidade da *incondicionalidade messiânica* e que é também um pensamento que assume, a cada instante, um compromisso *político* (já não como poder e que re-pensa o ««realismo» «pragmático»»<sup>43</sup> dominante (avesso à aporia), bem como a suposta limitação do político ao Estado) re-politizador, re-inventivo, a cada vez, de novas regras<sup>44</sup>, oferecendo-nos, por conseguinte, uma nova concepção do político, da soberania, do direito e da democracia – tal é a *promessa* da Desconstrução derridiana.

---

<sup>40</sup> «pas de déconstruction sans démocratie, pas de démocratie sans déconstruction», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 128.

<sup>41</sup> «fatalité auto-immunitaire», Derrida, *Voyous*, 61.

<sup>42</sup> «une nouvelle politique, une nouvelle pensée du politique», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 64 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>43</sup> ««réalisme» «pragmatique»», Jacques Derrida, *Papier machine* (Paris: Galilée, 2001), 351 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>44</sup> Cf. Derrida, *Papier machine*, 357.

# CAPÍTULO I

## A SINGULARIDADE DA DESCONSTRUÇÃO COMO IDIOMA FILOSÓFICO

### 1. *O que é a Desconstrução? Aproximações sob o signo do «plus d'un'e».*

A *Desconstrução* é, hodiernamente, indissociável do nome Jacques Derrida (1930-2004) e da sua obra. Pensamento singular no panorama filosófico-cultural ocidental, a Desconstrução derridiana teve e tem ainda um grande impacto não só naqueles que se deixaram eleger por ela, como nos seus detractores que, não raro, recusando o exercício de repensar a tradição filosófica, de carácter onto-teo-fenomenológico, tornam, muito facilmente, a Desconstrução num alvo de críticas injustas ou, inclusivamente, mal informadas. A bem dizer, objecto das mais diversas incompreensões ou até mesmo de agendas marcadas pela oportunidade política, com a conivência da Academia, a Desconstrução incomoda o *statu quo*<sup>45</sup>.

Perante todos os mal-entendidos, mesmo que intencionais, julgamos dever consagrar uma parte da presente investigação à aproximação (do sentido) da Desconstrução derridiana (como idioma filosófico), procurando responder à questão filosófica por excelência, a saber «*o que é (ti esti?) a Desconstrução?*» Mais precisamente, *o que é a Desconstrução*, enquanto *atitude* (ou singular *idioma filosófico*) que convida a repensar, *radicalmente*, toda a filosofia e toda a cultura? Do mesmo modo, cabe inquirir acerca dos pressupostos teórico-filosóficos que constituem a sua singular idiomática.

---

<sup>45</sup> Nos anos 70 escrevia-se que «[l]a résistance d'un certain secteur de l'Université française tient, de manière inséparable, au contenu de l'œuvre [de Derrida] et à ses modes d'écriture, non respectueux des modèles rhétoriques de la tradition, irréductibles aux normes canoniques de la thèse.», Lucette Finas, *Jacques Derrida: le déconstructeur*, acessado em 23 de Novembro de 2022, [https://www.lemonde.fr/archives/article/1973/06/14/jacques-derrida-le-deconstructeur\\_2551150\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/1973/06/14/jacques-derrida-le-deconstructeur_2551150_1819218.html). Mas muito recentemente (por ocasião do polémico colóquio «*Après la déconstruction : reconstruire les sciences et la culture*» que teve lugar na Sorbonne, nos dias 7 e 8 de Janeiro de 2022), a Desconstrução (uma vez mais e ainda objecto de mal-entendidos) foi acusada de ter um objectivo destrutor (que não desconstrutor) – cf. Jacob Rogozinski, *On peut se demander si ceux qui accusent la déconstruction derridienne d'être uniquement destructrice ont lu Derrida*, acessado em 23 de Novembro de 2022, [https://www.lemonde.fr/idees/article/2022/01/23/on-peut-se-demander-si-ceux-qui-accusent-la-deconstruction-derridienne-d-etre-uniquement-destructrice-ont-lu-derrida\\_6110613\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2022/01/23/on-peut-se-demander-si-ceux-qui-accusent-la-deconstruction-derridienne-d-etre-uniquement-destructrice-ont-lu-derrida_6110613_3232.html).

A fim de responder a estas questões que nos colocamos, no ponto 1 do Capítulo I procuramos dar a escutar algumas das *definições* elípticas, enigmáticas ou mesmo irónicas, que Derrida avançou nas suas obras. O nosso objectivo implica, por um lado, mostrar, assim a demarcando, que a Desconstrução não se trata de uma filosofia, de uma doutrina, ou de um método, mas de um *pensamento* – que, na linha de Heidegger, mas diferentemente, Derrida distingue de filosofia equacionada a *metafísica da presença*; por outro lado, assinalando a coerência deste pensamento, atestada pela articulação das definições supramencionadas com as suas marcas constitutivas, realizar, no ponto 2 do Capítulo I intitulado «A singular idiomática da Desconstrução», o levantamento dos pressupostos teórico-filosóficos, perscrutando o sentido dos sincategoremas *khora* e *messiânico*, que nos dão conta do registo *meta-onto-teo-fenomenológico* da Desconstrução – registo que desenha a sua *impossibilidade/incondicionalidade* que, por sua vez, giza a sua hiper-radicalidade e a singulariza relativamente à tradição filosófica – uma tradição dinamizada e estruturada em termos de poder. Este *pensamento*, inicialmente, nos anos 60-70, designado pensamento da *escrita* (arqui-escrita), do rastro [*trace*] ou da *différance*, caracterizado por um alcance *meta-político*, é *per se* uma desconstrução da soberania crática (observá-lo-emos em sede do ponto «3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)» do Capítulo I e, posteriormente, mais especificamente, nos pensamentos de Aristóteles, Hobbes e Schmitt) na multitude das sua facetas, sejam elas a do sujeito, a do cidadão ou a do Estado-nação e que não assentam senão num paradigma autonómico (*autos, ipse*), onto-teológico a re-pensar.

### 1.1. *O que é a Desconstrução? – a Desconstrução derridiana?*

«O que não é a desconstrução? Tudo, pois claro!  
O que é a desconstrução? Nada, pois claro!»  
Jacques Derrida, «Lettre à un ami japonais», 14.

A Desconstrução derridiana é, no contexto da história da filosofia, um *idioma filosófico* dotado, como qualquer outro, de pressupostos teórico-filosóficos específicos. É a sua singularidade que, à partida, não podemos deixar de perscrutar e de tentar enunciar aqui, mostrando como um tal idioma tanto tem implícita uma posição como uma orientação singulares na Filosofia. Pondo em cena a recorrente atitude filosófica – a da perguntabilidade:

«*ti esti?*» – comecemos, por isso, por perguntar: *o que é a Desconstrução?* Ou melhor, *o que é a Desconstrução derridiana?* Não ignoramos, evidentemente, a dificuldade de oferecer, como resposta, uma simples definição a estas perguntas. É por esse motivo que, com Derrida, aproximaremos a Desconstrução sob o signo do «*plus d'un'e*». De facto, o próprio Derrida faculta-nos mais de uma definição de Desconstrução. Em «*Fidélité à plus d'un*» (1998), o filósofo adverte: «A “desconstrução”, se há uma, e mesmo se ela é a prova do impossível, não há uma só.»<sup>46</sup>

Justifica-se, então, a cautela em *aproximar* a Desconstrução, em não a definir teticamente, como se possível fosse capturá-la, esgotando-a em múltiplos predicados. A irreduzibilidade e a resistência da Desconstrução à tradicional questão filosófica «*o que é?*»<sup>47</sup> é já, portanto, um sintoma da singularidade do seu idioma.

Mantemos, por isso, a pergunta «*o que é a Desconstrução?*», à qual procuraremos responder por intermédio dos vários indícios que Derrida expõe em «*Lettre à un ami japonais*» (1985)<sup>48</sup>, um texto que o filósofo endereçou ao islamólogo Toshihiko Izutsu com o intuito de contribuir para a tradução da palavra «desconstrução» [*déconstruction*] para a língua japonesa.

Nesta carta, Derrida salienta algumas das dificuldades com que se deparou ao tentar dilucidar a especificidade do *pensamento* que nomeou «desconstrução». Tal facto não deixa de constituir uma perplexidade inicial, na medida em que o próprio “autor” da Desconstrução não estaria apto a definir ou a fornecer uma noção clara do seu próprio pensamento, algo que se prende, no entanto, com a heterogeneidade absoluta deste último.

Com efeito, no texto supracitado, Derrida dá conta, brevemente, do caminho que percorreu e que o levou a optar pela palavra «desconstrução». Neste sentido, primeiramente, assinalaremos a proximidade a Heidegger e a necessidade de demarcar «desconstrução» da negatividade que, correntemente, se bem que precipitadamente, se lhe associa. Num segundo momento, daremos conta de como a Desconstrução *já desde sempre* [*toujours déjà*] existiu, sublinhando, deste modo, a singularidade deste pensamento, uma *véspera*, um *isso* [*ça*] tão secreto quanto intraduzível que Jacques Derrida, como nenhum outro filósofo, mais do que criar, soube escutar.

---

<sup>46</sup> «La «déconstruction», s'il y en a, et même si elle reste l'épreuve de l'impossible, il n'y en a pas une.», Jacques Derrida, «Fidélité à plus d'un», in: *Idiomes, nationalités, déconstructions. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida* (Paris/Casablanca: L'Aube/Toubkal, 1998), 221.

<sup>47</sup> Derrida di-lo muito claramente: «Si je voulais donner une description économique, elliptique de la déconstruction, je dirais que c'est une pensée de l'origine et des limites de la question « qu'est-ce que ?... », la question qui domine toute l'histoire de la philosophie.», Jacques Derrida, «Qu'est-ce que la déconstruction ?», acessado em 25 de Novembro de 2022, [https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/10/12/p-1930-2004-p-p-jacques-derrida-p-p-qu-est-ce-que-la-deconstruction-p\\_4305612\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/10/12/p-1930-2004-p-p-jacques-derrida-p-p-qu-est-ce-que-la-deconstruction-p_4305612_1819218.html).

<sup>48</sup> Derrida, «Lettre à un ami japonais», 9-14 (tradução da nossa responsabilidade).

Não se confundindo com as palavras utilizadas pelo filósofo alemão – «*Destruktion*» ou «*Abbau*» –, a designação «desconstrução» é delas devedora<sup>49</sup>. Efectivamente, Derrida pretendeu traduzi-las e adaptá-las de acordo com o seu propósito<sup>50</sup>, não sendo, portanto, fortuito o maior alcance do seu reconhecimento a Heidegger quando nos confia: «[n]ada do que eu tentaria ter sido possível sem a abertura das questões heideggerianas.»<sup>51</sup>

A «*Destruktion*» de Heidegger tem origem na tradição cristã luterana, invocando já Lutero a palavra «*destructio*» considerando «a necessidade de uma dessedimentação dos estratos teológicos que dissimulavam a nudez original da mensagem evangélica a restaurar»<sup>52</sup>. Contudo, o que importa a Derrida é salientar a «especificidade» da Desconstrução no âmbito do seu pensamento, isto é, a sua singularidade, relativamente, não só à tradição luterano-heideggeriana, mas também e sobretudo, de um modo geral, à tradição filosófica ocidental que pretende re-pensar, mas da qual é ainda herdeira (uma deslealdade leal à tradição que contra-assina<sup>53</sup>)<sup>54</sup>. Nas palavras de Derrida:

---

<sup>49</sup> Cf. Rodolphe Gasché, *The tain of the mirror* (Cambridge/London: Harvard University Press, 1986), 109-120.

<sup>50</sup> Cf. Derrida, «Lettre à un ami japonais», 9.

<sup>51</sup> «Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggeriennes.», Jacques Derrida, *Positions* (Paris: Minuit, 1972), 18.

<sup>52</sup> «la nécessité d'une désédimentation des strates théologiques qui dissimulaient la nudité originelle du message evangélique à restaurer», Derrida, *Papier machine*, 369. Cf. «J'ai souvent rappelé ailleurs que le motif et le mot de *Destruktion* désignaient chez Luther une désédimentation de la théologie instituée (on pourrait aussi bien dire de l'onto-théologie) afin de revenir à une vérité plus originaire des Écritures. Heidegger fut évidemment un grand lecteur de Luther. Mais malgré tout mon respect pour cette immense tradition, la déconstruction qui m'occupe n'appartient pas, de part en part, c'est trop évident, à la même filiation. C'est précisément cette différence que je tente, non sans difficulté, certes, d'articuler.», Derrida, *Voyous*, 207, nota 3. Na mesma direcção, Jacques Derrida, *De quoi demain...* (2001): «depuis quelques années, dans de nombreux textes (par exemple, mais non seulement, dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy), je rappelle qu'il y a des origines littéralement luthériennes à cette déconstruction heideggerienne (*Destruktion*) que j'ai passé ma vie à questionner – précisément comme un de ces héritages dont nous parlons, héritages à recevoir, à miner, à discuter, filtrer, transformer, fidèlement infidèlement.», Jacques Derrida, *De quoi demain...* ([Paris]: Fayard/Galilée, 2001), 266 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>53</sup> Neste sentido, haverá que ter em mente a *paleonímia* como gesto inspirador da leitura privilegiada por Derrida: «questão da *paleonímia*: [...] qual é pois a necessidade estratégica de obrigar a conservar por vezes um *nome velho* para promover um conceito novo? Com todas as reservas impostas por esta distinção clássica do nome e do conceito, podemos começar a descrever essa operação: tendo em conta o facto de que um nome não nomeia a simplicidade pontual de um conceito mas um sistema de predicados que definem um conceito, uma estrutura conceptual *centrada* neste ou naquele predicado, procede-se: 1. Ao levantamento de um traço predicativo reduzido, reservado, limitado numa determinada estrutura conceptual (limitado por motivações e relações de força a analisar), *designada* por X; 2. À de-limitação, ao enxerto e à extensão regulada desse predicado levantado antecipadamente, mantendo o nome X a título de *alavanca de intervenção* e para conservar um ascendente sobre a organização anterior que se trata de transformar efectivamente. Portanto, levantamento, enxerto, extensão [...].», Derrida, *Positions*, 95-96. Nas palavras de Fernanda Bernardo, «É a relação da *paleonímia* face à conceptualidade herdada [...] 1. *Levantamento* ou *inscrição* na cena de herança, que endivida ilimitadamente o leitor; 2. *Enxertia* – é a inscrição singular, idiomática, pela repetição abissal, do leitor nessa cena de herança ou no texto a ler, isto é, a remarcar; 3. *Extensividade* ou *Alongamento* – a colisão sem identidade do levantamento e da enxertia traduz-se numa extensividade do tecido textual, num suplemento que acrescenta, disseminando, o texto lido.», Fernanda Bernardo, «O Dom do Texto – A Leitura como Escrita», *Revista Filosófica de Coimbra* 1 (1992), 181, nota 121.

<sup>54</sup> Nesta direcção, F. Bernardo : «il s'agit de tenter de discerner ce qui soustrait la *déconstruction* derridienne non seulement à la *Destruktion* heideggerienne, mais aussi et du même coup à la mémoire dont elle hérite. J'aimerais tenter de discerner un trait, un seul trait de ce qui fait la *spécificité* de la *déconstruction* derridienne par rapport à la *Destruktion* heideggerienne tout en tentant en même temps de discerner ce qui la soustrait même à la mémoire

«O que me interessa cada vez mais é discernir a especificidade de uma desconstrução que não seja necessariamente redutível a esta tradição luteriano-heideggeriana. E é talvez o que distingue o meu trabalho daqueles que me são próximos, em França e no estrangeiro. Sem refutar ou rejeitar o que quer que seja, eu gostaria de tentar discernir o que subtrai a desconstrução em curso da memória que ela herda, no próprio instante em que reafirma e respeita a sua herança...»<sup>55</sup>

Derrida tenta mostrar, por conseguinte, que «*Destruction*» ou «*Abbau*» comportavam uma «operação sobre a *estrutura* ou a *arquitectura* tradicional dos conceitos fundadores da ontologia ou da metafísica ocidental»<sup>56</sup>, contudo, «em francês, o termo «*destruction*» implicava muito visivelmente uma aniquilação, uma redução negativa mais próxima da «demolição» nietzschiana, talvez, do que da interpretação heideggeriana ou do tipo de leitura que [confiamos Derrida] eu proponha. Portanto afastei-a.»<sup>57</sup>

É, então, no *Littré*<sup>58</sup> que Derrida encontra alguns traços, associados à palavra «desconstrução», cujo alcance a nível gramatical, linguístico ou mesmo retórico se articulava com uma dimensão “maquinica” que se adaptava perfeitamente ao que se pretendia sugerir<sup>59</sup> – «perturbação [*dérangement*] da construção»<sup>60</sup>, «desmontar [*désassembler*] as partes de um todo»<sup>61</sup> ou «perder a sua construção»<sup>62</sup>. Importa, porém, salientar que estes traços não esgotam todo o potencial da Desconstrução, na medida em que ela não se reduz a um modelo, seja linguístico-gramatical, semântico ou maquinico<sup>63</sup>, uma vez que mesmo estes modelos deveriam «ser submetidos a um questionamento desconstrutor.»<sup>64</sup> Do mesmo modo, «seria preciso não

---

gréco-abrahamique dont elle hérite. C’est ce qui fait de la déconstruction un *idiome* philosophique unique : la soustraction à cet héritage marquant la génialité de l’idiome de sa pensée, l’exceptionnalité de son goût pour l’ailleurs absolu (*ab-solus*), *au-delà* de l’être. Cette soustraction me permettra de remarquer également l’*hyper-radicalité* et la *justice* de sa pensée», Bernardo, «De la *Destruction* à la *Déconstruction*», 95-96 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>55</sup> «Ce qui m’intéresse de plus en plus, c’est de discerner la spécificité d’une déconstruction qui ne soit pas nécessairement réductible à cette condition luthériano-heideggerienne. Et c’est peut-être ce qui distingue mon travail de ceux qui me sont proches, en France et à l’étranger. Sans réfuter ou rejeter quoi que ce soit, je voudrais tenter de discerner ce qui soustrait la déconstruction en cours de la mémoire dont elle hérite, à l’instant même où elle en réaffirme et respecte l’héritage...», Derrida, *Papier machine*, 369 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>56</sup> «opération portant sur la *structure* ou l’*architecture* traditionnelle des concepts fondateurs de l’ontologie ou de la métaphysique occidentale.», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 9-10.

<sup>57</sup> «Mais, en français, le terme «*destruction*» impliquait trop visiblement une annihilation, une réduction négative plus proche de la «*démolition*» nietzschéenne, peut-être, que de l’interprétation heideggerienne ou du type de lecture que je proposais. Je l’ai donc écarté.», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 9-10.

<sup>58</sup> Cf. Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, vol. 2 ([Paris]: Gallimard/Hachette, 1963), 1408.

<sup>59</sup> Cf. Derrida, «Lettre à un ami japonais», 10.

<sup>60</sup> «[d]érangement de la construction», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 10.

<sup>61</sup> «[d]ésassembler les parties d’un tout», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 10.

<sup>62</sup> «[p]erdre sa construction», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 10.

<sup>63</sup> Cf. Derrida, «Lettre à un ami japonais», 11.

<sup>64</sup> «être soumis à un questionnement déconstructeur», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 11.

começar por crer, o que seria ingénuo, que a palavra «desconstrução» é adequada, em francês, a alguma significação clara e unívoca»<sup>65</sup>, porque, continua o filósofo, mesmo na língua francesa há «um sombrio problema de tradução entre o que se pode visar, aqui ou ali, sob esta palavra, e o próprio uso, o recurso desta palavra»<sup>66</sup>, para além de ser «claro que as coisas mudam de um contexto para outro, mesmo em francês. Melhor, nos meios alemão, inglês e sobretudo americano, a *mesma* palavra está já ligada a conotações, inflexões, valores afectivos [...] muito diferentes.»<sup>67</sup> Na verdade, de utilização pouco comum em França, o termo «desconstrução» ganhou «valor de uso»<sup>68</sup> a partir de *De la grammatologie* (1967)<sup>69</sup>. A Desconstrução implicaria «desfazer, decompor, dessedimentar estruturas (todos os géneros de estruturas, linguísticas, «logocêntricas», «fonocêntricas» – sendo o estruturalismo sobretudo então dominado por modelos linguísticos, da linguística dita estrutural que se dizia também saussuriana –, sócio-institucionais, políticas, culturais e sobretudo, e em primeiro lugar, filosóficas).»<sup>70</sup>

Daqui resulta que, por vezes, a Desconstrução é confundida com «uma operação negativa»<sup>71</sup>, algo que Derrida repudia, mesmo que isso seja sugerido pelos termos supramencionados – «desfazer, decompor, dessedimentar» – ou pelo prefixo «des-». De facto, a «aparência negativa»<sup>72</sup> dificilmente se desvanece, dado que a Desconstrução implica «multiplicar os avisos, afastar finalmente todos os conceitos filosóficos da tradição, reafirmando a necessidade de a eles recorrer, ao menos sob rasura.»<sup>73</sup> Na verdade, o próprio Derrida, tentando familiarizar o tradutor japonês com a palavra «desconstrução», não deixa de assinalar a necessidade de procurar «uma determinação negativa das significações ou

---

<sup>65</sup> «il ne faudrait pas commencer par croire, ce qui serait naïf, que le mot «déconstruction» est adéquat, en français, à quelque signification claire et univoque.», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 9.

<sup>66</sup> «un sombre problème de traduction entre ce qu'on peut viser, ici ou là, sous ce mot, el l'usage même, la ressource de ce mot.», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 9.

<sup>67</sup> «Et il est déjà clair que les choses changent d'un contexte à l'autre, en français même. Mieux, dans les milieux allemand, anglais et surtout américain, le *même* mot est déjà attaché à des connotations, inflexions, valeurs affectives [...] très différentes.», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 9.

<sup>68</sup> «valeur d'usage», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 11.

<sup>69</sup> Cf. Derrida, *De la grammatologie* (tendo recorrido à tradução existente, em português do Brasil (cf. Jacques Derrida, *Gramatologia*, trad. pt. Míriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro (São Paulo: Perspectiva, 1973)), permitimo-nos efectuar pequenos ajustamentos, sem prejuízo da tradução, a fim de manter a coerência do conjunto do texto da tese, escrito em português de Portugal.

<sup>70</sup> «défaire, décomposer, désédimer des structures (toutes sortes de structures, linguistiques, «logocentriques», «phonocentriques») – le structuralisme étant surtout dominé alors par des modèles linguistiques, de la linguistique dite structurale qu'on disait aussi saussurienne –, socio-institutionnelles, politiques, culturelles et surtout, et d'abord, philosophiques.», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 11.

<sup>71</sup> «opération négative», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 11.

<sup>72</sup> Derrida, «Lettre à un ami japonais», 11.

<sup>73</sup> «multiplier les mises en garde, écarter finalement tous les concepts philosophiques de la tradition, tout en réaffirmant la nécessité de recourir à eux, au moins sous rature.», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 11-12.

conotações a evitar»<sup>74</sup>, pelo que, em vez de perguntar «o que é a Desconstrução?», haveria antes que inquirir «o que é que a desconstrução não é?»<sup>75</sup>

São vários os motivos, por conseguinte, que conduziram Derrida à conclusão de que seria necessário desvincular-se desta palavra – «desconstrução» –, por si só insatisfatória, se bem que o filósofo não avance outra sugestão. Nas palavras de Derrida: «esta palavra, sozinha pelo menos, nunca me pareceu satisfatória (mas qual palavra o é?) e deve ser sempre rodeada por um discurso»<sup>76</sup>, isto é, para evitar mal-entendidos, relativamente aos quais sempre se impôs um constante trabalho de demarcação.

É por essa razão que Derrida demarca, igualmente, Desconstrução, um *pensamento singular*, de método, procedimento, técnica ou conjunto de regras<sup>77</sup>. A Desconstrução não é um acto ou uma operação, pois ela implica uma passividade que não a faz depender da iniciativa ou da sua aplicação por parte de um sujeito<sup>78</sup>. Ela não está à disposição do sujeito, na sua esfera de poder, e daí afirmarmos (é este o segundo momento que assinalámos anteriormente) que Derrida soube escutar, deixar-se eleger pela Desconstrução, mais do que “criá-la” ou ser dela o “autor”, se bem que, como temos vindo a mostrar, tenha sido ele a cunhar tal designação, não sem alguma resignação.

A Desconstrução *já sempre* existiu, pelo que ela não pertence, seja a Derrida ou a qualquer outro. Nas palavras de F. Bernardo em «De la *Destruction* à la *Déconstruction* : de la mort et de la peine de mort» (2016): «ligada ao nome e à obra imensa de Jacques Derrida, ao *idioma filosófico* da sua *contra-assinatura* da filosofia, da história da filosofia, eu diria mesmo da tradição greco-abraâmica [...] *desconstrução em curso há já sempre* por todo o lado.»<sup>79</sup> É bem assim que Derrida, em *Penser à ne pas voir* (2013), dispõe, enigmaticamente: «A desconstrução não tem, portanto, necessidade da desconstrução.»<sup>80</sup> No entanto, «se a desconstrução, a palavra e o próprio gesto deste pensamento da *différance*, não esperou pela desconstrução derridiana, dado que a há, já sempre em curso, por todo o lado, desde a primeira

---

<sup>74</sup> «une détermination négative des significations ou connotations à éviter», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 9.

<sup>75</sup> «qu'est-ce que la déconstruction n'est pas ?», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 9.

<sup>76</sup> «ce mot, à lui seul du moins, ne m'a jamais paru satisfaisant (mais quel mot l'est-il ?) et doit toujours être cerné par un discours.», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 11.

<sup>77</sup> Cf. Derrida, «Lettre à un ami japonais», 12.

<sup>78</sup> Cf. Derrida, «Lettre à un ami japonais», 12.

<sup>79</sup> «lié au nom et à l'œuvre immense de Jacques Derrida, à l'*idiome philosophique* de sa *contre-signature* de la philosophie, de l'histoire de la philosophie, je dirais même de la tradition gréco-abrahamique [...] de la *déconstruction* à l'œuvre il y en a partout *toujours déjà*.», Bernardo, «De la *Destruction* à la *Déconstruction*», 92.

<sup>80</sup> «La déconstruction n'a donc pas besoin de la déconstruction», Jacques Derrida, *Penser à ne pas voir* (Paris: Éd. La Différence, 2013), 54 (tradução da nossa responsabilidade). Cf. Bernardo, «De la *Destruction* à la *Déconstruction*», 92.

palavra, [desde] o primeiríssimo raio de luz, é todavia a desconstrução derridiana que *singularmente, idiomáticamente*, terá sabido deixar-se eleger pela injunção matinal desta «véspera» insone subtraída ao tempo (do mundo ou da história [...])»<sup>81</sup>. Consequentemente, não deverá surpreender que o filósofo nos confie o que se segue: «Toda a frase do tipo «a desconstrução é X» ou «a desconstrução não é X» carece *a priori* de pertinência, digamos pelo menos que ela é falsa. Vós sabeis que um dos principais desafios do que se chama nos textos «desconstrução» é precisamente a delimitação do onto-lógico e primeiramente deste indicativo presente da terceira pessoa: S é P.»<sup>82</sup> A Desconstrução, a sua *singularidade*, não se submete a uma fórmula onto-lógica – «S é P»<sup>83</sup> – que é a eleita, por excelência, da tradicional *metafísica da presença*, estando aqui em questão o «é» (terceira pessoa do singular do presente do indicativo) de «S é P» como tentativa (malograda) de presentificação ou até mesmo de apropriação deste *pensamento*.

A incisividade apropriadora de «S é P» dá lugar, em Derrida, ao desvio, à obliquidade e à incerteza do *talvez* (ao qual o filósofo tradicional é alérgico)<sup>84</sup> com que aproxima a Desconstrução, precisamente porque esta é da ordem do *evento*, do que acontece ou de quem chega [*ce qui arrive*]<sup>85</sup> sem horizonte de espera (tem uma dimensão *messiânica* – cf. «Capítulo I, 2.4. *Messiânico: o tempo por vir*») e, por essa razão, ela não pode ser instrumentalizada, planeada de acordo com um método ou procedimento prévios. A Desconstrução tem lugar,

---

<sup>81</sup> «si la déconstruction, le mot et le geste même de cette pensée de la *différance*, n'a pas attendu la déconstruction derridienne, puisqu'il y en a toujours déjà à l'œuvre partout depuis le tout premier mot, le tout premier rayon de lumière, c'est pourtant la déconstruction derridienne qui *singulièrement, idiomatiquement*, aura su se laisser élire par l'injonction matinale de cette « veille » insomniaque soustraite au temps (du monde ou de l'histoire [...])», Bernardo, «De la *Destruction* à la *Déconstruction*», 92-93.

<sup>82</sup> «Toute phrase du type «la déconstruction est X» ou «la déconstruction n'est pas X» manque *a priori* de pertinence, disons qu'elle est au moins fautive. Vous savez qu'un des enjeux principaux de ce qui s'appelle dans les textes «déconstruction», c'est précisément la délimitation de l'onto-logique et d'abord de cet indicatif présent de la troisième personne : S est P.», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 13.

<sup>83</sup> O gesto de identificação, que é já bem o de definição, constitui uma questão problematizada por Derrida em várias das suas obras, porque se trata, precisamente, da desconstrução da ontologia, da *metafísica da presença* enquanto tentativa de identificação, de determinação, de apropriação que é igualmente a delimitação como encerramento, mas ainda a busca pela origem genealógica, paterna, patrimonial e familiar. Assim, referindo-se a *Spectres de Marx* (1993), em *Marx & Sons* (1999), Derrida pergunta: «não será que tudo no meu livro torna a problematizar justamente *todo* o processo de identificação, ou mesmo de determinação em geral (identificação do outro ou ao outro ou a si: X é Y, eu sou o outro, eu sou eu, nós somos nós, etc. [?]) [...] Isso afecta em primeiro lugar a própria ideia de justiça e de messianicidade que dá o seu fio condutor [...] a *Spectres de Marx*. Ora ela não teria um interesse e uma especificidade, se ela o tem, senão em subtrair-se a esta lógica da identidade e da identidade a si.» «est-ce que tout dans mon livre ne revient pas à problématiser justement *tout* procès d'identification, voire de détermination en général (identification de l'autre ou à l'autre ou à soi : X est Y, je suis l'autre, je suis-je, nous sommes nous, etc.) [...] Cela affecte d'abord l'idée même de justice et de messianicité qui donne son fil conducteur [...] à *Spectres de Marx*. Or elle n'aurait un intérêt et une spécificité, si elle en a, qu'à se soustraire à cette logique de l'identité et de l'identité à soi.», Jacques Derrida, *Marx & Sons* (1999) (Paris: PUF/Galilée, 2002), 31-32 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>84</sup> Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 55.

<sup>85</sup> Derrida, *Papier machine*, 368-369. Cf. «Capítulo I, 1.5. *O que é a Desconstrução?* («o impossível como o que chega/acontece [*ce qui arrive*]»).

acontece, como o evento «que não espera a deliberação, a consciência ou a organização do sujeito»<sup>86</sup>. Definir e traduzir Desconstrução afigura-se, assim, uma tarefa impossível – «a impossível «tarefa do tradutor» (Benjamin), eis o que quer dizer também «desconstrução.»»<sup>87</sup> –, porque este *singular idioma* que Derrida nos oferece é tão enigmático quanto secreto<sup>88</sup>. A palavra «desconstrução» não é, portanto, adequada a *isso* [ça], ao enigma, ao segredo intraduzível e indefinível que a atravessam. É nesse sentido que cremos que Derrida acrescenta o que segue:

«Se a desconstrução tem lugar por todo o lado onde *isso* [ça] tem lugar, onde há alguma coisa (e *isso* não se limita portanto ao sentido ou ao texto, no sentido corrente e livresco desta última palavra), resta pensar o que se passa, hoje, no nosso mundo e na nossa «modernidade», no momento em que a desconstrução se torna um motivo, com a sua palavra, os seus temas privilegiados, a sua estratégia móvel, etc. Eu não tenho resposta simples e formalizável para esta questão. Todos os meus ensaios são ensaios que se explicam com esta questão formidável. Tanto eles são modestos sintomas dela quanto tentativas de interpretação.»<sup>89</sup>

A Desconstrução encontra-se nos textos, nos discursos, na literatura, no direito, na política, nas instituições... no mundo, sendo *isso* [ça] (deveremos notar que a preocupação em “definir” Desconstrução corresponde já, para além da ressonância psicanalítica, à de aproximar, observá-lo-emos adiante, o *impossível*, a *incondicionalidade* plasmados em *khora* e em *messiânico* (a *différance*) com que Derrida re-pensa a soberania, o direito e a democracia, isto é, a partir, respectivamente, da *incondicionalidade* (*força fraca*)<sup>90</sup>, da *justiça*<sup>91</sup> e da *democracia*

---

<sup>86</sup> «La déconstruction a lieu, c'est un événement qui n'attend pas la délibération, la conscience ou l'organisation du sujet», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 12.

<sup>87</sup> «l'impossible «tâche du traducteur» (Benjamin), voilà ce que veut dire aussi «déconstruction.»», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 13. No mesmo sentido, Derrida afirma: «la traduction est un autre nom de l'impossible.», Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre* (Paris: Galilée, 1996), 103.

<sup>88</sup> Derrida é o pensador que cultiva o gosto pelo segredo imemorial, absoluto (e que o filósofo grafia «a-b-s-o-l-u-t-o», re-pensando a origem ab-soluta, separada (*absolus*), não coincidente consigo mesma, mas já desalinhada, desviada, repetida), que é bem o gosto pela Desconstrução e pela sua *singularidade*. Cf. Jacques Derrida, *La carte postale* (Paris: Flammarion, 1980), 53.

<sup>89</sup> «Si la déconstruction a lieu partout où ça a lieu, où il y a quelque chose (et cela ne se limite donc pas au sens ou au texte, dans le sens courant et livresque de ce dernier mot), il reste à penser ce qui se passe aujourd'hui, dans notre monde et dans la «modernité», au moment où la déconstruction devient un motif, avec son mot, ses thèmes privilégiés, sa stratégie mobile, sa stratégie mobile, etc. Je n'ai pas de réponse simple et formalisable à cette question. Tous mes essais sont des essais qui s'expliquent avec cette formidable question. Ils en sont de modestes symptômes autant que des tentatives d'interprétation.», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 13.

<sup>90</sup> Cf. «Capítulo I, 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)»

<sup>91</sup> Cf. «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça»

por vir<sup>92</sup>, todas tão secretas, enigmáticas e indefiníveis quanto a “própria” Desconstrução) que neles, sem a eles se reduzir, os abre, os desconstrói. O *isso* [ça] da Desconstrução é mesmo aquilo para o qual Derrida não encontra tradução nem definição. Por essa razão, o seu trabalho constitui-se de sintomas ou de tentativas de interpretação do *isso* [ça], sem, no entanto, o apresentar ou presentificar.

Noutros termos ainda, o *isso* [ça] aqui em questão não corresponde senão à *véspera* que vimos F. Bernardo invocar na pegada do «*C'est pas demain la veille.*»<sup>93</sup> [«Não é amanhã a véspera.»] de Derrida. Uma *véspera* ou o *isso* [ça] que – numa certa ressonância do «inconsciente» freudiano [*id*] repensado e, portanto, contra-assinado por Derrida<sup>94</sup> – se subtrai ao mundo, ao seu tempo e à sua linguagem, que marca a singular idiomática da Desconstrução, o seu carácter *meta-onto-fenomenológico* e assim a sua indefinibilidade, a sua intraduzibilidade, em suma, a sua *singularidade* paradoxalmente insubstituível, mas sempre aberta à substituição (trata-se de uma substituíbilidade “originária”) e assim a outras formas de dizer o *mesmo* (sem repetição estéril, mas inventiva), isto é, a outras palavras para *bem dizer* a *singularidade* da Desconstrução derridiana:

«A chance para (a) «desconstrução» seria que uma outra palavra (a mesma e uma outra) *se encontrasse* ou *se inventasse* em japonês para dizer a mesma coisa (a mesma e uma outra), para falar da desconstrução e para a *levar mais longe*»<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Cf. «Capítulo III, 1. O alcance democrático da incondicionalidade da Desconstrução – reenvio»

<sup>93</sup> Sendo notória a relevância desta expressão no *idioma* de Derrida, *Voyous* (2003) é apenas um dos diversos escritos onde o filósofo a inscreve. Cf. Derrida, *Voyous*, 106.

<sup>94</sup> Não tendo por objectivo abordar tal “temática” na presente investigação, importa, no entanto, salientar que a desconstrução derridiana é marcada pela psicanálise que re-pensa. Nesse sentido, em *De quoi demain...* (2001), Derrida confessa o seguinte: «J'avais lu Freud de façon très fragmentaire, insuffisante, conventionnelle, et Lacan de façon encore plus lacunaire, à peine préliminaire, au moment où, entre 1964 et 1965, s'est mise en place la «matrice», si je puis dire, de *De la grammatologie* qui a ensuite conditionné tout mon travail. [...] Retour à Freud : mon souci était de trouver, dans une «logique de l'inconscient» (mais je n'ai jamais fait mienne cette expression), de quoi soutenir un discours dont je sentais, depuis un autre lieu, selon une autre démarche, la nécessité. Il s'agissait des motifs de l'après-coup, du retard ou de la différence «originária», de tout ce qui ruinait ou menaçait l'autorité phénoménologique absolue du «présent vivant» dans le mouvement de la temporalisation et de la constitution de l'ego ou de l'alter-ego, de la présentation du sens, de la vie et du présent dans la phénoménologie – qui était alors pour moi comme l'élément même de la pensée et du discours, même si mon rapport à la phénoménologie husserlienne était aussi le lieu privilégié des questions déconstructrices. Mais l'«ami de la psychanalyse» [Derrida] demeurait sur ses gardes, face à tant de schémas métaphysiques à l'œuvre dans les projets freudien ou lacanien. Double geste, donc, toujours : marquer ou remarquer chez Freud une ressource qui n'avait pas encore été lue, me semble-t-il, comme je croyais devoir le faire, mais du même coup soumettre le «texte» Freud (théorie et institution) à une lecture déconstructrice.», Derrida, *De quoi demain...*, 275, 277-278.

Para além do texto já citado, cf. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), 293-340. Jacques Derrida, Prefácio [Fors] a *Le verbière de l'homme aux loups* (Paris: Aubier-Flammarion, 1976). Derrida, *La carte postale*. Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 2000).

<sup>95</sup> «La chance pour (la) «déconstruction», ce serait qu'un autre mot (le même et un autre) *se trouve* ou *s'invente* en japonais pour dire la même chose (la même et un autre), pour parler de la déconstruction et pour l'*entraîner ailleurs*», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 14.

Uma das formas através das quais Derrida tentou aproximar a sua Desconstrução foi através de uma “definição” que se tornaria célebre: «*plus d’une langue*». Coloquemo-nos, então, uma vez mais, a pergunta que nos obsidia – *o que é a Desconstrução?*

## 1.2. O que é a Desconstrução?

«Se eu tivesse de arriscar, Deus me valha,  
uma única definição da desconstrução, breve, elíptica,  
económica como uma palavra de ordem, diria sem frase:  
[*plus d’une langue*] mais de uma língua/não mais uma língua.»  
Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, 38.

*Mémoires pour Paul de Man* (1988) e *Le monolinguisme de l’autre* (1996) são também duas obras fundamentais para a nossa tentativa de aproximar, “definindo-a”, a *singularidade* do idioma filosófico indissociável do nome, do pensamento e da obra de Jacques Derrida.

Demos, então, a palavra a Derrida em *Mémoires pour Paul de Man* (1988):

«Se eu tivesse de arriscar, Deus me valha, uma única definição da desconstrução, breve, elíptica, económica como uma palavra de ordem, diria sem frase: [*plus d’une langue*] mais de uma língua/não mais uma língua.»<sup>96</sup>

Impõe-se, portanto, que dilucidemos esta outra “definição” assinalando *já também* como ela é não só relevante para aproximar a Desconstrução derridiana, mas igualmente para repensar o Estado-nação, o político (o que significa que a Desconstrução tem, imediatamente, um alcance *político*) que assentam na dita língua materna<sup>97</sup> que se afigura como marca constitutiva da identidade (do sujeito e) de um povo, de um território (da sua unidade sob a mesma língua),

---

<sup>96</sup> «Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase : *plus d'une langue*.», Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988), 38. Em *Le monolinguisme de l'autre* (1996), Derrida assinala o seguinte: «[...] ce qu'on appelle la « déconstruction ». Dont la seule définition jamais risquée, la seule formulation explicite fut un jour, il vaut mieux le rappeler ici, « plus d'une langue », Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 2. Seguimos a tradução de Fernanda Bernardo – «*plus d’une langue*»/«*mais de uma língua/não mais uma língua*» – Jacques Derrida, *O monolinguisismo do outro* (Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016), XIV e nota 1.

<sup>97</sup> É neste sentido que, em *Le monolinguisme de l'autre* (1996), Derrida avança o seguinte: «Ne sommes-nous pas convenus de parler ici de la langue dite maternelle, et de la naissance quant au sol, de la naissance quant au sang et, ce qui veut dire tout autre chose, de la naissance quant à la langue ? Et des rapports entre la naissance, la langue, la culture, la nationalité et la citoyenneté ?», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 31.

de uma origem e que alimenta um «sentimento de pertença» que, não raro, deriva na violência identitária. Pertença a uma pátria<sup>98</sup>, a uma comunidade<sup>99</sup>, que se rege por determinadas leis (o chamado direito pátrio elege a língua do país em que vigora)<sup>100</sup> que, por vezes, poderão exigir (ao estrangeiro, ao outro) a assimilação da língua nacional como requisito de acesso a determinado direito ou estatuto, nomeadamente, à cidadania.

É, então, em *Le monolinguisme de l'autre* (1996), um escrito considerado autobiográfico<sup>101</sup>, que Derrida nos dá conta do alcance da “definição” de Desconstrução que avançou – «*plus d'une langue [mais de uma língua/não mais uma língua]*».» Nascido na Argélia (1930) ocupada pela França, Derrida, enquanto judeo-franco-magrebino (conjugação que pensa como uma «*perturbação da identidade*»<sup>102</sup>), testemunhou e vivenciou algumas violências colonialistas tais como a imposição de uma língua e de interditos<sup>103</sup>, bem como a atribuição e a perda de cidadania (sem que tivesse qualquer outra) e a sua recuperação por decisão unilateral (sempre independentemente da sua vontade de a adquirir, de a declinar ou de a recuperar), soberana de uma potência colonial distante<sup>104</sup>. «*Plus d'une langue*» é, portanto, uma definição

---

<sup>98</sup> Em *De l'hospitalité* (1997), Derrida recorda-nos que «les exilés, les déportés, les expulsés, les déracinés, les apatrides, les nomades anomiques, les étrangers absolus continuent souvent de reconnaître la langue, la langue dite maternelle, pour leur ultime patrie, voire leur dernière demeure. Ce fut un jour la réponse de Hannah Arendt : elle ne se sentait plus Allemande sauf pour la langue, comme si la langue était un *reste d'appartenance*», Jacques Derrida, *De l'hospitalité* [com Anne Dufourmantelle] (Paris: Calman-Lévy, 1997), 81 e 83.

Lembremos, a propósito, as célebres palavras de Fernando Pessoa: «Não tenho sentimento nenhum político ou social. Tenho, porém, num sentido, um alto sentimento patriótico. Minha pátria é a língua portuguesa.», Fernando Pessoa, *Livro do desassossego* (1982) (Porto: Assírio & Alvim, 2020), 227.

<sup>99</sup> Nesta direcção, M. Crépon escreve: «La langue est un bien propre qu'on doit défendre, au même titre que tous ceux qui partagent cette maîtrise. Et c'est parce que ce bien et cette maîtrise sont communs que leur partage rend possible l'identification à une communauté qui est au minimum une communauté de langue, mais qui exige aussi, trop souvent, d'être en même temps une communauté politique. L'appropriation commune de la langue se trouve ainsi au fondement de la constitution d'une identité commune qui permet de répondre à la question éminemment politique : qui sommes-nous ?», Marc Crépon, «Ce qu'on demande aux langues (Autour du Monolinguisme de l'autre)», *Raisons politiques* 2 (2001), 28-29.

<sup>100</sup> Notemos, a título de exemplo, que a Constituição da República Portuguesa agrega, no mesmo artigo, os símbolos nacionais e a língua oficial (pelo que cremos poder concluir que a língua é um “símbolo” nacional). O art.º 11.º, com a epígrafe «Símbolos nacionais e língua oficial», dispõe que «A língua oficial é o português.» (art.º 11.º/3). Importa ainda sublinhar que a Constituição francesa consagra o seu título primeiro à soberania (*De la Souveraineté*) onde determina, logo no início do art.º 2.º, que «La langue de la République est le français.» – relação evidente, portanto, entre língua e soberania. A imposição da língua de um Estado a outro Estado (o caso da França à Argélia) é uma questão de poder e de política (da língua).

<sup>101</sup> A par de Jacques Derrida, «Circonfession» [com Geoffrey Bennington], in: *Jacques Derrida par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida* (Paris: Seuil, 1991).

Cf., igualmente, as biografias de Benoît Peeters e de Peter Salmon em torno de Derrida: Benoît Peeters, *Derrida* (Paris: Flammarion, 2010) e Peter Salmon, *An event, perhaps* (London/New York: Verso, 2020).

<sup>102</sup> «*trouble de l'identité*», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 32.

<sup>103</sup> Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 56 e ss..

<sup>104</sup> Cf. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 32 e ss.. Uma distância que, paradoxalmente, por intermédio da língua imposta, se torna numa estranha proximidade: «La métropole, la Ville-Capitale-Mère-Patrie, la cité de la langue maternelle, voilà un lieu qui figurait, sans l'être, un pays lointain, proche mais lointain, non pas étranger, ce serait trop simple, mais étrange, fantastique et fantomal.», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 73.

de Desconstrução que resulta de eventos marcantes na vida de Derrida e que influenciaram, conseqüentemente, o seu pensamento<sup>105</sup>.

Não será, pois, por acaso que o filósofo, logo no início de *Le monolinguisme de l'autre* (1996) nos confia o seguinte:

«Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha.»<sup>106</sup>

“Originariamente” afectado pela língua francesa, imposta pela França colonial ao país de nascença, Derrida deu-se conta do carácter paradoxal da sua situação pessoal que manifestou, justamente, na aparente contradição que acabamos de citar<sup>107</sup>. Derrida não tinha senão uma língua (o francês) e essa língua não era sua<sup>108</sup>. Por outras palavras, o filósofo quis significar a perda de origem (bem como as conseqüências políticas a retirar desta sua denúncia e do seu apelo a re-pensar)<sup>109</sup> e a não unidade da palavra e/ou do nome a partir do que considera como logro da língua materna. De resto, o pensamento de Derrida, a Desconstrução, importa sublinhá-lo, é a desconstrução da presença, da origem plena e da inteireza da palavra (por isso escrita no sentido de arqui-escrita). Como não escutar, portanto, na desconfiança do filósofo relativamente à língua materna, originária, o próprio intuito de desconstruir, desde as suas primeiras obras<sup>110</sup>, o *logocentrismo*, o presente/presença e a origem, a *metafísica da presença*? Ora, do mesmo modo que Derrida denuncia a origem plena, desconstrói também a unidade da palavra e a dita língua materna, assim desconstruindo a identidade supostamente pura (originária), levando-nos, inclusivamente, a meditar sobre a precariedade e a artificialidade da cidadania<sup>111</sup>.

Creemos, então, poder entender melhor por que motivo Derrida define Desconstrução como «*plus d'une langue*», isto é, porque não há língua una e materna tal como não há origem

---

<sup>105</sup> «en 1940, le gouvernement de Vichy abolit le décret Crémieux, privant les juifs algériens de leur citoyenneté. Le jeune Jacques doit changer d'école. La situation se rétablit en 1942, mais cette coupure a laissé chez l'enfant une trace indélébile : le sentiment que la nationalité ne peut être vraiment rendue, ni même donnée, y compris de naissance, pas plus que la langue ne peut être appropriée. [...] [Derrida] était destiné à s'interroger sur l'impossibilité de s'assurer d'une origine, comme à l'exigence de trouver son identité dans les coupures, les greffes, les traits d'union et les troubles de la langue.», Jérôme Lèbre, *Derrida – La justice sans condition* (Paris: Michalon, 2013), 50.

<sup>106</sup> «Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne.», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 13.

<sup>107</sup> Cf. Crépon, «Ce qu'on demande aux langues», 31 e ss..

<sup>108</sup> «Car jamais je n'ai pu appeler le français, cette langue que je te parle, « ma langue maternelle ».», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 61.

<sup>109</sup> Cf. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 2.

<sup>110</sup> Cf. entre outras, Derrida, *De la grammatologie*. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967)

<sup>111</sup> Cf. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 33.

plena, mas sim uma origem já desde sempre em divisão<sup>112</sup> (um luto originário, uma «alienação sem alienação»<sup>113</sup>). Não há *a* língua (una), mas língua's – há mais de uma língua/não há nem sequer uma língua. A ruptura da e na origem, da e na língua materna é “originária”. Não são, pois, anódinos o título e o subtítulo que Derrida elegeu: *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. O monolinguisismo do outro corresponde à prótese de origem, quer dizer, à ilusão da língua materna (uma construção, uma prótese, logo não é natural<sup>114</sup>) imposta pela França. De facto, poderemos atentar numa dupla escuta do sintagma «monolinguisismo do outro»: «O monolinguisismo do outro seria *em primeiro lugar* esta soberania, esta lei vinda de algures, sem dúvida, mas também, e em primeiro lugar, a própria língua da Lei. E a Lei como Língua. A sua experiência seria aparentemente *autónoma*, uma vez que tenho de a falar, a esta lei, e de me apropriar dela para a ouvir *como se* eu próprio ma desse; mas ela permanece necessariamente, assim o quer no fundo a essência de toda a lei, *heterónoma*.»<sup>115</sup> Por um lado, estamos perante a língua materna que o outro (o Estado soberano, a metrópole, o mestre) impõe violentamente, por outro, «monolinguisismo do outro» acena à língua *do* outro (que vem do outro, mas que ele não pode possuir)<sup>116</sup>, uma alteridade irreduzível, absoluta que denuncia a proteticidade da primeira que, já desde sempre, afecta e desconstrói. Noutros termos ainda, a língua *do* outro enceta, *espaça* a suposta unidade (que é também a ilusão da identidade una, a un-identidade<sup>117</sup>) da língua. «*[P]lus d'une langue*», observá-lo-emos adiante (*cf.* «Capítulo I, 2.1. Da escrita à arqui-escrita»; «2.2. A *différance*»), é a língua como *escrita*, como *différance* (sincategorema emblemático da Desconstrução), que o mesmo é dizer que não há senão «*plus d'une langue*», uma multiplicidade (“originária”) de línguas (lembre-se que, ao lado da língua “materna” francesa, que não é sua, Derrida contacta ainda com o árabe e o berbere falados na Argélia) que, por sua vez, não podem ser nem unas (estão constitutivamente afectadas pelo outro, o que mostra que não há nem sequer uma/una língua), nem originárias.

<sup>112</sup> Importa salientar a relevância da divisibilidade (originária) para aproximarmos a Desconstrução derridiana: «Si par hypothèse absurde, il y avait une et une seule déconstruction, une seule thèse de « La déconstruction », elle poserait la divisibilité», Jacques Derrida, *Résistances – de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 1996), 48.

<sup>113</sup> «aliénation sans aliénation», Derrida, *Le monolinguisisme de l'autre*, 48.

<sup>114</sup> «La langue dite maternelle n'est jamais purement naturelle», Derrida, *Le monolinguisisme de l'autre*, 112.

<sup>115</sup> «Le monolinguisisme de l'autre, ce serait *d'abord* cette souveraineté, cette loi venue d'ailleurs, sans doute, mais aussi et d'abord la langue même de la Loi. Et la Loi comme Langue. Son expérience serait apparemment *autonome*, puisque je dois la parler, cette loi, et me l'approprier pour l'entendre *comme si* je me la donnais moi-même ; mais elle demeure nécessairement, ainsi le veut au fond l'essence de toute loi, *hétéronome*.», Derrida, *Le monolinguisisme de l'autre*, 69.

<sup>116</sup> «Le *de* ne signifie pas tant la propriété que la provenance», Derrida, *Le monolinguisisme de l'autre*, 127.

<sup>117</sup> Nesta direcção: «La langue se trouve érigée en critère suprême d'identification et son appropriation en signe d'appartenance sans que le caractère contraignant (institutionnel, scolaire, étatique) de cette appartenance et de cette identification se trouve mis en question. [...] la langue est présentée comme *une* et *commune*, identique à elle-même et identique pour tous. L'*unidentité* de la langue [...], Crépon, «Ce qu'on demande aux langues», 29.

Para Derrida, reiteremos, a língua corresponde a uma alteridade absoluta, irreduzível, inapropriável e que, por isso, contrariamente ao que se poderia supor, não pertence – «a língua não pertence»<sup>118</sup>. Escutemos Derrida em «La langue n'appartient pas» (2001), uma entrevista que concedeu a Évelyne Grossman:

«Eu sabia que o que dizia em *O Monolinguismo do outro* valia, numa certa medida, para o meu caso singular, a saber, a tal geração de judeus da Argélia antes da Independência, mas isso tinha também um valor de exemplaridade universal, mesmo para aqueles que não estão nas situações historicamente tão estranhas e dramáticas quanto [...] a minha. Ousaria afirmar que esta análise vale mesmo para alguém que teria uma experiência sedentária, pacífica e sem grande história da sua própria língua materna: *a saber, que uma língua não pertence*. Mesmo quando não se tem senão uma língua materna e que se está enraizado no seu lugar de nascença e na sua língua, mesmo nesse caso, *a língua não pertence*. Que ela não se deixe apropriar, isso está na essência da língua. Ela é, a língua, isso mesmo que não se deixa possuir, mas que, por esta mesma razão, provoca todos os tipos de movimentos de apropriação. Porque ela se deixa desejar e não apropriar, ela põe em movimento todos os tipos de gestos de posse, de apropriação. O desafio político da coisa é que, justamente, o nacionalismo linguístico é um desses gestos de apropriação, um gesto ingênuo de apropriação. O que tento sugerir é que, paradoxalmente, o mais idiomático, quer dizer, o mais próprio a uma língua não se deixa apropriar. É preciso tentar pensar que aí onde procuramos [...] o mais idiomático de uma língua, aproximamo-nos do que, palpitando na língua, não se deixa tomar.»<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> «la langue n'appartient pas», Jacques Derrida, «La langue n'appartient pas» [com Évelyne Grossman], *Europe* 861-862 (2001), 85 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>119</sup> «Je savais que ce que je disais dans *Le Monolinguisme de l'autre* valait dans une certaine mesure pour mon cas singulier, à savoir telle génération de juifs d'Algérie avant l'Indépendance, mais cela avait aussi une valeur d'exemplarité universelle, même pour ceux qui ne sont pas dans des situations historiquement aussi étranges et dramatiques que [...] la mienne. J'oserais prétendre que cette analyse vaut même pour quelqu'un qui aurait une expérience sédentaire, paisible et sans grande histoire de sa propre langue maternelle : *à savoir qu'une langue n'appartient pas*. Même quand on n'a qu'une langue maternelle et qu'on est enraciné dans son lieu de naissance et dans sa langue, même dans ce cas-là, *la langue n'appartient pas*. Qu'elle ne se laisse pas approprier, cela tient à l'essence de la langue. Elle est, la langue, cela même qui ne se laisse pas posséder mais qui, pour cette raison même, provoque toutes sortes de mouvements d'appropriation. Parce qu'elle se laisse désirer et non approprier, elle met en mouvement toutes sortes de gestes de possession, d'appropriation. L'enjeu politique de la chose, c'est que justement le nationalisme linguistique est un de ces gestes d'appropriation, un geste naïf d'appropriation. Ce que j'essaie de suggérer là c'est que, paradoxalement, le plus idiomatique, c'est-à-dire le plus propre à une langue, ne se laisse pas approprier. Il faut essayer de penser que là où on recherche [...] le plus idiomatique d'une langue, on s'approche de ce qui, palpitant dans la langue, ne se laisse pas prendre.», Derrida, «La langue n'appartient pas», 85-86 (itálicos nossos).

Sublinhamos a fim de enfatizar a hipótese de Derrida de acordo com a qual nem só não há *A* língua, bem como a língua não pertence – uma não pertença que dita todos os movimentos de ex-apropriação. É por essa razão que, para Derrida, mesmo aqueles que não fizeram uma experiência semelhante à sua, isto é, mesmo aqueles que dão por pacificamente adquirida a língua materna, se confrontam com a inapropriabilidade da língua<sup>120</sup>. Para o filósofo, isto marca mesmo a essência da língua. Aliás, se há, “originariamente”, «*plus d'une langue*» [mais de uma língua/não mais uma língua] é porque a língua não está inerte, cristalizada (a língua não é uma, nem *a* origem), mas sim infinitamente aberta ao outro secreto, inapropriável – a língua (*do* outro) corresponde a esta alteridade. Como marca da *anterioridade* (a língua antecede-nos, somos por ela acolhidos e marcados desde o nascimento) e da alteridade absoluta, a língua, mesmo a materna, não pertence<sup>121</sup>. Paradoxalmente, o mais próprio é assim também o mais estranho e o mais distante.

Dado que a língua não pertence, nem pode ser possuída – Derrida lembra que «o amo e senhor não é nada. E não tem nada de próprio. Porque o amo e senhor não possui como próprio, *naturalmente*, aquilo a que, no entanto, ele chama a sua língua; porque, independentemente do que queira ou faça, não pode manter com ela relações de propriedade ou de identidade naturais, nacionais, congénitas, ontológicas; porque não pode acreditar e dizer esta apropriação senão no decurso de um processo não natural de construções político-fantasmáticas; porque a língua não é o seu bem natural, ele pode por isso mesmo historicamente, através da violação de uma usurpação cultural, quer dizer, sempre de essência colonial, fingir apropriar-se dela para a impor como «sua». Tal é a sua crença, que ele quer fazer partilhar pela força ou pela manha, na qual quer fazer crer, como num milagre, pela retórica, pela escola ou pelo exército.»<sup>122</sup> –, dado a língua não pertencer, nem poder ser possuída, dizíamos, ela é objecto de um desejo, de um afã de apropriação que nunca se realiza em absoluto. Por isso, para Derrida, o gesto apropriador do

---

<sup>120</sup> Nesta direcção, Derrida: «Le paradoxe de l'idiome, même pour qui parle idiomatiquement son idiome, ce que les gens appellent trop rapidement une «langue maternelle», c'est qu'on ne se l'approprie pas.», Derrida, «Fidélité à plus d'un», 261.

<sup>121</sup> Aludindo à língua materna, em *De l'hospitalité* (1997), Derrida avança o seguinte: «Si elle paraît être aussi bien, et par-là même, la première et dernière condition de l'appartenance, la langue est aussi l'expérience de l'expropriation, d'une irréductible *exappropriation*. La langue dite « maternelle » est déjà « langue de l'autre ».», Derrida, *De l'hospitalité*, 83.

<sup>122</sup> «le maître n'est rien. Et il n'a rien en propre. Parce que le maître ne possède pas en propre, *naturellement*, ce qu'il appelle pourtant sa langue; parce que, quoi qu'il veuille ou fasse, il ne peut entretenir avec elle des rapports de propriété ou d'identité naturels, nationaux, congénitaux, ontologiques; parce qu'il ne peut accréditer et dire cette appropriation qu'au cours d'un procès non naturel de constructions politico-phantasmatiques; parce que la langue n'est pas son bien naturel, par cela même il peut historiquement, à travers le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours d'essence coloniale, feindre de se l'approprier pour l'imposer comme « la sienne ». C'est là sa croyance, il veut la faire partager par la force ou par la ruse, il veut y faire croire, comme au miracle, par la rhétorique, l'école ou l'armée.», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 45.

soberano, mesmo que este não o saiba, corresponde a uma demanda infinita, porque sempre malograda, pela apropriação da língua, isto é, da língua materna, supostamente apropriada, mas que é irreduzível à posse. De acordo com Derrida, a língua do outro sempre atravessa a dita língua materna, na medida em que a apropriação sempre é devedora e desajustada de uma língua *anterior*. Há sempre língua que resta – isto é, uma «língua desconhecida»<sup>123</sup>, a preferida de Derrida, e que o filósofo gosta «sobretudo de [...] ouvir fora de toda e qualquer «comunicação», na solenidade poética do canto»<sup>124</sup>, ou seja, a língua *do* outro (fora da tradicional comunicação) como língua poética ou re-inventiva – ela é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade e de impossibilidade das alegadas línguas maternas. Portanto, o gesto de apropriação é afinal de ex-apropriação.

Que nos dá, então, Derrida a pensar, diferentemente, neste gesto de ex-apropriação? Derrida vem denunciar o logro da autonomia do sujeito que a tradição filosófica concebe como um soberano. Supostamente, o sujeito teria o poder de apropriar a língua assimilando-a. Porém, se a língua não pertence, o sujeito, ao apropriar a língua, imediatamente se expropria. A apropriação da língua sempre implica uma expropriação que não corresponde senão à efracção do sujeito e assim também à ruptura ou desconstrução da sua un-identidade soberana. A ex-apropriação é o próprio movimento (im-possível) da Desconstrução em curso *na* identidade do sujeito. Trata-se de uma hetero-auto-afecção simultaneamente e paradoxalmente possibilitadora e impossibilitadora da identidade, tradicionalmente gizada em termos de poder. Torna-se, assim, evidente que a identidade não é originária, nem pura, nem una, mas *plus d'une*. «*Plus d'une langue*» é um sintagma derridiano que põe a nu a ilusão “originária” da origem, da língua materna e da identidade originária. O «ex» da ex-apropriação (marca do *singular idioma* do pensamento de Derrida) é o portador da alteridade ab-soluta, secreta, que testemunha o desajuste (a divisibilidade, a multiplicidade) da origem e da língua materna, bem como a incessante, porque sempre insuficiente, busca pela apropriação da língua, pela constituição da identidade<sup>125</sup>.

Daqui segue-se que esta tentativa de definição de Desconstrução – «*plus d'une langue*» – contribui para re-pensar os tradicionais laços identitários, sejam eles sanguíneos (o bom nascimento, a pureza de sangue ou mesmo de “raça”, a linhagem – o que implica também forjar uma noção de família –, mas ainda a dita fraternidade entre cidadãos homens) ou territoriais (a

---

<sup>123</sup> «*langue inconnue*», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 71.

<sup>124</sup> «*j'aime à l'entendre surtout hors de toute « communication », dans la solennité poétique du chant*», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 71.

<sup>125</sup> Nas palavras de Derrida: «*Une identité n'est jamais donnée, reçue ou atteinte, non, seul s'endure le processus interminable, indéfiniment phantasmatique, de l'identification.*», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 53.

delimitação fronteiriça que se assemelha à da identidade como delimitação do “eu”, o enraizamento no território que origina o já aludido sentimento de pertença ou de posse (o primeiro povo a habitar um território considera-se originário, autóctone)), não sendo inusitado o recurso a expressões, igualmente a re-pensar, que combinam um apego quase familiar, quase sanguíneo ao território como «Pátria Mãe» ou «filhos da terra»<sup>126</sup>.

É bem por isso que Derrida combate<sup>127</sup> o «nacionalismo linguístico», a «propriedade natural da língua»<sup>128</sup> conducente «à raiva apropriadora, ao ciúme sem apropriação»<sup>129</sup> que vivenciou: «Eis a minha cultura, ela ensinou-me os desastres em direcção aos quais uma invocação encantatória da língua materna terá precipitado os homens. A minha cultura foi imediatamente uma cultura política.»<sup>130</sup> «*Plus d'une langue*» é, então, não apenas uma denúncia do identitário, mas também um apelo a re-pensá-lo a partir da singularidade do idioma da Desconstrução. Um *idioma* que Derrida, em «Réponses de Jacques Derrida» (2004), procura afirmar sem dar lugar, pelo mesmo gesto, «a um nacionalismo [...] da língua nacional»<sup>131</sup>. Uma tarefa que se afigura difícil, nos termos em que «a cultura do idioma é, muitas vezes, pretexto para fantasmas, [para] tentações nacionalistas»<sup>132</sup>, pelo que, avança o filósofo, «o que eu tento mostrar [...] é que sendo a língua [...], de uma certa maneira, inapropriável, o nacionalismo ou o colonialismo consistem no fantasma da apropriação da língua e do idioma enquanto reapropriável; em contrapartida, eu tento mostrar que o idioma, aí onde ele é absolutamente singular, não é reapropriável»<sup>133</sup>, quer dizer, «não é apropriável pelo outro, dado que ele é o

---

<sup>126</sup> Platão, *Menex.*, trad. José Colen, *Gaudium sciendi* 7 (2015), 237b, acedido em 25 de Novembro de 2022 <https://revistas.ucp.pt/index.php/gaudiumsciendi/article/view/2744>. Cf. «Capítulo III, 2. Dos pressupostos ontoteológicos da democracia tradicional»

<sup>127</sup> «on dénonce les politiques nationalistes de l'idiome», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 105.

<sup>128</sup> «propriété naturelle de la langue», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 46.

<sup>129</sup> «à de la rage appropriatrice, à de la jalousie sans appropriation.», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 46.

<sup>130</sup> «Voilà ma culture, elle m'a appris les désastres vers lesquels une invocation incantatoire de la langue maternelle aura précipité les hommes. Ma culture fut d'emblée une culture politique.», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 61.

<sup>131</sup> «à un nationalisme [...] de la langue nationale», Jacques Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», in: *La philosophie au risque de la promesse*, dir. Marc Crépon e Marc de Launay (Paris: Bayard, 2004), 201 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>132</sup> «la culture de l'idiome est souvent prétexte à des fantasmes, à des tentations nationalistes», Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 201.

<sup>133</sup> «ce que j'essaie de montrer [...], c'est que la langue étant [...] d'une certaine manière inappropriable, le nationalisme ou le colonialisme consistent dans le fantasma de l'appropriation de la langue et de l'idiome en tant que réappropriable; alors que j'essaie de montrer que l'idiome, là où il est absolument singulier, n'est pas réappropriable.», Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 201.

mais intraduzível, [nem] por mim mesmo»<sup>134</sup>, porque «[e]u não posso apropriar-me do que há de mais idiomático em «mim»...»<sup>135</sup>

O combate de Derrida passa, justamente, por alertar para a experiência que vivenciou – o exercício violento do poder político sobre o idioma que considera inapropriável. Lembremos, uma vez mais, «La langue n'appartient pas» (2001): «Ela é, a língua, isso mesmo que não se deixa possuir, mas que, por esta mesma razão, provoca todos os tipos de movimentos de apropriação. Porque ela se deixa desejar e não apropriar, ela põe em movimento todos os tipos de gestos de posse, de apropriação. O desafio político da coisa é que, justamente, o nacionalismo linguístico é um desses gestos de apropriação, um gesto ingênuo de apropriação.»<sup>136</sup>

O soberano, procurando apropriar a língua, é, por conseguinte, movido pela despossessão “originária” que o constitui e o afecta, mas que ingenuamente ignora, dando, assim, conta do seu impoder relativamente à língua que o precede. A língua desempenha, portanto, um papel decisivo na desconstrução do poder político ou do político pensado a partir da *polis* (e é também a soberania em desconstrução, que Derrida detecta, ao meditá-la a partir da língua (que não é una) que coloca em questão as suas supostas unidade e indivisibilidade – cf. «3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)»). Nesse sentido, Derrida escreve ainda em «La langue n'appartient pas» (2001):

«tentarei dissociar, por tão paradoxal que isso pareça, o idioma da propriedade. O idioma é o que resiste à tradução, portanto, aquilo que, aparentemente, está adstrito à singularidade do corpo significante da língua ou do corpo, simplesmente, mas que, por causa desta singularidade, se furta a toda a posse, a toda a reivindicação de pertença. [...] Eu penso que deveria haver [...] um respeito do idioma, que não somente se dissocia da tentação nacionalista, mas do que liga a nação a um Estado, ao poder de um Estado. [...] A alavanca da política que desejaria sustentar é esta: é *porque* o idioma não pertence e que, portanto, ele não pode tornar-se [...] no bem de uma comunidade nacional, étnica ou Estado-

---

<sup>134</sup> «il n'est pas appropriable par l'autre, lorsqu'il est le plus intraduisible, mais même par moi-même.», Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 201.

<sup>135</sup> «Je ne peux pas m'approprier ce qu'il y a de plus idiomatique en «moi»...», Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 201.

<sup>136</sup> «Elle est, la langue, cela même qui ne se laisse pas posséder mais qui, pour cette raison même, provoque toutes sortes de mouvements d'appropriation. Parce qu'elle se laisse désirer et non approprier, elle met en mouvement toutes sortes de gestes de possession, d'appropriation. L'enjeu politique de la chose, c'est que justement le nationalisme linguistique est un de ces gestes d'appropriation, un geste naïf d'appropriation.», Derrida, «La langue n'appartient pas», 85-86.

nacional, que se precipitam sobre ele todas as voracidades nacionalistas, todo o frenesim apropriador, e é muito difícil de fazer escutar a alguns que se pode amar o que resiste à tradução sem ceder ao nacionalismo, sem ceder a uma política nacionalista. [...] eu creio que os poetas-tradutores, aí onde eles fazem a experiência que descrevemos neste momento, são exemplares politicamente. São eles que têm a explicar, a ensinar, que podemos cultivar e inventar o idioma, porque não se trata de cultivar um idioma dado, mas de produzir o idioma. [...] A meu ver, são esses poetas que, hoje, têm para dar uma lição política, àqueles que dela têm necessidade, sobre a questão da língua e da nação.»<sup>137</sup>

Por outras palavras ainda, a singularidade do idioma, ou da língua do outro, nos termos em que é irreduzível aos gestos soberanos de apropriação, deve ser deles dissociada, pelo que se impõe pensar a língua (uma «anteprimeira língua»<sup>138</sup>, «uma língua [...] de porvir»<sup>139</sup>), o idioma sem as tradicionais ligações ao poder, ao Estado-nação, em suma, ao político. Dado que o idioma não pertence (é irreduzível, inapropriável) – e é bem esta resistência que Derrida ama (sem a possuir), uma obsessão pelo inapropriável, pela hiperbolicidade<sup>140</sup> –, cabe aos poetas-tradutores, isto é, àqueles que pretendem apropriar a língua não com uma voracidade nacionalista/possessiva, mas com o intuito de a fazerem reviver (nela se enxertando, alongando-a, dando língua à língua<sup>141</sup>), ensinar a cultivar o idioma, quer dizer, a não o herdar, simplesmente, como um património dado, mas a herdá-lo produzindo-o, contra-assinando-o, reinventando-o. A lição política que os poetas têm para dar é, justamente, a da re-invenção do

---

<sup>137</sup> «j'essaierais de dissocier, aussi paradoxal que cela paraisse, l'idiome de la propriété. L'idiome c'est ce qui résiste à la traduction, donc ce qui apparemment est attaché à la singularité du corps signifiant de la langue ou du corps tout court mais qui, à cause de cette singularité-là, se dérobe à toute possession, à toute revendication d'appartenance. [...] Je pense qu'il devrait y avoir [...] un respect de l'idiome, qui non seulement se dissocie de la tentation nationaliste, mais de ce qui lie la nation à un État, au pouvoir d'un État. [...] Le levier de la politique que je souhaiterais soutenir serait celui-ci: c'est *parce que* l'idiome n'appartient pas, et que donc il ne peut pas devenir [...] le bien d'une communauté nationale, ethnique ou État-nationale, que se précipitent vers lui toutes les voracités nationalistes, toute la frénésie appropriatrice, et il est très difficile de faire entendre à certains que l'on peut aimer ce qui résiste à la traduction sans céder au nationalisme, sans céder à une politique nationaliste. [...] je crois que les poètes-traducteurs, là où ils font l'expérience que nous décrivons en ce moment, sont exemplaires politiquement. Ce sont eux qui ont à expliquer, à enseigner, qu'on peut cultiver et inventer l'idiome, parce qu'il ne s'agit pas de cultiver un idiome donné mais de produire l'idiome. [...] Ce sont à mon avis ces poètes-là qui aujourd'hui ont à donner une leçon politique à ceux qui en ont besoin sur la question de la langue et de la nation.», Derrida, «La langue n'appartient pas», 86-87.

<sup>138</sup> «avant-première», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 118.

<sup>139</sup> «une langue [...] d'avenir», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 118. Cf. Crépon, «Ce qu'on demande aux langues», 36.

<sup>140</sup> Cf. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 81.

<sup>141</sup> F. Bernardo escreve: «dar língua à língua, dar língua à língua na língua e com a própria língua, desejar traduzi-la na sua própria língua, desejar, em suma, contra-assiná-la assim a marcando ou assim a reinventando.», Fernanda Bernardo, «Idiomas da resistência: o pensamento, o poema, a literatura – no rastro de J. Derrida (I)», *Revista Filosófica de Coimbra* 30 (2006), 285.

idioma a partir da sua resistência ao poder. Neste idioma, que é o *singular idioma* da Desconstrução, temos a *promessa (messiânica)*<sup>142</sup>, a chance da *revolução* tendente a um outro político, mas também a um outro instituído. Não é, de todo, casual o facto de Derrida re-pensar a justiça (como direito), através do idioma da Desconstrução, um singular idioma correspondente a uma singular *justiça*.

### 1.3. O que é a Desconstrução?

«A desconstrução é a justiça.»  
Jacques Derrida, *Force de loi*, 35.

Publicado em 1994, *Force de Loi* oferece-nos uma das mais marcantes “definições” de Desconstrução que Derrida arriscou. Equacionando-a aí à justiça, o filósofo afirma claramente: «A desconstrução é a justiça.»<sup>143</sup> Esta definição é explicitamente avançada em «Du droit à la justice», uma conferência (anteriormente intitulada «Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”»<sup>144</sup>) proferida na abertura do colóquio «Deconstruction and the Possibility of Justice», organizado por D. Cornell na Cardozo Law School, em 1989.

Tratando-se de uma afirmação/definição tão lacónica e directa não poderia não deixar de causar alguma perplexidade (quer aos intelectuais que se deixaram eleger pela Desconstrução, quer aos seus detractores), na medida em que Derrida, como mencionámos anteriormente, nos deu conta, não só, da dificuldade de definir Desconstrução por intermédio de uma fórmula tética tradicional, do género «S é P»<sup>145</sup>, mas também porque a “definição” que

---

<sup>142</sup> De acordo com M. Crépon: «À supposer qu'on souscrive à l'exaltation de la langue comme un bien sacré, plus aucune invention n'est possible, plus aucune parole qui n'ait pas pour fin d'imposer, dans sa répétition même, une pratique homogénéisante et hégémonique de la langue et de la culture. Retrouver le sens de la promesse inscrite dans chaque parole – ce qui revient à donner au monolingüisme une dimension messianique – devient ainsi la seule alternative à l'impossible appropriation et à toutes ses dérives politiques.», Crépon, «Ce qu'on demande aux langues», 39. Portanto, a promessa inscrita em cada palavra marca a abertura à língua do outro (dimensão *messiânica*), rompendo, deste modo, a suposta sacralização da língua e a sua deriva homo-hegemónica.

<sup>143</sup> «La déconstruction est la justice.», Derrida, *Force de loi*, 35.

<sup>144</sup> Cf. Jacques Derrida, «Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”», in: *Deconstruction and the possibility of justice*, trad. Mary Quaintance, eds. David Carlson, Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld (New York/London: Routledge, 1992), 3-67. Cf. Jacques Derrida et al., *Deconstruction and the possibility of justice*, eds. David Carlson, Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld (New York/London: Routledge, 1992). Jacques Derrida, «Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”», *Cardozo Law Review* 11 (1990), 919-1046. Jacques Derrida et al., *Cardozo Law Review* 11 (1990).

<sup>145</sup> Cf. Derrida, «Lettre à un ami japonais», 13. «Capítulo I, 1.1. O que é a Desconstrução? – a desconstrução derridiana?»

perscrutámos anteriormente – «*plus d'une langue*» – era «elíptica» e «sem frase»<sup>146</sup>. Em razão desta aparente contradição, é preciso ter em consideração que, se a Desconstrução é a justiça, há ainda que examinar cada um dos nomes (Desconstrução/justiça) na sua respectiva singularidade e na sua correspondência.

Que ideia ou, mais precisamente, que *pensamento* de justiça está então aqui em questão? Porque da resposta a esta pergunta se ocupará o «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça», tentemos, de momento, salientar alguns traços que julgamos pertinentes para uma compreensão da singularidade da Desconstrução como idioma filosófico.

O título do colóquio «Deconstruction and the Possibility of Justice» era bastante sugestivo, pelo que teria o intuito de assinalar, mais evidentemente, o interesse da Desconstrução pela justiça e pelo direito, isto é, a sua “vocação jurídico-política” diante de um auditório de juristas<sup>147</sup>. Estava, precisamente, em causa responder à questão de saber se a Desconstrução tinha algo a dizer acerca da justiça (como direito), se a possibilitaria ou se pretenderia até destruí-la<sup>148</sup>. Para além disso, este colóquio terá contribuído, igualmente, para aumentar a especulação em torno de uma suposta viragem ético-política – «*political turn*», «*ethical turn*»<sup>149</sup> – da Desconstrução (como se se pudesse falar de um “segundo Derrida”), acusação que Derrida sempre contestou<sup>150</sup>. Estas suspeitas derivariam, provavelmente, por um

---

<sup>146</sup> Cf. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, 38.

Devemos salientar que a definição introduzida por Derrida – «*plus d'une langue*» – é sem frase, porque o filósofo não pretende dotá-la de um sentido, desafiando, também assim, J. Austin que defende que «les mots seuls n'ont pas de sens.», Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, 38. Ora, o gesto da Desconstrução, enquanto pensamento da transferência, é o da abertura e o do deslocamento do sentido e assim da frase que procuram apreender uma noção de Desconstrução numa definição clara. Não é por acaso que Derrida pergunta «[c]ombien de phrases peut-on faire avec « déconstruction »?» (Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, 38), um outro modo de dizer que não há sentido, mas sim disseminação de sentido. Característica, aliás, que demarca e singulariza a Desconstrução relativamente à tradicional hermenêutica filosófica que procura desvelar o primeiro sentido, no fundo, a origem, sintomas da *metafísica da presença* que Derrida desconstrói.

<sup>147</sup> Cf. Derrida, *Force de loi*, 9. O facto de o auditório contar, igualmente, com filósofos e teóricos da literatura, não invalida o simbolismo do acto, que pretendemos aqui enfatizar, de Derrida proferir a sua conferência numa Faculdade de Direito, como que para atestar a relevância da Desconstrução no domínio da justiça/direito. Cf. Bernard Harcourt, «Derrida, Jacques (1930-2004)», in: *Dictionnaire des grandes œuvres juridiques*, dir. Olivier Cayla, Jean-Louis Halpérin ([Paris]: Dalloz, 2010), 126-131.

<sup>148</sup> Derrida dá-nos conta das suspeitas que, não raro, se levantavam quanto à relevância da Desconstrução para a justiça/direito e das quais o título do colóquio era sintomático: «Ce titre suggère une question qui prend elle-même la forme du soupçon : est-ce que la déconstruction assure, permet, autorise la possibilité de la justice ? Est-ce qu'elle rend possible la justice ou un discours conséquent sur la justice et sur les conditions de possibilité de la justice ? Oui, répondraient certains, non, répondrait-on dans l'autre camp. Les « déconstructionnistes » ont-ils quelque chose à dire sur la justice, quelque chose à faire avec la justice ? Pourquoi en parlent-ils si peu au fond ? Est-ce que cela les intéresse, finalement ? N'est-ce pas, comme certains le soupçonnent, parce que la déconstruction ne permet en elle-même aucune action juste, aucun discours juste sur la justice mais constitue même une menace contre le droit et ruine la condition de possibilité de la justice ? Oui, répondraient certains, non, répondrait l'adversaire.», Derrida, *Force de loi*, 14.

<sup>149</sup> Derrida, *Voyous*, 64.

<sup>150</sup> De acordo com F. Bernardo, seria preciso «remover a ladainha que corre por aí como um pressuposto – vindo sobretudo dos Estados Unidos, é certo, mas entretanto mundializado em citações de citações de citações! –, de acordo com a qual existiria uma «*ethical turn*» ou uma «*political turn, ethico-political turn*» no pensamento e na

lado, da incompreensão de que a justiça, nos termos de Derrida, «não é apenas um conceito jurídico ou político»<sup>151</sup>, visto que a “noção” derridiana de justiça não é, de todo, decalcada das tradicionais construções jurídico-filosóficas. Por outro lado, haveria que enfatizar que se a Desconstrução é a justiça, contrariamente ao que se poderia pensar, ela não medita a justiça directamente, mas sempre obliquamente<sup>152</sup>. Em suma, a Desconstrução tanto foi acusada de não ter relevância jurídico-política, como de se ter tornado num pensamento jurídico-político. Acontece que, salientemo-lo uma vez mais, de acordo com Derrida, a Desconstrução sempre se interessou pelo jurídico-político, mesmo que indirectamente, obliquamente, atestando-se, deste modo, a coerência e também o alcance hiper-jurídico-político deste pensamento.

Na verdade, a obliquidade que Derrida cultiva desde a *différance* (obliquidade como diferimento, desvio, intervalo) é mesmo imprescindível para pensar a justiça, isto é, uma justiça que, precisamente por nunca coincidir com o direito, o re-pensa, o desconstrói e o perfectibiliza a todo o instante. Portanto, a *différance*, como marca da Desconstrução, é já uma forma de pensar a justiça. O desvio/obliquidade que se desenha na *différance* é já o desvio entre a justiça incondicional (incalculável e sem poder) e o direito condicional (domínio do cálculo e do poder soberano da *polis*)<sup>153</sup>. Um desvio como ruptura que é a abertura ao outro, à vinda do outro, ao evento, ao porvir, dado que sem este desvio não haveria tal abertura e, conseqüentemente, não haveria justiça por vir, mas apenas o direito que, encerrado em si mesmo, não poderia constituir-se sob a inspiração desta justiça à qual sempre fica, necessariamente, a dever. A dimensão tempo, o porvir, o *messiânico*, como observaremos adiante (cf. «Capítulo I, 2.4. *Messiânico: o tempo por vir*» e «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça»), são, por conseguinte, determinantes para Derrida pensar a justiça. O tempo disjuncto, isto é, a ruptura do paradigma metafísico do tempo como presença, corresponde à disjunção do tempo do direito. O tempo «out of joint», fora dos eixos, é o tempo da injustiça, quer dizer, da infracção ao direito (e por isso, Derrida, em *Spectres de Marx* (1993), mostra-nos como Hamlet pretende

---

obra de Derrida.», Fernanda Bernardo, *Desconstrução da pena de morte*, org. M.<sup>a</sup> Lucília Marcos, M.<sup>a</sup> Augusta Babo, Ricardo Santos ([s.l.]: CECL/Unyleya, 2015), 32-33.

<sup>151</sup> «elle n'est pas seulement un concept juridique ou politique [...]», Derrida, *Force de loi*, 60-61.

<sup>152</sup> Neste sentido, *Force de loi* (1994): «Il va sans dire que des discours sur [...] le don au-delà de l'échange et de la distribution, l'indécidable, l'incommensurable ou l'incalculable, sur la singularité, la différence et l'hétérogénéité sont aussi, de part en part, des discours au moins obliques sur la justice.» (Derrida, *Force de loi*, 21). «C'est donc seulement en apparence que dans ses manifestations les plus connues sous ce nom, la déconstruction n'a pas « adressé » le problème de la justice. [...] C'est ce que je voudrais m'employer à faire ici : montrer pourquoi et comment ce qu'on appelle couramment *la* déconstruction, tout en semblant ne pas « adresser » le problème de la justice, n'a fait que cela sans pouvoir le faire directement, seulement de façon *oblique*. Oblique comme en ce moment même, où je m'apprete à démontrer que l'on ne peut pas parler *directement* de la justice, thématiser ou objectiver la justice, dire « ceci est juste » et encore moins « je suis juste » sans trahir immédiatement la justice, sinon le droit.», Derrida, *Force de loi*, 25-26.

<sup>153</sup> Cf. Derrida, *Force de loi*, 48.

restabelecer a justiça (o direito), a harmonia, uma outra forma de dizer a presença, vingando a morte do pai<sup>154</sup>), mas ainda o tempo da justiça segundo Derrida, ou seja, como exigência infinita de justiça que não se pode ajustar ao ou harmonizar com o direito. Ora, a Desconstrução é a justiça, sim, mas, como poderemos verificar, não se traduz num programa (previsível) ou num conjunto de normas a aplicar, porque isso corresponderia ainda ao direito. Justiça é antes um apelo exigente a mais justiça, a um direito mais justo, é uma *promessa* (sem conteúdo, sem horizonte como presentificação futura, sem utopia) infinita, incondicionalmente aberta ao outro absoluto. Por essa razão também, a Desconstrução ou a justiça («desconstrução, portanto, como justiça», avança Derrida em «Justices»<sup>155</sup> (2005) – aliás, é preciso enfatizar que a justiça é um dos impossíveis ou incondicionais da desconstrução derridiana, assim se justificando o enlace, a equivalência entre ambas), dada a impossibilidade, a incondicionalidade, a sua incalculabilidade são indesconstrutíveis, quer dizer, estão abertas ao outro, ao segredo absoluto, imperscrutável, ao que chega/acontece (*o impossível*)<sup>156</sup> sem aviso, intempestivamente.

Em *Force de loi* (1994), Derrida escreve: «A justiça em si mesma, se uma tal coisa existe, fora ou para além do direito, não é desconstrutível. Tal como a própria desconstrução, se qualquer coisa de tal existe.»<sup>157</sup> Por outras palavras, insistamos, não é possível definir nem Desconstrução nem justiça, na medida em que delas não se sabe, precisamente, porque são impossíveis, incondicionais, incalculáveis, indesconstrutíveis. Por isso, desta justiça apenas se poderá entrever um rastro (em apagamento) *no* direito ao qual ela chega/acontece para o constituir e para o desconstruir simultaneamente, para o im-possibilitar – «1. A desconstrutibilidade do direito [...] torna a desconstrução possível. 2. A indesconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, confunde-se mesmo com ela.»<sup>158</sup> Poder-se-á, então, entender a razão pela qual Derrida, diante do desafio e das suspeitas, que o título do colóquio «Deconstruction and the Possibility of Justice» não deixou de lançar à Desconstrução («será que a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça? Possibilitará ela a justiça ou um discurso consequente sobre a justiça e sobre as condições de possibilidade

---

<sup>154</sup> Cf. Derrida, *Spectres de Marx*, 42 e ss..

<sup>155</sup> «deconstruction, therefore, as justice», Jacques Derrida, «Justices», trad. Peggy Kamuf, *Critical Inquiry* 31 (2005), 704 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>156</sup> Cf. «Capítulo I, 1.5. *O que é a Desconstrução?* («o impossível como *o que chega/acontece* [ce qui arrive]»).

<sup>157</sup> «La justice en elle-même, si quelque chose de tel existe, hors ou au-delà du droit, n'est pas déconstructible. Pas plus que la déconstruction elle-même, si quelque chose de tel existe.», Derrida, *Force de loi*, 35.

<sup>158</sup> «1. La déconstructibilité du droit [...] rend la déconstruction possible. 2. L'indéconstructibilité de la justice rend aussi la déconstruction possible, voire se confond avec elle.», Derrida, *Force de loi*, 35. Daqui segue-se a relação aporética entre justiça e direito, uma relação de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade que expomos no «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça» e para o qual remetemos.

da justiça?»<sup>159</sup>), sugeriu mesmo a inversão deste último, a saber: «a justiça como possibilidade da desconstrução, a estrutura do direito ou da lei [...] como possibilidade do exercício da desconstrução.»<sup>160</sup> A Desconstrução não constrói (nem destrói) um fundamento para a justiça (direito), a Desconstrução ou a justiça re-pensam ou desconstruem os ditos fundamentos forjados pela filosofia e pelo pensamento jurídico, deles exigindo um infinito aperfeiçoamento.

No fundo, este apelo («o apelo da justiça é infinito»<sup>161</sup> (*Sur parole* (1999)) ou esta exigência de mais justiça, como nos pudemos aperceber, está disseminada pela obra de Derrida, porque, na verdade, é constitutiva do seu pensamento, a Desconstrução – um «pensamento que é ele mesmo «justiça»»<sup>162</sup> (*De quoi demain...* (2001)) – ou a justiça – «que [...] implica e é o que põe em movimento esta inquietude desconstrutora e o que inspira a desconstrução.»<sup>163</sup> («Paroles nocturnes» (2017)).

É disso, com efeito, que podemos dar conta nos “temas” que privilegiamos nesta investigação, nomeadamente, no da soberania (Capítulo I, 3.1.), no da «democracia por vir» (Capítulo III), mas também, evidentemente, no “tema” da justiça (Capítulo II) e na própria aproximação ao idioma da Desconstrução (Capítulo I, 1. e 2.).

Notemos, apenas, como no «Capítulo I, 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para além da soberania (crática)», a *incondicionalidade* que, na pegada de Derrida, tentaremos dissociar de soberania, não corresponde senão à justiça sem poder ou à Desconstrução, enquanto à soberania corresponde o direito, o poder<sup>164</sup>. Noutros termos, na *incondicionalidade* temos o apelo e a promessa de mais justiça, que aponta para um pensamento do *político* (hiperpolítico) mais justo (não correspondendo, por isso, a uma filosofia política, nem a uma justiça presentificada, *ainda não*) e para uma outra soberania (sem poder), que Derrida pensa como «democracia por vir», a qual, por sua vez, é indissociável de justiça. De resto, em *Voyous* (2003), o filósofo salienta claramente a relação entre democracia e justiça, a qual já havia

---

<sup>159</sup> «est-ce que la déconstruction assure, permet, autorise la possibilité de la justice ? Est-ce qu'elle rend possible la justice ou un discours conséquent sur la justice et sur les conditions de possibilité de la justice ?», Derrida, *Force de loi*, 14.

<sup>160</sup> «la justice comme possibilité de la déconstruction, la structure du droit ou de la loi [...] comme possibilité de l'exercice de la déconstruction.», Derrida, *Force de loi*, 36.

<sup>161</sup> «l'appel de la justice est infinie», Jacques Derrida, *Sur parole* (Paris: L'Aube, 2005), 72 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>162</sup> «la pensée qui est elle-même «justice»», Derrida, *De quoi demain...*, 137.

<sup>163</sup> «qui [...] implique et elle est ce qui met en mouvement cette inquiétude déconstructrice, et ce qui inspire la déconstruction.», Jacques Derrida, «Paroles nocturnes» (Alain Veinstein). Entretien avec Jacques Derrida, *L'Entretien* 3 (2017), 33 (tradução da nossa responsabilidade). Cf. Fernanda Bernardo, «Derrida – toujours déjà “politique”», *Revista Filosófica de Coimbra* 54 (2018), 216, nota 11.

<sup>164</sup> Segundo Derrida em *De quoi demain...* (2001): «La déconstruction [...] exige une dissociation difficile, presque impossible mais indispensable entre *inconditionnalité* (justice sans pouvoir) et *souveraineté* (le droit, le pouvoir ou la puissance). La déconstruction est du côté de l'inconditionnalité, même là où elle paraît impossible, et non de la souveraineté, même là où elle paraît possible.», Derrida, *De quoi demain...*, 153.

assinalado em *Spectres de Marx* (1993) e também em *Politiques de l'amitié* (1994): «Em *Spectres de Marx*, a expressão «democracia por vir» liga-se, indissociavelmente, à justiça. Está ali o *ergo* ou o *igitur*, o *portanto* entre «democracia por vir e justiça»: «Pela democracia por vir e portanto pela justiça», diz uma frase sem verbo de *Spectres de Marx*. Este gesto inscreve, então, a necessidade da democracia por vir não só na axiomática da messianicidade sem messianismo [...] mas na distinção singular entre o direito e a justiça (heterogêneos, mas indissociáveis) [...] Esta conjunção entre democracia e justiça será também um dos motivos de *Politiques de l'amitié* que, um ano mais tarde, diz expressamente mas ainda sem verbo «quanto à democracia e quanto à justiça», ligando o pensamento do por-vir do evento ao irreduzível «talvez», interrogando-se sobre este nome de democracia, lembrando o que o *Menéxeno* dizia do regime»<sup>165</sup>. Por outras palavras, ao escrever «pela democracia por vir e portanto pela justiça», não terá Derrida pretendido evitar o recurso ao verbo «ser» (avançando algo como «a democracia por vir é a justiça»), de modo a não ontologizar (presentificar) ou violentar o tempo *messiânico* da «democracia por vir» e da justiça, isto é, a fim de respeitar o apelo e a promessa de um direito mais justo e de uma democracia cuja hesitação<sup>166</sup> no nome, que Derrida assinala já no *Menexeno* de Platão, marca a sua abertura insaciável ao *justo* porvir, à reinvenção infinita da democracia, e assim também a contestação de qualquer tese sobre o fim da História ou do tempo com a vitória da democracia liberal<sup>167</sup> como o último estádio, o último regime político? Ora, no eco de Derrida em *Politiques de l'amitié* (1994) – «não há desconstrução sem democracia, não há democracia sem desconstrução»<sup>168</sup> –, ousaríamos acrescentar: sem justiça ou Desconstrução não há democracia por vir.

Na verdade, Derrida procura preservar um espírito de justiça (diríamos mesmo, o “espírito” da Desconstrução) por entre os vários espectros, que há a herdar do marxismo, mesmo que se considerem já ultrapassados o materialismo histórico e o materialismo dialético. Derrida herda, assim, não uma filosofia política ou um direito, mas um pensamento como

---

<sup>165</sup> «Dans *Spectres de Marx*, l'expression « démocratie à venir » se lie indissociablement à la justice. C'est là l'*ergo* ou l'*igitur*, le *donc* entre « démocratie à venir et justice » : « Pour la démocratie à venir et donc pour la justice », dit une phrase sans verbe de *Spectres de Marx*. Ce geste inscrit donc la nécessité de la démocratie à venir non seulement dans l'axiomatique de la messianicité sans messianisme [...] mais dans la distinction singulière entre le droit et la justice (hétérogènes mais indissociables) [...] Cette conjonction entre démocratie *et* justice sera aussi l'un des motifs de *Politiques de l'amitié* qui, un an plus tard, dit expressément mais encore sans verbe « quant à la démocratie et quant à la justice », liant la pensée de l'à-venir de l'événement à l'irréductible « peut-être », s'interrogeant sur ce nom de démocratie, rappelant ce que le *Menexène* disait du régime», Derrida, *Voyous*, 128-129. Cf. Derrida, *Spectres de Marx*, 268. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 83.

<sup>166</sup> Cf. «Capítulo III, 2. Dos pressupostos onto-teológicos da democracia tradicional». «3. Da estrutura aporética e auto-imunitária da democracia».

<sup>167</sup> Cf. Derrida, *Spectres de Marx*, 97 e ss..

<sup>168</sup> «pas de déconstruction sans démocratie, pas de démocratie sans déconstruction», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 128.

radicalização de «um certo *espírito de marxismo*», isto é, de *justiça* – «A desconstrução nunca teve sentido ou interesse, pelo menos a meu ver, senão como uma radicalização, isto é, também *na tradição* de um certo marxismo, num certo *espírito de marxismo*.»<sup>169</sup> Um pensamento insurrecional, revolucionário que, em nome da *justiça*, animado por este espírito de justiça, repensa/desconstrói as instituições, bem como o direito e o direito internacional (a «democracia por vir» ou a nova Internacional correspondem à *justa* promessa de um Conselho de Segurança (ONU) já não enfeudado à soberania, sendo também esta justiça que inspira o Tribunal Penal Internacional, bem como os Direitos Humanos (ainda a desconstruir) ou a imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade), exigindo leis mais justas, nomeadamente, no que respeita à cidadania e à hospitalidade<sup>170</sup>, “temas” a que Derrida atribui especial atenção na sua obra. De tal modo que, como observaremos de seguida, hospitalidade poderá ser ainda uma outra forma de “definir” Desconstrução.

#### 1.4. *O que é a Desconstrução?*

«Hospitalidade – isto é um nome ou um exemplo de desconstrução.»  
Jacques Derrida, «Hostipitality», 364.

Na Sessão de 8 de Janeiro de 1997 do Seminário intitulado «Hostipitality»<sup>171</sup> (2002), Derrida oferece-nos uma outra “definição” de Desconstrução, desta feita aproximada a partir do motivo da hospitalidade. Para o filósofo, neste ensejo, hospitalidade é um outro nome e um exemplo de Desconstrução:

«hospitalidade, a experiência, a apreensão, o exercício da hospitalidade impossível, da hospitalidade como a possibilidade da impossibilidade (receber outro

---

<sup>169</sup> La déconstruction n'a jamais eu de sens et d'intérêt, à mes yeux du moins, que comme une radicalisation, c'est-à-dire aussi *dans la tradition* d'un certain marxisme, dans un certain *esprit de marxisme*.», Derrida, *Spectres de Marx*, 151.

<sup>170</sup> Para Derrida, o pensamento da justiça e a hospitalidade incondicional são inseparáveis: «Inséparable d'une pensée de la justice, l'hospitalité inconditionnelle», Derrida, *Papier machine*, 361.

<sup>171</sup> O Seminário, em torno da hospitalidade, incluído na série «Questions de responsabilité» (1991-2003), foi proferido na École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Cf. Jacques Derrida, «Hostipitality» in: *Acts of religion*, ed. e trad. ing. Gil Anidjar (New York/London: Routledge, 2002). Mais recentemente, em língua francesa: cf. Jacques Derrida, *Séminaire. Hospitalité I (1995-1996)*, ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf (Paris: Seuil, 2021) e Jacques Derrida, *Séminaire. Hospitalité II (1996-1997)*, ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf (Paris: Seuil, 2022).

hóspede que sou incapaz de acolher, tornar-me capaz daquilo que sou incapaz) – isto é a experiência exemplar da própria desconstrução, quando é ou faz o que tem de fazer ou ser, isto é, a experiência do impossível. *Hospitalidade – isto é um nome ou um exemplo de desconstrução.*»<sup>172</sup>

O nosso intento é, então, o de compreender e justificar a similitude entre hospitalidade e Desconstrução. Para isso, importa saber o que se entende, aqui, por hospitalidade. Que hospitalidade poderia a Desconstrução apelidar como um singular idioma filosófico? Na medida em que distingue singularmente – no âmbito de uma relação de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade – hospitalidade incondicional (também nomeada impossível, poética, pura, absoluta ou de visitação) de hospitalidade condicional (aquela que se enquadra no domínio dos possíveis, da obediência a condições, impondo a observância das normas do convite efectuado pelo “dono da casa” – o soberano), Derrida equaciona a hospitalidade incondicional à própria Desconstrução pensada e definida como um pensamento ou uma experiência (um pensamento que é uma experiência, uma provação) do impossível.

Num primeiro momento, propomos, deste modo, dar conta do carácter incondicional e aporético da hospitalidade, marcas que aproximam, indelevelmente, hospitalidade e Desconstrução. Num segundo momento, procuraremos dilucidar como a hospitalidade – um nome e um exemplo de Desconstrução – tem uma dimensão praxística, salientando, nomeadamente, o teor desconstrutivo-filosófico do projecto da Rede Internacional de Cidades-Refúgio, animado por Derrida, no âmbito da sua luta em prol de uma hospitalidade mais justa.

Traços inarredáveis da Desconstrução enquanto marcas da sua *singular idiomaticidade*, a hospitalidade meditada por Derrida não pode ser pensada sem *khora* e *messiânico*. Estes dois motivos permitem aproximar a Desconstrução derridiana como um pensamento *meta-ontofenomenológico* que a hospitalidade *incondicional* (*quase*) encarna.

Assim, por intermédio de *khora* (notá-lo-emos no «Capítulo I, 2.3. *Khora*: “lugar” de hiper-abstracção»), Derrida medita a tradicional dimensão «espaço», dando-nos a pensar um “lugar” secreto, *anterior* a toda e a qualquer categorização, seja ela política, religiosa, identitária, etc., logo acolhedora de todas elas sem excepção, e que entendemos corresponder a um “lugar” de hospitalidade incondicional. De acordo com Derrida, em *Khôra* (1993), apesar

---

<sup>172</sup> «hospitality, the experience, the apprehension, the exercise of impossible hospitality, of hospitality as the possibility of impossibility (to receive another guest whom I am incapable of welcoming, to become capable of that which I am incapable of) – this is the exemplary experience of deconstruction itself, when it is or does what it has to do or to be, that is, the experience of the impossible. *Hospitality – this is a name or an example of deconstruction.*», Derrida, «Hostipitality», 364 (itálico nosso). Tradução da nossa responsabilidade.

de o *Timeu* de Platão nomear *khora* como «receptáculo (*dekhomenon*)»<sup>173</sup> e como «lugar (*khora*)»<sup>174</sup>, e mesmo apesar de *khora* parecer receber e «dar lugar»<sup>175</sup> (*khora* seria um “lugar” de acolhimento, de hospitalidade), é preciso ter em conta que ela é inalcançável, intocável, inesgotável, intraduzível, «inacessível, impassível, «amorfa», [...] radicalmente rebelde ao antropomorfismo»<sup>176</sup>, não constituindo um «suporte»<sup>177</sup> ou uma «substância estável»<sup>178</sup>. *Khora* apenas se anuncia sem nunca «se deixar tomar ou conceber, através dos esquemas antropomórficos do *receber* ou do *dar*.»<sup>179</sup>, pelo que «[*k*]hora não é, não é sobretudo, um suporte ou um sujeito que *daria* lugar ao receber ou ao conceber, ou mesmo ao deixar-se conceber.»<sup>180</sup> Derrida pergunta, então, como se poderá denegar a *khora* a designação de «receptáculo», quando é o próprio Platão que lha atribui. Ao que responde: «É difícil. Nós ainda não pensámos, talvez, o que quer dizer *receber*, o receber deste receptáculo, o que diz *dekhomai*, *dekhomenon*. É, talvez, através de *khora* que começaremos a aprendê-lo – a recebê-lo, a receber dela o que o seu nome apela. A recebê-lo, se não a compreendê-lo, a concebê-lo.»<sup>181</sup> Mais do que um receptáculo como lugar de acolhimento (receber), Derrida perscruta na singularidade, na impossibilidade/incondicionalidade de *khora*, um outro receber, uma hospitalidade incondicional.

Por outro lado, a dimensão *messiânica* (cf. «Capítulo I, 2.4. *Messiânico*: o tempo por vir») é também constitutiva da singularidade da Desconstrução bem como da hospitalidade segundo Derrida. A título de exemplo, em *Voyous* (2003), Derrida privilegia, precisamente, a figura da hospitalidade incondicional, a qual «se expõe sem limites à vinda do outro, para além do direito, para além da hospitalidade condicionada pelo direito de asilo, pelo direito à imigração, pela cidadania»<sup>182</sup>. Do mesmo modo, «Hostipitality» (2002) assinala claramente o

<sup>173</sup> «réceptacle (*dekhomenon*)», Derrida, *Khôra*, 28 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>174</sup> «lieu (*khôra*)», Derrida, *Khôra*, 28.

<sup>175</sup> «donner lieu», Derrida, *Khôra*, 28.

<sup>176</sup> «inaccessible, impassible, «amorphe», [...] radicalement rebelle à l’anthropomorphisme», Derrida, *Khôra*, 28.

<sup>177</sup> «support», Derrida, *Khôra*, 28.

<sup>178</sup> «substance stable», Derrida, *Khôra*, 28.

<sup>179</sup> «se laisser prendre ou concevoir, à travers les schèmes anthropomorphiques du *recevoir* ou du *donner*.», Derrida, *Khôra*, 29.

<sup>180</sup> «[*k*]hōra n’est pas, surtout pas, un support ou un sujet qui *donnerait* lieu en recevant ou en concevant, voire en se laissant concevoir.», Derrida, *Khôra*, 29.

<sup>181</sup> «C’est difficile. Peut-être n’avons-nous pas encore pensé ce que veut dire *recevoir*, le recevoir de ce réceptacle, ce que dit *dekhomai*, *dekhomenon*. Peut-être est-ce de *khôra* que nous commencerons à l’apprendre – à le recevoir, à recevoir d’elle ce que son nom appelle. À le recevoir, sinon à le comprendre, à le concevoir.», Derrida, *Khôra*, 29. Cf. Andreia Carvalho, «Aporias de uma «escrita no feminino»» (Tese de Doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2018), 149 e 159, acedido em 30 de Novembro de 2022, <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/87462>.

<sup>182</sup> «Parmi les figures de l’inconditionnalité sans souveraineté qu’il m’est arrivé de privilégier ces dernières années, il y aurait par exemple celle de l’hospitalité *inconditionnelle* qui s’expose sans limite à la venue de l’autre, au-delà du droit, au-delà de l’hospitalité conditionnée par le droit d’asile, par le droit à l’immigration, par la citoyenneté», Derrida, *Voyous*, 204-205.

entrelaçamento de *messiânico* e hospitalidade: «Esperar sem esperar, esperando a surpresa absoluta, o visitante inesperado, esperado sem um horizonte de expectativa: isto trata-se, na verdade, do Messias como hospede/iro [*hôte*]<sup>183</sup>, do messiânico como hospitalidade, o messiânico que introduz a disrupção desconstrutiva ou a loucura no conceito de hospitalidade»<sup>184</sup>. Para Derrida, a hospitalidade, se a houver (dada a sua impossibilidade/incondicionalidade), só pode ser *messiânica* (uma messianicidade sem messianismo), na medida em que é a única incondicionalmente aberta, exposta ao outro, ao absolutamente outro [*tout autre*] (ao melhor e ao pior – é esse o preço da hospitalidade incondicional)<sup>185</sup>. A dita loucura que o messiânico introduz na noção de hospitalidade não corresponde senão à impossibilidade/incondicionalidade que singulariza e demarca a Desconstrução da tradição metafísica e que nos oferece, igualmente, um outro modo de pensar os limites jurídico-políticos da hospitalidade, a partir desta hiperbolicidade, desta excessividade ou exigência infinita. Com efeito, apenas se poderá re-pensar a hospitalidade caso se tenha em consideração a sua impossibilidade/incondicionalidade, a qual nos poderá conduzir à sua reinvenção. Ao invés, se a reflexão em torno da hospitalidade incondicional/impossível for liminarmente rejeitada – argumentando-se, não raro, que esta impossibilidade equivale a um impedimento (em concordância com a noção tradicional de «impossível») ou a uma utopia –, então, no entender do filósofo, não se estará aberto à re-invenção da hospitalidade, dado que a invenção digna do nome (aquela que implica a abertura (e assim a hospitalidade) impossível/incondicional a quem chega ou ao que acontece [*ce qui arrive*] – cf. «Capítulo I, *O que é a Desconstrução?* («o impossível como *o que chega/accontece* [*ce qui arrive*])»), neste caso, de uma hospitalidade mais justa, mais exigente, não emergirá sem a ruptura da mera articulação de normas convencionadas e que se limitam ao domínio dos possíveis. A esse

---

<sup>183</sup> Para entender a indecidibilidade de «*hôte*» e assim o entrelaçamento entre hóspede e hospedeiro que a tradução de F. Bernardo (que aqui seguimos), no respeito das palavras e do francês de Derrida, deixa ressoar, cf. Jacques Derrida, *Da hospitalidade* [com Anne Dufourmantelle], tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2019), 78 e ss., 97 (nota de tradução à p. 59).

<sup>184</sup> «To wait without waiting, awaiting absolute surprise, the unexpected visitor, awaited without a horizon of expectation: this is indeed about the Messiah as *hôte*, about the messianic as hospitality, the messianic that introduces deconstructive disruption or madness in the concept of hospitality», Derrida, «Hostipitality», 362.

<sup>185</sup> Nesta direcção, Derrida escreve o seguinte: «If, however, there is pure hospitality [...] it should consist in this opening without horizon, without horizon of expectation, an opening to the newcomer whoever that may be. It may be terrible because the newcomer may be a good person, or may be the devil; but if you exclude the possibility that the newcomer is coming to destroy your house – if you want to control this and exclude in advance this possibility – there is no hospitality. In this case, you control the borders, you have customs officers, and you have a door, a gate, a key and so on. For unconditional hospitality to take place you have to accept the risk of the other coming and destroying the place, initiating a revolution, stealing everything, or killing everyone. That is the risk of pure hospitality», Jacques Derrida, «Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with Jacques Derrida», in: *Questioning ethics* (1999), ed. Richard Kearney e Mark Dooley [e-book] (London/New York: Routledge, 2002), 70-71.

respeito, lembremos que, para Derrida, «a hospitalidade absoluta ou incondicional [...] supõe uma ruptura com a hospitalidade em sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto de hospitalidade»<sup>186</sup>. Não é, assim, por acaso, que distingue entre hospitalidade incondicional e hospitalidade condicional. Uma distinção que poderemos ilustrar através da ponderação da coadunabilidade da hospitalidade incondicional com o convite. Será o convite compaginável com a *hospitalidade*?

Para Derrida, o convite («invitation») implica, imediatamente, a imposição de condições ao outro, não raro, para que respeite a propriedade, a identidade, a autoridade de quem convida, um outro modo de dizer quem tem o poder (soberano) de convidar. Escutemos Derrida em *Manifeste pour l'hospitalité* (1999):

«A palavra «convite» [«invitation»] [...] coloca o problema de saber se a definição da hospitalidade deve ser ligada à situação de convite: alguém está *em sua casa* [*chez lui*], no *seu* lar, [na] *sua* cultura, [na] *sua* língua; convida outro a instalar-se ali, mas na condição de que a «sua casa» [«chez lui»] permaneça a «sua casa» [«chez lui»], a sua língua permaneça sua, a sua cultura, a sua república também... É isso a hospitalidade?»<sup>187</sup>

Bem diferentemente, como mencionámos, Derrida preconiza uma hospitalidade de visitação, independente das limitações impostas pelo dono ou senhor da casa ou pelo soberano no Estado-Nação:

«[A hospitalidade] não é antes a abertura à «visitação», à chegada desse outro que não é convidado, esperado e que desembarca sem que eu tenha preparado qualquer estrutura de acolhimento?

Não há hospitalidade pura senão aí onde acolho, não o convidado, mas o visitante inesperado, aquele que me invade, de uma certa maneira, que vem a minha casa [*chez moi*] quando eu não estava preparado para isso. E devo fazer tudo o que é preciso para me adaptar a ele, transformar a minha casa [*mon chez-moi*], deixar a

---

<sup>186</sup> «l'hospitalité absolue ou inconditionnelle [...] suppose une rupture avec l'hospitalité au sens courant, avec l'hospitalité conditionnelle, avec le droit ou le pacte d'hospitalité.», Derrida, *De l'hospitalité*, 29.

<sup>187</sup> «Le mot « invitation » [...] pose le problème de savoir si la définition de l'hospitalité doit être reliée à la situation d'invitation : quelqu'un est *chez lui*, a *sa* maison, *sa* culture, *sa* langue ; il invite quelqu'un d'autre à s'y installer, mais à la condition que « chez lui » reste «chez lui », sa langue reste sienne, sa culture, sa république aussi... Est-ce cela l'hospitalité ?», Jacques Derrida et al., *Manifeste pour l'hospitalité*, dir. Mohammed Seffahi (Grigny: Paroles d'Aube, 1999), 103 (tradução da nossa responsabilidade).

minha casa [mon chez-moi] transformar-se para que este visitante inesperado possa instalar-se aí, por mais ameaçador que isso pareça.»<sup>188</sup>

A hospitalidade incondicional dispensa, portanto, o convite. Melhor, a hospitalidade incondicional depende da inexistência de convite, o qual não conduz senão à sua limitação. É por esta razão que a hospitalidade, nos termos de Derrida, tem de ser «inconcebível e incompreensível»<sup>189</sup>. Do mesmo modo, em «Hospitality, justice and responsibility» (1999) Derrida acrescenta: «a hospitalidade incondicional implica que não se peça ao outro, o recém-chegado, o hóspede, para retribuir algo<sup>190</sup>, ou até para ele próprio ou ela própria se identificarem. Mesmo se o outro nos privar do nosso domínio ou da nossa casa, deve-se aceitar isto. É terrível aceitar isto, mas essa é a condição da hospitalidade incondicional: que se desista do domínio do nosso espaço, [da] nossa casa, [da] nossa nação. É insuportável. Se, contudo, há hospitalidade pura, ela deveria ser levada a este extremo.»<sup>191</sup> A hospitalidade pura está para além dos possíveis e do instituído. Por isso, para Derrida, em *De quoi demain...* (2001), a «hospitalidade pura ou incondicional não é um conceito político ou jurídico»<sup>192</sup>, pelo que «não se pode fazer dela um conceito político ou jurídico. Não há lugar para este tipo de hospitalidade no direito e no político.»<sup>193</sup>

---

<sup>188</sup> «n'est-ce pas plutôt l'ouverture à la «visitation», à l'arrivée de cet autre qui n'est pas invité, pas attendu et qui débarque sans que j'aie préparé aucune structure d'accueil ?

Il n'y a hospitalité pure que là où j'accueille, non pas l'invité, mais le visiteur inattendu, celui qui m'envahit, d'une certaine manière, qui vient chez moi alors que je n'y étais pas préparé. Et je dois faire tout ce qu'il faut pour m'adapter à lui, transformer mon chez-moi, laisser mon chez-moi se transformer pour que ce visiteur inattendu puisse s'y installer, si menaçant que cela paraisse.», Derrida et al., *Manifeste pour l'hospitalité*, 103.

<sup>189</sup> «inconceivable and incomprehensible», Derrida, «Hostipitality», 362.

<sup>190</sup> Precisamente, porque a hospitalidade incondicional corresponde, igualmente, a um dom absoluto, aneconómico. Neste sentido: «How could we relate briefly the gift and hospitality? Of course, it is obvious that hospitality is supposed to consist in giving something, offering something. In the conventional scene of hospitality, the guest gives something in gratitude. So there is this scene of gratitude among hosts and guests. In the same way that I have tried to show that the gift supposes a break with reciprocity, exchange, economy and circular movement, I have also tried to demonstrate that hospitality implies such a break; that is, if I inscribe the gesture of hospitality within a circle in which the guest should give back to the host, then it is not hospitality but conditional hospitality. That is the way hospitality is usually understood in many cultures», Derrida, «Hospitality, justice and responsibility», 69.

<sup>191</sup> «unconditional hospitality implies that you don't ask the other, the newcomer, the guest, to give anything back, or even to identify himself or herself. Even if the other deprives you of your mastery or your home, you have to accept this. It is terrible to accept this, but that is the condition of unconditional hospitality: that you give up the mastery of your space, your home, your nation. It is unbearable. If, however, there is pure hospitality it should be pushed to this extreme.», Derrida, «Hospitality, justice and responsibility», 70 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>192</sup> «hospitalité pure ou inconditionnelle, ce n'est pas un concept politique ou juridique.», Derrida, *De quoi demain...*, 102.

<sup>193</sup> «on ne peut pas en faire un concept politique ou juridique. Il n'y a pas de place pour ce type d'hospitalité dans le droit et dans la politique.», Derrida, *De quoi demain...*, 102.

Chegados aqui, poderíamos já escutar as acusações de irenismo ou de utopismo de que, não raro, o pensamento de Derrida é alvo. De igual modo, muito provavelmente, denunciar-se-ia uma tentativa de destruição da soberania ou até da identidade de um país. No entanto, é preciso ter em conta que o próprio Derrida reconhece a impossibilidade e mesmo o carácter perverso da hospitalidade incondicional, caso fosse plenamente encarnada no corpo da lei: «para uma sociedade organizada que possui as suas leis e que quer manter o domínio soberano do seu território, da sua cultura, da sua língua, da sua nação, para uma família, para uma nação que se atém a controlar a sua prática da hospitalidade, é preciso bem limitar e condicionar a hospitalidade. Pode-se fazê-lo, por vezes, com as melhores intenções do mundo, porque a hospitalidade incondicional pode ter também efeitos perversos.»<sup>194</sup> Seja como for, insistamos ainda, isto não obnubila o facto de que a hospitalidade incondicional, segundo Derrida, oferece a oportunidade de repensar a soberania e a hospitalidade tradicional sem, todavia, as destruir. Na verdade, o filósofo não dispensa, sem mais, a soberania<sup>195</sup>, o direito, as leis da hospitalidade, que considera absolutamente necessárias, não só para garantir certos direitos (v.g. nacionalidade, cidadania), sem os quais, apesar de tudo, o dito estrangeiro se encontraria completamente desvalido, para proteger da imposição de interesses privados, contra os quais o Estado é ainda um recurso preferível, mas ainda para que a hospitalidade incondicional produza efeitos no mundo. É justamente isso que entendemos que Derrida esclarece ao ensinar-nos a pensar o carácter aporético da hospitalidade. Escutemo-lo em *De l'hospitalité* (1997):

«haveria *antinomia*, uma antinomia insolúvel [...], não dialectizável entre, por um lado, A lei da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade ilimitada (dar ao recém-chegado toda a sua casa [*chez-soi*] e todo o seu si [*soi*], dar-lhe o seu próprio, o nosso próprio, sem lhe pedir, nem que nos diga o nome, nem contrapartidas, nem para preencher a menor condição), e, por outro lado, as leis da

---

<sup>194</sup> «pour une société organisée qui possède ses lois et qui veut garder la maîtrise souveraine de son territoire, de sa culture, de sa langue, de sa nation, pour une famille, pour une nation qui tient à contrôler sa pratique de l'hospitalité, il faut bien limiter et conditionner l'hospitalité. On peut le faire parfois avec les meilleures intentions du monde car l'hospitalité inconditionnelle peut aussi avoir des effets pervers.», Derrida, *De quoi demain...*, 102.

<sup>195</sup> Notemos que Derrida, consoante a situação em concreto, reserva-se o direito de ser a favor ou contra a soberania: «selon les situations, je suis antisouverainiste ou souverainiste – et je revendique le droit d'être antisouverainiste ici et souverainiste là. Qu'on ne me fasse pas répondre à cette question comme on appuie sur le bouton d'une machine assez primitive. Il y a des cas où je soutiendrais une logique de l'État mais je demande à examiner chaque situation pour me prononcer.», Derrida, *De quoi demain...*, 153. Apostado em desconstruí-la, reconhece ainda os benefícios da sua protecção diante de outros perigos que não o Estado (a título de exemplo, a hegemonia de grupos económicos internacionais que visam a satisfação de interesses privados) – cf. Derrida, *De quoi demain...*, 152. Cf. «Capítulo I, 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)».

hospitalidade, estes direitos e estes deveres sempre condicionados e condicionais, tal como os define a tradição»<sup>196</sup>

E Derrida prossegue ainda:

«E esta aporia é, de facto, uma antinomia. Nela está efectivamente em questão a lei (*nomos*). Este conflito [...] [m]arca a colisão de duas leis [...] A antinomia da hospitalidade opõe irreconciliavelmente *A* lei, na sua singularidade universal, a uma pluralidade [...] (*as* leis) [...]

A tragédia [...] é os dois termos antagonistas desta antinomia não serem simétricos. Há neles uma estranha hierarquia. *A* lei está acima *das* leis.

É portanto ilegal, transgressiva, fora da lei, é como que uma lei anómica, *nomos a-nomos*, lei acima das leis e lei fora da lei [...] Mas, situando-se embora acima das leis da hospitalidade, *a* lei incondicional da hospitalidade tem necessidade *das* leis – *requere-as*. Esta exigência é constitutiva. Ela não seria efectivamente incondicional, a lei, se não *devesse tornar-se* efectiva, concreta, determinada [...] Ela correria o risco de ser abstracta, utópica, ilusória, e de se tornar assim no seu contrário. Para ser o que é, *a* lei tem assim necessidade *das* leis que, no entanto, a negam, em todo o caso a ameaçam, a corrompem ou a pervertem por vezes. E devem sempre poder fazê-lo.

Porque esta pervertibilidade é essencial, irreduzível, necessária também. A perfectibilidade das leis é a este preço. E portanto a sua historicidade. Reciprocamente, as leis condicionais deixariam de ser leis da hospitalidade se não fossem guiadas, inspiradas, aspiradas, requeridas mesmo, pela lei da hospitalidade incondicional. Estes dois regimes de lei, *da* lei e *das* leis, são assim ao mesmo tempo contraditórios, antinómicos, e inseparáveis.»<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> «il y aurait *antinomie*, une antinomie insoluble [...] non dialectisable entre, d'une part, *La* loi de l'hospitalité, la loi inconditionnelle de l'hospitalité illimitée (donner à l'arrivant tout son chez-soi et son soi, lui donner son propre, notre propre, sans lui demander ni son nom, ni contrepartie, ni de remplir la moindre condition), et d'autre part, *les* lois de l'hospitalité, ces droits et ces devoirs toujours conditionnés et conditionnels, tels que les définit la tradition», Derrida, *De l'hospitalité*, 73.

<sup>197</sup> «C'est bien là, cette aporie, une antinomie. Il y va en effet de la loi (*nomos*). Ce conflit [m]arque la collision de deux lois [...] L'antinomie de l'hospitalité oppose irréconciliablement *La* loi, dans sa singularité universelle, à une pluralité [...] (*les* lois) [...]

La tragédie [...], c'est que les deux termes antagonistes de cette antinomie ne sont pas symétriques. Il y a là une étrange hiérarchie. *La* loi au-dessus *des* lois. Elle est donc illégale, transgressive, hors la loi, comme une loi anomique, *nomos a-nomos*, loi au-dessus des lois et loi hors la loi [...] Mais tout en se tenant au-dessus des lois de l'hospitalité, *la* loi inconditionnelle de l'hospitalité a besoin *des* lois, elle les *requiert*. Cette exigence est constitutive. Elle ne serait pas effectivement inconditionnelle, la loi, si elle ne *devait pas devenir* effective, concrète, déterminée [...] Elle risquerait d'être abstraite, utopique, illusoire, et donc de se retourner en son contraire. Pour être ce qu'elle est, *la* loi a ainsi besoin *des* lois qui pourtant la nient, la menacent en tout cas, parfois la corrompent ou la pervertissent. Et doivent toujours pouvoir le faire.

Por outras palavras, Derrida dá conta de uma relação de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade entre *A* lei e *as* leis da hospitalidade<sup>198</sup>. A estranha hierarquia entre ambas, que Derrida assinala, remete para o facto de a Desconstrução sempre ter colocado em questão a hierarquia típica da *metafísica da presença*. Assim, *A* lei da hospitalidade, não constituindo uma hierarquia onto-teológica, é, no entanto, uma lei à altura da impossibilidade/incondicionalidade por que a Desconstrução se “define”, ou seja, em termos *meta-ontológicos*, *meta-fenomeno-lógicos* e *meta-teo-lógicos*. Trata-se de uma lei singular, excepcional<sup>199</sup>, uma lei sem poder (incondicional, porque não se enquadra no domínio jurídico-político, logo não tem condição, não é respaldada pela força do direito sendo, por isso, frágil, mas também porque, deste modo, resiste incondicionalmente ao direito/poder, inspirando-o), anómica, logo, *anterior* e *para além* do direito que transgride e re-pensa. Acontece que, para ter efeitos práticos, *A* lei (incondicional) da hospitalidade requer *as* leis (o jurídico-político), sob pena de não passar de uma mera idealidade. Deste modo, *A* lei perverte-se *nas* leis que, para a concretizarem, sempre a negam ou pervertem, na medida em que a lei incondicional nunca se plasma sem resto nas leis (o domínio do cálculo das condições). Por seu lado, as leis são também inspiradas pela lei da hospitalidade que assim as perfectibiliza infinitamente. Na verdade, o movimento da relação de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade entre os regimes *da* lei e *das* leis da hospitalidade dá conta, imediatamente, de uma cena de hospitalidade aporética: «[Os dois regimes] [i]mplicam-se e excluem-se simultaneamente um ao outro. Incorporam-se no momento de se excluírem, dissociam-se no momento de se enredarem um no outro, *no momento* (simultaneidade sem simultaneidade, instante de sincronia impossível, momento sem momento) em que, expondo-se um ao outro, um aos outros, os outros ao outro, eles se mostram ao mesmo tempo mais e menos hospitaleiros, hospitaleiros e inospitaleiros, hospitaleiros *enquanto* inospitaleiros.»<sup>200</sup>

---

Car cette pervertibilité est essentielle, irréductible, nécessaire aussi. La perfectibilité des lois est à ce prix. Et donc leur historicité. Réciproquement, les lois conditionnelles cesseraient d’être des lois de l’hospitalité si elles n’étaient pas guidées, inspirées, aspirées, requises même, par la loi de l’hospitalité inconditionnelle. Ces deux régimes de loi, *de la* loi et *des* lois, sont donc à la fois contradictoires, antinomiques, *et* inséparables.», Derrida, *De l’hospitalité*, 73-74.

<sup>198</sup> Similarmente à relação entre justiça e direito – cf. «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça». Nesta direcção, *Sur parole* (1999): «Même si l’inconditionnalité de l’hospitalité doit être infinie et donc hétérogène aux conditions législatives, politiques etc., cette hétérogénéité ne signifie pas une opposition. Pour que cette hospitalité inconditionnelle s’incarne, qu’elle devienne effective, il faut qu’elle se détermine et que par conséquent elle donne lieu à des mesures pratiques, à des conditions, à des lois, et que la législation conditionnelle n’oublie pas l’impératif de l’hospitalité auquel elle se réfère. [Il y a là hétérogénéité sans opposition, hétérogénéité et indissociabilité.], Derrida, *Sur parole*, 71.

<sup>199</sup> A distinguir da excepção que define a soberania crática – cf. «Capítulo I, 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)»; «3.1.2. Thomas Hobbes»; «3.1.3. Carl Schmitt».

<sup>200</sup> «[Ils] s’impliquent et s’excluent simultanément l’un l’autre. Ils s’incorporent au moment de s’exclure, ils se dissocient au moment de s’envelopper l’un l’autre, *au moment* (simultanéité sans simultanéité, instant de

De resto, «hostipitalidade» [*hostipitality*] exprime bem a aporia da hospitalidade que Derrida nos dá a escutar, igualmente, na palavra francesa «*hôte*», significando, simultaneamente, «hóspede» e «hospedeiro» e que (quase) traduzimos, na pegada de F. Bernardo, por «hospede/iro», o que não deixa de colocar imediatamente em questão a dita identidade de quem recebe e de quem é recebido, bem como, conseqüentemente, a suposta soberania (o poder, a autoridade sobre um território ou sobre a casa) do hospedeiro. É assim que G. Anidjar, na anotação inicial a «Hostipitality» (2002), nos adverte: «Mas quem ou o que é que é o sujeito da hospitalidade? Para uma leitura desta pergunta, a língua francesa providencia uma resposta desarmante e quantitativamente simples: o *hôte* [hospede/iro]. Em francês, o *hôte* [hospede/iro] é, ao mesmo tempo, aquele que dá, *donne*, e aquele que recebe, *reçoit*, hospitalidade.»<sup>201</sup> No mesmo sentido, na sua tradução de *De l'hospitalité* (1997) [*Da hospitalidade* (2019)], F. Bernardo explicita: «De notar que, em francês, a palavra «*hôte*» [proveniente do lat. «*hostis*»/«*hospes*»: hóspede/inimigo] tanto pode significar «*hóspede*», isto é, aquele que pede hospitalidade [*hôte/guest*], como «*hospedeiro*» [*hôte/host*], aquele que dá hospitalidade – uma indecidibilidade significativa com que Derrida joga para lembrar que não há hospedeiro que não comece por ser hóspede do próprio lugar onde dá hospitalidade: a língua, a casa, o coração, a cidade, o país, ... É a desconstrução do registo ontológico, senão mesmo onto-teológico e *oiko-nómico*, da soberania (daquele que dá hospitalidade) que assim está em questão: não há «*chez soi*» (em si, casa) que não seja «*chez soi chez l'autre*» (em si no outro/em sua casa na casa do outro).»<sup>202</sup> Portanto, «o hóspede torna-se o *hospede/iro* do *hospede/iro*.»<sup>203</sup> Trata-se, assim, por outras palavras ainda, de uma «lógica da substituição»<sup>204</sup> em que *hôte*, hóspede e hospedeiro (*hospede/iro*), são tão heterogêneos quanto indissociáveis, refêns um do outro, denunciando-se, desta maneira, a ilusão de propriedade e de originariedade do soberano (contribuindo, deste modo, para a desconstrução da soberania) que julga ter o poder de dar lugar ou de recusar hospitalidade ao hóspede, quando, afinal, o soberano (*hospedeiro*) está originariamente atravessado pelo outro que começa por acolhê-lo – «a hospitalidade é primeira. Dizer que ela é primeira significa que antes mesmo de ser eu mesmo, e quem eu sou, *ipse*, é

---

synchronie impossible, moment sans moment) où, s'exposant l'un à l'autre, l'un aux autres, les autres à l'autre, ils se montrent à la fois plus et moins hospitaliers, hospitaliers et inhospitaliers, hospitaliers *en tant qu'*inhospitaliers.», Derrida, *De l'hospitalité*, 74.

<sup>201</sup> «But who or what is the subject of hospitality? To one reading of this question, the French language provides a disarmingly and quantitatively simple answer: the *hôte*. In French, the *hôte* is both the one who gives, *donne*, and the one who receives, *reçoit*, hospitality.», Gil Anidjar, «A Note on "Hostipitality"», in: *Acts of religion*, ed. Gil Anidjar (New York/London: Routledge, 2002), 356 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>202</sup> Derrida, *Da hospitalidade*, 94, nota de tradução à p. 35.

<sup>203</sup> Derrida, *Da hospitalidade*, 99, nota de tradução à p. 78.

<sup>204</sup> Derrida, *Da hospitalidade*, 95, nota à p. 35.

preciso que a irrupção do outro tenha instaurado esta relação a mim mesmo. Por outras palavras, não posso ter relação a mim mesmo, à «minha casa» [mon « chez moi »], senão na medida em que a irrupção do outro precedeu a minha própria ipseidade.»<sup>205</sup> («De l'hospitalité» (1999)).

A dupla escuta de *hôte* não vem, assim, senão dar a conhecer a aporia que inerva a hospitalidade e que é uma «aporia política»<sup>206</sup> que, segundo Derrida em *Manifeste pour l'hospitalité* (1999), «reclama uma responsabilidade a assumir, não entre uma hospitalidade pura e uma hospitalidade condicional, mas no interior da hospitalidade condicional, de forma a que esta seja a melhor possível. [Para o filósofo,] [a] responsabilidade<sup>207</sup> consiste, portanto, em dar a melhor condicionalidade, a melhor lei possível a uma hospitalidade que se quer tão grande quanto possível.»<sup>208</sup> Significa isto que Derrida não é, de todo, favorável a uma abertura de fronteiras sem regra. Importa, pois, atendendo à singularidade de cada caso, criar, inventar uma nova regra («[c]alcular os riscos [...], mas não fechar a porta ao incalculável, quer dizer, ao porvir e ao estrangeiro»<sup>209</sup>) de hospitalidade a aplicar: «a invenção política é necessária; porque não há regra prévia, não há norma para me dizer que prescrição aplicar. É preciso que, em cada caso, eu próprio, invente, sozinho, diante de tal outro, de tal hóspede, o melhor convite possível.»<sup>210</sup> Em suma, a hospitalidade é da ordem do evento como novidade, implicando fazer o impossível, a experiência do impossível, que é bem um dos traços definidores da Desconstrução. O exercício da hospitalidade impossível ou incondicional é, para Derrida, a experiência exemplar da Desconstrução, na medida em que faz a experiência do impossível. A

---

<sup>205</sup> «l'hospitalité est première. Dire qu'elle est première signifie qu'avant même d'être moi-même, et qui je suis, *ipse*, il faut que l'irruption de l'autre ait instauré ce rapport à moi-même. Autrement dit, je ne peux avoir rapport à moi-même, à mon « chez moi », que dans la mesure où l'irruption de l'autre a précédé ma propre ipséité.», Derrida, *Sur parole*, 66.

<sup>206</sup> «aporie politique», Derrida, *Manifeste pour l'hospitalité*, 100.

<sup>207</sup> Neste sentido, em *Manifeste pour l'hospitalité* (1999): «La responsabilité dans ce cadre ne consiste ni à inventer un cri imprévisible et sans précédent, ni à répéter des règles où appliquer la loi, mais à trouver à chaque fois un compromis unique entre ces deux pôles : citoyen français, il me faut trouver un lien entre, d'une part, ce système de normes constitué par la langue, la Constitution française, les lois et les mœurs, la culture française et, d'autre part, l'accueil de l'étranger avec sa langue, sa culture, son habitus, etc. Il me faut trouver un lieu de rencontre, et la responsabilité consiste à inventer ce lieu de rencontre comme un événement unique. Naturellement la responsabilité politique ne consiste pas à le faire une seule fois (ce qui relèverait de la grâce et non de la politique) mais à créer des situations juridiques relativement contrôlables, normées, stables pour que ces inventions soient plus faciles, que le croisement des différences trouve une chance plus favorable.», Derrida, *Manifeste pour l'hospitalité*, 114.

<sup>208</sup> «réclame une responsabilité à prendre, non pas entre une hospitalité pure et une hospitalité conditionnelle, mais à l'intérieur de l'hospitalité conditionnelle, de façon que celle-ci soit la meilleure possible. La responsabilité consiste donc à donner la meilleure conditionnalité, la meilleure loi possible à une hospitalité que l'on veut aussi grande que possible.», Derrida, *Manifeste pour l'hospitalité*, 100-101.

<sup>209</sup> «Calculer les risques [...] mais ne pas fermer la porte à l'incalculable, c'est-à-dire à l'avenir et à l'étranger», Derrida, *Papier machine*, 274.

<sup>210</sup> «l'invention politique est nécessaire ; car il n'y a pas de règle préalable, il n'y a pas de norme pour me dire quelle assignation appliquer. Il faut que dans chaque cas, moi-même, j'invente seul devant tel autre, tel hôte, la meilleure invitation possible.», Derrida, *Manifeste pour l'hospitalité*, 102.

impossibilidade/incondicionalidade da Desconstrução, enquanto plasmada na hospitalidade incondicional, *exerce-se, faz-se*, a hospitalidade é um *exemplo* dela. A impossibilidade (mas que é também o *singular idioma*) da Desconstrução *quase* se concretiza na hospitalidade, dando-se assim conta da possibilidade do impossível, isto é, de um *pensamento* (a Desconstrução) comprometido, empenhado em repensar o mundo, nomeadamente, a soberania política e as leis da hospitalidade que dela dependem. A Desconstrução, espelhada no nome e no exemplo «hospitalidade», tem assim uma dimensão inegavelmente praxística, pelo que se justifica a indissociabilidade entre Desconstrução e hospitalidade que Derrida nos dá a escutar na “definição” que avançou em «Hostipitality» (2002).

Procuremos, então, aproximar o segundo momento que mencionámos acima e que dá conta desta dimensão praxística da hospitalidade (e assim da Desconstrução) – o empenho de Derrida no projecto da Rede Internacional de Cidades-Refúgio, no quadro do Parlamento Internacional de Escritores.

Em *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* (1997), Derrida manifesta claramente a sua preocupação em enfatizar o carácter praxístico<sup>211</sup> da Desconstrução enquanto pensamento que tem na hospitalidade um exemplo. Para esse efeito, o filósofo medita a antiga noção de cidades-refúgio, uma figura diplomática e religiosa, que identifica no cruzamento de diversas tradições ocidentais (salientando-se a importância da inspiração hebraica e da tradição medieval que concedia à cidade «uma certa soberania»<sup>212</sup>)<sup>213</sup>, ambicionando, contudo, bem mais do que a sua mera reabilitação. Derrida procura, não simplesmente, redigir mais um capítulo de direito internacional, mas, sobretudo, fazer um «apelo audacioso a uma verdadeira inovação na história do direito de asilo ou do dever de hospitalidade»<sup>214</sup>, propor «um conceito inédito de hospitalidade»<sup>215</sup>. Derrida preconiza, assim, as cidades-refúgio como uma outra forma de pensar a *polis* (a soberania, o político, o poder), pelo que elas deveriam ser «autónomas, tão independentes entre si e do Estado quanto possível»<sup>216</sup>. Derrida convida as

---

<sup>211</sup> Neste sentido, Derrida escreve: «j'ose penser que ces formes d'engagement, les discours qui les soutenaient étaient en eux-mêmes en accord [...] avec le travail de déconstruction en cours. J'ai donc essayé d'ajuster, y parvenant inégalement, mais jamais assez, un discours ou une pratique politique aux exigences de la déconstruction.», Jacques Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre» (2000), in: *Papier machine* (Paris: Galilée, (2001), 386.

<sup>212</sup> «une certaine souveraineté», Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* (Paris : Galilée, 1997), 46.

<sup>213</sup> Cf. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays* 43 e ss..

<sup>214</sup> «appel audacieux à une véritable innovation dans l'histoire du droit d'asile ou du devoir d'hospitalité.», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays*, 12-13.

<sup>215</sup> «un concept inédit de l'hospitalité», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays*, 15.

<sup>216</sup> «autonomes, aussi indépendantes entre elles et indépendantes des États qu'il serait possible», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays*, 13.

cidades-refúgio «a inflectir a política dos Estados, a transformar e a refundar as modalidades de pertença da cidade ao Estado, por exemplo [...] em estruturas jurídicas internacionais ainda dominadas pela regra da soberania estatal [...] mas também regra cada vez mais precária [pelo que] [e]sta não pode nem deveria mais ser o horizonte último das cidades-refúgio.»<sup>217</sup> Derrida pretende, pois, encontrar numa «nova figura da cidade»<sup>218</sup> (para além da *polis*), aquilo que «quase [renunciou] a esperar do Estado.»<sup>219</sup> Por esse motivo, o filósofo questiona-se: «Será que a Cidade, um direito das cidades, uma nova soberania das cidades abriria aqui um espaço original que o direito inter-estatal-nacional não conseguiu abrir?»<sup>220</sup> Muito mais do que aderir à concepção tradicional de cidade, Derrida sonha «com um outro conceito, com um outro direito, com uma outra política da cidade.»<sup>221</sup>, com uma «chance para a hospitalidade das cidades»<sup>222</sup>, na medida em que «o direito internacional está actualmente limitado por tratados entre Estados soberanos»<sup>223</sup>, dependente de uma «tradição jurídica [...] comandada pelo interesse demográfico-económico, [...] pelo interesse do Estado-nação»<sup>224</sup>, isto é, a oportunidade política. É então na mesma direcção que Derrida pergunta, instando: «Se o nome e a identidade de qualquer coisa como a cidade têm ainda sentido e continuam a ser o objecto de uma referência pertinente, poderá então uma cidade elevar-se acima dos Estados-nações ou libertar-se deles, pelo menos dentro de limites a determinar, para se tornar, de acordo com uma nova acepção da palavra, uma *cidade franca* quando se trata de hospitalidade e de refúgio?»<sup>225</sup> Longe de sugerir a independência das cidades relativamente aos Estados que integram, portanto, dentro de certos limites, Derrida assinala, na experiência das cidades-refúgio, um gesto de

---

<sup>217</sup> «à infléchir la politique des États, à transformer et à refonder les modalités de l'appartenance de la cité à l'État, par exemple [...] dans des structures juridiques internationales encore dominées par la règle de la souveraineté étatique, [...] mais règle aussi de plus en plus précaire et problématique. Celle-ci ne peut plus et ne devrait plus être l'horizon ultime des villes-refuges.», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays*, 14.

<sup>218</sup> «une nouvelle figure de la ville», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays*, 17.

<sup>219</sup> «ce que nous renonçons presque à attendre de l'État.», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays*, 17.

<sup>220</sup> «Est-ce que la Ville, un droit des villes, une nouvelle souveraineté des villes ouvrirait ici un espace original que le droit inter-état-national a échoué à ouvrir?», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays*, 22.

<sup>221</sup> «nous rêvons d'un autre concept, d'un autre droit, d'une autre politique de la ville.», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays*, 22.

<sup>222</sup> «chance pour l'hospitalité des villes», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays*, 23.

<sup>223</sup> «le droit international reste actuellement limité par des traités entre des États souverains», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays*, 23.

<sup>224</sup> «tradition juridique [...] commandée par l'intérêt démographique-économique [...] par l'intérêt de l'État-nation», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays*, 30-31.

<sup>225</sup> «Si le nom et l'identité de quelque chose comme la ville ont encore un sens et restent l'objet d'une référence pertinente, une ville peut-elle alors s'élever au-dessus des États-nations ou du moins s'en affranchir dans des limites à déterminer, pour devenir, selon une nouvelle acception du mot, une *ville franche* quand il s'agit d'hospitalité et de refuge?», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays*, 25.

«quase-soberania»<sup>226</sup> que testemunha a resistência do seu pensamento («hospitalidade incondicional que é o próprio idioma do pensamento de Jacques Derrida»<sup>227</sup>, o qual repensa a «ideia de cidade-refúgio à luz da *hospitalidade incondicional* com a qual a desconstrução como pensamento se confunde [...]»<sup>228</sup>) ao poder. Para Derrida, a «*experiência* das cidades-refúgio não seria apenas o que deve ser sem demora, a saber, uma resposta de urgência, uma resposta justa, em todo o caso mais justa do que o direito existente [...] Esta experiência das cidades-refúgio, [confessa o filósofo], eu imagino-a também como o que dá lugar, um lugar de pensamento, e é ainda o asilo ou a hospitalidade, à *experimentação* de um direito e de uma democracia por vir.»<sup>229</sup>, isto é, o “lugar” da Desconstrução como pensamento que *faz* e inventa (a hospitalidade como) o impossível por vir.

---

<sup>226</sup> «quasi-souveraineté», Jacques Derrida, «Allocution proférée à l’Université de Coimbra par le philosophe Jacques Derrida», in: *Derrida à Coimbra*, coord. Fernanda Bernardo (Viseu: Palimage, 2005), 40 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>227</sup> Importa assinalar que, no momento da presença de Derrida em Coimbra (cuja Universidade lhe outorgou um *Doutoramento Honoris Causa* – 16 de Novembro de 2003 – tendo-se seguido o Colóquio *A Soberania. Crítica, desconstrução, aporias. Em torno do pensamento de Jacques Derrida* – 17-19 Novembro de 2003 – que contou com a presença do filósofo), a cidade aderiu à Rede Internacional das Cidades-Refúgio acolhendo, posteriormente, um escritor vítima de perseguição política no seu país. A adesão da cidade de Coimbra (na presença de Derrida enquanto representante do Parlamento Internacional de Escritores) constituiu, assim, uma homenagem ao pensamento do filósofo em torno da hospitalidade (e bem assim à Desconstrução). Nas palavras de F. Bernardo: «eu gosto de pensar neste último momento como uma espécie de *Post-Scriptum* ao Colóquio – como uma sobrevivência de cariz jurídico-político, como um rastro vivo e marcante no próprio tecido da cidade e da passagem de Derrida por Coimbra e do seu próprio pensamento – do dom do seu pensamento: qualquer coisa como a desconstrução em acção ou em prática, numa palavra, como um exemplo da desconstrução da soberania da cidade, da *polis* através da hospitalidade incondicionalmente dada a um escritor ou a uma escritora vindos de algures.», Fernanda Bernardo, «Limiar – Derrida em Coimbra»/«Liminaire – Derrida à Coimbra», in: *Derrida à Coimbra*, coord. Fernanda Bernardo (Viseu: Palimage, 2005), 29. É neste sentido que, para F. Bernardo, principal impulsionadora de todo o projecto em torno da vinda de Derrida a Coimbra, «a inscrição de Coimbra na Rede Internacional das Cidades-Refúgio marca um *singular momento de excepção* pelo qual [...] o poder da cidade de Coimbra foi capaz de se elevar acima da política, local, nacional e talvez mesmo internacional.», Bernardo, «Limiar – Derrida em Coimbra», 31.

<sup>228</sup> Fernanda Bernardo, «Jacques Derrida, a excepção absoluta», in: *Derrida à Coimbra*, coord. Fernanda Bernardo (Viseu: Palimage, 2005), 56.

<sup>229</sup> «*expérience* des villes-refuges alors ne serait pas seulement ce qu'elle doit être sans attendre, à savoir une réponse d'urgence, une réponse juste, en tout cas plus juste que le droit existant [...] Cette expérience des villes-refuges, je l'imagine aussi comme ce qui donne lieu, un lieu de pensée, et c'est encore l'asile ou l'hospitalité, à l'*expérimentation* d'un droit et d'une démocratie à venir.», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays*, 57-58.

## 1.5. O que é a Desconstrução?

«o impossível e o impossível como quem chega/o que acontece [ce qui arrive].»

Jacques Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre», 368-369.

A hospitalidade preconizada por Derrida, tal como mencionámos, é incondicional, impossível. Na verdade, assinalemo-lo uma vez mais, a hospitalidade impossível é considerada como «a experiência exemplar da própria desconstrução»<sup>230</sup>, na medida em que «faz [...] a experiência do impossível»<sup>231</sup>. Por outras palavras, daqui já poderemos concluir que a experiência do impossível é determinante para aproximarmos a própria Desconstrução.

Numa entrevista concedida a Antoine Spire, e que intitulou «Autrui est secret parce qu'il est autre» (2000), Derrida arriscou mais uma “definição” de Desconstrução que corresponde, precisamente, desta feita, ao *impossível*:

«desconstrução que não é nem uma filosofia, nem uma ciência, nem um método, nem uma doutrina, mas, como o digo muitas vezes, o impossível e o impossível como o que chega/acontece [ce qui arrive].»<sup>232</sup>

No mesmo sentido, já em «Psyché. Invention de l'autre» (1984), Derrida preconizava o seguinte:

«a desconstrução, a mais rigorosa, nunca se apresentou [...] como qualquer coisa de *possível*. Eu diria que ela não perde nada em confessar-se impossível e aqueles que com isso rejubilariam demasiadamente depressa não perdem nada em esperar. O perigo para uma tarefa de desconstrução seria antes a *possibilidade*, e de se tornar um conjunto disponível de procedimentos regrados, de práticas metódicas, de caminhos acessíveis. O interesse da desconstrução, da sua força e do seu desejo, se ela os tiver, é uma certa experiência do impossível: quer dizer [...] *do outro*, a

---

<sup>230</sup> «the exemplary experience of deconstruction itself», Derrida, «Hostipitality», 364.

<sup>231</sup> «it [...] does [...] the experience of the impossible.», Derrida, «Hostipitality», 364.

<sup>232</sup> «déconstruction qui n'est ni une philosophie, ni une science, ni une méthode, ni une doctrine, mais, comme je le dis souvent, l'impossible et l'impossible comme ce qui arrive.», Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre», 368-369. Traduzimos «ce qui arrive» como «quem chega/o que acontece» atendendo à dupla escuta de «qui» («quem» e «que») e do verbo «arriver». Trata-se, evidentemente, de tentar dar a ouvir a singularidade deste *impossível* da Desconstrução, do *evento*.

experiência do outro como invenção do impossível, noutros termos, como a única invenção possível.»<sup>233</sup>

No entanto, lembra-nos Derrida em *L'Université sans condition* (2001), a Desconstrução é também um *pensamento*:

«Ao lembrar tantas vezes que a desconstrução era impossível ou o impossível, que ela não era um método, uma doutrina, uma metafísica especulativa, porém *quem chega/o que acontece*<sup>234</sup>, era no mesmo pensamento que fazia fé.»<sup>235</sup>

Em suma, e importa enfatizá-lo, a Desconstrução é um *pensamento* e uma *experiência* impossível e do impossível.

De que modo, então, é que este enigmático *impossível*, “definidor” da Desconstrução, contribui para re-pensar a soberania, o poder, motivos que privilegiamos e que procuramos escutar a partir de Derrida?

Com efeito, é preciso notar que em todas as passagens que acabamos de citar, Derrida demarca a Desconstrução (o *impossível*) do possível, no qual compreende a metafísica, a filosofia, a ciência, o método, a doutrina, os procedimentos regrados, as práticas metódicas, os caminhos acessíveis, no fundo, aquilo que denomina como *metafísica da presença* e que considera marcar a ocidentalidade nas suas diversas dimensões (filosófica, ética, antropológica, artística, etc.), de entre as quais salientamos a dimensão política, todas assentes num paradigma de poder que não corresponde senão à soberania onto-lógica ou, mesmo, onto-teológica, aqui em questão, e que Derrida desconstrói.

---

<sup>233</sup> «la déconstruction la plus rigoureuse ne s'est jamais présentée comme [...] quelque chose de *possible*. Je dirais qu'elle ne perd rien à s'avouer impossible, et ceux qui s'en réjouiraient trop vite ne perdent rien pour attendre. Le danger pour une tâche de déconstruction, ce serait plutôt la *possibilité*, et de devenir un ensemble disponible de procédures réglées, de pratiques méthodiques, de chemins accessibles. L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible : c'est-à-dire [...] *de l'autre*, l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible, en d'autres termes comme la seule invention possible.», Jacques Derrida, «Psyché. Invention de l'autre» (1984), in: *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1998), 26-27 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>234</sup> Modificámos, ligeiramente, a tradução portuguesa que optou, simplesmente, por «o que acontece» [ce qui arrive] e não pelo desdobramento «quem chega/o que acontece» (ou ainda «o que chega/o que acontece») que privilegiamos (agradecemos a F. Bernardo o facto de nos ter dado a conhecer a dupla escuta, bem como a tradução desdobrada, do verbo «arriver») Cf. Jacques Derrida, *A Universidade sem condição*, tr. Américo António Lindeza Diogo (Coimbra: Angelus Novus, 2003), 70.

<sup>235</sup> «En rappelant souvent de la déconstruction qu'elle était impossible ou l'impossible, et qu'elle était non pas une méthode, une doctrine, une méta-philosophie spéculative, mais *ce qui arrive*, je me fais à la même pensée.», Derrida, *L'Université sans condition*, 74.

De facto, em *Papier machine* (2001), Derrida previne-nos para o seguinte: «O desafio não é, portanto, nada menos que o poderoso conceito de *possível* que atravessa o pensamento ocidental de Aristóteles a Kant e a Husserl [...], com todas as suas significações virtuais ou em potência: o ser-em-potência, justamente, a *dynamis*, a virtualidade (sob as suas formas clássicas e modernas, pré-técnicas e técnicas), mas também o poder, a capacidade, tudo o que torna hábil ou que habilita, etc.»<sup>236</sup> O desafio da Desconstrução é-lhe, então, inerente, na medida em que, pensamento e experiência do impossível, ela é, *ipso facto*, uma desconstrução da soberania e do poder na multiplicidade das suas vertentes. A impossibilidade da Desconstrução é bem o seu traço caracterizador e a marca indelével da sua hiper-radicalidade, conferindo-lhe uma singular idiomática e assim uma orientação, um posicionamento, igualmente singulares, no tradicional panorama filosófico. Não deveria, pois, surpreender que «[o] perigo para uma tarefa de desconstrução seria antes a *possibilidade*»<sup>237</sup> ou o tornar-se num programa que, simplesmente, se desenrolaria na sua previsibilidade.

Contrariamente ao que se poderia julgar – insistamos: «[e]u diria que [a Desconstrução] não perde nada em confessar-se impossível e aqueles que com isso rejubilariam demasiadamente depressa não perdem nada em esperar.»<sup>238</sup> –, o impossível que caracteriza a Desconstrução não equivale à confissão do insucesso deste pensamento, nem a um impedimento, a uma fronteira ou limite inultrapassáveis, nem à sua equiparação à utopia, à ideia reguladora ou ao sonho ingénuo<sup>239</sup>.

Pensamento e experiência do impossível, a Desconstrução não só coloca em questão os fundamentos onto-fenomenológicos da cultura ocidental filosófica, como procura dar conta da sua abertura ao outro («uma certa experiência do impossível: quer dizer [...] *do outro*, a experiência do outro»<sup>240</sup> – a experiência do impossível corresponde à experiência do outro), a *um para além*, ao porvir.

---

<sup>236</sup> «L'enjeu, ce n'est donc rien de moins que le puissant concept de *possible* qui traverse la pensée occidentale, d'Aristote à Kant et à Husserl [...] avec toutes ses significations virtuelles ou en puissance : l'être-en-puissance, justement, la *dynamis*, la virtualité (sous ses formes classiques et modernes, pré-techniques et techniques), mais aussi le pouvoir, la capacité, tout ce qui rend habile ou qui habilite, etc.», Derrida, *Papier machine*, 307.

<sup>237</sup> «Le danger pour une tâche de déconstruction, ce serait plutôt la *possibilité*», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 26-27.

<sup>238</sup> «Je dirais qu'elle ne perd rien à s'avouer impossible, et ceux qui s'en réjouiraient trop vite ne perdent rien pour attendre.», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 26.

<sup>239</sup> Neste sentido, Derrida acrescenta: «L'« impossible » dont je parle souvent n'est pas l'utopique, il donne au contraire son mouvement même au désir, à l'action [...] il est la figure même du réel. Il en a la dureté, la proximité, l'urgence.», Derrida, *Papier machine*, 360-361.

<sup>240</sup> «une certaine expérience de l'impossible : c'est-à-dire [...] *de l'autre*, l'expérience de l'autre», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 27.

Deveremos, portanto, sublinhar que é justamente a impossibilidade ou a incondicionalidade<sup>241</sup>, a hiper-radicalidade (que, como observaremos no «Capítulo I, 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)», se traduz no alcance hiperpolítico da Desconstrução) da Desconstrução que coloca em questão, examiná-lo-emos adiante<sup>242</sup>, os fundamentos da *metafísica da presença* (um pensamento de poder, das condições de possibilidade), a saber, o espaço e o tempo, ainda devedores das noções nucleares de presença (espaço como extensão) e do presente (tempo cronológico, linear, em que passado e futuro têm o presente por referência). É assim que *khora* e *messiânico*, marcas da impossibilidade/incondicionalidade, constituindo o singular idioma da Desconstrução, repensam o espaço (o território e assim as fronteiras constitutivas do Estado) e o tempo (o controlo sobre o tempo do outro (o porvir), da vida do outro, de que Derrida nos dá conta ao expor os pressupostos metafísicos da pena de morte (cf. «Capítulo II, 3. Pena de morte – o abolicionismo incondicional da Desconstrução»), como suposto domínio do Estado ou do soberano sobre o tempo).

Pensamento e experiência impossível e do impossível, a Desconstrução põe a nu a suposta primazia ou o domínio da filosofia entendida como poder. Por isso, o pensamento (impossível, *meta-onto-fenomeno-lógico*) não se reduz à filosofia (possível/poder) que, por sua vez, procura apropriá-lo absolutamente. Pelo contrário, é o pensamento (um pensamento que «*não quer dizer nada*»<sup>243</sup> e que «*não pesa nada*»<sup>244</sup>) que insta à desconstrução, ao re-pensar da filosofia que, ela, opera como *quase* possibilitação daquele primeiro.

Não poderemos também deixar de sublinhar que a Desconstrução, enquanto experiência do impossível, não corresponde à tradicional experiência autonómica que supõe o domínio do outro. Diferentemente, a experiência, nos termos de Derrida, implica sofrer o outro. O que significa que não é por acaso, como teremos oportunidade de salientar<sup>245</sup>, que Derrida considera o *messiânico* uma «estrutura geral da experiência»<sup>246</sup>, que supõe a fé (sem dogma) no outro

---

<sup>241</sup> Em *L'Université sans condition* (2001), Derrida plasma o impossível na incondicionalidade. Cf. Derrida, *L'Université sans condition*, 76. Nesta direcção, F. Bernardo escreve: «a impossibilidade, enquanto gesto e idioma da desconstrução [...] traduz[-se] na incondicionalidade [...]», Bernardo, Posfácio [A desconstrução da Universidade (Ou o velar pela Universidade *por vir*)], 95.

<sup>242</sup> Cf. «Capítulo I, 2.3. *Khora*: “lugar” de hiper-abstracção»; «2.4. *Messiânico*: o tempo por vir». Importa salientar que Derrida repensa, igualmente, a linguagem, a escrita (também devedora do privilégio da presença, da origem, da transparência da fala em detrimento da escrita que a cultura ocidental sempre relegou para um plano secundário, na medida em que seria um mero veículo da fala) como *arqui-escrita* (a interrupção na própria fala é a interrupção do outro na suposta transparência da relação a si daquele que julga escutar-se sem ser por via da relação ao outro em si – cf. «Capítulo I, 2.1. Da escrita à *arqui-escrita*».)

<sup>243</sup> «*ne veut rien dire.*», Derrida, *De la grammatologie*, 142.

<sup>244</sup> «*ne pèse rien*», Derrida, *De la grammatologie*, 142.

<sup>245</sup> Cf. «Capítulo I, 2.4. *Messiânico*: o tempo por vir».

<sup>246</sup> ««*structure générale de l'expérience* »», Derrida, «Foi et savoir», 31.

(sem prova, sem saber, sem previsibilidade, sem domínio ou soberania, portanto) por vir, a abertura ao outro, à imprevisibilidade do outro (que tanto pode ser o melhor quanto o pior, na medida em que a novidade é a este preço.)<sup>247</sup> Compreende-se, assim, a razão pela qual a Desconstrução não obedece a um método, dado que a tornaria previsível e que, conseqüentemente, neutralizaria a imprevisibilidade do *seu* porvir (a vinda do outro sem aviso), a sua intempestividade e bem assim a sua inventividade.

Parece-nos, então, assumir toda a relevância a proximidade entre a impossibilidade, a imprevisibilidade e a inventividade da Desconstrução – «A desconstrução é inventiva ou ela não é.»<sup>248</sup>, assegura-nos Derrida. Com efeito, tal como mencionámos acima, para Derrida a Desconstrução é «o impossível e o impossível como *quem chega/o que acontece* [*ce qui arrive*].»<sup>249</sup> Na medida em que chega/accontece, o impossível nunca está garantido, é um *evento*. O impossível pode vir ou não vir (se vier... *talvez*<sup>250</sup>), o *chegar/acontecer* do outro, do absolutamente outro [*tout autre*] é imprevisível. E é esta imprevisibilidade caracterizadora do impossível que, eventualmente, abrirá para a invenção do impossível, isto é, a única possível, a única digna de tal designação, porque para além da “invenção” delimitada pelo poder de a programar e de a prever<sup>251</sup>. Há que enfatizar, portanto, que a invenção que Derrida sonha é, nada mais nada menos, a do absolutamente outro [*tout autre*]<sup>252</sup> ainda e sempre por vir. Noutros termos, Derrida “inventa” o impossível, a incondicionalidade, quer dizer, não é deles o autor (proprietário, soberano), mas aquele que se deixou eleger, que foi atento à escuta de um *pensamento* que *quase* traduz na sua obra. A “invenção” do *tout autre* corresponde à “invenção” da própria, se bem que inapropriável, singular idiomática da Desconstrução e assim da impossibilidade a partir da qual re-pensa o possível. Derrida “inventa” a única invenção possível e que é impossível inventar – a “invenção” do impossível. Julgamos ser isso que poderemos concluir das palavras do filósofo: «seria, então, preciso dizer que a única invenção possível seria a invenção do impossível. Mas uma invenção do impossível é impossível, diria o outro. Certo, mas é a única possível: uma invenção deve anunciar-se como invenção do que não parecia possível, sem o que ela não faz senão explicitar um programa de possíveis, na economia

---

<sup>247</sup> Cf. Derrida, «Foi et savoir», 30-31.

<sup>248</sup> «La déconstruction est inventive ou elle n'est pas», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 35.

<sup>249</sup> «déconstruction qui n'est ni une philosophie, ni une science, ni une méthode, ni une doctrine, mais, comme je le dis souvent, *l'impossible* et *l'impossible* comme *ce qui arrive*.», Derrida, *Papier machine*, 368-369.

<sup>250</sup> Lembre-se que a Desconstrução é considerada como um pensamento do «talvez». Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 43 e ss. Derrida, *Force de loi*, 60-61.

<sup>251</sup> Cf. Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 35.

<sup>252</sup> Cf. Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 53.

do mesmo.»<sup>253</sup> A bem dizer, confessa-nos Derrida, «[a] vinda aleatória do absolutamente outro [*tout autre*], para além do incalculável como cálculo ainda possível, para lá da própria ordem do cálculo, eis a «verdadeira» invenção»<sup>254</sup>. A “invenção” de Derrida é perturbadora, revolucionária tal como, aliás, toda a invenção deveria sê-lo. Por isso, declara (uma declaração que faz jus à irreverência e à resistência da Desconstrução, do “seu” *pensamento*, à tradição filosófica e ao seu poder) ainda: «[é] da invenção do mesmo e do possível, da invenção sempre possível que estamos fatigados. Não é contra ela, mas para além dela que procuramos re-inventar a própria invenção, uma outra invenção»<sup>255</sup>. Uma invenção que depende da vinda do outro que não se pode forçar, mesmo que seja requerida «a inventividade mais genial para se preparar para a acolher»<sup>256</sup>. E isto porque «o outro é sempre uma outra origem do mundo»<sup>257</sup>. A novidade, a invenção impossível é a que vem (se vier...) com o outro, como o re-pensar do mundo (entenda-se: a onto-fenomenologia, o instituído, todas as dimensões de poder que o constituem). Eis o que é preciso inventar: um outro mundo, um outro possível.

A invenção configura, assim, para Derrida, um *fazer* o impossível que não olvida a necessária resistência ao possível, ao poder, às condições de possibilidade que apenas desta forma, sendo postos em questão, poderão re-inventar-se – «Talvez o impossível [confia-nos Derrida em *Politiques de l'amitié* (1994)] seja a única *chance* possível de qualquer novidade, de qualquer nova filosofia da novidade.»<sup>258</sup>

O impossível, a “invenção” do impossível (mas que corresponde a um *pensamento*, à própria Desconstrução “definida” como impossível) tem, desta forma, um efeito sobre o mundo, sobre a dimensão do possível. O impossível é uma exigência infinita diante do possível (o político, o direito, o instituído, a soberania, o poder). O impossível chega/acontece (sem nunca

---

<sup>253</sup> «Il faudrait donc dire que la seule invention possible serait l'invention de l'impossible. Mais une invention de l'impossible est impossible, dirait l'autre. Certes, mais c'est la seule possible : une invention doit s'annoncer comme invention de ce qui ne paraissait pas possible, sans quoi elle ne fait qu'explicitier un programme de possibles, dans l'économie du même.», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 59.

<sup>254</sup> «[l]a venue aléatoire du tout autre, au-delà de l'incalculable comme calcul encore possible, au-delà de l'ordre même du calcul, voilà la « vraie » invention», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 59, nota 1.

<sup>255</sup> «[c]'est de l'invention du même et du possible, de l'invention toujours possible que nous sommes fatigués. Ce n'est pas contre elle mais au-delà d'elle que nous cherchons à ré-inventer l'invention même, une autre invention», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 59-60.

<sup>256</sup> «la plus géniale inventivité qui soit pour se préparer à l'accueillir», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 60.

<sup>257</sup> «l'autre est toujours une autre origine du monde», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 60.

<sup>258</sup> «Peut-être l'impossible est-il la seule chance possible de quelque nouveauté, de quelque philosophie nouvelle de la nouveauté.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 54. Na mesma direcção, Derrida escreve: «Or la pensée du « peut-être » engage peut-être la seule pensée possible de l'événement. [...] Et il n'est pas de catégorie plus juste pour l'avenir que celle du « peut-être ». Telle pensée conjoint [...] l'avenir et le *peut-être* pour s'ouvrir à la venue de ce qui vient, c'est-à-dire nécessairement sous le régime d'un possible dont la possibilisation doit gagner sur l'impossible. Car un possible qui serait seulement possible (non impossible), un possible sûrement et certainement possible, d'avance accessible, ce serait un mauvais possible, un possible sans avenir, un possible déjà *mis de côté*, si on peut dire, assuré sur la vie. Ce serait un programme ou une causalité, un développement, un déroulement sans événement.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 46. Cf. Derrida, *Papier machine*, 284-285, nota 2.

se presentificar, dado que Derrida distingue evento de presença<sup>259</sup>) rompendo o possível, ao mesmo tempo que o re-pensa. A ruptura protagonizada pela novidade, pela invenção «desestabilizadora ou mesmo desconstrutora»<sup>260</sup> implica, então, deste modo, pensar no possível já como um paradoxal im-possível. O impossível surge, assim, como condição de possibilidade e de impossibilidade do possível. Não deverá, pois, surpreender a seguinte pergunta de Derrida: «Se o possível «é» aqui o im-possível, se [...] a «condição de possibilidade» é uma «condição de impossibilidade», então como será preciso re-pensar o pensamento do possível, aquele que nos vem do fundo da nossa tradição [...]?»<sup>261</sup> Mais adiante, ainda em *Papier machine* (2001), Derrida parece responder: teríamos que nos empenhar «na tarefa de pensar ainda o que quer dizer o «possível», como o «impossível», e de o fazer em torno da dita «condição de possibilidade», muitas vezes demonstrada como «condição de impossibilidade». O que se diz, assim, da condição de possibilidade [continua o filósofo], vale, por analogia, para o «fundamento», a «origem», a «raiz» da «radicalidade», etc.»<sup>262</sup> Em poucas palavras, o possível – note-se que o que aqui está em jogo não é senão toda a tradição cultural ocidental assente na propriedade, no poder, na soberania crática, colocando-se em questão os ditos fundamentos (seja da filosofia, seja do próprio político, do Estado e da soberania) e a suposta origem (de resto, a Desconstrução assume-se como uma desconstrução da origem e da presença plena)<sup>263</sup> – deverá, por conseguinte, ser repensado segundo uma aporética (insolúvel, não dialectizável) condição de im-possibilidade.

O que importa aqui salientar é que, ao dar conta de que a condição de possibilidade é uma condição de impossibilidade, Derrida vem mostrar que o possível (seja na sua dimensão filosófica, cultural ou política) está “originariamente” entrelaçado com o impossível, o que significa que, contrariamente ao sugerido pelo pensamento corrente, a possibilidade, a capacidade, o fundamento, o poder estão *já sempre* “estruturalmente” abalados, em desconstrução. Trata-se da aporia “originária” inscrita no possível, de quem chega/do que acontece [*ce qui arrive*] – o impossível – ao possível, movimentando-o, exigindo-lhe e revolucionando-o infinitamente, para que o impossível se *faça* a cada instante. Derrida formula-

---

<sup>259</sup> Cf. Derrida, *Papier machine*, 315.

<sup>260</sup> «destabilisatrice, voire déconstructrice», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 33.

<sup>261</sup> «Si le possible « est » ici l'im-possible, si [...] la « condition de possibilité » est une « condition d'impossibilité », alors comment faut-il re-penser la pensée du possible, celle qui nous vient du fond de notre tradition [...] ?», Derrida, *Papier machine*, 291-292.

<sup>262</sup> «dans la tâche de penser encore ce que veut dire le « possible », comme l'«impossible», et de le faire autour de ladite « condition de possibilité », souvent démontrée comme « condition d'impossibilité ». Ce qui se dit ainsi de la condition de possibilité vaut, para analogie, pour le « fondement », l'« origine », la « racine » de la « radicalité », etc.», Derrida, *Papier machine*, 299.

<sup>263</sup> Cf. Fernanda Bernardo, *Derrida – em nome da justiça* (Coimbra: Palimage, 2021), 348-349.

o do seguinte modo: «Mas como é possível, perguntar-se-á, que o que torna possível torne impossível isso mesmo que ele torna possível, portanto, e introduza, mas como a sua chance, uma chance não negativa, um princípio de ruína nisso mesmo que ele promete ou promove?»<sup>264</sup> Esta aporia, diz-nos Derrida, não paralisa, pelo contrário, «põe em movimento um novo pensamento do possível»<sup>265</sup>, assegurando-lhe «o seu ritmo e a sua respiração: diástole, sístole e síncope, batimento do possível *im*-possível, do impossível como condição do possível. A partir do próprio coração do im-possível, escutaríamos assim a pulsão ou o pulso de uma «desconstrução.»<sup>266</sup>, pelo que «[a] condição de possibilidade daria, então, uma chance ao possível, mas privando-o da sua pureza. A lei desta contaminação espectral, a lei impura desta impureza, eis o que é preciso re-elaborar sem cessar.»<sup>267</sup>

Noutros termos, há que dar conta da contaminação entre impossível e possível, re-elaborando-os sempre com vista ao impossível<sup>268</sup> (que não é um horizonte de chegada, mas o *porvir*). Um impossível que Derrida medita, a título de exemplo, no sintagma «democracia por vir»<sup>269</sup> e a partir do qual pensa o para além da soberania crática, «uma nova figura, não necessariamente estatal»<sup>270</sup>. Mais ainda: «é a fé na possibilidade desta coisa impossível e, na verdade, indecível do ponto de vista do saber, da ciência e da consciência, que deve comandar todas as nossas decisões.»<sup>271</sup>

---

<sup>264</sup> «Mais comment est-il possible, demandera-t-on, que ce qui rend possible rende impossible cela même qu'il rend possible, donc, et introduise, mais comme sa chance, une chance non négative, un principe de ruine dans cela même qu'il promet ou promet?»», Derrida, *Papier machine*, 308.

<sup>265</sup> «met en mouvement une nouvelle pensée du possible.», Derrida, *Papier machine*, 308.

<sup>266</sup> «son rythme et sa respiration : diastole, systole, et syncope, battement du possible *im*-possible, de l'impossible comme condition du possible. Depuis le cœur même de l'im-possible, on entendrait ainsi la pulsion ou le pouls d'une « déconstruction »», Derrida, *Papier machine*, 308.

<sup>267</sup> «[l]a condition de possibilité donnerait donc une chance au possible mais en le privant de sa pureté. La loi de cette contamination spectrale, la loi impure de cette impureté, voilà ce qu'il faut sans cesse ré-élaborer.», Derrida, *Papier machine*, 308.

<sup>268</sup> Neste sentido, F. Bernardo escreve o seguinte: «será enfim a disjunção destas duas leis [a do impossível e a do possível] igualmente e *ao mesmo tempo* imperativas que transporta também para sempre o desejo do político, da revolução, da dissidência, do porvir da democracia e de instituições efectiva e vivamente democráticas, redigindo ao mesmo tempo o traçado aporético ou indecível da desconstrução. Ditada e magnetizada pelo impossível, a desconstrução é um pensamento do possível-impossível. Ou do im-possível.», Bernardo, Posfácio [A desconstrução da Universidade (Ou o velar pela Universidade *por vir*)], 105.

<sup>269</sup> Cf. «Capítulo III, Da *democracia por vir*».

<sup>270</sup> «une nouvelle figure, non nécessairement étatique», Jacques Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», in: *Le «concept» du 11 septembre* [com Jürgen Habermas e Giovanna Borradori] (Paris: Galilée, 2004), 171 (tradução da nossa responsabilidade). É do mesmo modo que Derrida pensa, a título de exemplo, o direito e o instituído: «Il faudrait inventer un droit (mais aussi un juste au-delà du droit) [...] Il faudrait inventer des instances légitimatrices qui ne soient plus simplement étatiques ou des contrats inter-étatiques qui puissent lutter contre l'hégémonie de certains États.», Derrida, *Papier machine*, 363.

<sup>271</sup> «c'est la foi en la possibilité de cette chose impossible et en vérité indécidable du point de vue du savoir, de la science et de la conscience, qui doit commander toutes nos décisions.», Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», 171.

É o impossível, a sua hiperbolicidade, a sua inventividade que nos deve guiar na tarefa infinita de re-pensar o possível. Por isso, a ruptura com a tradição (o possível) «deverá [...] passar as transacções e definir as condições necessárias na história, no direito, na política, na economia [...] para tornar esta herança da hipérbole tão efectiva quanto possível.»<sup>272</sup> Pensar o im-possível corresponde, então, à invenção da melhor transacção possível<sup>273</sup>, isto é, equivale a “inventar” o impossível, a procurar *fazer* o impossível.

O impossível é, por isso, o traço que aqui elegemos e privilegiamos como fio condutor para, desconstrutivamente, repensar o tradicional paradigma do poder inerente à filosofia enquanto *metafísica da presença*. Uma concepção de poder plasmada na *polis* e espelhada na soberania crática, *de índole onto-teológica*, no direito e na democracia aqui em questão.

---

<sup>272</sup> «devra [...] passer les transactions et définir les conditions nécessaires, dans l’histoire, le droit, la politique, l’économie [...] pour rendre cet héritage de l’hyperbole aussi effectif que possible.», Derrida, *Papier machine*, 314.

<sup>273</sup> Nesta direcção, Derrida avança o seguinte: «Les exemples sur lesquels j’ai tenté de faire droit à cette pensée (l’invention, le don, le pardon, l’hospitalité, la justice, l’amitié, etc.) confirmaient tous cette pensée du possible impossible, du possible *comme* impossible, d’un possible-impossible qui ne se laisse plus déterminer par l’interprétation métaphysique de la possibilité ou de la virtualité.», Derrida, *L’Université sans condition*, 74-75. Do mesmo modo, Derrida acrescenta: «Quand je dis « l’impossible qu’il y a », je désigne cet autre régime du « possible-impossible » que j’essaie de penser en questionnant de toutes les façons (par exemple autour des questions du don, du pardon, de l’hospitalité, etc.), en tentant de « déconstruire », si vous voulez, l’héritage des concepts de « possibilité », de « pouvoir », d’« impossibilité », etc.», Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», 178.



## 2. A idiomaticidade da Desconstrução

### 2.1. Da escrita à arqui-escrita

«Se eu tivesse inventado a minha escrita,  
tê-lo-ia feito como uma revolução interminável.»  
Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, 31.

Pensamento *ou* experiência<sup>274</sup> impossível e do impossível ou da alteridade absoluta (*absolus*), a Desconstrução derridiana começou por designar-se *pensamento da différance* e por descrever a «hiperbolite»<sup>275</sup> ou a hiper-radicalidade do registo *meta-onto-fenomeno-lógico* que a dita e a magnetiza através da problemática da escrita no sentido de *arqui-escrita*. É justamente esta hiper-radicalidade que, neste momento, procuraremos aproximar e descrever a fim de salientarmos os pressupostos teóricos que caracterizam a singularidade deste *pensamento da différance* na persistência da sua denúncia e do seu combate do *carno-falo-logo-centrismo* que, no entender de Derrida, é não só o espírito dominante da filosofia, mas da própria ocidentalidade filosófico-cultural.

Pressupostos teóricos (a linguagem ou a palavra como *marca* ou *rastro* [*trace*] ou *arqui-escrita*, a *messianicidade* do tempo e a espacialidade desértica de *khora*) que não só nos permitirão demonstrar que a Desconstrução derridiana é, na sua singularidade idiomática, uma desconstrução da *soberania crática* – a soberania de índole ontológica ou, até mesmo, onto-teológica –, como nos providenciarão os instrumentos teóricos para salientar como ela nos propõe repensar as problemáticas do poder e da soberania, expondo o seu carácter ilusório e perspectivando um outro pensamento do político e da democracia.

A escrita, re-pensada por Derrida como arqui-escrita, é então o motivo que elegemos para aproximar o seu pensamento, mas ainda, simultaneamente, o seu alcance relativamente à questão da soberania, mormente a política (que repensa a partir de uma *véspera* como movimento da *escrita/différance*, imediatamente se colocando, dada a sua *incondicionalidade/impossibilidade*, para além daquela, apesar da sua hiperbolicidade

---

<sup>274</sup> «L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible: c'est-à-dire, [...] *de l'autre*, l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible, en d'autres termes comme la seule invention possible.», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 27.

<sup>275</sup> «hyperbolite», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 81.

enquanto *epekeina tes ousias*<sup>276</sup>), de que nos ocuparemos. Indissociável da desconstrução do *logocentrismo* que considera hegemónico – um paradigma de poder confiante na plenitude da presença – e que traça uma tendência que atravessa todo o panorama filosófico ocidental, a Desconstrução é já *ipso facto*, e desde sempre<sup>277</sup>, uma desconstrução do princípio de poder e assim uma desconstrução da soberania<sup>278</sup> (do sujeito, de Deus, da língua, da consciência, do próprio, do homem, do político/Estado)<sup>279</sup> edificada pelo pensamento filosófico tradicional, que Derrida ousa colocar em questão, inscrevendo um motivo, como é o da escrita, repensada em termos de arqui-escrita. Derrida lembra-no-lo, nomeadamente, numa entrevista, com M. Ferraris, em *Le goût du secret* (2018):

«O primeiro passo, para mim, na aproximação do que propus chamar desconstrução foi um colocar em questão da autoridade do linguístico, do logocentrismo. E, conseqüentemente, era um protesto contra o *Linguistic Turn* que estava já em movimento sob o nome de estruturalismo [...] há um ponto em que a autoridade de última instância não é retórica, nem linguística, nem mesmo discursiva. A noção de rastro ou de texto é feita para marcar os limites do *Linguistic*

---

<sup>276</sup> Quanto a «*epekeina tes ousias*», Derrida avança o seguinte: «Le mouvement qui, dans *La République*, conduit *epekeina tes ousias*, au-delà de l'être [...], ouvre sans doute une immense tradition. [...] L'idée du Bien (*idea tou agathou*) a son lieu au-delà de l'être ou de l'essence. Ainsi le Bien n'est pas, ni son lieu. Mais ce ne-pas-être n'est pas un non-être, il se tient, si l'on peut dire, au-delà de la présence ou de l'essence, *epekeina tes ousias*, de l'étantité de l'être. Depuis l'au-delà de la présence de tout ce qui est, il donne naissance à l'être ou à l'essence de ce qui est, à *to einai et ten ousian*, mais sans être lui-même. [...] quelle que soit la discontinuité marquée par cet au-delà (*epekeina*) au regard de l'être, de l'être de l'étant ou de l'étantité [...], cette limite singulière ne donne pas lieu à des déterminations simplement neutres ou négatives mais à une *hyperbolisation* de cela même au-delà de quoi le Bien donne à penser, à connaître et à être.», Jacques Derrida, «Comment ne pas parler» (1986), in: *Psyché. Invention de l'autre II* (Paris: Galilée, 2003), 170-171 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>277</sup> Para uma referência ao interesse, já desde sempre manifestado (desde uma antevéspera imemorial), da parte da Desconstrução, pela coisa política (a questão do poder e da soberania) e que confirma o carácter *político* da Desconstrução como desconstrução do poder, cf. Bernardo, «Derrida – *Toujours déjà* «Politique»». Bernardo, *Desconstrução da pena de morte*, 34 e ss.

<sup>278</sup> M. Crépon salienta como, em Derrida, a desconstrução da soberania remonta às suas primeiras obras, ainda que o fio condutor entre aquelas e os títulos posteriores, mais evidentemente políticos, não seja ostensivo. A desconstrução da soberania «*aura commencé avec la mise à jour du phonologocentrisme à l'œuvre dans la tradition philosophique, de Platon à Heidegger, et elle aura trouvé son dernier point d'ancrage (ce qui ne signifie pas son achèvement) avec le séminaire des dernières années: La bête et le souverain*. Jacques Derrida avait l'habitude de nouer les fils, de rappeler les occurrences, de renvoyer, à propos d'un thème ou d'une question, à des pages, à des leçons, à des livres antérieurs, de lancer ses lecteurs et ses auditeurs sur des pistes à travers les méandres de son travail. Nul doute que s'il avait voulu le faire, de façon exhaustive, à propos de la souveraineté, peu de volumes auraient échappé au renvoi et qu'il lui aurait fallu remonter au moins jusqu'à *La Voix et le phénomène* et *De la grammatologie*.», Marc Crépon, «Ouvertures», *Lignes* 47 (2015), 8-9.

<sup>279</sup> Neste sentido, F. Bernardo escreve o seguinte: «La déconstruction derridienne est une déconstruction de la souveraineté ou, et plus précisément, de la métaphysique onto-théologico-politique, humaniste et carno-phallogocentrique, de la souveraineté en général, dont elle dénonce la dimension phantasmatique, phantasmatico-théologique à l'œuvre dans la myriade de ses manifestations – celle de Dieu, du roi, du chef, du peuple, de la langue, de la raison, du concept, de la loi, de la conscience ou de l'inconscient, de la vie, du sujet, de la liberté, du citoyen ou du citoyen-du-monde, du propre et du propre de l'homme (ou de la femme !), du fils, du frère, du mari, du père, de l'État, de l'État-nation...», Bernardo, «Souveraineté's – ou la déconstruction de la souveraineté», 444.

*Turn*. É também por isso que prefiro falar antes de *marca* que de *linguagem*. A marca não é, em primeiro lugar, antropológica: ela é pré-linguística; ela é a possibilidade da linguagem, e ela está por todo o lado em que há relação a outra coisa ou relação ao outro. A marca não tem necessidade de linguagem para isso.»<sup>280</sup>

Apesar dos frequentes mal-entendidos que insistem em considerar a Desconstrução ainda como «um pensamento da linguagem»<sup>281</sup>, integrando o *Linguistic Turn*, o intuito de Derrida era precisamente o oposto, isto é, o protesto, a resistência contra a hegemonia<sup>282</sup>, o poder deste movimento ou do *logocentrismo*. Longe de enfeudarem a Desconstrução a tal corrente, as noções de *rastro* [*trace*] e de texto correspondem já a um pré-linguístico *anterior* à linguagem e sua condição de possibilidade. Para Derrida, a linguagem, enquanto arqui-escrita, é instada pela *différance*, por um *movimento*, por um *estar* já sempre em desconstrução, o que coloca imediatamente em causa o poder, a hegemonia, a autoridade, a soberania da linguagem de palavras vivas (*phone*).

Não se reduzindo, de todo, a Desconstrução aos textos ou a um mundo enclausurado no texto, não se trata de uma «prisão linguística»<sup>283</sup> (pelo contrário, «Jacques Derrida [...] alarga o texto ao mundo no lugar de reduzir o mundo ao texto»<sup>284</sup>), interpretação errónea que terá sido

---

<sup>280</sup> «Le premier pas pour moi, dans l'approche de ce que j'ai proposé d'appeler la déconstruction, a été une mise en question de l'autorité du linguistique, du logocentrisme. Et par conséquent, c'était une protestation contre le *Linguistic Turn*, qui était déjà, sous le nom de structuralisme, en marche. [...] il y a un point où l'autorité de dernière instance n'est ni rhétorique ni linguistique, ni même discursive. La notion de trace ou de texte est faite pour marquer les limites du *Linguistic Turn*. C'est aussi pour cela que je préfère parler de *marque* plutôt que de *langage*. La marque n'est pas d'abord anthropologique : elle est pré-linguistique ; elle est la possibilité du langage, et elle est là partout où il y a rapport à autre chose ou rapport à l'autre. La marque n'a pas besoin de langage pour cela.», Jacques Derrida, *Le goût du secret* [com Maurizio Ferraris] (Paris: Hermann, 2018), 97-98 (tradução da nossa responsabilidade). No mesmo sentido: «C'est là, je parle des années 1960, que la déconstruction a commencé à se constituer comme... je ne dirais pas anti-structuraliste mais, en tout cas, démarquée à l'égard du structuralisme, et contestant cette autorité du langage. C'est pourquoi je suis toujours à la fois étonné et irrité devant l'assimilation si fréquente de la déconstruction à – comment dire ? – un « omnilinguisme », à un « panlinguisme », un « pantextualisme ». La déconstruction commence par le contraire. J'ai commencé par contester l'autorité de la linguistique et du langage et du logocentrisme. Alors que tout a commencé pour moi, et a continué, par une contestation de la référence linguistique, de l'autorité du langage, du « logocentrisme » – mot que j'ai répété, martelé –, comment se fait-il qu'on accuse si souvent la déconstruction d'être une pensée pour laquelle il n'y a que du langage, que du texte, au sens étroit, et pas de réalité ? C'est un contresens incorrigible, apparemment.», Derrida, «Qu'est-ce que la déconstruction?», acedido em 25 de Novembro de 2022, [https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/10/12/p-1930-2004-p-p-jacques-derrida-p-p-qu-est-ce-que-la-deconstruction-p\\_4305612\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/10/12/p-1930-2004-p-p-jacques-derrida-p-p-qu-est-ce-que-la-deconstruction-p_4305612_1819218.html).

<sup>281</sup> «une pensée du langage», Derrida, *Le goût du secret*, 97.

<sup>282</sup> «Le paradoxe, c'est que, alors que j'ai proposé de déconstruire l'hégémonie linguistique, souvent mon travail est présenté comme un linguicisme.», Derrida, *Le goût du secret*, 98.

<sup>283</sup> «linguistic prison», John Caputo, *The prayers and tears of Jacques Derrida* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1997), 17 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>284</sup> «Jacques Derrida [...] élargit le texte au monde au lieu de réduire le monde au texte», Françoise Gaillard, ««Pardon de ne pas vouloir dire »», in: *Un jour Derrida*, Paris: Éditions de la Bibliothèque publique d'information, 2006, 63, acedido em 29 de Novembro de 2022, <https://books.openedition.org/bibpompidou/1377#text> (tradução da nossa responsabilidade).

motivada pela declaração de que «*não há fora-de-texto*» [«*il n'y a pas de hors-texte*»<sup>285</sup>] e, inclusivamente, reiterada pela tradução controversa de Spivak – «*não há nada fora do texto*» [«*There is nothing outside of the text*»<sup>286</sup>] –, Derrida entrevê antes um pré-linguístico (a não confundir com uma meta-linguagem), uma abertura, a relação ao outro.

Importa, portanto, neste momento, reflectir em torno desta frase enigmática de Derrida para procurarmos entender melhor como este texto marca um limite pré-linguístico.

A bem dizer, o intuito de Derrida ao proferir tal frase «*[n]ão há fora-de-texto*», parece-nos reportar-se ainda (é uma constante da Desconstrução derridiana) à denuncia da ilusão da presença e da origem plenas, isto é, a *metafísica da presença*. Não há presença, origem, nem aquilo a que, correntemente, se chama “realidade”, que não seja já “constituída” pela escrita (estando, por isso, em desconstrução), quer dizer, pela linguagem como arqui-escrita ou pela *différance*. Para Derrida, a “realidade” que nos é oferecida pela construção metafísica – que recorre a binómios, supostamente bem delimitados, como fora/dentro, bem/mal, etc. – é este *movimento* da escrita ou da *différance* como rede de reenvios infinitos entre os diversos conceitos que tanto se opõem, quanto se complementam. Daqui resulta que a presença e a origem não podem ser plenas, na medida em que dependem de uma certa “articulação” anterior, de uma cadeia de reenvios que lhes dá condição, ao mesmo tempo que dá conta da sua abertura e da sua desconstrução infinitas<sup>287</sup>. Poderemos compreendê-lo na seguinte passagem de «*La différence*» (1968): «o conceito significado não é nunca, em si mesmo, presente, numa presença auto-suficiente que não remeteria senão para si mesma. Todo o conceito está por direito inscrito numa cadeia ou num sistema no interior do qual remete para o outro, para os outros conceitos, pelo jogo sistemático das diferenças. Um tal jogo, a *différance*, não é mais, portanto, um conceito, mas a possibilidade da conceptualidade, do processo e do sistema conceptuais em geral.»<sup>288</sup>

Tal significa que a ruptura da inteireza da presença e da origem é “originária”, que o mesmo é dizer (observá-lo-emos adiante, em «*La pharmacie de Platon*» (1968), onde Derrida

---

<sup>285</sup> Derrida, *De la grammatologie*, 227. Cf. Derrida, *Le goût du secret*, 97.

<sup>286</sup> Jacques Derrida, *Of grammatology*, trad. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1997), 158. A tradutora não deixa, contudo, de disponibilizar uma outra opção de tradução: «*There is nothing outside of the text* [there is no outside-text; *il n'y a pas de hors-texte*].

<sup>287</sup> Cf. Arthur Bradley, *Derrida's Of grammatology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 112-114.

<sup>288</sup> «le concept signifié n'est jamais présent en lui-même, dans une présence suffisante qui ne renverrait qu'à elle-même. Tout concept est en droit et essentiellement inscrit dans une chaîne ou dans un système à l'intérieur duquel il renvoie à l'autre, aux autres concepts, par jeu systématique de différences. Un tel jeu, la différence, n'est plus alors simplement un concept mais la possibilité de la conceptualité, du procès et du système conceptuels en général.», Derrida, «*La différence*», 11 (permitimo-nos efectuar pequenos ajustamentos à tradução portuguesa utilizada – cf. Jacques Derrida, «*A diferença*», in: *Margens da Filosofia*, trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães (Porto: Rés, [S.d.]

reflechte acerca do pai do *logos*<sup>289</sup>, dando a pensar a complementaridade entre ambos) que o suplemento, a substituibilidade (o movimento diferencial da escrita, a cadeia de reenvios) são de “origem”. De acordo com *De la grammatologie* (1967): «O que tentamos demonstrar seguindo o fio condutor do “suplemento perigoso” é que no que se denomina a vida real [...] nunca houve senão a escrita: nunca houve senão suplementos, significações substitutivas que só puderam surgir numa cadeia de remessas diferenciais, o “real” só sobrevivendo, só se acrescentando ao adquirir sentido a partir de um rastro e de um apelo de suplemento etc. E assim ao infinito, pois lemos, *no texto*, que o presente absoluto, a natureza [...] desde sempre se esquivaram, nunca existiram; que, o que abre o sentido e a linguagem é esta escrita como desaparecimento da presença natural.»<sup>290</sup>

Deveremos, então, ter em consideração que quando Derrida afirma que «[n]ão há fora-de-texto», o «texto» em que medita não corresponde à sua concepção tradicional – tudo é “estruturalmente” texto (arqui-escrita, *différance*), muito para além dos textos. Para o filósofo, «texto» implica a exposição ao outro e assim à ruptura e à novidade por ele portadas (o movimento diferencial da escrita não é senão a abertura ao porvir). «Texto» é antes o mundo simultaneamente possibilitado e impossibilitado pelo outro, logo um mundo “originariamente” enlutado, abalado, disjunto, mas também, por conseguinte, em infinita re-invenção. No momento em que Derrida nos dá conta do pré-linguístico, ele entrevê a alteridade absoluta, que o mesmo é dizer, a *impossibilidade/incondicionalidade*, o singular idioma da Desconstrução, a partir do qual re-pensa ou desconstrói a ocidentalidade filosófica sempre gizada em termos de poder.

Em suma, o *rastro*, a escrita, o texto (pré-linguísticos) são motivos por intermédio dos quais a Desconstrução derridiana re-pensa o *logocentrismo*, procurando desconstruir o privilégio outorgado à linguagem patente no *Linguistic Turn*.

Acontece que, como nos explica o filósofo, o *logocentrismo* não se circunscreve apenas a uma questão de linguagem. Tendo-se ampliado, passou a designar uma interpretação do *logos* não só ancorada na autoridade da voz (a *phone*, a palavra viva) mas também, e mais especificamente, na cultura grega, ocidental, na autoridade do *logos* inspiradora do poder e

---

<sup>289</sup> Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 84 e ss.

<sup>290</sup> «Ce que nous avons tenté de démontrer en suivant le fil conducteur du « supplément dangereux », c'est que dans ce qu'on appelle la vie réelle [...] il n'y a jamais eu que de l'écriture ; il n'y a jamais eu que des suppléments, des significations substitutives qui n'ont pu surgir que dans une chaîne de renvois différentiels, le « réel » ne survenant, ne s'ajoutant qu'en prenant sens à partir d'une trace et d'un appel de supplément, etc. Et ainsi à l'infini car nous avons lu, *dans le texte*, que le présent absolu, la nature [...] se sont toujours déjà dérobés, n'ont jamais existé ; que ce qui ouvre le sens et le langage, c'est cette écriture comme disparition de la présence naturelle.», Derrida, *De la grammatologie*, 228.

assim da soberania de índole onto-teológica ou da soberania crática. É o que poderemos concluir das palavras de Derrida ainda em *Le goût du secret* (2018):

«Quando comecei a utilizar esta palavra «logocentrismo» e a fazer dela um tema da desconstrução, eu não pensava no próprio *logos*, mas antes – na época em que escrevia –, no centrismo da linguagem em geral, do discurso, no estruturalismo. Depois a coisa estendeu-se, não para designar a autoridade ou o privilégio do próprio *logos*, mas de uma certa interpretação do *logos*. E desse ponto de vista, se quiser, o logocentrismo é uma coisa muito ocidental, enquanto há um fonocentrismo praticamente em toda a escrita e, sobretudo, na relação, na interpretação da relação entre a palavra e a escrita, em toda a escrita em geral. A autoridade da voz, podemos encontrá-la por todo o lado, num dado momento, como uma fase económica da humanização, enquanto o logocentrismo está ligado não somente à voz, mas, no Ocidente, no Ocidente grego, à autoridade do *logos*.»<sup>291</sup>

Por conseguinte, devemos notar que é imediatamente no exergo de *De la grammatologie* (1967) que Derrida nos dá conta do que denominará como «*logocentrismo*: metafísica da escrita fonética»<sup>292</sup>, cujo poder está «em vias de se impor ao planeta» e que comanda quer o conceito de escrita (uma escrita predominantemente fonetizada), quer o conceito da ciência (desde sempre devedor da *lógica*, conceito filosófico, metafísico, que atesta a «cientificidade da ciência»<sup>293</sup>), quer

«a *história da metafísica* que, apesar de todas as diferenças e não apenas de Platão a Hegel (passando até por Leibniz) mas também, fora dos seus limites aparentes, dos pré-socráticos e Heidegger, sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade da verdade, foi sempre, com a

---

<sup>291</sup> «Quand j'ai commencé à utiliser ce mot « logocentrisme » et à en faire un thème de la déconstruction, je ne pensais pas au *logos* lui-même, mais plutôt – à l'époque où j'écrivais –, au centrisme du langage en général, du discours, dans le structuralisme. Après la chose s'est étendue non pas pour désigner l'autorité ou le privilège du *logos* lui-même, mais d'une certaine interprétation du *logos*. Et de ce point de vue-là, si vous voulez, le logocentrisme est une chose très occidentale, tandis qu'il y a un phonocentrisme pratiquement dans toute écriture et notamment dans le rapport, dans l'interprétation du rapport entre la parole et l'écriture, dans toute écriture en générale. L'autorité de la voix, on peut la retrouver partout à un moment donné comme une phase économique de l'humanisation, tandis que le logocentrisme est lié non pas seulement à la voix mais, en Occident, en Occident grec, à l'autorité du *logos*.», Derrida, *Le goût du secret*, 98.

<sup>292</sup> «le *logocentrisme* : métaphysique de l'écriture phonétique», Derrida, *De la grammatologie*, 11.

<sup>293</sup> «la scientificité de la science», Derrida, *De la grammatologie*, 12.

ressalva de uma excursão metafórica de que deveremos dar conta, o rebaixamento da escrita e o seu recalco fora da fala “plena”»<sup>294</sup>

Por outras palavras, Derrida considera que a história da filosofia, enquanto história da metafísica, sempre se terá destacado, maioritariamente, pela hegemonia do *logos*, ao qual outorga a origem da verdade, em detrimento da escrita que, como o filósofo o mostrará, a tradição filosófica sempre rebaixou e recalco, favorecendo a plenitude da fala. Entrevê-se assim, desde logo, a formação de uma dicotomia, de acordo, entenda-se, com o gesto tipicamente metafísico (a propósito, Derrida lembra-nos que «numa oposição filosófica clássica, não tratamos com uma coexistência pacífica de um *vis-a-vis*, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos domina o outro (axiologicamente, logicamente, etc.), ocupa o cimo. Desconstruir a oposição é primeiro, num determinado momento, derrubar a hierarquia.»<sup>295</sup>): por um lado, o *logos*, a verdade, a origem, a presença, a plenitude da fala como indícios de poder; por outro lado, a escrita que se caracterizará, em oposição ao primeiro membro do par hierarquicamente superior, como a decadência relativamente à verdade, o desvio da origem, a ruptura da presença, a degradação, a passividade e a ausência de vida, no fundo, o impoder.

Uma das particularidades que o pensamento de Derrida nos oferece, atestando a singularidade da Desconstrução, passa por aproximar a história da metafísica (o *logocentrismo*) a partir da relação entre fala e escrita – um enquadramento dicotómico do mundo (observámo-lo há instantes) que o filósofo re-pensa. *Physis/nomos*, impossível/possível, fora/dentro são apenas alguns exemplos que dão conta da apropriação metafísica da dita realidade e que se traduz na procura da sua delimitação ou simplificação. A unidade, simples, corresponderia à verdade e assim à plenitude originária, uma presença plena, que marca, na história da filosofia, quer a origem perdida à qual se procura retornar – é, nomeadamente, o gesto de Heidegger<sup>296</sup> que perscruta o pensamento “originário” nos pré-socráticos –, quer todos os movimentos de

---

<sup>294</sup> «l'histoire de la métaphysique qui, malgré toutes les différences et non seulement de Platon à Hegel (en passant même par Leibniz) mais aussi, hors de ses limites apparentes, des présocratiques à Heidegger, a toujours assigné au *logos* l'origine de la vérité en général : l'histoire de la vérité, de la vérité de la vérité, a toujours été, à la différence près d'une diversion métaphorique dont il nous faudra rendre compte, l'abaissement de l'écriture et son refoulement hors de la parole « pleine »», Derrida, *De la grammatologie*, 11-12.

<sup>295</sup> «dans une opposition philosophique classique, nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un *vis-à-vis*, mais à une hiérarchie violente. Un des deux termes commande l'autre (axiologiquement, logiquement, etc.), occupe la hauteur. Déconstruire l'opposition, c'est d'abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie.», Derrida, *Positions*, 56-57.

<sup>296</sup> Do mesmo modo, o gesto de Heidegger pela etimologia configura a busca pela origem, pelo próprio. De acordo com Derrida, «[p]artout où s'imposaient les valeurs de propriété, de sens propre, de proximité à soi, d'étymologie, etc., à propos du corps, de la conscience, du langage, de l'écriture, etc., j'ai essayé d'analyser le désir et les présupposés métaphysiques qui s'y trouvaient à l'œuvre.», Derrida, *Positions*, 74.

derivação, uma “queda” relativamente à origem (assumindo os traços da gnose) que, no fundo, não faz senão confirmá-la<sup>297</sup>.

Dando conta deste gesto metafísico e da sua extensão, a partir do motivo da escrita, Derrida enceta, no mesmo passo, a desconstrução da *metafísica da presença* ou do *logocentrismo*, como a suposta origem plena, verdadeira, pura, etc. Através da secundariedade da escrita como derivação, repetição, suplemento ou veículo da voz, Derrida re-pensará o estatuto de origem atribuído ao *logos* nele identificando as mesmas características com que a tradição julgou e condenou a escrita. Como consequência, o *logos* não encarnaria mais a verdade, a origem e a presença plena, colocando-se assim em questão a sua hegemonia e o paradigma de poder que molda a história da metafísica. Um paradigma que vem de muito longe e que Derrida lembra, em «La pharmacie de Platon» (1972), como o «processo da escrita»<sup>298</sup>.

O «processo da escrita», um julgamento, teve imediatamente lugar na Antiguidade e os efeitos da sentença aí pronunciada marcariam a metafísica, até aos nossos dias, como *logocentrismo*. É bem conhecido o mito de Theuth que Platão inscreve no *Fedro* e que aqui citamos longamente:

«Sócrates: Pois ouvi contar que [...], no Egipto, havia um daqueles deuses antigos [...] O nome dessa divindade era Theuth. Pois dizem que foi ele o primeiro a descobrir a ciência do número e do cálculo [...] e sobretudo a escrita.

O rei de todo o Egipto nessa altura era Tamos, que habitava a grande cidade da parte alta do país [...] cujo deus é Âmon. Theuth foi até ao seu palácio, mostrou-lhe os seus inventos [...]. O rei, no entanto, perguntou-lhe que utilidade tinha cada um deles e, perante as explicações [...] do deus, [...] a uma censurava e a outra louvava. [...]

Quando, porém, chegou a ocasião da escrita, Theuth comentou: «Este é um ramo do conhecimento, ó rei, que tornará os Egípcios mais sábios e de melhor memória. Está pois descoberto o remédio da memória e da sabedoria».

Ao que o rei responde: «Engenhosíssimo Theuth, um homem é capaz de criar os fundamentos de uma arte, mas outro deve julgar que parte de dano e de utilidade possui [...]. [...] como pai da escrita que és, por lhe quererem bem, apontas-lhe efeitos contrários àqueles que ela manifesta. É que essa descoberta provocará nas almas o esquecimento de quanto se aprende, devido à falta de exercício da memória,

---

<sup>297</sup> Note-se, porém, que segundo Derrida, não se pode pensar a dita origem sem a “queda”, anunciando já assim a contaminação daquela: «la notion de «chute», qui est tout à fait complémentaire de celle d’«origine»», Derrida, *Positions*, 73.

<sup>298</sup> Derrida, «La pharmacie de Platon», 75.

porque, confiados na escrita, é do exterior, por meio de sinais estranhos, e não de dentro, graças a esforço próprio, que obterão as recordações. Por conseguinte, não descobriste um remédio para a memória, mas para a recordação. Aos estudiosos oferece a aparência da sabedoria e não a verdade, já que, recebendo, graças a ti, grande quantidade de conhecimentos, sem necessidade de instrução, considerar-se-ão muito sabedores, quando são ignorantes na sua maior parte»<sup>299</sup>

É em «La pharmacie de Platon» (1968)<sup>300</sup> que Derrida aproxima, e contra-assina, o referido texto de Platão, onde identificará os traços mais prezados pela *metafísica da presença/logocentrismo* e aqueles que fundamentarão o veredicto desfavorável do deus-rei Tamos à escrita.

Importa, contudo, mostrar que o mito que acabamos de citar avança na noção de escrita uma ambiguidade – que procuraremos dilucidar mais adiante e para a qual Derrida nos chama a atenção – que ecoa no vocábulo grego *pharmakon* (remédio/veneno). Assim, se para Theuth a escrita seria um remédio, para Tamos estaríamos perante um veneno. As vantagens que Theuth reconhece à escrita (remédio) são tomadas por Tamos como um agravamento (veneno). A exterioridade, os «sinais estranhos» (a mera recordação) com que Tamos marca a escrita fundamentam, na verdade, uma sentença que se inscreverá em toda a ocidentalidade filosófica que identificará nos traços da escrita os perigos<sup>301</sup> contra o privilégio da interioridade (o «dentro», a memória, de resto, a escrita é considerada uma «irrupção do *fora* no *dentro*, encetando a interioridade da alma, a presença viva da alma a si no verdadeiro *logos*»<sup>302</sup>), da proximidade ou transparência do eu a si próprio, da fala ao falante, do diálogo consigo mesmo<sup>303</sup> (neste sentido, Derrida escreve o seguinte: «[a] voz *ouve-se* – isto é, sem dúvida, o que se denomina a consciência – no mais próximo de si como o apagamento absoluto do significante: auto-afecção pura que tem necessariamente a forma do tempo e que não toma emprestado fora de si, no mundo ou na “realidade”, nenhum significante acessório, nenhuma

---

<sup>299</sup> Platão, *Fed.*, 274c-275b. Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 84-85.

<sup>300</sup> Derrida, «La pharmacie de Platon», 69-197.

<sup>301</sup> É Platão que afirma que «[a] maior salvaguarda será não escrever, mas aprender de cor, porque é impossível que os escritos não acabem por cair no domínio público. [...] Quanto a esta carta, começa por a ler várias vezes, e a seguir queima-a.», Platão, «Carta II», in: *Cartas*, trad. Conceição Gomes da Silva e Maria Adozinda Melo (Lisboa: Estampa, 1971), 22.

<sup>302</sup> «irruption du *dehors* dans le *dedans*, entamant l'intériorité de l'âme, la présence vivante de l'âme à soi dans le *logos* vrai», Derrida, *De la grammatologie*, 52.

<sup>303</sup> No *Teeteto* de Platão, podemos ler que o pensamento corresponde «[a] um discurso que a alma discorre consigo mesma [...]», Platão, *Teet.*, 189e, trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri (Lisboa: Gulbenkian, 2008). A alma «não faz mais do que dialogar, perguntar e responder a si própria», Platão, *Teet.*, 190a. A tradição filosófica associa o pensamento a uma voz interior, presente a si. A vivacidade da voz implica já a presença viva. Diferentemente, a escrita aproxima-se da morte.

substância de expressão alheia à sua própria espontaneidade. É a experiência única do significado produzindo-se espontaneamente, do dentro de si [...] O carácter não-mundano desta substância de expressão é constitutivo desta idealidade. Esta experiência do apagamento do significante na voz não é uma ilusão entre outras – uma vez que é a condição da ideia mesma de verdade – mas mostraremos, em outro lugar, como ela se logra. Este logro é a história da verdade e não é dissipado com tanta pressa.»<sup>304</sup>), no fundo, contra o privilégio do logo(fono)centrismo dominante e que é o privilégio da presença plena.

É assim que, em *La voix et le phénomène* (1967), Derrida nos faz saber que está em causa a «identidade consigo mesmo do agora actual», até porque «[n]ão existe, aliás, nenhuma objecção possível, no interior da filosofia, relativamente ao privilégio do agora-presente. Este privilégio define o próprio elemento do pensamento filosófico, é a própria *evidência*, o próprio pensamento consciente, ele comanda todo o conceito possível da verdade e do sentido.»<sup>305</sup> Quer isto dizer que o privilégio do presente, que é o da interioridade e da proximidade, marca a «segurança», o «fundamento»<sup>306</sup> da filosofia e Derrida identifica tal preferência numa questão de escrita, que está patente logo desde Platão, como observámos.

Do mesmo modo, o fonocentrismo, o logo(fono)centrismo, mostra bem como a tradição atribui a preferência à *phone*, ao «sistema do “ouvir-se-falar” [aliás, «[a] *história da metafísica é o querer-ouvir-se-falar absoluto.*»<sup>307</sup>] através da substância fónica – que *se dá* como significante não-exterior [...] não contingente» e que «produziu [...] a ideia de origem do mundo a partir da diferença entre o mundano e o não-mundano, o fora e o dentro»<sup>308</sup>. A bem dizer, o *logocentrismo* desempenha um papel determinante na manutenção da noção de origem: «É no sistema de língua associado à escrita fonético-alfabética que se produziu a metafísica logocêntrica [...] Este logocentrismo, esta *época* da plena fala sempre colocou entre parênteses,

---

<sup>304</sup> « [I]a voix *s'entend* – c'est sans doute ce qu'on appelle la conscience – au plus proche de soi comme l'effacement absolu du signifiant : autoaffection pure qui a nécessairement la forme du temps et qui n'emprunte hors de soi, dans le monde ou dans la « réalité », aucun signifiant accessoire, aucune substance d'expression étrangère à sa propre spontanéité. C'est l'expérience unique du signifié se produisant spontanément, du dedans de soi [...] Le caractère non-mondain de cette substance d'expression est constitutif de cette idéalité. Cette expérience de l'effacement du signifiant dans la voix n'est pas une illusion parmi d'autres – puisqu'elle est la condition de l'idée même de vérité – mais nous montrerons ailleurs en quoi elle se leurre. Ce leurre est l'histoire de la vérité et on ne le dissipe pas si vite.», Derrida, *De la grammatologie*, 33-34.

<sup>305</sup> «C'est à cette identité à soi-même du maintenant actuel» «Et il n'y a d'ailleurs aucune objection possible, à l'intérieur de la philosophie, à l'égard de ce privilège du maintenant-présent. Ce privilège définit l'élément même de la pensée philosophique, il est l'*evidence* même, la pensée consciente elle-même, il commande tout concept possible de la vérité et du sens.», Derrida, *La voix et le phénomène*, 70.

<sup>306</sup> «*sécurité*» «*fondement*», Derrida, *La voix et le phénomène*, 70.

<sup>307</sup> «[l']*histoire de la métaphysique est le vouloir-s'entendre-parler absolu.*», Derrida, *La voix et le phénomène*, 115.

<sup>308</sup> «produit l'idée [...] d'origine du monde à partir de la différence entre le mondain et le non-mondain, le dehors et le dedans», Derrida, *De la grammatologie*, 17.

*suspendeu*, reprimiu, por razões essenciais, toda [a] reflexão livre sobre a origem e o estatuto da escrita, toda [a] ciência da escrita que não fosse *tecnologia* e *história de uma técnica* apoiadas numa mitologia e numa metafórica da escrita natural.»<sup>309</sup> Por seu lado, prossegue Derrida ainda em *De la grammatologie* (1967), o privilégio da *phone* tendeu «a confirmar a escrita numa função segunda e instrumental: tradutora de uma fala plena e plenamente *presente* (presente a si, ao seu significado, ao outro, condição mesma do tema da presença em geral), técnica ao serviço da linguagem, *porta-voz* (porte-parole), intérprete de uma fala originária que nela mesma se subtrairia à interpretação»<sup>310</sup>. Conclui então Derrida que «dentro deste *logos*, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phone*.»<sup>311</sup>

Dando conta do rumo prosseguido pela tradição, o filósofo francês cita, nomeadamente, Aristóteles na célebre passagem de *Da Interpretação* onde se pode ler que «os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz»<sup>312</sup>. Está bem patente a hierarquia cujo topo é ocupado pela alma, da qual está próxima a voz na sua transparência (*logos* como discurso falado), sendo que mais distante daquela origem ou presença, logo menos verdadeira, surge a escrita como símbolo de símbolo. Se a voz (*logos*) significa os «estados da alma», ela é «a *primeira* convenção, a que se referiria imediatamente à ordem da significação natural e universal [que se produziria] como linguagem falada»<sup>313</sup>. Já a escrita implicaria uma convenção que, por sua vez, originaria outras convenções, uma continua repetição de repetição que a tradição denominaria pejorativamente como «significante de um significante»<sup>314</sup>.

Privilegiando a interioridade (traduzida na proximidade da origem e da presença plenas), que Derrida identificou em Platão e em Aristóteles, salientamos, igualmente,

---

<sup>309</sup> «Le système de langue associé à l'écriture phonétique-alphabétique est celui dans lequel s'est produite la métaphysique logocentrique [...] Ce logocentrisme, cette époque de la parole pleine a toujours mis entre parenthèses, *suspendu*, réprimé, pour des raisons essentielles, toute réflexion libre sur l'origine et le statut de l'écriture, toute science de l'écriture qui ne fût pas *technologie* et *histoire d'une technique*, elles-mêmes adossées à une mythologie et à une métaphorique de l'écriture naturelle.», Derrida, *De la grammatologie*, 64.

<sup>310</sup> «à confiner l'écriture dans une fonction seconde et instrumentale : traductrice d'une parole pleine et pleinement présente (présente à soi, à son signifié, à l'autre, condition même du thème de la présence en général), technique au service du langage, porte-parole, interprète d'une parole originarie elle-même soustraite à l'interprétation.», Derrida, *De la grammatologie*, 17-18.

<sup>311</sup> «dans ce *logos*, le lien originarie et essentiel à la *phonè* n'a jamais été rompu.», Derrida, *De la grammatologie*, 21.

<sup>312</sup> «les sons émis par la voix [...] sont les symboles des états de l'âme [...] et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix», Derrida, *De la grammatologie*, 21. Cf. Aristóteles, «Da interpretação», in: *Categorias. Da interpretação*, 1, 16 a 3, introd. trad. e notas Ricardo Santos (Lisboa: INCM, 2016). Nesta passagem de Aristóteles, optámos pela tradução proposta em *De la grammatologie* (1967) por entendermos ser mais adequada às escolhas e à argumentação de Derrida.

<sup>313</sup> «la *première* convention, celle qui se rapporterait immédiatement à l'ordre de la signification naturelle et universelle, se produirait comme langage parlé.», Derrida, *De la grammatologie*, 22.

<sup>314</sup> «signifiant d'un signifiant», Derrida, «La pharmacie de Platon», 125.

Saussure<sup>315</sup> (1857-1913), cronologicamente mais próximo de nós, evidenciando-se assim a perenidade do privilégio da fala sobre a escrita (da interioridade sobre a exterioridade, etc.), que denuncia a extensão alargada da hegemonia logocêntrica que Derrida coloca em questão. A referida propensão da ocidentalidade filosófica é então, igualmente, bem manifesta na noção de signo, a qual «implica sempre, nela mesma, a distinção do significado e do significante, nem que fossem no limite, como diz Saussure, como as duas faces de uma única folha.»<sup>316</sup> A noção de signo mantém-se «na descendência deste logocentrismo que é também um fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e do ser», do ser como presença<sup>317</sup>. Do mesmo modo, se «a voz é o que está mais próximo do significado»<sup>318</sup>, respeitando a união indissolúvel da «voz à alma ou ao pensamento do sentido significado»<sup>319</sup>, o significante, mormente o escrito, é derivado, aliás, tal «derivação é a própria origem da noção de “significante”.»<sup>320</sup>

Ora, a «época do *logos*», que se estende até aos nossos dias, é precisamente a que «rebaixa a escrita, pensada como mediação de mediação e queda na exterioridade do sentido»<sup>321</sup> – em *Positions* (1972), Derrida esclarece que se tratava «com este valor de abaixamento ou de queda, do que a filosofia (e tudo o que com ela constitui um sistema) pensava fazer, entendia fazer operando a partir de uma instância presente a si no seu *logos*, de plenitude ontológica ou de origem: precisamente tudo contra o que se definiu a operação desconstrutiva.»<sup>322</sup> – uma época a que pertence «a diferença entre significado e significante»<sup>323</sup>. E essa diferença, prossegue Derrida, «pertence de maneira profunda e implícita à totalidade da grande época abrangida pela história da metafísica», por outras palavras, a diferença entre significado e significante está na raiz da época do *logos* (do *logocentrismo*) e assim, de todo o edifício da ocidentalidade filosófica.

---

<sup>315</sup> Pretendemos assim mostrar como, na generalidade, a ocidentalidade filosófica, de Platão a Saussure, confirmou a sentença de Tamos sobre a escrita. Segundo Derrida, «Saussure reprend la définition traditionnelle de l'écriture qui déjà chez Platon et chez Aristote se rétrécissait autour du modèle de l'écriture phonétique», Derrida, *De la grammatologie*, 46.

<sup>316</sup> «implique toujours en elle-même la distinction du signifié et du signifiant, fût-ce à la limite, selon Saussure, comme les deux faces d'une seule et même feuille.», Derrida, *De la grammatologie*, 23.

<sup>317</sup> No mesmo sentido, ««[l']essence formelle » du signe ne peut être déterminée qu'à partir de la présence.», Derrida, *De la grammatologie*, 31.

<sup>318</sup> «la voix est au plus proche du signifié», Derrida, *De la grammatologie*, 22.

<sup>319</sup> «la voix à l'âme ou à la pensée du sens signifié», Derrida, *De la grammatologie*, 22.

<sup>320</sup> «dérivation est l'origine même de la notion de « signifiant »», Derrida, *De la grammatologie*, 23.

<sup>321</sup> «abaisse donc l'écriture pensée comme médiation de médiation et chute dans l'extériorité du sens.», Derrida, *De la grammatologie*, 24. Na mesma direcção, segundo Derrida: «L'abaissement est justement la *représentation* de l'écriture, de sa situation *dans* la hiérarchie philosophique (haut/bas).», Derrida, *Positions*, 72.

<sup>322</sup> «Il s'agissait donc, avec cette valeur d'abaissement ou de chute, de ce que la philosophie (et tout ce qui fait système avec elle) pensait faire, entendait faire en opérant depuis une instance de vie présente à soi dans son *logos*, de plénitude ontologique ou d'origine : précisément ce contre quoi s'est définie l'opération déconstructrice. », Derrida, *Positions*, 72-73.

<sup>323</sup> «la différence entre signifié et signifiant», Derrida, *De la grammatologie*, 24.

Para além disso, Derrida chama-nos ainda a atenção para o facto de a época do *logos*, que tem por base a dicotomia significado/significante, estar dependente de «raízes metafísico-teológicas»<sup>324</sup> a que corresponde uma outra dicotomia (sensível/inteligível) determinante para o edifício metafísico<sup>325</sup>. Derrida vem então afirmar que «[o] signo e a divindade têm o mesmo local e a mesma data de nascimento. A época do signo é essencialmente teológica.»<sup>326</sup> Na mesma linha teríamos, por um lado, o significado e o inteligível, caracterizados pela proximidade a uma origem/presença puras e plenas, a «face de inteligibilidade pura, remete[ndo] a um *logos* absoluto, ao qual está imediatamente unid[a]», um *logos* absoluto<sup>327</sup> (Deus ou o divino) de que se aproxima então «a face inteligível do signo»<sup>328</sup>; por outro lado, o significante e o sensível como “queda” ou “expulsão” para um mundo sensível que, tal como a escrita, são condenados pela tradição filosófica. O *logocentrismo* implica a proximidade – à interioridade, à verdade, à origem, à presença plena – que Derrida vem mostrar que, sendo tendência inerente à abordagem metafísica por intermédio de dicotomias, repete o gesto de uma hierarquização teológica.

Tudo parece apontar, pois, para uma clara distinção entre fala e escrita (a que corresponderiam, respectivamente, os binómios significado/significante ou inteligível/sensível), marcando o privilégio da presença plena na ocidentalidade filosófica que Derrida nomeou *logocentrismo*.

Retomemos o mito de Theuth na peugada da contra-assinatura que Derrida dele realiza. Se bem que o deus-rei Tamos não pareça duvidar dos fundamentos da sua sentença sobre a escrita, a qual, como verificámos, será determinante para a ulterior rejeição desta última pela tradição filosófica que, aliás, se edificou na base de tal rebaixamento, Derrida vem chamar-nos a atenção, sublinhámo-lo antes, para a ambiguidade ou ambivalência na caracterização da escrita como *pharmakon* (remédio/veneno), significando isto que a própria tradição filosófica, ao mesmo tempo que repudiava a escrita favorecendo a fala, considerou, ao lado de uma «má

---

<sup>324</sup> «racines métaphysico-théologiques», Derrida, *De la grammatologie*, 24.

<sup>325</sup> Cf. Derrida, *De la grammatologie*, 24.

<sup>326</sup> «Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance. L'époque du signe est essentiellement théologique.», Derrida, *De la grammatologie*, 25.

<sup>327</sup> Derrida salienta o início do Evangelho de João: «Au commencement était le verbe (*logos*) et le *logos* était Dieu», (Derrida, *La bête et le souverain I*, 417), (cf. «Capítulo I, 3.1.1. Aristóteles») assim mostrando como o *logocentrismo* tem um carácter onto-teológico. Mas mais ainda, o paradigma logocêntrico, que é o do privilégio da presença e da origem plenas, para além de inervar toda a ocidentalidade filosófica, constitui um paradigma de poder, nutrindo igualmente o pensamento político tradicional que nele assenta a sua concepção (onto-teológica) de soberania (crática), a qual está aqui em questão no exacto momento em que Derrida re-pensa o *logocentrismo* e os seus pressupostos, gesto que procuramos expor através da *incondicionalidade/impossibilidade* da escrita.

<sup>328</sup> «la face intelligible du signe», Derrida, *De la grammatologie*, 25.

escrita», uma «boa escrita»<sup>329</sup>. Recorrendo a esta metáfora, a tradição, mesmo que inadvertidamente, acaba por expor a contaminação da presença e da origem plenas:

«O paradoxo a que devemos estar atentos é então o seguinte: [...] a escrita inteligível [...] recebe este nome por metáfora. A escrita sensível [...] é designada como escrita no sentido próprio; ela é então pensada do lado [...] do artifício [...]. É claro que esta metáfora permanece enigmática e remete a um sentido “próprio” da escrita como primeira metáfora. Este sentido “próprio” é ainda impensado pelos detentores deste discurso. Não se trataria, portanto, de inverter o sentido “próprio” e o sentido figurado, mas de determinar o sentido “próprio” da escrita como a metaforicidade mesma.»<sup>330</sup>

O que daqui se conclui, de acordo com Derrida, é que a *metafísica da presença*, o *logocentrismo* que vimos assentar na hierarquia dos binómios oposicionais, supostamente claramente bem delimitados (bom/mau formaria um binómio ingenuamente evidente), está afinal habitado por aquilo mesmo que rejeita ou rebaixa, isto é, pela escrita. O dito mal da escrita contamina, aporetiza a dita pureza da fala e este gesto é originário.

O repúdio da escrita é, evidentemente, o da exterioridade, do suplemento, da repetição, da secundariedade (que configuram um impoder) procurando privilegiar-se a interioridade, a unidade da origem que jamais poderia degradar-se na repetição/suplementação (um poder supostamente pleno, não afectado, soberano). No entanto, a «boa escrita» é a inscrição da escrita na presença e na origem ditas plenas, o que significa que apenas ilusoriamente a presença é plena ou conserva a sua interioridade completamente imune à ruptura e ao desvio implicados na escrita. Torna-se assim evidente que o *logocentrismo* está contaminado pela escrita, a qual é a «primeira metáfora», «a metaforicidade mesma». A metáfora é o paradoxo que habita, aporetiza, *im-possibilita* a dita origem. A metáfora (ou fábula ou prótese) é de “origem”.

É no mesmo sentido que Derrida analisa o seguinte excerto do *Fedro*:

---

<sup>329</sup> Cf. Derrida, *De la grammatologie*, 26-31. Derrida, «La pharmacie de Platon», 171-172.

<sup>330</sup> «Le paradoxe auquel il faut se rendre attentif est alors le suivant : [...] l'écriture intelligible [...] est ainsi nommée par métaphore. L'écriture sensible [...] est désignée comme écriture au sens propre ; elle est alors pensée du côté [...] de l'artifice [...]. Bien entendu, cette métaphore reste énigmatique et renvoie à un sens « propre » de l'écriture comme première métaphore. Ce sens « propre » est encore impensé par les tenants de ce discours. Il ne s'agirait donc pas d'inverser le sens propre et le sens figuré mais de déterminer le sens « propre » de l'écriture comme la métaphoricité elle-même.», Derrida, *De la grammatologie*, 27.

«Sócrates: Mas quê? Vamos examinar um outro discurso, *irmão* legítimo daquele, para ver como nasce e quanto a sua natureza é melhor e mais capaz do que a do outro?

Fedro: Qual é o discurso de que falas e como nasce?

Sócrates: Aquele que com conhecimento *se escreve na alma* de quem aprende, esse é capaz de se defender a si próprio e sabe falar e ficar silencioso diante de quem convém.»<sup>331</sup>

De acordo com Derrida, o facto de Sócrates se referir à escrita como um «*falso irmão*»<sup>332</sup>, faz com que esta acabe por ser considerada como uma «*outra espécie de escrita*»<sup>333</sup>, uma «*inscrição da verdade na alma*»<sup>334</sup>. A escrita afecta a suposta interioridade, a hegemonia do *logocentrismo* está encetada pelo impoder da exterioridade que vem na escrita. Nas palavras de Derrida:

«Segundo um esquema que dominará toda a filosofia ocidental, uma boa escrita (natural, viva, sábia, inteligível, interior, falante) é oposta a uma má escrita (artificial, moribunda, ignorante, sensível, exterior, muda). E a boa não pode ser designada senão na metáfora da má. A metaforicidade é a lógica da contaminação e a contaminação da lógica. [...] E se a rede das oposições de predicados que relacionam uma escrita à outra mantém na sua rede todas as oposições conceptuais do «platonismo» – aqui considerado como a estrutura dominante da história da metafísica – poder-se-á dizer que a filosofia se jogou no jogo de duas escritas. Mesmo que ela não quisesse senão distinguir entre palavra e escrita.»<sup>335</sup>

---

<sup>331</sup> Platão, *Fed.*, 276a (itálicos nossos). Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 171.

<sup>332</sup> «faux-frère», Derrida, «La pharmacie de Platon», 171.

<sup>333</sup> «*autre sorte d'écriture*», Derrida, «La pharmacie de Platon», 172.

<sup>334</sup> «*inscription de la vérité dans l'âme*», Derrida, «La pharmacie de Platon», 172. Note-se como Derrida explica que discursos como a «inscrição da verdade na alma» ou, na Idade Média, «a escrita de Deus» dão conta de uma «mediação metafórica» que «simulou a imediatez», pelo que «tout ce qui fonctionne comme *métaphore* dans ces discours confirme le privilège du logos et fonde le sens « propre » donné alors à l'écriture : signe signifiant un signifiant signifiant lui-même une vérité éternelle, éternellement pensée et dite dans la proximité d'un logos présent.» No entanto, como observámos, a metáfora é originária. Derrida, *De la grammatologie*, 26-27.

<sup>335</sup> «Selon un schème qui dominera toute la philosophie occidentale, une bonne écriture (naturelle, vivante, savante, intelligible, intérieure, parlante) est opposée à une mauvaise écriture (artificieuse, moribonde, ignorante, sensible, extérieure, muette). Et la bonne ne peut être désignée que dans la métaphore de la mauvaise. La métaphoricité est la logique de la contamination et la contamination de la logique. [...] Et si le réseau des oppositions de prédicats qui rapportent une écriture à l'autre tient dans son filet toutes les oppositions conceptuelles du «platonisme» – considéré ici comme la structure dominante de l'histoire de la métaphysique – on pourra dire que la philosophie s'est jouée dans le jeu de deux écritures. Alors même qu'elle ne voulait distinguer qu'entre parole et écriture.», Derrida, «La pharmacie de Platon», 172. No mesmo sentido, «[l']écriture au sens courant est lettre morte, elle est porteuse de mort. Elle essouffle la vie. D'un autre côté, sur l'autre face du même propos, l'écriture au sens métaphorique, l'écriture naturelle, divine et vivante, est vénérée ; elle est égale, en dignité, à l'origine de la valeur, à la voix de la conscience comme loi divine [...] L'écriture naturelle est immédiatement unie à la voix et au souffle.

Insistamos: a filosofia, a tradição ocidental filosófica como privilégio da presença plena, outra forma de dizer a hegemonia do *logocentrismo* como poder estão afectados pela escrita. Daí que «a boa [escrita] não po[ssa] ser designada senão na metáfora da má» e que a metaforicidade aqui implicada dê assim conta de uma «lógica da contaminação» que contamina a própria lógica, o *logos*, atente-se. Mais ainda, esta contaminação não se verifica somente na “oposição” boa escrita/má escrita, mas atravessa toda a filosofia que aí se joga, mesmo que aparentemente apenas se pretendesse distinguir entre palavra e escrita, sem cuidar do respectivo alcance, das repercussões para a história da metafísica e assim para o paradigma de poder encarnado pelo *logocentrismo* aqui em questão.

A metaforicidade que dá conta, não de uma clara oposição entre os membros das dicotomias, mas da contaminação entre si, permite a Derrida mostrar que o *logocentrismo* que se caracteriza pela proximidade, pureza ou transparência relativamente à origem ou presença plenas, é ele mesmo afectado pelos traços da escrita. É precisamente essa afecção, essa contaminação que Derrida vem sublinhar e que permite concluir que a hegemonia do *logocentrismo* esquece ou denega a alteridade, a exterioridade (o impoder, a incondição) que a enceta e que a desconstrói, pelo que o paradigma de poder que temos no *logocentrismo* – e que, observá-lo-emos, se arvora na soberania (política) – assenta numa ilusão de origem ou de presença primeira, numa fábula ou num constructo (cf. «Capítulo I, 3.1.2. Thomas Hobbes; Capítulo II, 2. «A razão do mais forte é sempre a melhor»? – o «fundamento místico da autoridade»)) que, por isso mesmo, são passíveis de ser desconstruídos.

Procurando mostrar a incondição que o aporetiza, Derrida, nomeadamente em «La pharmacie de Platon» (1968)<sup>336</sup>, coloca em questão o *logos* dando conta do seu carácter secundário, isto é, dos traços que atribui à escrita, que rejeita, mas que o caracterizam igualmente, contaminando-o. O *logos* é “originariamente” afectado por aquilo que repudia. À semelhança da escrita, ele é um *pharmakon*, “originariamente” contaminado, aporetizado, atravessado pelo jogo da *escrita* (que é, igualmente, o da *différance*) e pela sua derivação, o que significa que o *logocentrismo* que, recordemos, «está em vias de se impor ao planeta»<sup>337</sup> não é a origem nem a presença plena, nem coincide com elas, tratando-se assim de um (suposto) poder encetado pelo impoder (*incondicionalidade*) da escrita – algo que deixa entrever que a escrita, observá-lo-emos, nos poderá oferecer um outro “paradigma” de poder, um “poder”

---

Sa nature n'est pas grammatologique mais pneumatologique. Elle est hiératique, toute proche de la sainte voix intérieure [...] de la voix qu'on entend en rentrant en soi : présence pleine et véraçe de la parole divine à notre sentiment intérieur », Derrida, *De la grammatologie*, 29.

<sup>336</sup> Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 84 e ss..

<sup>337</sup> «en passe de s'imposer aujourd'hui à la planète», Derrida, *De la grammatologie*, 11.

afectado de impoder, um *poder* sem poder e assim uma *soberania* sem soberania. À semelhança da Desconstrução (do seu *pensamento*, de um pensamento como *escrita*), a escrita é marcada pela irreverência ao poder, por uma atitude de contrapoder. Derrida aponta-lhe mesmo na sua fragilidade, na sua orfandade por relação ao pai ou ao falante que, não a assistindo, a vota à bastardia e à morte, um certo «poder» de resistir ao e de se emancipar do pai (como poder, autoridade, soberano) ou mesmo de o matar (a escrita como parricida). De acordo com o filósofo, a miséria do *logos* (abandonado) como escrita «é ambígua: sofrimento do órfão, é certo, que tem necessidade, não só, de que o assistamos com uma presença [...]; mas, lamentando o órfão, acusamo-lo também, e à escrita, de pretender depor o pai, de se emancipar dele [...]. A partir da posição de quem conserva o ceptro, o desejo da escrita é indicado, designado, denunciado como o desejo da orfandade e a subversão parricida. Este *pharmakon*, [pergunta e conclui Derrida] não é ele criminoso, não é um presente envenenado?»<sup>338</sup>

Importa, deste modo, evidenciar claramente a secundariedade que contamina o *logos*, no momento em que Derrida sugere que se deveria «prestar uma atenção sistemática – o que a [seu] conhecimento nunca foi feito – à permanência de um esquema platónico que atribui a origem e o poder da palavra, precisamente do *logos*, à posição paternal»<sup>339</sup>. Quer dizer que se a origem e o poder da fala, ou seja, do *logos*, é o pai (o deus, o rei, o soberano ou, como observaremos adiante, o bem ou o sol), então o *logos* (o *logocentrismo*) não pode já ser considerado como origem, pois esta “origem” tem um pai, o que equivale a dizer que o próprio *logos* tem um estatuto de dependência relativamente a algo mais verdadeiro, mais originário, pelo que, tal como a escrita, o *logos* é suplemento, substituição, derivação. Escutemos Derrida ainda em *De la grammatologie* (1967):

«palavra *sonhando* a sua plena presença a si [...] autoprodução da fala dita viva, capaz, dizia Sócrates, de se dar assistência a si mesma, *logos* que *acredita* ser

---

<sup>338</sup> «est ambiguë: détresse de l’orphelin certes, qui a besoin non seulement qu’on l’assiste d’une présence [...]; mais en plaignant l’orphelin, on l’accuse aussi, et l’écriture, de prétendre éloigner le père, de s’en émanciper [...]. Depuis la position de qui tient le sceptre, le désir de l’écriture est indiqué, désigné, dénoncé comme le désir de l’orphelinat et la subversion parricide. Ce *pharmakon* n’est-il pas criminel, n’est-ce pas un cadeau empoisonné?», Derrida, «La pharmacie de Platon», 87.

<sup>339</sup> «prêter une attention systématique – ce qui à notre connaissance n’a jamais été fait – à la permanence d’un schème platonicien qui assigne l’origine et le pouvoir de la parole, précisément du *logos*, à la position paternelle.», Derrida, «La pharmacie de Platon», 86. Para a Desconstrução como um pensamento de resistência ao poder ou como contrapoder, entre outros, cf. Derrida, «La vérité blessante», 12. Derrida, *L’Université sans condition*, 14 e ss. Bernardo, Posfácio [A desconstrução da Universidade (Ou o velar pela Universidade *por vir*)], 100 e ss. Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 46 e ss.

para si mesmo o seu próprio pai, elevando-se assim acima do discurso escrito, *infans* e enfermo por não poder responder quando é interrogado»<sup>340</sup>

E em «La pharmacie de Platon» (1968):

«Mas a origem do logos é o seu pai. [...] O logos é um filho, portanto, e que se destruiria sem a *presença*, sem a *assistência* presente do seu pai. Do seu pai que responde. Na vez dele e por ele. Sem o seu pai, ele não é mais, precisamente, que uma escrita. É pelo menos o que diz aquele que diz, é a tese do pai. A especificidade da escrita relacionar-se-ia, portanto, à ausência do pai.»<sup>341</sup>

Sem a assistência do pai, da origem, o *logos* regrediria ao estatuto de escrita, pelo que o *logos* sempre estaria numa relação de subalternidade, de menoridade no que respeita à origem ou ao pai. O *logocentrismo* que domina a escrita, a ciência e a história da metafísica é marcado, afinal, pelas mesmas características que repudia na escrita, daí resultando que o *logos* é secundariedade, repetibilidade, complementaridade “originária”, isto é, sempre se começa por repetir. Na “origem”, no “começo” temos a repetição.

Logo no mito de Theuth que citámos supra, há que atentar num claro indício de secundariedade. É Sócrates que introduz a escrita a partir de um mito que “começa” por um «ouvi contar», ou seja, o mito onde vem exarada a sentença que repudia a escrita, favorecendo a fala (como modo de privilegiar a presença e a origem em detrimento do desvio e da repetição), a própria defesa do *logos*, chega-nos num «conhecimento por [intermédio de] rumor[es]»<sup>342</sup>. Por outras palavras, a prevalência da fala sobre a escrita está imediatamente contaminada pelo gesto da escrita como repetição “inicial”. O mito que, já ele, remonta a uma origem perdida (sem saber, sem presentificação) veio dar-nos conta de uma sentença que procurou “fundar” a distinção entre fala e escrita, privilegiando a presença a si, a origem plena, desconsiderando a secundariedade da escrita. Secundariedade que afinal é “originária”. A escrita como repetição

---

<sup>340</sup> «parole *révant* sa pleine présence à soi [...] auto-production de la parole dite vive, capable, disait Socrate, de se porter assistance à elle-même, logos qui *croit* être à lui-même son propre père, s'élevant ainsi au-dessus du discours écrit, *infans* et infirme de ne pouvoir répondre quand on l'interroge», Derrida, *De la grammatologie*, 58-59. Os itálicos são nossos com o intuito de mostrar como Derrida dá conta do logro da plenitude da presença e do *logos* que acredita ser pai de si próprio.

<sup>341</sup> «Mais l'origine du logos est *son père*. [...] Le logos est un fils, donc, et qui se détruirait sans la *présence*, sans l'*assistance* présente de son père. De son père qui répond. Pour lui et de lui. Sans son père, il n'est plus, précisément, qu'une écriture. C'est du moins ce qui dit celui qui dit, c'est la thèse du père. La spécificité de l'écriture se rapporterait donc à l'absence du père.», Derrida, «La pharmacie de Platon», 86.

<sup>342</sup> «par ouï-dire», Derrida, «La pharmacie de Platon», 83.

é assim “originária”. Sempre se “começa” por repetir. O *logos* como origem é já um *logos* contaminado, em repetição. Segundo Derrida:

«pela escrita ou pelo mito, significam-se a ruptura genealógica e o afastamento da origem. Notaremos sobretudo que aquilo de que a escrita será acusada mais adiante – de repetir sem saber – define aqui o andamento que conduz ao enunciado e à determinação do seu estatuto. Começamos por repetir sem saber – por um mito – a definição da escrita: repetir sem saber.»<sup>343</sup>

Enfatizemos então que o privilégio outorgado ao *logos* pelo deus-rei Tamos, aquele que impõe a sua autoridade pela palavra em detrimento da escrita, nos chega por intermédio do mito, da fábula, da repetição, da incerteza que passa, repetindo-se, “de boca em boca”, pelo que o poderoso paradigma do *logocentrismo* se constitui não como presença plena, a qual já observámos ser fabulosa, mas sim como repetição “originária”. Assim, diferentemente do que é afixado pela tradição filosófica, o *logos* não assenta num fundamento como presença. Pelo contrário, o *logos* tem por apoio o mero «ouvir dizer» [*akoè*] e uma “origem” que não é senão uma «fabulosa genealogia» – «Após ter repetido sem saber que a escrita consistia em repetir sem saber, Sócrates não fará senão apoiar a demonstração da sua acusação, do seu *logos*, nas premissas do *akoè*, nas estruturas legíveis através de uma fabulosa genealogia da escrita.»<sup>344</sup>

É no mesmo sentido, dando conta da secundariedade e da fragilidade do *logos*, que, uma vez mais, este é identificado com os traços da escrita. Derrida sublinha, nomeadamente, o carácter veicular do *logos* que se deve ao pai que representa<sup>345</sup>, precisamente porque o pai, o chefe, o capital, o bem ou o sol não se mostram como tal, encontrando no *logos* o artifício (à semelhança da escrita relativamente à fala) que permite a sua fenomenalização, ainda que (sempre) imperfeita, ao mesmo tempo que é o pai que assiste, dá vida ao *logos* que, secundário, a ele se deve. É justamente a secundariedade do *logos* que Derrida colherá, desta feita, em *A República*, quando Sócrates rejeita falar do «*próprio bem*»<sup>346</sup>, ou seja, do pai, *substituindo-o* pelo seu filho:

---

<sup>343</sup> «par l’écriture ou par le mythe, se signifient la rupture généalogique et l’éloignement de l’origine. On remarquera surtout que ce dont l’écriture sera plus loin accusée – de répéter sans savoir – définit ici la démarche qui conduit à l’énoncé et à la détermination de son statut. On commence par répéter sans savoir – par un mythe – la définition de l’écriture : répéter sans savoir.», Derrida, «La pharmacie de Platon», 83-84.

<sup>344</sup> «Après avoir répété sans savoir que l’écriture consistait à répéter sans savoir, Socrate ne fera qu’appuyer la démonstration de son réquisitoire, de son *logos*, sur les prémisses de l’*akoè*, sur les structures lisibles à travers une fabuleuse généalogie de l’écriture.», Derrida, «La pharmacie de Platon», 84.

<sup>345</sup> Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 91.

<sup>346</sup> «du *bien lui-même*», Derrida, «La pharmacie de Platon», 92.

«Mas, meus caros, vamos deixar por agora a questão de saber o que é o bem em si; parece-me grandioso de mais para, com o impulso que presentemente levamos, poder atingir, por agora, o meu pensamento acerca dele. O que eu quero é expor-vos o que me parece ser filho do bem e muito semelhante a ele, se tal vos apraz; caso contrário, deixaremos isso.

[...]

– Tomara que eu a pudesse pagar e vós recebê-la [a explicação acerca do pai] e não como agora, dar-vos só os juros.»<sup>347</sup>

Por outras palavras, Sócrates reconhece a incapacidade de saber, uma outra forma de dizer apropriar, o bem (o pai, a origem, etc.), pelo que há que se contentar com o filho, algo similar que, no fundo, o imita, o substitui, o representa. Os juros são precisamente o produto, os filhos. É apenas deles que se pode falar, contrariamente ao pai-bem-origem, que «não se podem olhar directamente tampouco como o sol.»<sup>348</sup> É por essa razão que, em *A República*, Sócrates se refere apenas ao sol sensível que se assemelha, representa o sol inteligível. De acordo com Derrida:

«O bem (o pai, o sol, o capital) é então a fonte escondida, iluminante e cegante, do *logos*. E como não se pode falar do que permite falar (interditando que se fale dele ou que se lhe fale face a face), falar-se-á apenas do que fala e das coisas de que, à excepção de uma só, se fala constantemente. Como não se pode dar conta ou dar razão daquilo de que o *logos* (conta ou razão: *ratio*) é responsável ou devedor, como não se pode contar o capital e olhar o chefe de frente, será preciso, por operação discriminativa e diacrítica, contar o plural dos juros, dos rendimentos, dos produtos, dos rebentos»<sup>349</sup>

Sócrates, mas é, em suma, toda a tradição metafísica que está aqui em questão na opção que foi tomada no texto de Platão, decide consagrar-se ao *logos*, como um sucedâneo do bem-pai-sol, na medida em que estes não podem ser olhados de frente, isto é, captados, apropriados,

---

<sup>347</sup> Platão, *Rep.*, 506e-507a. Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 92.

<sup>348</sup> «on ne peut pas plus les regarder en face que le soleil», Derrida, «La pharmacie de Platon», 93.

<sup>349</sup> «Le bien (le père, le soleil, le capital) est donc la source cachée, illuminante et aveuglante, du *logos*. Et comme on ne peut parler de ce qui permet de parler (en interdisant qu'on parle de lui ou qu'on lui parle face à face), on parlera seulement de ce qui parle et des choses dont, à l'exception d'une seule, il est constamment parlé. Comme on ne peut pas rendre compte ou rendre raison de ce dont le *logos* (compte ou raison : *ratio*) est comptable ou redevable, comme on ne peut pas compter le capital et regarder le chef en face, il faudra, par opération discriminative et diacritique, compter le pluriel des intérêts, des revenus, des produits, des rejetons», Derrida, «La pharmacie de Platon», 93.

contrariamente ao *logos* que, deste modo, mais não é do que um artifício, uma ficção da origem que se convencionou como “originária”. A imposição do *logocentrismo* deve-se, então, à construção e aceitação de uma convenção, de um artifício que implica o esquecimento daquilo de que não é possível falar-se (o sol cegante, que excede o *logos*), se bem que permita falar (o sol iluminante, que dá vida ao *logos*). O *logocentrismo* é, assim, protésico, um constructo, o resultado de uma poderosa ficção na base da história da metafísica (de notar a semelhança entre os traços do *logocentrismo* e aqueles que identificaremos na soberania política tradicional – «Capítulo I, 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)»). Ambos são um poder historicamente construído (logo passíveis de desconstrução), protésicos, secundários relativamente a uma origem inapropriável que pretenderiam encarnar em absoluto.) Para além disso, enquanto pano de fundo que anima a história da metafísica, está ainda na base da soberania política edificada pelo pensamento político tradicional dele devedor. Por esse motivo, ao re-pensar os pressupostos do *logocentrismo*, Derrida re-pensa imediatamente a soberania política. A desconstrução do *logocentrismo* é, *ipso facto*, a desconstrução da soberania política. *Logos* e soberania estão afectados pela lógica do suplemento. Suplemento que, no contexto da soberania (cf. «Capítulo I, 3.1.2. Thomas Hobbes»), «suplementa a natureza acrescentando-lhe um órgão artificial, aqui, o Estado»<sup>350</sup>).

Mas retornemos ainda ao excerto supracitado de *A República*, no momento em que Sócrates previne para o perigo de se contentar com os juros ou os rebentos do bem-pai-sol em que o filósofo ateniense acrescenta:

«Recebei, portanto, este juro e este filho do bem em si. Mas tende cuidado em que não vos engane sem querer, entregando-vos contas falsas do juro.»<sup>351</sup>

Sendo o *logos* secundário, suplementar, artificial, protésico (e estamos sempre perante características que a tradição filosófica atribui à escrita), não é de estranhar que Sócrates encontre no filho, nos juros (o *logos*) do bem a possibilidade do engano ou da falsidade pelos quais afinal optou, dada a incapacidade de falar directamente daquele. De acordo com Derrida:

«Desta passagem reteremos também que com o cômputo (*logos*) dos suplementos (ao pai-capital-bem-origem, etc.), com o que vem por acréscimo ao uno

---

<sup>350</sup> «supplée la nature en lui ajoutant un organe artificiel, ici l'État», Derrida, *La bête et le souverain I*, 50 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>351</sup> Platão, *Rep.*, 506e-507a. Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 93-94.

no próprio movimento em que ele se ausenta e se torna invisível, exigindo assim ser suplementado, com a *différance* e a diacriticidade, Sócrates introduz ou descobre a possibilidade sempre aberta do *kibdelon*, do que é falsificado, alterado, mendaz, enganoso, equívoco.»<sup>352</sup>

Salientando a secundariedade, o seu carácter suplementar, Derrida vem mostrar que o *logos*, como «a origem da verdade em geral»<sup>353</sup>, está afinal afectado pela possibilidade sempre aberta da falsidade (aliás, a suplementaridade, a repetibilidade da escrita desconstrói a (suposta) verdade construída em torno do *logocentrismo*, pelo que «a repetição é o próprio movimento da não-verdade»<sup>354</sup>) que, não devendo reduzir-se ao seu sentido meramente pejorativo, nos dá a pensar o desvio (a *différance*, a diacriticidade) à verdade como presença, aquilo que enceta a sua suposta plenitude, que o mesmo é dizer, que dá conta, uma vez mais, da fragilidade do *logocentrismo*.

Secundário, suplementar, exposto a uma suposta falsidade como *desvio*, Derrida encontra no *logos*, tal como temos vindo a constatar, os traços acordados à escrita pela tradição. No entanto, o filósofo vem mostrar-nos que a escrita como arqui-escrita não se identifica simplesmente às características caricaturadas pela ocidentalidade filosófica. Por esse motivo, assegura-nos Derrida, trata-se de uma «[a]rqui-escrita cuja necessidade aqui queremos indicar e cujo novo conceito pretendemos desenhar; e que continuamos a denominar escrita somente porque ela se comunica essencialmente com o conceito vulgar da escrita. Este, só pôde, historicamente, impor-se pela dissimulação da arqui-escrita, pelo desejo de uma fala expelindo o seu outro e o seu duplo e trabalhando para reduzir a sua diferença. Se persistimos em nomear escrita esta diferença, é porque, no trabalho de repressão histórica, a escrita era, situacionalmente, destinada a significar o mais temível da diferença. Ela era aquilo que, mais de perto, ameaçava o desejo da fala viva, daquilo que do dentro e desde o seu começo, a encetava.»<sup>355</sup> Estamos assim perante os traços da escrita, da sua contra-assinatura, que nos dá

---

<sup>352</sup> «De ce passage, on retiendra aussi qu'avec le compte (*logos*) des suppléments (au père-capital-bien-origine, etc.), avec ce qui vient en sus de l'un dans le mouvement même où il s'absente et devient invisible, demandant ainsi à être supplée, avec la différence et la diacriticité, Socrate introduit ou découvre la possibilité toujours ouverte du *kibdelon*, de ce qui est falsifié, altéré, mensonger, trompeur, équivoque.», Derrida, «La pharmacie de Platon», 94.

<sup>353</sup> «l'origine de la vérité en général», Derrida, *De la grammatologie*, 11-12.

<sup>354</sup> «la répétition est le mouvement même de la non-vérité», Derrida, «La pharmacie de Platon», 195.

<sup>355</sup> «Archi-écriture dont nous voulons ici indiquer la nécessité et dessiner le nouveau concept ; et que nous ne continuons à appeler écriture que parce qu'elle communique essentiellement avec le concept vulgaire de l'écriture. Celui-ci n'a pu historiquement s'imposer que par la dissimulation de l'archi-écriture, par le désir d'une parole chassant son autre et son double et travaillant à réduire sa différence. Si nous persistons à nommer écriture cette différence, c'est parce que, dans le travail de répression historique, l'écriture était, par situation, destinée à signifier

conta de uma secundariedade, de uma complementaridade, de uma *escrita* que remonta a uma “origem”, a uma *véspera*, a uma *anterioridade* imemorial, que não mais podem ser tidas como presença plena – é este o logro do *logocentrismo* –, mas sim como repetição, complementaridade de “origem”, isto é, uma origem nunca presentificada, porque sempre cindida e afectada pela dinâmica da *escrita* (e que é igualmente a da *différance*, a do *rastro*, a do *pharmakon* e a do suplemento) como suplemento de suplemento.

Observemos como em *La voix et le phénomène* (1967) Derrida considera que

«[e]sta estrutura de complementaridade é muito complexa. Como suplemento, o significante não re-presenta em primeiro lugar e apenas o significado ausente, substitui um outro significante, uma outra ordem de significante que mantém com a presença em falta uma outra relação, mais valorizada pelo jogo da diferença.»<sup>356</sup>

A secundariedade/suplementaridade originária da escrita (que atravessa o *logos* como presença e origem plenas) aponta assim para uma “origem”/“anterioridade” que não se pode presentificar, mas que se coloca como condição de possibilidade quase-transcendental (*différance*) da dita origem e da dita presença que a tradição filosófica encarna no *logos*. Por outras palavras ainda, a *escrita* posiciona-se como “origem” diferencial do *logos*, sendo desta escrita como “anterioridade” que ele se recorta.

A escrita como “anterioridade”, uma “origem” em substituição, é aproximada por Derrida aos sincategoremas *différance* e *rastro* que, no fundo, o filósofo acaba por fazer corresponder, na medida em que todos partilham o mesmo *movimento*, todos eles dão conta do jogo da *différance*, do *rastro* ou do suplemento originário como *véspera* ou “anterioridade” que é condição de possibilidade quase-transcendental (que não se presentifica) do *logos*, da dita presença plena.

É assim que Derrida, na pegada da noção fornecida por Levinas ao criticar a ontologia, entende *rastro* como relação «à alteridade de um passado que nunca foi e não pode nunca ser vivido na forma, originária ou modificada, da presença»<sup>357</sup>, isto é, trata-se de um «rastro

---

le plus redoutable de la différence. Elle était ce qui, au plus proche, menaçait le désir de la parole vive, ce qui du dedans et dès son commencement, *l'entamait*.», Derrida, *De la grammatologie*, 83.

<sup>356</sup> «Cette structure de supplémentarité est très complexe. En tant que supplément, le signifiant ne re-présente pas d’abord et seulement le signifié absent, il se substitue à un autre signifiant, à un autre ordre de signifiant entretenant avec la présence manquante un autre rapport, plus valorisé par le jeu de la différence.» Derrida, *La voix et le phénomène*, 99. Cf. Serpil Tunç Ütebay, *Justice en tant que loi, justice au-delà de la loi* (Paris: L’Harmattan, 2017), 88-89.

<sup>357</sup> «à l’altérité d’un passé qui n’a jamais été et ne peut jamais être vécu dans la forme, originaire ou modifiée, de la présence.», Derrida, *De la grammatologie*, 103.

originário»<sup>358</sup>, de um «movimento *puro*»<sup>359</sup> (*différance*) como véspera ou “anterioridade” que produzem o conteúdo, os efeitos, as determinações ou as diferenças. De resto, Derrida, em *De la grammatologie* (1967), no seguimento da exposição da estrutura geral do rastro – «[a] estrutura geral do rastro imotivado faz comunicar na mesma possibilidade e sem que possamos separá-los a não ser por abstracção, a estrutura da relação com o outro, o movimento da temporalização e a linguagem como escrita»<sup>360</sup> –, afirma que

«a arqui-escrita, movimento da *différance*, arqui-síntese irreductível abrindo ao mesmo tempo numa única e mesma possibilidade a temporalização, a relação ao outro e a linguagem, não pode, enquanto condição de todo o sistema linguístico, fazer parte do sistema linguístico ele-mesmo, ser situado como um objecto no seu campo. (O que não quer dizer que ela tenha um lugar real *algures*, num *outro sítio* determinável).»<sup>361</sup>

Integrando a estrutura geral do rastro, a arqui-escrita – «arqui-escrita, [...] este rastro é a abertura da primeira exterioridade em geral [...] o espaçamento»<sup>362</sup> – coloca-se como condição do sistema linguístico de que não pode fazer parte e no qual não poderá ser situada, até porque a arqui-escrita (como o *rastro* e a *différance*, e porque a arqui-escrita *é rastro* e «*o rastro (puro) é a différence*»<sup>363</sup>) não se pode presentificar num lugar determinável e assim ela é a “anterioridade” de que damos conta no movimento da *différance* que a caracteriza:

«Ela não depende de nenhuma plenitude sensível, audível ou visível, fónica ou gráfica. É, ao contrário, a condição destas. Embora *não exista*, embora não seja nunca um *ente-presente* fora de toda a plenitude, a sua possibilidade é anterior, de direito, a tudo o que se denomina signo (significado/significante [...]) [...] Esta *différance*, portanto, não é mais sensível que inteligível, e ela permite a articulação

---

<sup>358</sup> «la trace originare», Derrida, *De la grammatologie*, 92.

<sup>359</sup> «mouvement pur», Derrida, *De la grammatologie*, 92.

<sup>360</sup> «La structure générale de la trace immotivée fait communiquer dans la même possibilité et sans qu'on puisse les séparer autrement que par abstraction, la structure du rapport à l'autre, le mouvement de la temporalisation et le langage comme écriture.», Derrida, *De la grammatologie*, 69.

<sup>361</sup> «l'archi-écriture, mouvement de la différence, archi-synthèse irréductible, ouvrant à la fois, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage, ne peut pas, en tant que condition de tout système linguistique, faire partie du système linguistique lui-même, être située comme un objet dans son champ. (Ce qui ne veut pas dire qu'elle ait un lieu réel *ailleurs*, un *autre site* assignable).», Derrida, *De la grammatologie*, 88.

<sup>362</sup> «Archi-écriture, [...] cette trace est l'ouverture de la première extériorité en général [...] l'espacement.», Derrida, *De la grammatologie*, 103.

<sup>363</sup> «La trace (pure) est la différence.», Derrida, *De la grammatologie*, 92.

dos signos entre si no interior de uma mesma ordem abstracta [...] Ela permite a articulação da fala e da escrita – no sentido corrente – assim como ela funda a oposição metafísica entre o sensível e o inteligível, em seguida entre o significante e o significado [...] etc.»<sup>364</sup>

A “anterioridade” ou a véspera que observamos no movimento da *différance*, que é o da arqui-escrita, caracteriza-se assim como condição de possibilidade quase-transcendental de todos os efeitos, diferenças ou presenças, ao mesmo tempo que não se situa no seu campo. A *différance* (véspera, arqui-escrita) não depende de nenhuma dita plenitude sensível, audível, visível, fónica ou gráfica, mas é condição destas. Também não existe, nem se trata de uma presença exterior, mas sim de um *movimento*, de um jogo que se dá, e que dá condição, em apagamento. Este movimento diferencial da escrita é então uma “anterioridade”, uma incondição, um impoder, que, paradoxalmente, dá condição. Mais precisamente, estamos perante a *incondicionalidade/impossibilidade* do *pensamento* de Derrida como um pensamento da *escrita* («tudo quanto de há muito tempo para cá me tem, digamos, interessado – a título da escrita, do rastro, da desconstrução do falocentrismo e «da» metafísica ocidental [...], tudo isto [confia-nos o filósofo em *Le monolinguisme de l'autre* (1996)] não pôde não proceder desta estranha referência a um «algures» de que o lugar e a língua me eram, a mim mesmo, desconhecidos ou interditos [...] de um «algures» absoluto, em relação à filosofia ocidental greco-latina-cristã, mas ainda *nela*»<sup>365</sup>), isto é, *meta-onto-fenomenológico*, evocando a *véspera* da presença e da hegemonia do *logocentrismo* (uma véspera que estes esquecem ou denegam na ilusão da presença plena), os quais atravessa, no seu jogo diferencial, simultaneamente lhes dando condição e os desconstruindo. Hiper-radical, tal pensamento coloca-se mesmo na *véspera* (e assim *para além*) do (já hiperbólico) *epekeina tes ousias*, isto é, do bem-sol-pai-capital<sup>366</sup>.

---

<sup>364</sup> «Elle ne dépend d'aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique. Elle en est au contraire la condition. Bien qu'elle *n'existe pas*, bien qu'elle ne soit jamais un *étant-présent* hors de toute plénitude, sa possibilité est *antérieure* en droit à tout ce qu'on appelle signe (signifié/signifiant [...] etc.) [...]. Cette différence n'est donc pas plus sensible qu'intelligible et elle permet l'articulation des signes entre eux à l'intérieur d'un même ordre abstrait [...]. Elle permet l'articulation de la parole et de l'écriture – au sens courant – comme elle fonde l'opposition métaphysique entre le sensible et l'intelligible, puis entre signifiant et signifié [...] etc.», Derrida, *De la grammatologie*, 92. Sublinhámos para salientar a “anterioridade”, a “antevéspera” que temos no movimento da arqui-escrita e da *différance*.

<sup>365</sup> «tout ce qui m'a, disons, intéressé depuis longtemps – au titre de l'écriture, de la trace, de la déconstruction du phallogocentrisme et de « la » métaphysique occidentale [...], tout cela n'a pas pu ne pas procéder de cette étrange référence à un « ailleurs » dont le lieu et la langue m'étaient à moi-même inconnus ou interdits [...] d'un « ailleurs » absolu, au regard de la philosophie occidentale gréco-latino-chrétienne, mais encore *en elle* [...]», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 131-132. Cf. Derrida, *O monolinguisismo do outro*, 29, nota 5.

<sup>366</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 192.

Procuremos explicar-nos recorrendo a Derrida:

«A invisibilidade absoluta da origem do visível, do bem-sol-pai-capital, a subtração à forma da presença ou da entidade, todo este excesso que Platão designa como *epekeina tes ousias* (para além da entidade ou da presença) dá lugar, se se pode ainda dizer, a uma estrutura de suplementação tal que todas as presenças serão os suplementos substituídos à origem ausente e que todas as diferenças serão, no sistema das presenças, o efeito irredutível do que permanece *epekeina tes ousias*. [...]

O desaparecimento da face [do bem-sol-pai-capital] é o movimento da *différance* que abre violentamente a escrita ou, se se quiser, que se abre à escrita e que se abre a escrita.»<sup>367</sup>

Mencionámos anteriormente, numa passagem de *A República*<sup>368</sup>, como Sócrates prefere falar do filho do bem, *substituindo-o* ao próprio bem que, naquele momento, considera demasiadamente grandioso para que o seu pensamento possa perscrutá-lo. O bem é «a fonte escondida»<sup>369</sup> que permite falar, mas da qual não se pode falar<sup>370</sup>. O bem é, portanto, «a invisibilidade absoluta da origem do visível» a qual se furta «à forma da presença ou da entidade», isto é, dá-lhe condição ao mesmo tempo que se apaga. O bem, como *epekeina tes ousias* (o para além do ser como presença), seria, em Platão, a origem primaz, arcôntica (a *arkhe*<sup>371</sup> como começo/origem, comando/princípio de poder, como o pai, o capital, como soberania – é no fundo tudo o que está aqui em questão e em desconstrução), excessiva, hiperbólica, incondicional que, inalcançável, daria assim lugar a uma «estrutura de suplementação», de tal modo que tudo aquilo a que ela dá condição são suplementos, efeitos, diferenças, presentificações de uma origem apagada.

Impõe-se, conseqüentemente, que perguntemos: como re-pensa Derrida o já hiperbólico *epekeina tes ousias* de Platão? Será pensando uma *véspera* (meta-onto-fenomenológica)

---

<sup>367</sup> «L'invisibilité absolue de l'origine du visible, du bien-soleil-père-capital, le dérobement à la forme de la présence ou de l'étantité, tout cet excès que Platon désigne comme *epekeina tes ousias* (au-delà de l'étantité ou de la présence) donne lieu, si l'on peut encore dire, à une structure de suppléance telle que toutes les présences seront les suppléments substitués à l'origine absente et que toutes les différences seront, dans le système des présences, l'effet irréductible de ce qui reste *epekeina tes ousias*. [...] La disparition de la face est le mouvement de la différence qui ouvre violemment l'écriture ou, si l'on veut, qui s'ouvre à l'écriture et que s'ouvre l'écriture.», Derrida, «La pharmacie de Platon», 193.

<sup>368</sup> Platão, *Rep.*, 506e-507a. Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 92.

<sup>369</sup> «la source cachée», Derrida, «La pharmacie de Platon», 93.

<sup>370</sup> Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 93.

<sup>371</sup> Cf. Jacques Derrida, *Mal d'archive* (Paris: Galilée, 1995), 11 e ss. (tradução da nossa responsabilidade). Derrida, *La bête et le souverain I*, 415 e ss. Derrida, *Voyous*, 193.

*impossível/incondicional*, hiper-radical, “anterior” (e para além de) à própria radicalidade do *epekeina tes ousias* em que o filósofo francês identifica um momento «quase inaugural»<sup>372</sup> (precisá-lo-emos no «Capítulo I, 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)»), justamente, porque nem mesmo o bem-pai-sol-capital configura o princípio, a origem, a plenitude da presença (o poder). O *quase* inaugural dá conta da véspera “originária”, uma suplementação “originária” que Derrida encontra no movimento da *différance* e assim na arqui-escrita. O desaparecimento da face do bem corresponde ao movimento (diferencial) da suplementação.

O suplemento, a repetição são “originários” e tal significa que não há origem nem presença plenas, não só porque elas são secundárias relativamente a uma “origem”, mas também porque são atravessadas por essa mesma “origem” que as constitui e as desconstrói simultaneamente, quer dizer, o *movimento* da *différance* e da arqui-escrita. Nas palavras de Derrida:

«Repitamos. [E é bem da repetição que nos ocupamos aqui.] O desaparecimento do bem-pai-capital-sol é então a condição do discurso, desta vez compreendido como momento e não como princípio da escrita *geral*. Esta escrita (é) *epekeina tes ousias*.»<sup>373</sup>

A retirada do bem-pai-capital-sol, que assiste e ilumina o discurso, mostra a secundariedade e o carácter suplementar do *logos*, o qual deve agora ser entendido como um momento da *escrita* que atravessa e que “precede” o discurso. Esta escrita, cujo *movimento* não se presentifica, é *epekeina tes ousias*, ou seja, a “origem” no lugar da dita origem, a “origem” como suplemento, em suma, o *logos* (ou a soberania) já desde sempre, “originariamente” em desconstrução.

Repensando deste modo a origem e a presença plena e assim a hegemonia do *logocentrismo* como poder, Derrida vem dar conta, precisamente, não só da ilusão deste último, como também do impoder, da incondicionalidade da origem, pelo que mesmo o *epekeina tes ousias* é “precedido” pela *incondicionalidade* “originária” (a anterioridade do movimento da *différance* e da arqui-escrita). O poder, a origem, a presença, o saber, a verdade estão sempre

---

<sup>372</sup> «quasi inaugural», Derrida, *Voyous*, 190.

<sup>373</sup> «Répétons. La disparition du bien-père-capital-soleil est donc la condition du discours, cette fois compris comme moment e non comme principe de l'écriture *générale*. Cette écriture (est) *epekeina tes ousias*.», Derrida, «La pharmacie de Platon», 194.

afectados pela sua secundariedade e pela sua suplementação por relação a uma “origem” que os forma em desconstrução.

A seguinte passagem de «La pharmacie de Platon» (1968) é elucidativa a este respeito:

«O desaparecimento da verdade como presença, a subtracção da origem presente da presença é a condição de toda a (manifestação de) verdade. A não-verdade é a verdade. A não-presença é a presença. A *différance*, desaparecimento da presença originária, é *ao mesmo tempo* a condição de possibilidade e a condição de impossibilidade da verdade. Ao mesmo tempo. «Ao mesmo tempo» quer dizer que o ente-presente (*on*) na sua verdade, na presença da sua identidade e na identidade da sua presença *se dobra* desde que aparece, desde que se apresenta. *Ele aparece, na sua essência, como a possibilidade da sua própria duplicação.*»<sup>374</sup>

Derrida menciona o desaparecimento da verdade como presença, a subtracção da origem (e é o *logocentrismo* que está em questão) como condição da manifestação da verdade, isto é, da saída de si mesma, da ruptura da sua dita interioridade que se efectiva por intermédio da suplementação (escrita), pelo que a verdade, outra forma de dizer a origem ou a presença plena, não se apresenta como tal, mas como não-verdade. A suplementação (que temos no movimento da *différance* e da arqui-escrita) da dita origem (o desaparecimento da presença originária), ao mesmo tempo que é condição de possibilidade da verdade, da presença ou da origem – mas como não-verdade, não-presença, não-origem – é ainda a sua condição de impossibilidade (impossibilidade, portanto, aporia “originária”), na medida em que a condição de possibilidade daquelas está condicionada pela suplementação como impossibilitação das mesmas. Insistamos: origem e presença plenas estão em si mesmas dobradas, hetero-auto-afectadas, impossibilitadas por aquilo mesmo que as possibilita (impossibilitadas). A sua “própria essência” é constituída pela possibilidade da sua própria duplicação.

Prossegue ainda Derrida:

«O desaparecimento da face ou a estrutura de repetição não se deixam, pois, dominar pelo valor de verdade. A oposição do verdadeiro e do não-verdadeiro é pelo

---

<sup>374</sup> «La disparition de la vérité comme présence, le dérobement de l'origine présente de la présence est la condition de toute (manifestation de) vérité. La non-vérité est la vérité. La non-présence est la présence. La différence, disparition de la présence originaire, est *à la fois* la condition de possibilité et la condition d'impossibilité de la vérité. A la fois. «A la fois» veut dire que l'étant-présent (*on*) dans sa vérité, dans la présence de son identité et l'identité de sa présence *se double* dès qu'il apparaît, dès qu'il se présente. *Il apparaît, dans son essence, comme la possibilité de sa propre duplication.*», Derrida, «La pharmacie de Platon», 194.

contrário completamente compreendida, *inscrita* nesta estrutura ou nesta escrita geral. O verdadeiro e o não-verdadeiro são espécies da repetição. E não há repetição possível senão no *gráfico da suplementaridade*, acrescentando, na falta de uma unidade plena, uma outra unidade que vem suplementá-la, sendo ao mesmo tempo suficientemente a mesma e suficientemente outra para substituir acrescentando.»<sup>375</sup>

Por outras palavras, o valor de verdade – que é o mesmo da origem e da presença – não domina (tal domínio é pressuposto pelo *logocentrismo*) a «estrutura de repetição», a qual, pelo contrário, compreende, é “prévia” à oposição verdadeiro/não-verdadeiro. É na “anterioridade” ao valor de verdade, e como sua condição de possibilidade e de impossibilidade, que se coloca a referida estrutura de repetição (movimento da *différance* e da arqui-escrita) que é sempre repetição como suplementação. Repetindo a verdade, uma vez que apenas lhe acedemos por intermédio da repetição (ou seja, a verdade, a presença, a origem não são plenas), esta repetição suplementa suprimindo a falta de plenitude, ao mesmo tempo que suplementa acrescentando. A repetição (que é sempre suplementação) da verdade é já sempre uma repetição conjugada com a não-verdade<sup>376</sup>. E é bem este jogo que temos no movimento da *différance*/arqui-escrita como véspera daquilo que a história da metafísica, supostamente, distingue claramente nos seus pares oposicionais. “Antes” da formação destes, “antes” da suposta origem e presença plenas, “posiciona-se” o jogo da *différance*, da arqui-escrita e da repetição como suplementação onde não mais é possível uma clara distinção como separação, tal como, de resto, havíamos já observado acontecer, no mito de Theuth, em que o *pharmakon* permanece indecidível entre remédio e veneno – «o *pharmakon* não é nem o remédio, nem o veneno, nem o bem nem o mal, nem o interior nem o exterior, nem a fala nem a escrita [...] Nem/nem é simultaneamente *simultaneamente* ou *ou*»<sup>377</sup>:

---

<sup>375</sup> «La disparition de la face ou la structure de répétition ne se laissent donc pas dominer par la valeur de vérité. L’opposition du vrai et du non-vrai est au contraire tout entière comprise, *inscrite* dans cette structure ou dans cette écriture générale. Le vrai et le non-vrai sont des espèces de la répétition. Et il n’y a de répétition possible que dans le *graphique de la supplémentarité*, ajoutant, au défaut d’une unité pleine, une autre unité qui vient la suppléer, étant à la fois assez la même et assez autre pour remplacer en ajoutant.», Derrida, «La pharmacie de Platon», 194-195.

<sup>376</sup> Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 195.

<sup>377</sup> «le *pharmakon* n’est ni le remède, ni le poison, ni le bien ni le mal, ni le dedans ni le dehors, ni la parole ni l’écriture [...] Ni/ni, c’est à la fois ou bien *ou bien*», Derrida, *Positions*, 58-59.

«Pensado nesta reversibilidade original, o *pharmakon* é o mesmo precisamente porque não tem identidade. E o mesmo (é) em suplemento. Ou em *différance*. Em escrita.»<sup>378</sup>

E é neste sentido que Derrida “descobre” a *farmácia* nos bastidores do texto de Platão, tal como nos da história da metafísica:

«O *pharmakon* é o movimento, o lugar e o jogo (a produção) da diferença. Ele é a *différance* da diferença. Ele tem em reserva, na sua sombra e na sua véspera indecisas, os diferentes e os diferendos que a discriminação aí virá recortar. As contradições e os casais de opostos retiram-se do fundo desta reserva diacrítica e *différente*. Já *différente*, esta reserva, por «preceder» a oposição dos efeitos diferentes, por preceder as diferenças como efeitos, não tem, então, a simplicidade pontual de uma *coincidentia oppositorum*. A este fundo a dialéctica vem extrair os seus filosofemas. O *pharmakon*, sem nada ser por ele mesmo, excede-os sempre como o seu fundo sem fundo. Ele mantém-se sempre em reserva, se bem que não tenha profundidade fundamental nem lugar último. Vamos vê-lo prometer-se ao infinito e escapar-se sempre por portas furtivas, brilhantes como espelhos e abertas sobre um labirinto. É também a esta reserva de bastidores que chamamos a *farmácia*.»<sup>379</sup>

---

<sup>378</sup> «Pensé dans cette réversibilité originale, le *pharmakon* est le même précisément parce qu’il n’a pas d’identité. Et le même (est) en supplément. Ou en différence. En écriture.», Derrida, «La pharmacie de Platon», 195.

<sup>379</sup> «Le *pharmakon* est le mouvement, le lieu et le jeu (la prononciation de) la différence. Il est la différence de la différence. Il tient en réserve, dans son ombre et sa veille indécisées, les différents et les différends que la discrimination viendra y découper. Les contradictions et les couples d’opposés s’enlèvent sur le fond de cette réserve diacritique et différente. Déjà différente, cette réserve, pour «précéder» l’opposition des effets différents, pour précéder les différences comme effets, n’a donc pas la simplicité ponctuelle d’une *coincidentia oppositorum*. A ce fonds la dialectique vient puiser ses philosophèmes. Le *pharmakon*, sans rien être par lui-même, les excède toujours comme leur fonds sans fond. Il se tient toujours en réserve bien qu’il n’ait pas de profondeur fondamentale ni d’ultime localité. Nous allons le voir se promettre à l’infini et s’échapper toujours par des portes dérobées, brillantes comme des miroirs et ouvertes sur un labyrinthe. C’est aussi cette réserve d’arrière-fond que nous appelons la *pharmacie*.», Derrida, «La pharmacie de Platon», 146.

## 2.2. A *différance*

«Se houvesse uma definição da *différance*,  
seria justamente o limite, a interrupção,  
a destruição da síntese (“Relève”) hegeliana  
onde quer que ela opere.»  
Jacques Derrida, *Positions*, 55.

De acordo com o que observámos, a *farmácia* de Platão corresponde à *différance* como uma reserva de fundo, uma abertura, um silêncio ou uma espécie de malha caída<sup>380</sup> no tecido da ocidentalidade filosófica. Um rasgão na tessitura metafísica que insta, insistentemente, a repensá-la e assim a re-inventá-la, à medida desmesurada da sua insatisfação diante da tentação homo-hegemónica de todo e qualquer «-ismo». É por esse motivo que, segundo Derrida, o pensamento de Platão (mais adiante, analisaremos *khora*, que, inscrita no *Timeu*, Derrida contra-assina, atestando, deste modo, a inesgotabilidade do texto platónico), tal como o de outros filósofos, está ainda por vir, isto é, muito para além de se reduzir e de se cristalizar na tradição que, correntemente, se denomina **platonismo**:

«Creio que os grandes textos filosóficos – os de Platão, Parménides, Hegel ou Heidegger por exemplo – estão sempre *diante* de nós. O porvir destas grandes filosofias permanece obscuro e enigmático e espera sempre ser desvelado. Até hoje, mal aflorámos a superfície. [...] Face a um texto de Platão ou de Heidegger [...] tenho a impressão de ser confrontado com um abismo, com um precipício sem fundo no qual poderia perder-me. Não importa o rigor que posso trazer a estes textos, permaneço sempre com o sentimento de que há algo *mais* a pensar.»<sup>381</sup>

A reserva de fundo – de um fundo sem fundo, sublinhemos – que arruína as aspirações de toda a origem plena é a que acontece *já sempre* na sua repetição e, portanto, no desvio dos seus rastros ou dos seus suplementos. Ela (quase) se revela por intermédio de dois motivos que,

---

<sup>380</sup> Cf. Jacques Derrida, «Un ver à soie», in: *Voiles* [com Hélène Cixous] (Paris: Galilée, 1998), 82-85.

<sup>381</sup> «I believe that all of the great philosophical texts – of Plato, Parmenides, Hegel, or Heidegger, for example – are still *before* us. The future of the great philosophies remains obscure and enigmatic, still to be disclosed. Up to now, we have merely scratched the surface. [...] Before a Platonic or Heideggerian text [...] I feel that I am confronting an abyss, a bottomless pit in which I could lose myself. No matter how rigorous an analysis I bring to bear on such texts, I am always left with the impression that there is something *more* to be thought.», Jacques Derrida, «Deconstruction and the other» [com Richard Kearney], in: *Debates in Continental Philosophy* (New York: Fordham University Press, 2004), 145.

em «Foi et savoir» (1996), Derrida designa através de dois «quase-nomes» ainda “históricos” – dado que são ainda herdados da tradição bíblico-filosófica, greco-abraâmica que desenha a ocidentalidade – a saber: *khora* e *messiânico*. Ambos são os (quase) nomes dos dois liames que, enlaçados, compõem e activam o *movimento* da *différance*, isto é, o *espaço* e o *tempo*, ou, mais rigorosamente ainda, o espaço *do* espaço como um fora *ab-soluto* – nos termos de F. Bernardo: «uma exterioridade absoluta que trabalha e resiste no interior [...] o para além, o não-lugar ou o algures secreto»<sup>382</sup> – e o tempo *do* tempo como uma véspera infinita, logo, que nunca se presentifica num amanhã («*C'est pas demain la veille*»<sup>383</sup> [Não é amanhã a véspera], lembra, igualmente, F. Bernardo, evocando as palavras que Derrida proferia amiúde<sup>384</sup>.) Como sugere a quase-definição da *différance* no texto seminal de 1968 que, ela mesma, intitula – «temporalização e espaçamento, devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo»<sup>385</sup> – no *A* silente da *différance* cruzam-se o *espaçamento* e a *temporalização*.

Após ter rejeitado atribuir um nome próprio à *différance*, recusando caracterizá-la como um conceito, uma palavra<sup>386</sup>, na medida em que nela entreviu antes um *movimento* um *acontecer*, Derrida avança o seguinte:

«O que se escreve *différance* [...] é a «origem» não plena, não simples, a origem estruturada e *différente* das diferenças. O nome de «origem», portanto, já não lhe convém.»<sup>387</sup>

Escutemos, de seguida, como Derrida esboça a *différance*:

«temporalização e espaçamento, devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo, «constituição originária» do tempo e do espaço, diriam a metafísica ou a fenomenologia transcendental na linguagem que é aqui criticada e deslocada.»<sup>388</sup>

---

<sup>382</sup> «une extériorité absolue qui travaille et résiste au-dedans [...] l'au-delà, le non-lieu ou l'ailleurs secret», Bernardo, «De la Destraktion à la Déconstruction», 92.

<sup>383</sup> Cf. Jacques Derrida, «Le siècle et le pardon» (1999) [com Michel Wieviorka], in: *Foi et savoir. Suivi par le siècle et le pardon* (Paris: Seuil, 2001), 133 (tradução da nossa responsabilidade). Derrida, *Voyous*, 161.

<sup>384</sup> Cf. Bernardo, «Derrida – *Toujours déjà* “politique”» 226.

<sup>385</sup> «temporalisation et espacement, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps», Derrida, «La *différance*», 8.

<sup>386</sup> Cf. Derrida, «La *différance*», 7.

<sup>387</sup> «Ce qui s'écrit *différance* [...] est l'« origine » non-pleine, non-simple, l'origine structurée et *différente* des différences. Le nom d'« origine » ne lui convient donc plus.», Derrida, «La *différance*», 12.

<sup>388</sup> «temporalisation et espacement, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps, « constitution originnaire » du temps et de l'espace, diraient la métaphysique ou la phénoménologie transcendante dans le langage qui est ici critiqué et déplacé.», Derrida, «La *différance*», 8.

Antes, porém, de procurarmos dilucidar esta problemática, importa salientar que é precisamente a «reserva de fundo» nomeada pela *différance* que, frustrando as pretensões da origem/*arkhe* e da presença plenas, lavra a hiperbolicidade ou a hiper-radicalidade do pensamento desconstrutivo. Uma hiperbolicidade configurada pela *impossibilidade* e pela *incondicionalidade* que ditam e nutrem este pensamento e a sua desconstrução do *logocentrismo* que, por sua vez, tece a ocidentalidade filosófico-cultural e de que o sistema hegeliano é um exemplo por excelência. Daí a afirmação de Derrida, que é também uma contestação e um apelo a re-pensar, que escolhemos como epígrafe do presente subcapítulo:

«Se houvesse uma definição da *différance*, seria justamente o limite, a interrupção, a destruição da síntese (“Relève”) hegeliana *onde quer que ela opere.*»<sup>389</sup>

Concentremo-nos, então, neste momento na *différance* que procuramos perscrutar. Foi em 1968 que Derrida pronunciou, na Sociedade Francesa de Filosofia<sup>390</sup>, uma conferência intitulada «La différence» que assumiria um carácter germinal nos seus escritos, levando, inclusivamente, à designação da Desconstrução como um pensamento da *différance* (ou do rastro [*trace*]). No entanto, similarmente ao que já antes havíamos observado para uma hipotética definição ou tradução de Desconstrução, fornecer uma definição e uma tradução de *différance* afigura-se uma tarefa igualmente difícil. Assim o testemunham os diversos tradutores de língua portuguesa que arriscaram múltiplas possibilidades de tradução – «diferança», «diferância» ou ainda «diferência»<sup>391</sup> – devendo salientar-se a opção sugerida por Fernanda Bernardo, por exemplo, numa nota à tradução de *Voyous* (2003)<sup>392</sup>, e que cremos ser

---

<sup>389</sup> « S’il y avait une définition de la différence, ce serait justement la limite, l’interruption, la destruction de la relève hégélienne *partout* où elle opère.», Derrida, *Positions*, 55.

<sup>390</sup> Em anotação de *Marges de la philosophie*, obra de 1972 que, reunindo outros escritos de Derrida, acolheu, igualmente, «La différence», tomamos conhecimento, mais precisamente, que este texto resulta de uma conferência ocorrida a 27 de janeiro de 1968 (na Sociedade Francesa de Filosofia), tendo o mesmo sido publicado, simultaneamente, no *Bulletin de la société française de philosophie* (1968) e em *Théorie d’ensemble* (1968). Cf. Derrida, «La différence», 1.

<sup>391</sup> Alguns tradutores de língua portuguesa terão optado por tentar traduzir *différance* por «diferança» (cf. acautelando, em anotação, as dificuldades de tradução, Derrida, «A diferença», 27-28), por «diferância» (cf. Derrida, *Posições*, 16.) ou por «diferência» (cf. Jacques Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, trad. Maria. J. Semião e Carlos A. de Brito (Lisboa: Ed. 70, 2012), 74).

<sup>392</sup> Nas palavras de F. Bernardo: «Depois de termos tentado a tradução deste termo (por *difer-ença*, nomeadamente, onde era suposto o hífen, que se lia mas não se ouvia, traduzir o silêncio da própria «diferença originária», mas onde, entre outras coisas, se perdia a referência explícita à primeira letra do alfabeto e, portanto, ao ingráfavel silêncio da origem que vem *já sempre* como repetição e/ou diferença, suplemento, reenvio ou desvio...), assumimos definitivamente a sua intraduzibilidade mantendo o termo no seu *idioma*, de que, aliás, ele é marca. Uma intraduzibilidade que, para além de qualquer onto-teologia, marca a quase-transcendentalidade e a impossibilidade da desconstrução, não menos que a sua hiper-radicalidade. Assim grafado, o termo aparece já nos

a mais adequada: mantendo inalterado o vocábulo *différance*, por um lado, assume-se a intraduzibilidade que caracteriza mesmo a im-possibilidade e a hiper-radicalidade da Desconstrução; por outro, respeita-se, dessa forma, a sua singularidade e que é a singularidade do idioma da Desconstrução adstrita àquele termo.

Quanto a uma definição de *différance*, cremos que, em «Deconstruction and the other» (2004), Derrida dá bem conta da sua complexidade: «[a] «*différance*», por exemplo, é um «não-conceito» na medida em que não pode ser definida por meio de predicados oposicionais. Não é nem isto nem aquilo, mas antes isto e aquilo (por exemplo, o acto de *diferir* – no sentido de adiar – e de *diferenciar*), sem ser redutível a qualquer lógica dialéctica. [...] Porque permanece um «rastros» [«*trace*»] da linguagem, permanece não conceptual, e porque não tem generalidade predicativa ou oposicional, que a identificaria como *isto* em detrimento de *aquilo*, a «*différance*» não pode ser definida no interior do Sistema da lógica – aristotélica ou dialéctica –, o que significa que esta palavra não pode ser definida no interior do sistema logocêntrico da filosofia.»<sup>393</sup> Parece-nos evidente que a definição de *différance* não depende já dos recursos de que, correntemente, a tradição filosófica lança mão. O conceito, os predicados oposicionais, a dialéctica, a lógica, em suma, os instrumentos que o *logocentrismo* articula não estão habilitados (repare-se que é uma questão de (im)poder) a definir a *différance* que, enfatizemo-lo, os interrompe e desconstrói.

Importa acrescentar que a *différance* é um quase-conceito, um «neo-grafismo»<sup>394</sup>, uma originalidade derridiana<sup>395</sup>, mesmo que o filósofo, como já o notámos anteriormente, se confesse devedor das questões de que o pensamento de Heidegger se ocupa. Neste mesmo sentido, Derrida confia-nos o seguinte: «[o]s temas do questionamento heideggeriano sempre me impressionaram pela sua necessidade, muito especialmente «a diferença ontológica»»<sup>396</sup>. Com efeito, mesmo sem pretendemos aprofundar tal temática neste ensejo, notemos como F.

---

anos 60: em «Edmond Jabès et la question du livre» (1964) e em «La parole soufflée» (1965) in *L'écriture et la Différance* (Paris: Seuil, 1967); em *La Voix et le Phénomène* (Paris: PUF, 1967), e em *De la Grammatologie* (Paris: Minuit, 1967)», Jacques Derrida, *Vadios*, trad. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral, Gonçalo Zagalo (Coimbra: Palimage, 2009), 92.

Ainda no sentido da intraduzibilidade de *différance*, remetemos para uma nota de tradução de Fernanda Bernardo em Derrida, *O monolinguismo do outro*, 54, nota 14.

<sup>393</sup> «[t]he notion of *différance*, for example, is a nonconcept in that it cannot be defined in terms of oppositional predicates; it is neither this nor that, but rather this and that (for example, the act of differing and of deferring), without being reducible to a dialectical logic either. [...] Because it remains a trace of language, it remains nonconceptual; and because it has no oppositional or predicative generality, which would identify it as *this* rather than *that*, the term *différance* cannot be defined within a system of logic – Aristotelian or dialectical – that is, within the logocentric system of philosophy.», Derrida, «Deconstruction and the other», 142-143.

<sup>394</sup> «néo-graphisme», Derrida, «La différence», 3.

<sup>395</sup> Cf. Vernon Cisney, Derrida's *Voice and Phenomenon* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 133.

<sup>396</sup> «The themes of Heidegger's questioning always struck me as necessary – especially the “ontological difference” [...]», Derrida, «Deconstruction and the other», 141.

Bernardo nos lembra, em «Derrida – *lecteur* de Heidegger» (2018), que «a *determinação* heideggeriana da diferença em «diferença ôntico-ontológica»<sup>397</sup> foi decisiva e que ela foi tida por Derrida, nos anos 60, isto é, no despontar do seu pensamento, por um lado, como «uma *via de acesso à différAnce* – tida, *anacronicamente*, por «*mais “velha”*» ou «*mais jovem*», por «*mais originária*» [sublinhemos: uma origem sem origem, em desconstrução], portanto, e, certamente, por muito mais radical, irredentista, aventureira e justa do que a *diferença-ôntico-ontológica* e do que a verdade do ser – [por outro, como] um *efeito* intra-metafísico da *différAnce*»<sup>398</sup>. A diferença ôntico-ontológica, na medida em que é pensada no horizonte do ser como presença (Heidegger denuncia o esquecimento, pela metafísica, da diferença entre ser e ente, uma vez que o ser sempre foi pensado e dito dissimulando-se no ente), é ainda metafísica<sup>399</sup>. Acontece que a singularidade e a hiper-radicalidade do *pensamento* de Derrida implica, justamente, pensar a *véspera* e o *para além* do próprio pensamento de Heidegger que, atento à diferença, é já ele mesmo radical, se bem que ainda insuficientemente. Por essa razão, Derrida entende que «talvez seja necessário [...] indo até ao fundo deste pensamento da verdade do ser, abrimo-nos a uma *différance* que ainda não esteja determinada [...] como diferença entre o ser e o ente. [...] a *différance* [...] designaria, portanto, provisoriamente este desdobramento da diferença [...] da diferença ôntico-ontológica.»<sup>400</sup> Seria preciso, talvez, «tentar pensar este pensamento inaudito, este sulcamento silencioso: que a história do ser, cujo pensamento compromete o logos greco-ocidental, tal como ela se produz através da diferença ôntico-ontológica, não é ela própria mais do que uma época do *diapherein*.»<sup>401</sup>

Dizendo-o muito resumidamente, a distinção entre diferença ôntico-ontológica e *différance* implicaria dar conta (algo que não faremos aqui) da demarcação entre dois idiomas do filosófico, mesmo que a *différance*, um outro modo de dizer Desconstrução, seja ainda *herdeira* (herdar como um re-pensar) e assim devedora daquela primeira. Em suma, há que sublinhar o singular idioma da Desconstrução, a sua irredutibilidade, a sua hiper-radicalidade

<sup>397</sup> «la *détermination* heideggérienne de la différence en « différence ontico-ontologique », Fernanda Bernardo, «Derrida – *lecteur* de Heidegger», in: *Derrida lecteur de Heidegger (après les cahiers noirs)* (Coimbra: Palimage, 2018), 115 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>398</sup> «une *voie d'accès* à la *différAnce* – *anachroniquement* tenue pour « plus “ vieille ” » ou « plus jeune », pour « plus *originaire* » donc, et, bien sûr, pour beaucoup plus radicale, irredentiste, aventureuse et juste que la *différence-ontico-ontologique* et que la vérité de l'être – soit déjà par un *effet* intra-métaphysique de la *différAnce* [...] », Bernardo, «Derrida – *lecteur* de Heidegger», 115-116.

<sup>399</sup> Cf. Derrida, «La *différance*», 23. Derrida, *Positions*, 18-19.

<sup>400</sup> «Peut-être faut-il alors [...] en allant au bout de cette pensée de la vérité de l'être, s'ouvrir à une *différance* qui ne soit pas encore déterminée [...] comme différence entre l'être et l'étant. [...] La *différance* [...] nommerait donc par provision ce déploiement de la différence [...] de la différence ontico-ontologique.», Derrida, *Positions*, 19.

<sup>401</sup> «tenter de penser cette pensée inouïe, ce tracement silencieux : que l'histoire de l'être, dont la pensée engage le logos grec-occidental, n'est elle-même, telle qu'elle se produit à travers la différence ontologique, qu'une époque du *diapherein*.», Derrida, «La *différance*», 23.

animada pelo seu jaez *meta*-onto-fenomenológico, que contrasta com o pensamento de Heidegger ainda incapaz de romper com o registo onto-fenomenológico, no fundo, a *metafísica da presença* que põe em questão, mas da qual, no entender de Derrida, é incapaz de se libertar em última instância – a *différance* (Derrida) é *meta*-onto-fenomenológica, a diferença ôntico-ontológica (Heidegger) é *intra*-metafísica.

Observemos, de seguida, como Derrida *começa* a sua conferência – e é, justamente, da problemática do começo, do início ou da *arkhe* que aqui se trata. Derrida começa por uma questão aparentemente simples: «falarei, pois, de uma letra. Da primeira, a acreditar no alfabeto [...] Falarei, pois, da letra «a».»<sup>402</sup> Não é casual esta opção de Derrida que consagra a sua obra à desconstrução da origem e da presença plenas onde ecoam o início, o princípio, o primeiro, o príncipe, o arconte, bem como a genealogia, a causa ou a narrativa genésica.

Com efeito, não poderemos deixar de notar, imediatamente, a relação estreita entre princípio, origem, fundamento, presença e poder (seja o poder da razão – o do *logos*, seja o do príncipe – o soberano). O princípio de razão suficiente é uma das marcas por excelência do *logocentrismo* enquanto hegemonia da razão: «Não é necessário lembrar as proximidades entre as figuras da razão e as do fundo, da fundação e do fundamento, do princípio de razão suficiente, do *principium rationis*, do *nihil est sine ratione*»<sup>403</sup>, assegura-nos Derrida em *Voyous* (2003). Por sua vez, *arkhe* (vocábulo grego significando começo e comando) é conjugada pela filosofia política tradicional com os termos que associou ao poder e à soberania, tais como «*dynamis*» (potência ou poder) e «presbeia» («primogenitura», «precedência», «antepassado», «arcaico», «arconte», «majestade»)<sup>404</sup>. Acontece que a *différance* coloca, precisamente, a *arkhe* em questão. O *início* de *Mal d'archive* (1995) é sintomático disso mesmo. Nesta obra, Derrida propõe não começar pelo começo, nem pelo arquivo, isto é, nem pela *arkhe*, nem pelo arquivo (cujo sentido provém de «arkheion» como residência dos arcontes, os magistrados superiores). Não se começa pelo começo tradicional (associado ao poder, à soberania e à metafísica), dado que não há um começo nem uma origem, mas um *plus d'un* “originário”, isto é, uma *différance* “originária”. Derrida explicita: «*Arkhe*, lembremo-nos, nomeia, ao mesmo tempo, o *começo* e o *comando*. Este nome coordena, aparentemente, dois princípios num: o princípio segundo a natureza ou a história, *ai onde* as coisas *começam* – princípio físico, histórico ou ontológico –,

---

<sup>402</sup> «Je parlerai, donc, d'une lettre. De la première, s'il faut en croire l'alphabet [...] Je parlerai donc de la lettre *a*», Derrida, «La différence», 3.

<sup>403</sup> «Je n'ai pas à rappeler les proximités entre les figures de la raison et celles du fond, de la fondation et du fondement, du principe de raison suffisante, du *principium rationis*, du *nihil est sine ratione*», Derrida, *Voyous*, 172.

<sup>404</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 193. Derrida, *La bête et le souverain I*, 287 e ss.

mas também o princípio segundo a lei, *ai onde* homens e deuses *comandam*, *ai onde* se exerce a autoridade, a ordem social [...] – o princípio nomológico. [...] Tudo seria simples se houvesse um princípio ou dois princípios. Ora não é nada disso [...] Há sempre mais de um/não mais um [*plus d'un*] – e mais ou menos que dois. Tanto na ordem do começo como na ordem do comando.»<sup>405</sup> O arquivo como *arkhe* seria um lugar ordenado pelo princípio arcôntico que reúne (é também esta a função do *logos*) e guarda na memória (*mneme*) a origem e a verdade como presenças imutáveis, caracterizando-se, portanto, como um lugar de poder. Este arquivo-presença (coincidente com a concepção corrente de arquivo), no entanto, é re-pensado por Derrida através de um «mal de arquivo», um arquivo cujos espaço (como lugar de poder) e tempo (modelizado pela presença) estão em jogo no movimento da *différance*, isto é, são atravessados por intervalos e rupturas, rastros de rastros que surgem em apagamento (e que apagam o arquivo), quer dizer, uma condição de impossibilidade como condição de possibilidade do arquivo e do movimento de arquivar<sup>406</sup>. Portanto, no entender de Derrida, não há apenas arquivo como guardião que regista e acumula a memória, ao qual se recorrerá como a uma origem ou a um começo detentor de alguma verdade imutável. O dito «mal de arquivo» espelha, assim, as insuficiências, o impoder e o logro originário da “origem”.

Ao escolher a letra «a» (*différance*), a *primeira* letra – como vínhamos mencionando – de um alfabeto logofonocêntrico, Derrida assinala imediatamente, mesmo que num início de conferência aparentemente discreto, a introdução de «uma falta à ortodoxia que rege uma escrita»<sup>407</sup>, de uma falta à «lei que rege o escrito e contém as suas normas de conveniência»<sup>408</sup>, isto é, escrever *différance* substituindo o «e» por um «a» (*différance*) que, na língua francesa, é inaudível<sup>409</sup>. Trata-se de mostrar como o «a», enquanto primeira letra (e é toda uma tradição filosófica, onto-teológica, que aqui se joga) é já, ao mesmo tempo, a origem, a primazia e a introdução do desvio silente (a interrupção da proximidade, da linearidade – «[q]quanto ao

---

<sup>405</sup> «*Arkhe*, rappelons-nous, nomme à la fois le commencement et le commandement. Ce nom coordonne apparemment deux principes en un : le principe selon la nature ou l'histoire, là où les choses commencent – principe physique, historique ou ontologique –, mais aussi le principe selon la loi, là où des hommes et des dieux commandent, là où s'exerce l'autorité, l'ordre social [...] – principe nomologique. [...] Tout serait simple s'il y avait un principe ou deux principes. Or il n'en est rien [...] Il y a toujours plus d'un – et plus au moins que deux. Dans l'ordre du commencement aussi bien que dans l'ordre du commandement.», Derrida, *Mal d'archive*, 11-12.

<sup>406</sup> Cf. Derrida, *Mal d'archive*, 1-3, 11 e ss.

<sup>407</sup> «ce manquement à l'orthodoxie réglant une écriture», Derrida, «La différence», 3.

<sup>408</sup> «à la loi réglant l'écrit et le contenant en sa bienséance.», Derrida, «La différence», 3. É igualmente esta ortodoxia que, segundo Derrida, a leitura do *Fedro* de Platão (264 b c) sugere. O discurso (*logos*) deve respeitá-la, mantendo uma organização adequada, à semelhança de um organismo, de um corpo com «cabeça, tronco e membros». Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 89 e ss. No mesmo sentido, Derrida em *Khôra* (1993): «le motif organiciste du *Phèdre*: un *logos* bien composé doit ressembler à un corps vivant.», Derrida, *Khôra*, 96.

<sup>409</sup> «cette différence graphique (le a au lieu du e), cette différence marquée entre deux notations apparemment vocales, entre deux voyelles, reste purement graphique : elle s'écrit ou se lit, mais elle ne s'entend pas.», Derrida, «La différence», 4.

linearismo, [assegura-nos o filósofo,] não é o meu forte. Eu associei-o sempre e muito precisamente ao logocentrismo, ao fonocentrismo»<sup>410</sup> – e da verticalidade da *phone*, espelhada pela metafísica configurada, justamente, pela «tradicional relação vertical, própria ao seu imperial e duradouramente hegemónico estilo arquitectónico»<sup>411</sup>), da ruptura na dita plenitude da origem. A letra originária (a origem) está já, ela própria, originariamente afectada pelo desvio, pela suplementação, colocando assim a nu o logro da origem e da presença plena. De resto, o facto de esta alteração ser apenas perceptível por escrito, e já não escutada, implica, desde logo, repensar o rebaixamento da escrita pela tradição filosófica ocidental que assim favorece a fala que, por sua vez, é incapaz de identificar o desvio em si mesma (negando a fragilidade do afastamento/interrupção da fala ao falante como condição de falar, tal como a visão absoluta nega o piscar de olho [*clin d'œil*]<sup>412</sup> como um impotente deixar de ver, mas que é condição da própria visão: «o *punctum caecum* no meio do ver, a todo o instante ritmado pelo pestanejar, revela-se a condição de possibilidade do próprio ver revelando, ao mesmo tempo, a sua cegueira congénita.»<sup>413</sup>), ou seja, a escrita inscrita na fala, a *escrita* que inerva a fala e que lhe é *anterior*. O «a» da *différance* vem, pois, lembrar ainda a surdez (e a cegueira<sup>414</sup>) do sujeito (autónomo, soberano) que, supostamente, se ouve falar e assim a impotência de uma alegada presença ininterrupta a si. E tudo isto, explica Derrida, «no decurso de uma escrita sobre a escrita, de uma escrita dentro da escrita»<sup>415</sup>, ou seja, de uma *escrita* como *différance*, uma escrita cuja problemática se abre «com o pôr em questão do valor de *arkhe*»<sup>416</sup>. A escrita, previne-nos Derrida em *Positions* (1972), «não começa. É mesmo a partir dela, se assim podemos dizer, que se põe em questão a petição de uma arquia, de um começo absoluto, de uma origem.»<sup>417</sup>

É justamente o começo que oferece as maiores dificuldades a Derrida quando se propõe aproximar o enigmático “motivo” da *différance* que, como observámos supra, sempre resiste à

<sup>410</sup> «[q]uant au linéarisme, [...] ce n'est pas mon fort. Je l'ai toujours et très précisément associé au logocentrisme, au phonocentrisme», Derrida, *Positions*, 68.

<sup>411</sup> Bernardo, Posfácio [A desconstrução da Universidade (Ou o velar pela Universidade *por vir*)], 97.

<sup>412</sup> Cf. Derrida, *La Voix et le Phénomène*, 67-77.

<sup>413</sup> Fernanda Bernardo, «O Segredo da Fé – O fiel ateísmo de Derrida», *Revista Filosófica de Coimbra* 49 (2016), 52.

<sup>414</sup> Relacionando as figuras do cego e do soberano, cf. Marie-Louise Mallet, «L'aveugle et le souverain», in: *Derrida à Coimbra* (Viseu: Palimage, 2005), 107-130.

<sup>415</sup> «dans le cours d'une écriture sur l'écriture, d'une écriture dans l'écriture», Derrida, «La différence», 3.

<sup>416</sup> « La problématique de l'écriture s'ouvre avec la mise en question de la valeur d'*arkhè* », Derrida, «La différence», 6.

<sup>417</sup> «ne commence pas. C'est même à partir d'elle, si on peut dire, qu'on met en question la requête d'une archie, d'un commencement absolu, d'une origine.», Derrida, *Positions*, 23.

tradução e sempre se escapole a uma delimitação, a uma definição, que o mesmo seria dizer, a uma reificação como presentificação:

«Que vou eu fazer para falar do *a* da *différance*? É evidente que esta não poderia ser *exposta*. Não se pode nunca expor senão aquilo que em certo momento pode tornar-se *presente*, manifesto, o que pode mostrar-se, apresentar-se como um presente, um ente presente na sua verdade, verdade de um presente ou presença do presente. Ora, se a *différance* é (eu ponho aqui o «~~é~~» sob uma rasura) aquilo que torna possível a apresentação do ente-presente, ela nunca se a-presenta como tal. Jamais se oferece ao presente. [...] Em qualquer exposição ela expor-se-ia a desaparecer como desaparecimento. Arriscar-se-ia a aparecer: a desaparecer.»<sup>418</sup>

Torna-se assim evidente que não só a *différance* não pode ser presentificada, porque resiste ao gesto de presentificação, como, por isso mesmo, colocando-se como aquilo que possibilita a própria presença, é dela a véspera que se dá em retirada. É nesse sentido que Derrida prossegue mais adiante:

«A *différance* é não apenas irreduzível a toda a reapropriação ontológica ou teológica – onto-teologia –, como, abrindo inclusivamente o espaço no qual a onto-teologia – a filosofia – produz o seu sistema e a sua história, a compreende, a inscreve e a excede sem retorno.

Por essa mesma razão, eu não saberia por onde *começar* a traçar o *feixe* ou o gráfico da *différance*. Porque o que aí se põe precisamente em questão é a exigência de um começo de direito, de um ponto de partida absoluto, de uma responsabilidade principial.»<sup>419</sup>

---

<sup>418</sup> «Comment vais-je m'y prendre pour parler du *a* de la *différance* ? Il va de soi que celle-ci ne saurait être *exposée*. On ne peut jamais exposer que ce qui à un certain moment peut devenir *présent*, manifeste, ce qui peut se montrer, se présenter comme un présent, un étant-présent dans sa vérité, vérité d'un présent ou présence du présent. Or si la *différance* ~~est~~ (je mets aussi le «~~est~~» sous rature) ce qui rend possible la présentation de l'étant-présent, elle ne se présente jamais comme telle. Elle ne se donne jamais au présent. [...] En toute exposition elle serait exposée à disparaître comme disparition. Elle risquerait d'apparaître: de disparaître.», Derrida, «La *différance*», 6.

<sup>419</sup> « La *différance* est non seulement irréductible à toute réappropriation ontologique ou théologique — onto-théologique — mais, ouvrant même l'espace dans lequel l'onto-théologie — la philosophie — produit son système et son histoire, elle la comprend, l'inscrit et l'exède sans retour. Pour la même raison, je ne saurai par où *commencer* à tracer le faisceau ou le graphique de la *différance*. Car ce qui s'y met précisément en question, c'est la requête d'un commencement de droit, d'un point de départ absolu, d'une responsabilité principielle.», Derrida, «La *différance*», 6.

Como poderemos concluir das palavras de Derrida, a *différance* não tem começo, princípio, origem ou ponto de partida, porque tal equivaleria a fazê-la derivar de algo supostamente mais puro, de uma origem/presença plenas, quando a *différance*, na singularidade e na hiper-radicalidade do seu idioma, e que é o da Desconstrução, *está* na véspera (é «mais «velha»»<sup>420</sup>) da ontologia – Derrida confessa, assim, ter tentado «repor a filosofia em cena, numa cena que ela não governa»<sup>421</sup> – e da teologia – diferentemente de Deus, que é considerado como a origem, a *différance* «não pode [...] já elevar-se como uma palavra-mestra ou como um conceito-mestre, impedindo qualquer relação com o teológico»<sup>422</sup> –, é delas condição de possibilidade (abre-lhes o espaço, dá-lhes lugar) e de impossibilidade (excede-as). A *différance* vem assim pôr em causa a hierarquização onto-teológica tradicional que rege a ocidentalidade filosófica, a qual sempre se pautou pela «reclamação da *arquia* em geral»<sup>423</sup> que configura a sua «operação «essencial»»<sup>424</sup>, isto é, a busca pelo começo que Derrida não consegue nem pode identificar na *différance* ou na Desconstrução: «O *início* [*entame*] da desconstrução, que não é uma decisão voluntária ou um começo absoluto, não tem lugar em qualquer sítio, nem num algures absoluto.»<sup>425</sup>

É por esse motivo que, em «La *différance*» (1968), Derrida chama imediatamente a atenção para o facto de não propor um discurso de carácter filosófico, fundado num princípio ou em postulados, em axiomas ou definições obedecendo à «linearidade de uma ordem de razões»<sup>426</sup>. A *différance*, que propõe aproximar, *está* para além de tudo isto que procura captá-la, mas que não são senão seus efeitos.

Sem *começar*, Derrida ousa, no entanto, aproximar a *différance* por intermédio de uma «análise semântica»<sup>427</sup> de que procuraremos dar conta. Derrida faz então notar «dois sentidos» diversos no verbo «diferir». Por um lado, o «*diapherein*» de origem grega, por outro lado, o

---

<sup>420</sup> «plus « vieille »», Derrida, «La *différance*», 23. Derrida, *La voix et le phénomène*, 76.

<sup>421</sup> «j'ai régulièrement essayé de remettre la philosophie en scène, dans une scène qu'elle ne gouverne pas», Derrida, *Positions*, 69.

<sup>422</sup> «[n]e pouvant plus s'élever comme un maître-mot ou un maître-concept, barrant tout rapport au théologique», Derrida, *Positions*, 54-55.

<sup>423</sup> «[l]e requête de l'*archie* en général», Jacques Derrida, «Ousia et Grammè» (1968), in: *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), 73.

<sup>424</sup> «l'opération « essentielle »», Derrida, «Ousia et Grammè», 74.

<sup>425</sup> «L'*entame* de la déconstruction, qui n'est pas une décision volontaire ou un commencement absolu, n'a pas lieu n'importe où, ni dans un ailleurs absolu.», Derrida, *Positions*, 109. Acrescentámos o vocábulo original «entame» à tradução portuguesa para salientar ainda que nem a *différance*, nem a Desconstrução têm um início, um princípio, identificando-se antes com encetamento, incisão, ruptura, abertura ou espaçamento na tessitura metafísica, da qual, como observámos, é condição de im-possibilidade.

<sup>426</sup> «Ce que je proposerai ici ne se développera donc pas simplement comme un discours philosophique, opérant depuis un principe, des postulats, des axiomes ou des définitions et se déplaçant suivant la linéarité discursive d'un ordre des raisons.», Derrida, «La *différance*», 6-7.

<sup>427</sup> « analyse sémantique », Derrida, «La *différance*», 7.

«*differre*» que, de raiz latina, não se pode reduzir a uma mera tradução daquele primeiro. Na verdade, a preferência de Derrida pela raiz latina de onde deriva, evidentemente, a língua francesa, não é anódina: «não deixará para nós de ter consequências, ao ligarmos este tema a uma língua particular e uma língua que passa por ser menos filosófica, menos originalmente filosófica do que a outra.»<sup>428</sup> A língua grega e posteriormente a sua suposta herdeira, a língua alemã, são consideradas pela tradição como línguas filosóficas por excelência. Derrida lembra-no-lo ao citar, em *De l'esprit* (1987), uma célebre passagem de uma entrevista concedida por Heidegger, em 1966, ao *Der Spiegel*: «Eu penso no parentesco particular, que está no interior da língua alemã, com a língua dos gregos e o seu pensamento. É uma coisa que os franceses, hoje, me confirmam sem cessar. Quando começam a pensar, falam alemão: eles asseguram que não o conseguiriam na sua língua.»<sup>429</sup>

Privilegiando, dizíamos, o «*differre*» latino Derrida encontra neste último um outro motivo que não é abrangido pelo «*diapherein*» grego (e que abriria, posteriormente, para pensar a *incondicionalidade/impossibilidade*, a véspera da *différance*):

«a ação de remeter para mais tarde, de ter em conta [...] um desvio, uma demora, um retardamento, uma reserva [...] todos os conceitos que resumirei aqui numa palavra de que nunca me servi, mas que poderíamos inscrever nesta cadeia: a *temporização*. Diferir, neste sentido, é temporizar, é recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizadora de um desvio que suspende a consumação [...] E veremos – mais tarde – em que é que essa temporização é também temporalização e espaçamento, devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo, «constituição originária» do tempo e do espaço, diriam a metafísica ou a fenomenologia transcendental na linguagem que é aqui criticada e deslocada.»<sup>430</sup>

---

<sup>428</sup> «ne sera pas pour nous sans conséquence, liant ce propos à une langue particulière et à une langue qui passe pour moins philosophique, moins originellement philosophique que l'autre», Derrida, «La différence», 8.

<sup>429</sup> «Je pense à la parenté particulière qui est à l'intérieur de la langue allemande avec la langue des Grecs et leur pensée. C'est une chose que les Français aujourd'hui me confirment sans cesse. Quand ils commencent à penser, ils parlent allemand : ils assurent qu'ils n'y arriveraient pas dans leur langue.», Jacques Derrida, *De l'esprit* (Paris: Galilée, 1987), 111 (tradução da nossa responsabilidade). Cf. Martin Heidegger, *Interrogé par «Der Spiegel»*. *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, trad. Jean Launay (Paris: Mercure de France, MCMLXXXVIII), 66-67.

<sup>430</sup> «l'action de remettre à plus tard, de tenir compte, [...] un détour, un délai, un retard, une réserve [...] tous concepts que je résumerai ici d'un mot dont je ne me suis jamais servi mais qu'on pourrait inscrire dans cette chaîne : la *temporisation*. Différer en ce sens, c'est temporiser, c'est recourir, consciemment ou inconsciemment, à la médiation temporelle et temporisatrice d'un détour suspendant l'accomplissement [...] Et nous verrons — plus tard — en quoi cette temporisation est aussi temporalisation et espacement, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps, « constitution originnaire » du temps et de l'espace, diraient la métaphysique ou la phénoménologie transcendantale dans le langage qui est ici critiqué et déplacé.», Derrida, «La différence», 8.

No que respeita ao tradicional «diferir», Derrida caracteriza-o como

«não ser idêntico, ser outro, discernível, etc. Tratando-se de diferen(te)/(do)s [...] quer esteja em questão a alteridade de dissemelhança quer a alteridade de alergia e de polémica, é sem dúvida necessário que entre os elementos outros se produzam, activamente, dinamicamente, e com uma certa perseverança na repetição, intervalo, distância, *espaçamento*.»<sup>431</sup>

Diferentemente do «*diapherein*» grego, que se reduz ao sentido corrente de «diferir», o «*differre*» latino, para além de poder significar polemizar, permite a Derrida pensar ainda a temporização. A língua latino-francesa desempenha aqui um papel determinante, na medida em que o «a» da *différance* é a marca do participio presente – *différant* –, um diferindo que nos remete para um movimento “anterior”, “produtor” de diferenças, um movimento que, à semelhança de «movência» (*mouvance*), não é nem activo, nem passivo e que por isso dá a escutar, na terminação «-ance», a indecidibilidade entre actividade e passividade (a qual observámos caracterizar o gesto do *pharmakon*, mas também o da *farmácia* de Platão, tal como o da *escrita* – todos *différ-ance*), uma «voz média», um género de «não-transitividade» *ai onde* ainda não ocorreram as determinações dicotómicas da metafísica, mas que é delas condição de possibilidade e de impossibilidade<sup>432</sup>. Observemos como, em *Positions* (1972), Derrida aproxima o movimento da *différance*:

«*Em primeiro lugar, différence* remete para o movimento (activo e passivo) que consiste em diferir, por demora, [...] atraso, reserva. Neste sentido, a *différance* não é precedida pela unidade originária e indivisa de uma possibilidade presente que eu ponho de reserva, como uma despesa que se adia [...]. O que difere a presença é aquilo a partir do qual, pelo contrário, a presença é anunciada ou desejada no seu representante [...]

[...]

*Em segundo lugar*, o movimento da *différance*, enquanto produz os diferentes, enquanto diferencia, é, pois, a raiz comum de todas as oposições de conceitos [...] tais como [...]: sensível/inteligível [...] natureza/cultura, etc.

---

<sup>431</sup> «ne pas être identique, être autre, discernable, etc. S'agissant des différen(t)(d)s, mot qu'on peut donc écrire, comme on voudra, avec un t ou un d final, qu'il soit question d'altérité de dissemblance ou d'altérité d'allergie et de polémique, il faut bien qu'entre les éléments autres se produise, activement, dynamiquement, et avec une certaine persévérance dans la répétition, intervalle, distance, *espacement*.», Derrida, «La différence», 8.

<sup>432</sup> Cf. Derrida, «La différence», 9.

[...]

*Em terceiro lugar, a différance é também a produção, se ainda o podemos dizer, destas diferenças, desta diacriticidade que a linguística a partir de Saussure [...] record[ou] serem a condição de qualquer significação e de qualquer estrutura. Estas diferenças [...] são os efeitos da différance»<sup>433</sup>*

Por outras palavras, – e é sempre a hegemonia do *logocentrismo*, o privilégio da presença/origem, mas também o singular idioma da Desconstrução que, plasmado na *différance*, os re-pensa – “antes” (e não depois, como uma derivação) da presença, da «unidade originária e indivisa de uma possibilidade presente» (devendo salientar-se que unidade e indivisibilidade<sup>434</sup> são precisamente as características com que o pensamento político-filosófico tradicional descreve a soberania, o que significa que a Desconstrução, como um pensamento da *différance*, é já, por si própria, uma desconstrução da soberania, algo que, de resto, poderemos extrair de «La différance» (1968): «[A *différance*] não comanda nada, não reina sobre nada e não exerce em parte alguma qualquer autoridade. Não se anuncia por nenhuma maiúscula. *Não somente não há qualquer reino da différance como esta fomenta a subversão de todo e qualquer reino. O que a torna evidentemente ameaçadora e infalivelmente receada por tudo aquilo que em nós deseja o reino, a presença passada ou a-vir de um reino. É sempre em nome de um reino que se pode, acreditando vê-la engrandecer-se com uma maiúscula, acusá-la de querer reinar.*»<sup>435</sup>) [insistimos: “antes” (e não depois, como uma derivação) da presença, da «unidade originária e indivisa de uma possibilidade presente»] inscreve-se a *différance* como

---

<sup>433</sup> «*Premièrement, différance renvoie au mouvement (actif et passif) qui consiste à différer, par délai, [...] retard, mise en réserve. En ce sens, la différance n'est pas précédée par l'unité originaire et indivise d'une possibilité présente que je mettrais en réserve, telle une dépende que je remettrais à plus tard [...]. Ce qui diffère la présence est ce à partir de quoi au contraire la présence est annoncée ou désirée dans son représentant [...]*

[...]

*Deuxièmement, le mouvement de la différance, en tant qu'il produit les différents, en tant qu'il différencie, est donc la racine commune de toutes les oppositions de concepts [...] telles que [...] : sensible/intelligible [...] nature/culture, etc.*

[...]

*Troisièmement, la différance est aussi la production, si l'on peut encore dire, de ces différences, de cette diacriticité dont la linguistique issue de Saussure [...] nous [a] rappelé qu'elles étaient la condition de toute signification et de toute structure. Ces différences [...] sont les effets de la différance [...]*», Derrida, *Positions*, 17-18.

<sup>434</sup> Entre outras obras onde Derrida dá conta das mesmas características da soberania política e da figura do soberano, neste seu *Séminaire* avança o seguinte: «Le souverain est seul en tant qu'il est unique, indivisible [...] Le souverain est le seul à exercer la souveraineté. La souveraineté ne se partage pas, elle est indivisible. Le souverain est seul (souverain) ou il n'est pas.», Jacques Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain II (2002-2003)* (Paris: Galilée, 2010), 30.

<sup>435</sup> «Elle ne commande rien, ne règne sur rien et n'exerce nulle part aucune autorité. Elle ne s'annonce par aucune majuscule. *Non seulement il n'y a pas de royaume de la différance mais celle-ci fomenta la subversion de tout royaume. Ce qui la rend évidemment menaçante et infailliblement redoutée par tout ce qui en nous désire le royaume, la présence passée ou à venir d'un royaume. Et c'est toujours au nom d'un royaume qu'on peut, croyant la voir s'agrandir d'une majuscule, lui reprocher de vouloir régner.*», Derrida, «La différance», 22 (itálico nosso).

indecidibilidade “originária” (sem origem, sem essência ou presença) onde se recortarão, como seus efeitos, a referida origem, o começo, a presença. É por isso que o movimento da *différance* é tido como «raiz comum» (a não confundir com origem: «raiz comum, que não é uma raiz, mas a esquivança da origem e que não é comum porque apenas volta ao mesmo com a insistência tão pouco monótona da diferença, este movimento inominável da *diferença-mesma*, que alcunhamos estrategicamente de *rastro*, *reserva* ou *différance*»<sup>436</sup>) e “produção” de todas as diferenças, oposições ou pares dicotômicos articulados pela metafísica da presença. Como poderemos concluir do terceiro momento assinalado, se a *différance* é “produtora” das diferenças que são condição, sublinhemos, «de qualquer significação e de qualquer estrutura», sendo tais diferenças efeitos da *différance*, então a significação e a estrutura estão imediatamente afectadas pelo movimento diferencial (da *différance*). Deste modo, significação e estrutura estão, *já sempre*, em desconstrução.

Salientando a singularidade da *différance* e assim do idioma da Desconstrução, demarcando-o do pensamento de Saussure, importa expor alguns traços deste último (não sendo, porém, nosso objectivo o aprofundamento desta temática), designadamente, da sua linguística<sup>437</sup>, assumindo aqui relevância a questão do signo, a partir do qual Derrida pensa o desvio, o atraso que marcam a *différance*. Tal como já havíamos notado relativamente à escrita, que a tradição filosófica desde cedo sentenciou e rebaixou, assinalando-lhe o seu carácter secundário por comparação com a suposta proximidade a si da fala, também o signo implica um desvio, um distanciamento, um adiamento à presença, isto é, a uma origem, a um começo ou *arkhe* ao qual se pretenderia retornar, momento em que o signo deixaria de ter relevância. A ousadia de Derrida passa por procurar mostrar como não só não é possível apagar (esquecer ou denegar) o desvio que se revela no signo (e na escrita), como esta secundariedade é “anterior”, *está* na véspera da dita presença originária de que, supostamente, o signo deriva e para onde ele remete na falta de uma proximidade desejada<sup>438</sup>. Por outras palavras, para Derrida, a secundariedade vem “primeiro” e isto sem qualquer inversão de posições ou cronologia, quer dizer, a *différance* é “originária”, muito “antes” de qualquer hierarquização que já realiza a distinção entre “primeiro” e “segundo”. A primazia da dita origem não é já senão um efeito da *différance* e do jogo de reenvios que a caracteriza.

---

<sup>436</sup> «n'est pas une racine mais le dérobement de l'origine et qui n'est pas commune parce qu'elle ne revient au même qu'avec l'insistance si peu monotone de la différence, ce mouvement innommable de la *différence-même* que nous avons stratégiquement surnommé *trace*, *réserve* ou *différance*», Derrida, *De la grammatologie*, 142.

<sup>437</sup> Cf. Bradley, *Derrida's Of Grammatology*, 58 e ss. Cisney, *Derrida's Voice and Phenomenon*, 49 e ss.

<sup>438</sup> Cf. Derrida, «La différence», 9-10.

Será então à «tese da *diferença* como fonte de valor linguístico»<sup>439</sup>, que se extrai do célebre dito de Saussure «*na língua não há senão diferenças*»<sup>440</sup>, que Derrida recorrerá, contrassinando-a, para pensar o movimento da *différance*. Escutemos o próprio Saussure, numa passagem que nos ajudará a aproximar a tese do carácter diferencial da linguagem (correlato da tese do arbitrário do signo):

«*na língua não há senão diferenças*. [...] Quer se tome o significado, quer o significante, a língua não comporta nem ideias nem sons que pré-existiriam ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceptuais e diferenças fónicas saídas deste sistema. O que há de ideia ou de matéria fónica num signo importa menos do que o que há em torno dele nos outros signos. A prova disso é que o valor de um termo pode ser modificado sem que se mexa nem no seu sentido, nem nos seus sons, mas somente pelo facto de que um outro termo vizinho terá sofrido uma modificação.»<sup>441</sup>

Nas palavras de Derrida, «[a] tese do *arbitrário* do signo [...] deveria proibir a distinção radical entre signo linguístico e signo gráfico»<sup>442</sup> e isto porque, contrariamente à tradição filosófico-cultural ocidental hierarquizada, metafísica, para o filósofo francês não existe verdadeiramente oposição (hierarquia) entre dicotomias como aquela que constitui o signo – significado/significante –, mas sim relações diferenciais entre estes elementos, conduzindo à indecidibilização das referidas oposições alegadamente bem delineadas. Não há assim ideias ou sons pré-existentes, excluindo-se «toda a relação de subordinação natural, toda a hierarquia natural entre significantes»<sup>443</sup>. A arbitrariedade do signo não equivale a dizer que o significante está à disposição da escolha do falante, mas sim que o significante é *imotivado* (não tem um ponto de partida como presença, origem ou *arkhe*), «arbitrário por relação ao significado, com

---

<sup>439</sup> « thèse de la *différence* comme source de valeur linguistique. », Derrida, *De la grammatologie*, 77.

<sup>440</sup> «*dans la langue il n'y a que des différences*», Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1916) (Paris: Payot, 1997), 166 (tradução da responsabilidade).

<sup>441</sup> «*dans la langue il n'y a que des différences*. [...] Qu'on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles et des différences phoniques issues de ce système. Ce qu'il y a d'idée ou de matière phonique dans un signe importe moins que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes. La preuve en est que la valeur d'un terme peut être modifiée sans qu'on touche ni à son sens ni à ses sons, mais seulement par le fait que tel autre terme voisin aura subi une modification. », Saussure, *Cours de linguistique générale*, 166.

<sup>442</sup> « La thèse de l'*arbitraire* du signe [...] devrait interdire de distinguer radicalement signe linguistique et signe graphique. », Derrida, *De la grammatologie*, 65.

<sup>443</sup> «on devrait exclure tout rapport de subordination naturelle, toute hiérarchie naturelle entre des signifiants», Derrida, *De la grammatologie*, 65.

o qual não tem qualquer ligação natural na realidade.»<sup>444</sup> O carácter diferencial da linguagem surge assim neste jogo (dinâmico, imotivado, sem hierarquia) de diferenças, um conjunto de reenvios num infinito movimento de hetero-auto-afecção que “constitui” a véspera da presença, que é “originário” e que a atravessa. Noutros termos, trata-se de uma *escrita* (como movimento da *différance*) «ao mesmo tempo mais exterior à fala [a presença], não sendo a sua “imagem” ou o seu “símbolo” e, mais interior [constituindo-a, atravessando-a] à fala que já é em si mesma uma escrita.»<sup>445</sup>

O gesto que temos na tese do arbitrário do signo e no carácter diferencial da linguagem é similar ao que Derrida nos dá a pensar no *pharmakon* (ou na *différance*) – deve enfatizar-se, no entanto, que a *différance* não é, de todo, um mero decalque da tese do carácter diferencial da linguagem, dado que a *différance* é mais radical, enquanto o pensamento de Saussure não rompe, finalmente, com a metafísica<sup>446</sup>. Aquilo que escapa a Saussure é, justamente, a *différance*: «algo se escreve no discurso saussuriano, que nunca foi dito e que não é senão a própria escrita como origem da linguagem.»<sup>447</sup> Se Saussure tende para a presença/origem (acolhe o significado transcendental, que não estaria exposto à cadeia de signos e que, inclusivamente, excederia), Derrida privilegia a abertura incondicional ao absolutamente outro (*tout autre*), plasmada na *différance*, e que dá conta da ilusão do significado transcendental que, ele mesmo, está em desconstrução, é um efeito da *différance*. Do mesmo modo, Derrida denuncia o «duplo papel»<sup>448</sup> desempenhado pela «semiologia do tipo saussuriano»<sup>449</sup>: aquele que critica a tradição e aquele que acaba ainda por ceder-lhe<sup>450</sup> – dizíamos então que o gesto que temos na tese do arbitrário do signo e no carácter diferencial da linguagem é similar ao que Derrida nos dá a pensar no *pharmakon* ou na *différance*, se bem que esta se demarque como uma indecidibilidade originária, um movimento (desierarquizador, desconstrutor da presença), um «ao mesmo tempo»<sup>451</sup> (*ama*) “anterior” a qualquer presentificação do veneno como veneno e do remédio como remédio, um movimento (uma *mouvance*) de reenvios em rede que Derrida

---

<sup>444</sup> «arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité.», Saussure, *Cours de linguistique générale*, 101.

<sup>445</sup> «à la fois plus extérieure à la parole, n'étant pas son « image » ou son « symbole », et plus intérieure à la parole qui est déjà en elle-même une écriture.», Derrida, *De la grammatologie*, 68.

<sup>446</sup> Por esse motivo, Derrida afirma: «Pas plus qu'aucun autre texte, celui de Saussure n'est homogène. J'y ai analysé une strate «logocentriste» et «phonocentriste», en effet (qui n'avait pas été délogée et dont l'efficace est considérable), mais pour montrer aussitôt qu'elle constituait une contradiction dans le projet scientifique de Saussure, tel qu'il est lisible et tel que je l'ai pris en compte.», Derrida, *Positions*, 71.

<sup>447</sup> «quelque chose s'écrit dans le discours saussurien, qui n'a jamais été dit et qui n'est rien d'autre que l'écriture elle-même comme origine du langage.», Derrida, *De la grammatologie*, 64.

<sup>448</sup> «double rôle», Derrida, *Positions*, 28.

<sup>449</sup> «sémilogie de type saussurien», Derrida, *Positions*, 28.

<sup>450</sup> Cf. Derrida, *Positions*, 28 e ss.

<sup>451</sup> Derrida, «Ousia et Grammè», 64.

identifica em todos os pares oposicionais e que é deles “produtor”, é deles condição de (im)possibilidade. A seguinte passagem de *Positions* (1972) parece-nos esclarecedora do que acabamos de salientar:

«o jogo das diferenças supõe sínteses e repercussões que não permitem que, em nenhum momento, em nenhum sentido, um elemento esteja *presente* em si próprio e apenas remeta para si próprio [...] nenhum elemento pode funcionar como signo sem remeter para um outro elemento que em si próprio não está simplesmente presente. Este encadeamento faz com que cada “elemento” [...] se constitua a partir do rastro [*trace*] que existe nele dos outros elementos da cadeia ou do sistema.»<sup>452</sup>

Na mesma direcção, «La différence» (1968) reitera:

«O que se escreve *différance* será, portanto, o movimento de jogo que «produz», por meio do que não é simplesmente uma actividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença. Isto não significa que a *différance* que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, in-diferente. A *différance* é a «origem» não plena, não simples, a origem estruturada e *différente* das diferenças. O nome de «origem», portanto, já não lhe convém.»<sup>453</sup>

Mencionámos acima que, de acordo com Derrida, o «*differre*» latino acolhia não só o tradicional sentido de diferir (o «*diapherein*» grego – *espaçamento*) como o de retardamento ou atraso (*temporização*). A *différance*, na linha do «*differre*», seria assim a instância que conjugaria ambas as dimensões espacial e temporal. No entanto, tal como sublinha Derrida, ela caracteriza-se por um movimento que coloca em questão a presença e a origem plena, a presença simples e imodificada (o começo, o fundamento, o princípio, a *arkhe*, etc.) pelo que mesmo que tal movimento seja “produtor” de diferenças, ele não deve ser confundido com um presente como «ponto-origem» – salientemos ainda neste sentido: o tempo pensado a partir do

---

<sup>452</sup> «Le jeu des différences suppose en effet des synthèses et des renvois qui interdisent qu'à aucun moment, en aucun sens, un élément simple soit *présent* en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même. [...] aucun élément ne peut fonctionner comme signe sans renvoyer à un autre élément qui lui-même n'est pas simplement présent. Cet enchaînement fait que chaque « élément » [...] se constitue à partir de la trace en lui des autres éléments de la chaîne ou du système», Derrida, *Positions*, 37-38. Alterámos a tradução de «marca» para «rastro» [*trace*].

<sup>453</sup> «Ce qui s'écrit *différance*, ce sera donc le mouvement de jeu qui « produit », par ce qui n'est pas simplement une activité, ces différences, ces effets de différence. Cela ne veut pas dire que la différence qui produit les différences soit avant elles, dans un présent simple et en soi immo-difié, in-différent. La différence est l' « origine » non-pleine, non-simple, l'origine structurée et différencielle des différences. Le nom d' « origine » ne lui convient donc plus.», Derrida, «La différence», 12.

ponto-origem ou do agora não corresponde senão à concepção tradicional (metafísica) à qual Derrida considera que a fenomenologia de Husserl acaba por aderir: «Nenhum *agora* se pode, decerto, isolar como instante e pontualidade pura. Husserl não só o reconhece [...], mas toda a sua descrição se adapta com uma flexibilidade e uma delicadeza incomparáveis às modificações originais desta exposição irreduzível. No entanto, tal exposição é pensada e descrita a partir da identidade a si do agora como ponto. Como «ponto-origem». A ideia de presença originária e em geral de «começo», o «começo absoluto», o *principium*, remete sempre, na fenomenologia, para este «ponto-origem».)<sup>454</sup>

Insistamos: a *différance* é uma “origem” sem origem, desapaosada (sem poder) de presença e de presente, quer dizer, de espaço e de tempo compreendidos em termos tradicionais, ou seja, a partir da presença como padrão que determinaria passado e futuro como «presenças modificados»<sup>455</sup>. O desafio e a ousadia (e daí a singularidade e a hiper-radicalidade do *pensamento*) de Derrida perante a tradição filosófica passa então, justamente, por pensar uma “originariedade”/“anterioridade” à presença que não pode já ser constituída pela condição de possibilidade espaço/tempo (devedora da presença), mas sim por aquilo a que apenas provisoriamente se poderia chamar «espaço» e «tempo». Na medida em que a *différance*, como observámos, se caracteriza por um movimento dinâmico de reenvios em rede – indecidibilização, movência contaminante –, espaço e tempo não poderão mais ser pensados um sem o outro. É este tempo contaminado de espaço e o espaço contaminado de tempo que Derrida faz ecoar em *temporização* e em *espaçamento*:

«É necessário que um intervalo [...] separe [o presente] do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, com o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo o ente, na nossa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito. Esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (*temporização*). E é a esta constituição do presente, como síntese «originária» e irreduzivelmente não simples, e portanto, *stricto sensu*, não originária, de marcas, de rastros [...] que eu proponho que se chame aqui-

---

<sup>454</sup> «Sans doute aucun *maintenant* ne peut-il être isolé comme instant et ponctualité pure. Non seulement Husserl le reconnaît [...], mais toute sa description s’adapte avec une souplesse et une finesse incomparables aux modifications originales de cet étagement irréductible. Cet étagement reste néanmoins pensé et décrit à partir de l’identité à soi du maintenant comme point. Comme «point-source». L’idée de présence originaria et en général de «commencement», le «commencement absolu», le *principium* renvoie toujours, dans la phénoménologie, à ce «point-source»», Derrida, *La voix et le phénomène*, 68-69.

<sup>455</sup> «présents modifiés», Derrida, «La différence», 13.

escrita, arqui-rastro ou *différance*. Esta (é) (simultaneamente) espaçamento (e) temporização.»<sup>456</sup>

Notemos, então, como a *différance* enquanto «devir-espaço do tempo e devir-tempo do espaço» constitui a oportunidade para, criticamente, repensar o privilégio da presença e «tudo o que a partir dele se pode pensar», isto é, nada mais nada menos do que toda a ocidentalidade filosófica que depende da presença (onde se inclui, evidentemente, o tradicional pensamento filosófico do político e da soberania, em termos de poder, aqui em questão). É esta hiper-radicalidade, uma «hiperbolite generalizada»<sup>457</sup>, que marca a singular idiomática da Desconstrução derridiana como um pensamento ou uma experiência impossível e do impossível. Um *pensamento* que «não pesa nada»<sup>458</sup>, que «*não quer dizer nada*»<sup>459</sup>, na medida em que «não-querer-dizer-nada é entrar no jogo [...] da *différance* que faz com que nenhuma palavra, nenhum conceito [...] venham resumir e comandar, a partir da presença teológica de um centro, o movimento e o espaçamento textual das diferenças»<sup>460</sup>. Em poucas palavras, estamos perante um pensamento (como *différance*) desprovido do poder implicado na *metafísica da presença* (e assim na filosofia como onto-teologia), da qual é a “véspera”/“origem”, ao mesmo tempo que a atravessa, assim se colocando como sua condição de (im)possibilidade. Nas palavras de Derrida, «um *pensamento* do rastro, da *différance* ou da reserva [que] deve também apontar para além do campo da *episteme* [e que é] o índice necessariamente indeterminado de uma época por vir da *différance*.»<sup>461</sup> Em tal pensamento (sem poder, sem saber, nos termos de E. Levinas: «[o saber (o poder da filosofia como *episteme*) é a tentação da tentação]: «A tentação da tentação, é, portanto, a tentação do saber»<sup>462</sup>) ecoa

---

<sup>456</sup> «Il faut qu'un intervalle le sépare de ce qui n'est pas lui pour qu'il soit lui-même, mais cet intervalle qui le constitue en présent doit aussi du même coup diviser le présent en lui-même, partageant ainsi, avec le présent, tout ce qu'on peut penser à partir de lui, c'est-à-dire tout étant, dans notre langue métaphysique, singulièrement la substance ou le sujet. Cet intervalle se constituant, se divisant dynamiquement, c'est ce qu'on peut appeler *espacement*, devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace (*temporisation*). Et c'est cette constitution du présent, comme synthèse «originale» et irréductiblement non-simple, donc, *stricto sensu*, non-originale, de marques, de traces [...] que je propose d'appeler archi-écriture, archi-trace ou *différance*. Celle-ci (est) (à la fois) *espacement* (et) *temporisation*.», Derrida, «La *différance*», 13-14.

<sup>457</sup> «hyperbolite généralisée», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 81.

<sup>458</sup> «ne pèse rien», Derrida, *De la grammatologie*, 142.

<sup>459</sup> «ne veut rien dire», Derrida, *De la grammatologie*, 42.

<sup>460</sup> «ne-rien-vouloir-dire, c'est entrer dans le jeu [...] de la *différance* qui fait qu'aucun mot, aucun concept [...] ne viennent résumer et commander, depuis la présence théologique d'un centre, le mouvement et l'espacement textuel des différences.», Derrida, *Positions*, 23.

<sup>461</sup> «une *pensée* de la trace, de la *différance* ou de la réserve, doit aussi pointer au-delà du champ de l'*epistèmè*. [...] l'index nécessairement indéterminé d'une époque à venir de la *différance*.», Derrida, *De la grammatologie*, 142.

<sup>462</sup> «La tentation de la tentation, c'est donc la tentation du savoir», Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques* (Paris: Minuit, 1968), 74 (tradução da nossa responsabilidade).

então a *impossibilidade/incondicionalidade* da Desconstrução, a sua singular idiomática que lhe garante uma “posição” única no panorama filosófico que re-pensa. Um pensamento como *rastro* (*différance* ou *escrita*), cuja estrutura geral (do *rastro*) dá conta das marcas singularizantes da Desconstrução operantes no movimento da *différance*:

«A estrutura geral do rastro imotivado faz comunicar na mesma possibilidade e sem que possamos separá-los a não ser por abstracção, a estrutura da relação com o outro, o movimento da temporalização e a linguagem como escrita.»<sup>463</sup>

Conjugando, indissociavelmente, a relação ao outro, o movimento de temporalização – que não é senão o «devir-espaço do tempo» e o «devir-tempo do espaço», ou seja, a *différance* – e a escrita (arqui-escrita), o *rastro* [*trace*] deixa entrever a singular dimensão *meta-onto-fenomenológica* que perpassa todos e que marca, indelevelmente, a irredutibilidade e a inapropriabilidade da Desconstrução. Daí que pensar o *rastro* [*trace*] ou a *différance* equivalha a meditar no *movimento* que a singulariza e que “configura” o seu idioma. Na seguinte passagem de *La voix et le phénomène* (1967) cremos poder entender melhor a proximidade entre *rastro* [*trace*] e *différance*:

«a possibilidade da re-petição na sua forma mais geral, o rastro no sentido mais universal, é uma possibilidade que deve não só habitar a pura actualidade do agora, mas constituí-la pelo próprio movimento da *différance* que ela introduz. Tal rastro é, se podemos utilizar esta linguagem sem logo a contradizer e rasurar, mais «originário» do que a própria originariedade fenomenológica.»<sup>464</sup>

Noutros termos, se o rastro [*trace*], enquanto possibilidade de re-petição (que não é senão o *movimento* de complementaridade, iterabilidade ou da *différance*), deve habitar e constituir a pura actualidade do agora, então a constituição da presença, a sua “estrutura” é diferencial (*différance*). No rastro do que não resta mais, vem a *différance*, o *movimento* “originário” *meta-onto-fenomenológico* que denuncia a originariedade fenomenológica, que esteve *já sempre* em

---

<sup>463</sup> «La structure générale de la trace immotivée fait communiquer dans la même possibilité et sans qu'on puisse les séparer autrement que par abstraction, la structure du rapport à l'autre, le mouvement de la temporalisation et le langage comme écriture.», Derrida, *De la grammatologie*, 69.

<sup>464</sup> «la possibilité de la re-pétition sous sa forme la plus générale, la trace au sens le plus universel, est une possibilité qui doit non seulement habiter la pure actualité du maintenant, mais la constituer par le mouvement même de la différence qu'elle y introduit. Une telle trace est, si on peut tenir ce langage sans le contredire et le raturer aussitôt, plus «originnaire» que l'originalité phénoménologique elle-même.», Derrida, *La voix et le phénomène*, 75. Modificámos a tradução portuguesa que optou por «vestigio» para traduzir «trace».

desconstrução. Por isso, o rastro nunca se presentifica: «[s]empre *différente*, o rastro não é nunca como tal, em a-presentação de si. Apaga-se a-presentando-se, silencia-se ressoando, como o *a* escrevendo-se, inscrevendo a sua pirâmide na *différance* [*différance*].»<sup>465</sup>

Procuramos, de seguida, examinar mais detalhadamente este *movimento* (*espaçamento/temporização*) da *différance* (ou da *escrita* ou do *rastro*) que atesta o carácter *meta-onto-fenomenológico* da Desconstrução derridiana, a singularidade do seu idioma, bem como o seu alcance *político*. Já antes havíamos observado que tal *movimento* é designado, estruturado e activado por dois liames que se entrecruzam e que Derrida, contra-assinando, respectivamente, a tradição grega e abraâmica, quase nomeia *khora* e *messiânico*: «[n]omeemos estas duas fontes, estes dois poços ou estas duas pistas ainda visíveis [...] Atribuíamos-lhes dois nomes ainda “históricos”, aí onde um certo conceito de história se torna, ele próprio, inapropriado. Para o fazer, refiramo-nos – provisoriamente, insisto, e com fins pedagógicos ou retóricos – por um lado ao “messiânico”, por outro lado à *khora*»<sup>466</sup>.

### 2.3. *Khora*: “lugar” de hiper-abstracção

«Mas se *khora* é um receptáculo,  
se ela dá lugar a todas as histórias [...] que se pode contar a respeito do que ela recebe e mesmo disso a que ela se assemelha mas que, de facto, toma lugar nela, a própria *khora*, se se pode dizer, não se torna no objecto de nenhuma *narrativa*, quer passe por verdadeira ou por fabulosa. Um segredo sem segredo permanece, para sempre, impenetrável a seu respeito.»  
Jacques Derrida, *Khôra*, 75-76.

«Dois poços», «duas pistas ainda visíveis», ainda dependentes de uma concepção de história que não lhes é apropriada (corresponde a uma concepção metafísica de tempo), *khora* e *messiânico* são o traço da hiperbolite, da hiper-radicalidade que dita, locomove e idiomatiza

---

<sup>465</sup> «Toujours *différente*, la trace n'est jamais comme telle en présentation de soi. Elle s'efface en se présentant, s'assourdit en résonnant, comme le *a* s'écrivant, inscrivant sa pyramide dans la *différance*.», Derrida, «La *différance*», 24.

<sup>466</sup> «Nommons ces deux sources, ces deux puits ou ces deux pistes encore invisibles [...] Prêtons-leur deux noms encore «historiques» là où un certain concept d'histoire devient lui-même inapproprié. Pour le faire, référons-nous – provisoirement, j'y insiste, et à des fins pédagogiques ou rhétoriques – d'une part au «messianique», d'autre part à la *khôra*», Derrida, «Foi et savoir», 30.

o pensamento derridiano e que esboça, igualmente, o registo imediatamente *político*, entenda-se, a-político e hiper-político da Desconstrução. Um registo a-político, enfatizemos, caso seja perspectivado a partir do político de jaez onto-fenomenológico, quer dizer, tradicionalmente pensado a partir da *polis*, mas que é um registo a-político a que corresponde uma atitude hiper-política e infinitamente insurreccional que é bem a da Desconstrução – «[o] que liga entre si aqueles que me lêem [assegura-nos Derrida] [...] é uma maneira de colocar a questão do político e de o fazer numa atitude que é, apesar de tudo, de dissidência ou de resistência. [...] eles têm todos em comum uma espécie de não-conformismo político ou sócio-político.»<sup>467</sup> – diante do instituído, pondo em questão, deste modo, o princípio de poder dominante figurado pela soberania, seja ela a do dito sujeito, a do cidadão ou a do Estado-nação.

*Comecemos*, então, por perscrutar uma das «duas pistas» assinaladas – «Foi et savoir» (1996) é, indubitavelmente, um dos escritos de Derrida (para além, evidentemente, da obra que intitulou *Khôra* (1993)) que nos oferece um testemunho mais evidente de *khora*:

«O segundo nome (ou antepimeiro nome) seria *khora*, tal como Platão a designa no *Timeu* sem poder reapropriar-se dela no interior de uma auto-interpretação consistente. A partir do interior aberto de um corpus, de um sistema, de uma língua ou de uma cultura, *khora* situaria o espaçamento abstracto, o próprio lugar, o lugar de exterioridade absoluta, mas também o lugar de uma bifurcação entre duas aproximações do deserto. Bifurcação entre uma tradição da “via negativa” que, a despeito ou no interior do seu acto de nascimento cristão, concede a sua possibilidade a uma tradição grega – platónica ou plotiniana – que continua até Heidegger e depois dele: o pensamento do que (é) para além do ser (epekeina tes ousias).»<sup>468</sup>

Uma primeira questão que julgamos dever ser dilucidada é a de saber por que motivo Derrida designa *khora* como lugar, na medida em que tal noção (lugar, espaço) é ainda

---

<sup>467</sup> «[c]e qui lie entre eux ceux qui me lisent [...] c’est une manière de poser la question du politique et de le faire dans une attitude qui est, malgré tout, de dissidence ou de résistance [...] [...] ils ont tous en commun une sorte de non-conformisme politique ou socio-politique.», Derrida, «La vérité blessante», 12 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>468</sup> «Le deuxième nom (ou avant-premier prénom), ce serait *khôra*, telle que Platon la désigne dans le *Timée* sans pouvoir la réapproprier dans une auto-interprétation consistante. Depuis l’intérieur ouvert d’un corpus, d’un système, d’une langue ou d’une culture, *khôra* situerait l’espace abstrait, le lieu même, le lieu d’extériorité absolue, mais aussi le lieu d’une bifurcation entre deux approches du désert. Bifurcation entre une tradition de la «voie négative» qui, en dépit ou au-dedans de son acte de naissance chrétien, accorde sa possibilité à une tradition grèque – platonicienne ou plotinienne – qui se poursuit jusqu’à Heidegger et au-delà : la pensée de ce qui (est) au-delà de l’être (epekeina tes ousias).», Derrida, «Foi et savoir», 33.

metafísica. Tratando-se de um dos traços da *différance*, que é «devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo»<sup>469</sup>, *khora* não corresponde, claramente, a um mero decalque da tradicional noção de espaço – *khora*, escreve Derrida em *Sauf le nom* (1993), «desloca e desorganiza [...] os nossos preconceitos onto-topológicos, em particular, a ciência objectiva do espaço.»<sup>470</sup> Configurando uma certa dimensão espacial, *khora* é indissociável da dimensão tempo. De resto, em «Ousia et Grammè» (1968), Derrida alerta-nos para a ingenuidade que seria dar por adquirida a diferença, supostamente óbvia, entre espaço e tempo<sup>471</sup>. É no mesmo sentido que, em *Voyous* (2003), o filósofo nomeia «*khora* (que significa *localidade* em geral, espaçamento, intervalo) um outro *lugar* sem idade [...] espaçamento de «antes» do mundo [...] de «antes» de toda a crono-fenomenologia»<sup>472</sup> ou ainda «espaçamento anterior a qualquer determinação e a qualquer reapropriação possível por uma história, ou por uma revelação teológico-política»<sup>473</sup>. Noutros termos, *khora* é um “lugar” (“espaço”), mas também uma anterioridade (“tempo”). Um “lugar” abstracto – «*espaçamento abstracto*»<sup>474</sup> – que poderíamos apenas tentar dizer como uma quase-origem, um «*anteprimeiro nome*», um quase-génese insubstancial, *meta*-onto-fenomenológico. Eis toda a dificuldade inerente a uma descrição ou aproximação de *khora* e que não corresponde senão a um limite, a um segredo, a um algures que anima a própria Desconstrução e a partir do qual Derrida ousa re-pensar a metafísica. Com efeito, observá-lo-emos, a contra-assinatura derridiana de *khora* é o que nos permitirá aproximar «um espaço de ressonância de que nunca nada, quase nada, será dito»<sup>475</sup>. Antes de mais, no entanto, importa sublinhar, no rastro de «Comment ne pas parler» (1986), o modo como a filosofia, nomeadamente Platão, tentou fazê-lo, se bem que insatisfatoriamente, isto é, por intermédio da noção de *epekeina tes ousias*<sup>476</sup> em *A República* e de uma certa linguagem ainda metafísica no *Timeu*.

<sup>469</sup> «temporalisation et espacement, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps», Derrida, «La différence», 8.

<sup>470</sup> «déplace et désorganise [...] nos préjugés onto-topologiques, en particulier la science objective de l'espace.», Jacques Derrida, *Sauf le nom* (Paris: Galilée, 1993), 58 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>471</sup> Cf. Derrida, «Ousia et Grammè», 64.

<sup>472</sup> «*khôra* (qui signifie *localité* en général, espacement, intervalle) un autre *lieu* sans âge [...] espacement d'«avant» le monde [...] d'«avant» toute chrono-phénoménologie, toute révélation.», Derrida, *Voyous*, 14.

<sup>473</sup> «espacement d'avant toute détermination et toute réappropriation possible par une histoire ou une révélation théologico-politique», Derrida, *Voyous*, 120.

<sup>474</sup> «*espacement abstrait*», Derrida, «Foi et savoir», 33.

<sup>475</sup> «un espace de résonance dont il ne sera jamais rien dit, presque rien.», Derrida, «Comment ne pas parler», 170.

<sup>476</sup> De acordo com M. Naas, apesar de se confundir facilmente *khora* com a ideia de Bem (*epekeina tes ousias*), aquela «ne serait pas le plus haut mais ce qui ouvre la dimension même de la hauteur», «[*k*]hóra précéderait l'idée du Bien», ela seria «l'écran ou l'espace sur lequel même l'idée du Bien apparaît» sem que exercesse sobre ela uma soberania; a distinção entre *khora* e Bem é assim efectuada «au nom d'une autre souveraineté ou, mieux encore, au nom de l'autre de la souveraineté», Michael Naas, «Kúrios George et les états de la souveraineté», in: *Derrida à Coimbra*, coord. Fernanda Bernardo (Viseu: Palimage, 2005), 290- 291. Cf. «Capítulo I, 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)».

A passagem de «Foi et savoir» (1996) que supracitámos dá-nos conta, precisamente, da «tradição grega – platónica ou plotiniana – que continua até Heidegger e depois dele: o pensamento do que (é) para além do ser (epekeina tes ousias).»

Em *A República*, como salientámos, Platão procura expor a ideia de Bem como o que está para além do ser ou da essência: «o bem não [é] uma essência, mas est[á] acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder.»<sup>477</sup> Deste modo, conclui Derrida, quer o Bem, quer o seu lugar não são, nem se poderia confundir o Bem com um «não-ser», dado que está para além da presença, do ser. Acontece que o Bem, para além da presença, dá origem ao ser, sem que ele próprio seja. Por isso, não pertence àquilo que origina<sup>478</sup>. Neste sentido e, aparentemente, há uma descontinuidade entre o Bem gerador e o ser gerado. Contudo, Derrida vem mostrar-nos que é o oposto que ocorre: «uma hiperbolização disso mesmo para além do qual o Bem dá a pensar, a conhecer e a ser.»<sup>479</sup> Mais ainda, «[a] excelência [do Bem] não é suficientemente estrangeira ao ser [...] para que o próprio excesso não possa ser descrito nos termos daquilo que excede.»<sup>480</sup>, pelo que, afinal, há uma similitude entre o Bem e aquilo (o ser) que ele engendra. Em poucas palavras, a radicalidade, a excessividade, a hiperbolicidade (que, de resto, Derrida reconhece ter influenciado, em grande medida, a Desconstrução – ««hipérbole» (é a palavra de Platão) que terá comandado tudo»<sup>481</sup>) portadas pelo *epekeina tes ousias* não rompem com a ontologia, bem pelo contrário, hiperbolizam o seu papel.

Concentremo-nos, então, em *khora*. Tratando-se de um outro modo de procurar abordar o «para além (*epekeina*) do limite»<sup>482</sup> (insistamos: «um espaço de ressonância de que nunca nada, quase nada, será dito»<sup>483</sup>), Derrida nota que este motivo do *Timeu* é marcado por uma heterogeneidade que Platão, no dizer de «Foi et savoir» (1996), tenta apropriar sem sucesso: «*khora*, tal como Platão a designa no *Timeu* sem poder reapropriar-se dela no interior de uma auto-interpretação consistente.»<sup>484</sup> Neste sentido, Derrida identifica no *Timeu* dois tipos de linguagem<sup>485</sup>: um ainda metafísico e outro que respeita a singularidade que entrevê em *khora*. O filósofo lembra-no-lo em «Comment ne pas parler» (1986): «[u]ma destas linguagens

---

<sup>477</sup> Platão, *Rep.*, 509 b.

<sup>478</sup> Cf. Derrida, «Comment ne pas parler», 171.

<sup>479</sup> «une hyperbolisation de cela même au-delà de quoi le Bien donne à penser, à connaître et à être.», Derrida, «Comment ne pas parler», 171.

<sup>480</sup> «L'excellence n'est pas assez étrangère à l'être [...] pour que l'excès même ne puisse être décrit dans les termes de ce qu'il excède.», Derrida, «Comment ne pas parler», 172.

<sup>481</sup> «« hyperbole » (c'est le mot de Platon) qui aura tout commandé», Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 82.

<sup>482</sup> «l'au-delà (*epekeina*) de la limite», Derrida, «Comment ne pas parler», 173.

<sup>483</sup> «un espace de résonance dont il ne sera jamais rien dit, presque rien.», Derrida, «Comment ne pas parler», 170.

<sup>484</sup> «*khôra*, telle que Platon la désigne dans le *Timée* sans pouvoir la réapproprier dans une auto-interprétation consistante.», Derrida, «Foi et savoir», 33.

<sup>485</sup> Cf. Derrida, «Comment ne pas parler», 173-174.

multiplica, é certo, as negações, os avisos [...] os desvios, os tropos, mas *em vista de* reapropriar o pensamento da *khora* à ontologia e à dialéctica platónica nos seus esquemas mais dominantes.»<sup>486</sup> Deste modo, se *khora*, considerada como «lugar, espaçamento, receptáculo»<sup>487</sup>, não é «nem sensível, nem inteligível, ela parece *participar* do inteligível de forma enigmática.»<sup>488</sup> Escutemo-lo no *Timeu*: «Ora, também assim aquilo que deve receber adequadamente, repetidas vezes e no seu todo, as semelhanças de todos os seres eternos: convém-lhe ser por natureza desprovido de todas as Formas. É por isso que não dizemos que a mãe e o receptáculo de tudo aquilo que se gera e é visível, e de todas as maneiras sensoriável, é terra, nem que é ar, nem que é fogo, nem que é água, nem que é alguma das coisas que deles se geram, ou das quais estes se geram; mas, se dissermos que é uma certa forma invisível e amorfa, que tudo contém e que participa do inteligível da maneira mais embaraçosa e difícil de compreender, se dissermos isso, não estaremos a mentir.»<sup>489</sup> Dado que *khora* não pode ser identificada (nem é sensível nem inteligível, nem mais isto do que aquilo), tudo se passa «*como se* ela fosse um misto participando dos dois»<sup>490</sup> em que «*nem-nem*» assume o valor de «*e-e*».

Da mesma maneira, os recursos tipicamente platónicos – metáfora, homologia, analogia – são uma forma de procurar apropriar a heterogeneidade de *khora*. Não é, assim, difícil de identificar nos termos «receptáculo» («não esqueçamos que receptáculo, lugar de acolhimento ou de alojamento (*hypodokhè*), é a determinação mais insistente [...] de *khora*»<sup>491</sup>), «mãe», «ama», «molde», «ouro»<sup>492</sup> um expediente metafórico com o intuito de determinar *khora*. De facto, de acordo com a leitura tradicional (Aristóteles)<sup>493</sup>, *khora* foi sempre interpretada «*no interior da filosofia*»<sup>494</sup>, se bem que, nos termos de «Foi et savoir» (1996), ela configure uma «*exterioridade absoluta*»: «*A partir do interior aberto de um corpus [...] khora situaria [...] o lugar de exterioridade absoluta*»<sup>495</sup>. Com efeito, e interrompendo aqui o liame da nossa exposição, devemos acrescentar que Derrida já reflectia, similarmente, esta problemática em

---

<sup>486</sup> «L'un de ces langages multiplie certes les négations, les mises en garde [...] les détours, les tropes, mais *en vue de* réappropriar la pensée de la *khora* à l'ontologie et à la dialectique platonicienne dans ces schémas les plus dominants.», Derrida, «Comment ne pas parler», 174.

<sup>487</sup> «lieu, espacement, réceptacle», Derrida, «Comment ne pas parler», 174.

<sup>488</sup> «ni sensible ni intelligible, elle semble *participer* de l'intelligible de façon énigmatique», Derrida, «Comment ne pas parler», 174.

<sup>489</sup> Platão, *Tim.*, 51a, trad. Maria J. Figueiredo (Lisboa: Piaget, 2003).

<sup>490</sup> «*comme si* elle était un mixte participant des deux.», Derrida, «Comment ne pas parler», 174.

<sup>491</sup> «[n]'oublions pas que réceptacle, lieu d'accueil ou d'hébergement (*hypodokhè*), c'est la détermination la plus insistante [...] de *khôra*.», Derrida, *Khôra*, 75.

<sup>492</sup> Cf. Derrida, *Khôra*, 22.

<sup>493</sup> Cf. Derrida, «Comment ne pas parler», 174.

<sup>494</sup> «*à l'intérieur* de la philosophie», Derrida, «Comment ne pas parler», 174.

<sup>495</sup> «*Depuis l'intérieur ouvert d'un corpus [...] khôra situerait [...] le lieu d'extériorité absolue*», Derrida, «Foi et savoir», 33.

«Tympan» (1972), denunciando a tentativa malograda de a filosofia reapropriar a exterioridade e sondando um «lugar não-filosófico, um lugar de exterioridade ou de alteridade», um lugar não ocupado de filosofia «a partir do qual se pode ainda tratar *da filosofia*». Escutemo-lo: «a exterioridade, a alteridade, são conceitos que, por si só, nunca surpreenderam o discurso filosófico. *Este sempre se ocupou deles de sua livre vontade*»<sup>496</sup>, pelo que a filosofia se ateuve «a pensar o seu outro: o seu próprio outro»<sup>497</sup>, daí resultando que «[a]o pensá-lo *como tal*, ao reconhecê-lo, perdêmo-lo. Reapropriámo-lo, dispomos dele, perdêmo-lo»<sup>498</sup>. A filosofia «quis sempre, incluindo o seu, dizer o limite»<sup>499</sup>, procurando «assegurar o controle do limite»<sup>500</sup>, uma obliquidade que poderá «reserva[r] ainda um golpe mais ao saber filosófico», isto é, luxar o *logos* do tímpano filosófico («fazer trabalhar o *loxôs* no *logos*»<sup>501</sup>). Pergunta-se então: «se [a filosofia] se constituiu segundo esse entendimento reflectido com o seu exterior, se ela sempre se entendeu [e se escutou] [entendue] a falar, na mesma língua, dela mesma e doutra coisa, poder-se-á, em todo o rigor, marcar um lugar não-filosófico, um lugar de exterioridade ou de alteridade a partir do qual se pode ainda tratar *da filosofia*? Esse lugar não terá sido sempre, à partida, ocupado de filosofia?»<sup>502</sup>

A bem dizer, retomando o nosso fio condutor, Derrida inquire sobre a heterogeneidade e a singularidade de um “lugar”, *khora*, já não aplanado, diluído na interioridade metafísica (é justamente essa aplanção que denuncia em *Khôra* (1993): «[a] conclusão ontológico-enciclopédica do *Timeu* parece recobrir o abismo aberto no meio do livro. [...] ela recobriria, então, fechando a boca escancarada do discurso quase interdito sobre *khora*»<sup>503</sup>) – precisamente o que ocorre, mencionávamo-lo há instantes, com as leituras aristotélicas em que *khora*, anacronicamente, prefiguraria, quer filosofias do espaço (*extensio* – Descartes), quer «filosofias materialistas do abstracto»<sup>504</sup>.

<sup>496</sup> «l'extériorité, l'altérité sont des concepts qui, à eux seuls, n'ont jamais surpris le discours philosophique. *Celui-ci s'en est toujours occupé de lui-même.*», Jacques Derrida, «Tympan», in: *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), V.

<sup>497</sup> «à penser *son autre* : son propre autre», Derrida, «Tympan», II.

<sup>498</sup> «A le penser *comme tel*, à le reconnaître, on le manque. On se le réapproprie, on en dispose, on le manque», Derrida, «Tympan», II.

<sup>499</sup> «a toujours, y compris la sienne, voulu dire la limite.», Derrida, «Tympan», I.

<sup>500</sup> «s'assurer la maîtrise de la limite », Derrida, «Tympan», I.

<sup>501</sup> «faire travailler le *loxôs* dans le *logos*», Derrida, «Tympan», VII.

<sup>502</sup> «si elle s'est constituée selon cette entente réfléchie avec son dehors, si elle s'est toujours entendue à parler, dans la même langue, d'elle-même et d'autre chose, peut-on, en toute rigueur, assigner un lieu non philosophique, un lieu d'extériorité ou d'altérité depuis lequel on puisse encore traiter *de la philosophie* ? Ce lieu, toujours, n'aurait-il pas été d'avance occupé de philosophie ?», Derrida, «Tympan», III. Modificámos a tradução para salientar a dupla escuta de «entendue» na língua francesa, com toda a relevância no *idioma* de Derrida, devendo ouvir-se o verbo «entendre» como «entender» e «escutar» marcando assim a proximidade entre o *logos* e a *phone*.

<sup>503</sup> «[I]a conclusion ontologico-encyclopédique du *Timée* semble recouvrir le chasme ouvert au milieu du livre. [...] elle recouvrirait alors, fermant la bouche bée du discours quasiment interdit sur *khôra*», Derrida, *Khôra*, 46.

<sup>504</sup> «des philosophies matérialistes du substrat», Derrida, «Comment ne pas parler», 174.

O segundo tipo de linguagem que Derrida identifica no *Timeu*, como observámos, é o que respeita a singularidade de *khora*. Não quer isto significar que, desta forma, se terá finalmente apropriado *khora*, uma vez que os traços que a caracterizam não são senão os de uma anacronia irreduzível – «[a] *khora* é a própria anacronia do espaçamento»<sup>505</sup>. De acordo com Derrida, esta outra linguagem implicaria um outro gesto que «inscreveria, no interior (mas, portanto, também no exterior, uma vez o interior posto de fora) do platonismo, ou até da ontologia, da dialéctica, talvez da filosofia em geral, um espaçamento irreduzível.»<sup>506</sup> Contrariamente ao primeiro tipo de leitura/interpretação, Derrida nota que o “lugar” *khora* não seria sensível, nem inteligível, nem ser, nem não-ser<sup>507</sup>. Do mesmo modo, «nenhuma dialéctica, nenhum esquema participacionista, nenhuma analogia permitiria rearticular com qualquer filosofema que fosse»<sup>508</sup>. Desta feita «*nem-nem*» não equivale a «*e-e*», tal como o recurso a metáforas é imediatamente interdito, na medida em que «pedem emprestado às formas sensíveis inscritas na *khora* figuras sem pertinência»<sup>509</sup> para designar esta última. É por esse motivo que Derrida confessa ainda o seguinte: «[o] valor de receptividade ou de receptáculo que forma a invariante elementar [...] desta determinação parece-me estar para além [da] oposição entre sentido figurado e sentido próprio. O espaçamento de *khora* introduz uma dissociação ou uma *différance* no sentido próprio que ela torna possível obrigando assim a desvios trópicos que não são mais figuras de retórica.»<sup>510</sup>

Como falar, então, de *khora* e como não falar dela [*comment ne pas parler*]? É a esta dificuldade que consagraremos as páginas que se seguem, um outro modo de dizer que, procurando aproximar *khora*, estaremos, simultaneamente, a dar conta de algumas vias sinuosas ou mesmo ínvias em direcção a uma melhor compreensão desta singularidade constitutiva do *idioma* da Desconstrução.

«Foi et savoir» (1996) manifesta bem os sintomas decorrentes da difícil aproximação a *khora*, ao nomeá-la como um

<sup>505</sup> «[l]a *khora* est l’anachronie même de l’espace», Derrida, «Comment ne pas parler», 174.

<sup>506</sup> «inscrirait, à l’intérieur (mais donc aussi à l’extérieur, l’intérieur une fois mis dehors) du platonisme, voire de l’ontologie, de la dialectique, peut-être de la philosophie en général, un espacement irréductible.», Derrida, «Comment ne pas parler», 174.

<sup>507</sup> Cf. Derrida, «Comment ne pas parler», 174.

<sup>508</sup> «aucune dialectique, aucun schème participationniste, aucune analogie ne permettrait de réarticuler avec quelque philosophème que ce soit», Derrida, «Comment ne pas parler», 175.

<sup>509</sup> «elles empruntent aux formes sensibles inscrites dans la *khora* des figures sans pertinence», Derrida, «Comment ne pas parler», 175.

<sup>510</sup> «[l’]espacement de *khora* introduit une dissociação ou une *différance* dans le sens propre qu’elle rend possible, contraignant ainsi à des détours tropiques qui ne sont plus des figures de rhétorique.», Derrida, «Comment ne pas parler», 175.

«terceiro lugar que poderia bem ter sido mais que o arquioriginário, o lugar mais anárquico e anarquívavel dos lugares [...] um certo deserto – e não o deserto da revelação, mas um deserto dentro do deserto, aquele que torna possível, abre, escava ou infinitiza o outro. Êxtase ou existência da extrema abstracção.»<sup>511</sup>

Tais designações – «terceiro lugar», «lugar mais anárquico e anarquívavel dos lugares», «deserto dentro do deserto», «extrema abstracção» – apontam, justamente, para o carácter secreto, enigmático de *khora*. Com efeito, as tentativas de aproximação a *khora* no *Timeu* e sobretudo a contra-assinatura de Derrida em *Khôra* (1993) (que, contrariamente a uma leitura metafísica de *khora*, enfatiza nela a sua dimensão meta-onto-fenomenológica), não são senão o testemunho da sua singularidade.

É neste sentido que se entende que *khora* implica um discurso, um «raciocínio bastardo e sem pai legítimo»<sup>512</sup> – «o discurso sobre a *khora*, tal como *se apresenta*, [prossegue Derrida,] não procede do *logos* natural ou legítimo, mas antes de um raciocínio híbrido, bastardo (*logismô nothô*), ou até mesmo corrompido. Ele anuncia-se «como num sonho» (52b)»<sup>513</sup>. As figuras com que, correntemente, a tradição filosófica caracteriza *khora* não são verdadeiras. Elas aproximam daquilo que «a filosofia não pode falar directamente, no modo da vigilância ou da verdade (verdadeiro ou verosímil). O sonho está entre ambos, nem um nem outro. A filosofia não pode falar filosoficamente do que se *assemelha* somente à sua «mãe», à sua «ama», ao seu «receptáculo» ou ao seu «molde»»<sup>514</sup>.

Na mesma direcção, escutemos o *Timeu*: «E há ainda um terceiro género que é sempre, o do espaço, que não acolhe a destruição e fornece o lugar a todas as coisas que têm geração; este é captável por meio de um certo raciocínio bastardo, não acompanhado de sensação e dificilmente credível; para ele olhamos como num sonho [...] Acerca de todas estas coisas [...] não somos capazes, quando estamos acordados, e devido a esse estado de sonho, de, distinguindo-as claramente, dizer a verdade.»<sup>515</sup> – lembre-se que o «estar acordado» remete

---

<sup>511</sup> «un troisième lieu qui pourrait bien avoir été plus que l'archi-originnaire, le lieu le plus anarchique et anarchivable qui soit [...] un certain désert – et non le désert de la révélation, mais un désert dans le désert, celui qui rend possible, ouvre, creuse ou infinitise l'autre. Extase ou existence de l'extrême abstraction.», Derrida, «Foi et savoir», 28-29.

<sup>512</sup> «raisonnement bâtard et sans père légitime», Derrida, *Khôra*, 92.

<sup>513</sup> «le discours sur la *khôra*, tel qu'il se présente, ne procède pas du *logos* naturel ou légitime, plutôt d'un raisonnement hybride, bâtard (*logismô nothô*), voire corrompu. Il s'annonce « comme en un rêve » (52b)», Derrida, *Khôra*, 17.

<sup>514</sup> «la philosophie ne peut parler directement, sur le mode de la vigilance ou de la vérité (vrai ou vraisemblable). Le rêve est entre les deux, ni l'un ni l'autre. La philosophie ne peut parler philosophiquement de ce qui ressemble seulement à sa « mère », sa « nourrice », son « réceptacle » ou son « porte-empreinte »», Derrida, *Khôra*, 95-96.

<sup>515</sup> Platão, *Tim.*, 52a-b.

para um estado de vigilância, que corresponde ao poder da consciência, da razão, da visão e da luz que são privilegiadas pelo pensamento tradicional, daqui se concluindo que o *logos* falha a apreensão de *khora*, na medida em que esta tem uma dimensão onírica e que exige antes um raciocínio bastardo.

Tal bastardia (a mesma acusação proferida contra a escrita – cf. «Capítulo I, 2.1. Da escrita à arqui-escrita») não reflecte senão uma *khora* que se furta, ela própria, ao poder do *logos* e, de um modo geral, à tradição filosófico-cultural. É por esse motivo, a título de exemplo, que *khora* não obedece já à categorização dual do género, nem a um «esquema familiar»<sup>516</sup> ainda presente no *Timeu*.

Notemos, por isso, como o «terceiro lugar» de *khora* aponta para um «terceiro género» irreduzível ao feminino ou ao masculino: «[e] se este pensamento apelasse *também* a um terceiro género de discurso? E se, talvez, como no caso da *khora* este apelo ao terceiro género não fosse senão o tempo de um desvio para fazer sinal a um género para além do género? Para além das categorias, sobretudo das oposições categoriais, que permitem, em primeiro lugar aproximá-lo ou dizê-lo [...] Ora o discurso sobre a *khora* é também um discurso sobre o género (*genos*) e sobre diferentes géneros de género. [...] A *khora* é um *triton genos* relativamente a dois géneros de ser (imutável e inteligível/corruptível, em devir e sensível)»<sup>517</sup>.

Do mesmo modo, se *khora*, enquanto terceira forma, «*tertium quid*»<sup>518</sup> é considerada, no *Timeu*, como «receptáculo e como que a ama<sup>519</sup> de todas as gerações.»<sup>520</sup>, podendo ler-se que «é conveniente assimilar o receptáculo a uma mãe, o modelo a um pai, e a natureza que está entre os dois a um filho.»<sup>521</sup>, há, no entanto, que sublinhar que esta mãe (*khora*) não forma um casal com o pai (o modelo ou paradigma), dado que é um «terceiro género»<sup>522</sup> e que assim não pode ser compreendida num tradicional par oposicional<sup>523</sup> (como é o caso, segundo Derrida, do paradigma inteligível com o devir sensível similar ao par pai/filho)<sup>524</sup>. De acordo com o

---

<sup>516</sup> «schème familial», Derrida, *Khôra*, 90.

<sup>517</sup> «[e]t si cette pensée appelait aussi un troisième genre de discours ? Et si, peut-être comme dans le cas de la *khôra*, cet appel au troisième genre n'était que le temps d'un détour pour faire signe vers un genre au-delà du genre ? Au-delà des catégories, surtout des oppositions catégoriales, qui permettent d'abord de l'approcher ou de le dire» ; «Or le discours sur la *khôra* est aussi un discours sur le genre (*genos*) et sur différents genres de genre. [...] La *khôra* est un *triton genos* au regard de deux genres d'être (immuable et intelligible/corruptible, en devenir et sensible)», Derrida, *Khôra*, 20-21.

Cf. igualmente Carvalho, «Aporias de uma «escrita no feminino»», 147.

<sup>518</sup> Derrida, *Khôra*, 90.

<sup>519</sup> Modificámos a tradução portuguesa a fim de concordar com a opção de tradução de Derrida que distingue «nourrice» («ama») de «mère» («mãe»). Cf. Derrida, *Khôra*, 90-91.

<sup>520</sup> Platão, *Tim.*, 49a.

<sup>521</sup> Platão, *Tim.*, 50d.

<sup>522</sup> Platão, *Tim.*, 48e. Cf. Derrida, *Khôra*, 91.

<sup>523</sup> Cf. Derrida, *Positions*, 56-57.

<sup>524</sup> Cf. Derrida, *Khôra*, 91.

filósofo, «[a] «mãe» seria à parte. E como [ela] não é senão uma figura, um esquema, portanto uma destas determinações que *khora* recebe, esta *não* é mais uma mãe que uma ama, nem que uma mulher. Este *triton genos* não é um *genos* e, em primeiro lugar, porque é um indivíduo único.»<sup>525</sup>

Única, singular, à parte, para Derrida, *khora* marca

«o espaçamento que mantém uma relação dissimétrica com tudo o que, «nela», ao lado ou em excesso a ela, parece fazer par consigo. No par fora do par, esta mãe estranha que dá lugar sem engendrar, nós não podemos mais considerá-la como uma origem. Ela escapa a todo o esquema antropto-teológico, a toda a história, a toda a revelação, a toda a verdade. Pré-originária, *antes* e fora de toda a geração, ela não tem mais sequer o sentido de um passado, de um presente passado. *Antes* não significa nenhuma anterioridade temporal. A relação de independência, a não-relação assemelha-se mais à do intervalo ou do espaçamento a respeito do que aí se aloja para ser aí recebido.»<sup>526</sup>

Reparemos como *khora*, não sendo uma origem (em consonância, aliás, com o facto de se assumir como um dos liames da *différance* que “define” a Desconstrução enquanto desconstrução da origem plena), corresponde a um *antes* (que não um passado presente) que é a *véspera* do nascimento do cosmos, mas também da fundação da *polis* (o instituído, o direito, o político, a soberania do Estado-nação) que Derrida nos ensina a pensar na sua contra-assinatura daquele motivo: para «pensar *khora*, [explica o filósofo,] é preciso voltar a um começo mais antigo do que o começo, a saber, o nascimento do cosmos, tal como a origem dos atenienses lhes deve ser recordada para além da sua própria memória.»<sup>527</sup>

Há, então, que assinalar que o próprio *Timeu* (17a-b)<sup>528</sup> “começa” retomando uma discussão que havia decorrido no dia anterior (o começo ou a origem são infinitamente

---

<sup>525</sup> «[l]a « mère » serait à part. Et comme ce n'est qu'une figure, un schème, donc une de ces déterminations que reçoit *khôra*, celle-ci n'est pas plus une mère qu'une nourrice, et pas plus qu'une femme. Ce *triton genos* n'est pas un *genos*, et d'abord parce que c'est un individu unique,», Derrida, *Khôra*, 91-92.

<sup>526</sup> «l'espacement qui garde un rapport dissymétrique avec tout ce qui, « en elle », à côté ou en plus d'elle, semble faire couple avec elle. Dans le couple hors du couple, cette mère étrange qui donne lieu sans engendrer, nous ne pouvons plus la considérer comme une origine. Elle échappe à tout schème anthropo-théologique, à toute histoire, à toute révélation, à toute vérité. Pré-originaria, *avant* et hors de toute génération, elle n'a même plus le sens d'un passé, d'un présent passé. *Avant* ne signifie aucune antériorité temporelle. Le rapport d'indépendance, le non-rapport ressemble davantage à celui de l'intervalle ou de l'espacement au regard de ce qui s'y loge pour y être reçu,», Derrida, *Khôra*, 92.

<sup>527</sup> «penser *khôra*, il faut revenir à un commencement plus ancien que le commencement, à savoir la naissance du cosmos, tout comme l'origine des Athéniens doit leur être rappelée par-delà leur propre mémoire,», Derrida, *Khôra*, 96.

<sup>528</sup> Cf. Derrida, *Khôra*, 76.

protelados), mas seria sobretudo necessário sublinhar como a origem de Atenas é ali relatada com recurso a narrativas que se encaixam em narrativas<sup>529</sup> – nos ecos de um «significante de um significante»<sup>530</sup>, «cada conteúdo narrativo [...] torna-se, por sua vez, no recipiente de uma outra narrativa. Cada narrativa é, então, o *receptáculo* de uma outra. Não há senão receptáculos de receptáculos narrativos.»<sup>531</sup> – (de acordo com uma tradição oral que (se repete e que) repete uma história supostamente escrita<sup>532</sup> por egípcios), perdendo-se de vista o presente da narrativa, quem se apresenta nela, o seu destinatário<sup>533</sup>, no fundo, perdendo-se um “ponto de apoio”, a presença, a origem, a fundação da *polis* – «[no] final destas narrativas, depois destas relações inscritas umas nas outras ao ponto de nos perguntarmos, várias vezes, quem *tem* a palavra, quem a *toma* e quem a *recebe*, o jovem Crítias conta como se lembra de tudo isto. Narrativa sobre a possibilidade da narrativa, declarações sobre a origem, a infância, a memória e a escrita.»<sup>534</sup>

O alcance desta “originária” perda de origem é imenso. Nas palavras de F. Bernardo, a perda da dita origem ou do fundamento é disso que dá conta o «Sócrates do *Timeu* enredado na *narração* do modelo fictício da cidade ideal (17c-19b-c)»<sup>535</sup>, sublinhando-se «o registo ficcional da *polis*»<sup>536</sup> e que não corresponde senão à ficcionalidade da soberania. Quer a origem do Universo, quer a do Estado (a origem de Atenas é “conhecida” por intermédio de uma outra civilização, a egípcia, o que mostra bem como a dita origem nos chega (já interrompida) através

<sup>529</sup> Cf. Derrida, *Khôra*, 86-87.

<sup>530</sup> «signifiant d'un signifiant», Derrida, «La pharmacie de Platon», 125.

<sup>531</sup> «chaque contenu narratif [...] devient à son tour le contenant d'un autre récit. Chaque récit est donc le *réceptacle* d'un autre. Il n'y a que des réceptacles de réceptacles narratifs.», Derrida, *Khôra*, 75.

<sup>532</sup> O facto de, no *Timeu* (23a-c), a tradição oral ateniense depender de uma escrita egípcia não deixa de ser surpreendente quando Platão (cf. Platão, «Carta II». Platão, *Fed.*. «Capítulo I, 2.1. Da escrita à arqui-escrita») privilegia a proximidade da fala e a fiabilidade da memória viva (e é, uma vez mais, a prevalência do *logofonocentrismo*). No *Timeu* (no relato do discurso do sacerdote egípcio), a escrita é identificada como recurso imprescindível para preservar a memória, a origem de Atenas, pelo que a simples oralidade remeteria os gregos para um estado de infância perene. No entanto, na intervenção de Crítias (cf. Platão, *Tim.*, 26b-c), fica clara a preferência grega pela «memória originária» (cf. Derrida, *Khôra*, 74). Em suma, o *Timeu* testemunha dois modelos (o *logos* grego e a escrita egípcia) que dificilmente se desentrelaçam (cf. Derrida, *Khôra*, 69 e ss.) Para J. Caputo, o objectivo de Derrida terá sido o de dar a conhecer a bastardia quer do texto escrito, quer da oralidade: «This in contrast to what is said in the *Phaedrus*: that while written texts are orphans, the living word always has its father/author on hand to defend it lest it be misunderstood. Derrida's point here, as in "Plato's Pharmacy," [...] is that every text, written or oral, is a bastard or an orphan, its father/author having departed, and that this is a *structural* feature of discourse, which is always already interwoven with and *contained by* other texts, whose roots sink into a dense context which we have only limited success in unraveling.», John Caputo, *Deconstruction in a nutshell* (New York: Fordham University Press, 1997), 91.

<sup>533</sup> Cf. Caputo, *Deconstruction in a nutshell*, 85 e ss.

<sup>534</sup> «À la fin de ces récits de récits, après ces relations inscrites les unes dans les autres au point qu'on se demande souvent qui en définitive *tient* le discours, qui *prend* la parole et qui la *reçoit*, le jeune Crítias raconte comment il se souvient de tout cela. Récit sur la possibilité du récit, propos sur l'origine, l'enfance, la mémoire et l'écriture.», Derrida, *Khôra*, 73. Cf. Derrida, *Khôra*, 85.

<sup>535</sup> Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 113, nota 13.

<sup>536</sup> Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 113, nota 13.

do outro – «a memória de uma cidade vê-se confiada não somente a uma escrita, mas à escrita do outro»<sup>537</sup>), nenhuma se cristaliza numa origem una.

Dado que não é possível começar no dito começo (a *arkhe*, a origem una, etc.), sempre se “começa” recomeçando. Poderemos então ler no *Timeu*: «se alguém quiser dizer como é que [o mundo] foi gerado, nestas condições, terá de fazer intervir a forma da causa errante, tal como ela se move por natureza. Temos, pois, de voltar atrás e, retomando outro princípio, agora apropriado a estes assuntos, principiar novamente do princípio, fazendo o mesmo que fizemos com o que estudámos até ao momento.»<sup>538</sup> A *anterioridade* que marca *khora* deixa assim entrever um infinito recomeçar, um constante voltar atrás da dita origem:

«Todo o *Timeu* é assim escandido por retornos atrás. [...] Não se recomeçará no começo. Não se remontará [...] aos primeiros princípios ou elementos de todas as coisas. [...] É preciso ir mais longe, retomar tudo o que, até aqui, se tinha podido considerar como a origem, voltar aquém dos princípios elementares, quer dizer, da oposição do paradigma e da sua cópia.»<sup>539</sup>

Por outras palavras, é preciso voltar atrás como uma forma de «ir mais longe», isto é, voltar a uma anterioridade ou *véspera* que é igualmente um *para além*. Uma anterioridade, porque para re-pensar o tradicional discurso filosófico «que procede por oposições principiais e conta com a origem como com um *par normal*»<sup>540</sup> é preciso «voltar a uma pré-origem»<sup>541</sup>, que coloca em questão a suposta origem metafísica. Daí também a audácia que Derrida assinala e que «consiste aqui em remontar aquém da origem ou também do nascimento, em direcção a uma *necessidade* que não é nem geradora, nem engendradora e que porta a filosofia, «precede» (antes do tempo que passa ou o tempo eterno antes da história) e «recebe» o efeito, aqui a imagem das oposições (inteligível e sensível): a filosofia. Esta necessidade (*khôra* é o seu

---

<sup>537</sup> «la mémoire d'une cité se voit confiée non seulement à une écriture mais à l'écriture de l'autre», Derrida, *Khôra*, 70.

<sup>538</sup> Platão, *Tim.*, 48a-b. Cf. Derrida, *Khôra*, 93. Na mesma direcção, mais adiante, no *Timeu*: «esforçar-me-ei daqui em diante por fazer um discurso em nada menos verosímil, mas até mais, *voltando ao princípio* em cada coisa e em todas elas. *Voltando agora ao princípio* dos discursos, invoquemos um deus salvador, para que nos conduza de uma exposição insólita e estranha a uma conclusão verosímil, e *retomemos o discurso do princípio*. Ora, ao *voltarmos ao princípio*, convém dividirmos o universo de forma mais ampla do que fizemos anteriormente.», Platão, *Tim.*, 48d-e (itálicos nossos).

<sup>539</sup> «Tout le *Timée* est ainsi scandé par des retours en arrière. [...] On ne recommencera pas au commencement. On ne remontera pas [...] aux premiers principes ou éléments de toutes choses [...] Il faut aller plus loin, reprendre tout ce qu'on avait pu considérer jusqu'ici comme l'origine, revenir en deçà des principes élémentaires, c'est-à-dire de l'opposition du paradigme et de sa copie.», Derrida, *Khôra*, 93.

<sup>540</sup> «procède par oppositions principielles et compte avec l'origine comme avec un *couple normal*.», Derrida, *Khôra*, 94.

<sup>541</sup> «revenir vers une pré-origine», Derrida, *Khôra*, 94.

epíteto) [conclui Derrida] parece tão virgem que ela não tem mesmo mais a figura de uma virgem.»<sup>542</sup>

Como não entrever já nesta “virgindade” de *khôra* uma resistência infinita ao onto-teo-antropo-fenomenológico e assim um traço maior do *idioma* da Desconstrução? A longa passagem de «Foi et savoir» (1996) que se segue parece-nos testemunhá-lo claramente:

*«Não deixando de interrogar a tradição onto-teológico-política que cruza a filosofia grega com as revelações abraâmicas, talvez devêssemos experimentar o que aí resiste ainda, o que aí terá sempre resistido, do interior ou como que de uma exterioridade que trabalha e resiste dentro. Khôra, a “prova de khôra” seria, pelo menos segundo a interpretação que dela julguei poder tentar, o nome de lugar, um nome de lugar, e bem singular, para este espaçamento que, não se deixando dominar por nenhuma instância teológica, ontológica ou antropológica, sem idade, sem história e mais “antigo” que todas as oposições (por exemplo, sensível/inteligível), não se anuncia sequer como “para além do ser”, segundo uma via negativa. No mesmo acto, khôra permanece absolutamente impassível e heterogênea a todos os processos de revelação histórica ou de experiência antropoteológica, que todavia supõem a sua abstracção. Nunca terá entrado em religião e nunca se deixará sacralizar, santificar, humanizar, teologizar, cultivar, historializar. Radicalmente heterogênea ao são e ao salvo, ao santo e ao sagrado, não se deixa nunca indemnizar. Nem isto se pode porém dizer no presente, porque khôra nunca se apresenta como tal. Não é nem o Ser, nem o Bem, nem Deus, nem o Homem, nem a História. Resistir-lhes-á sempre, terá sido sempre (e nenhum futuro anterior, sequer, terá podido reapropriar, fazer flectir ou reflectir uma khôra sem fé nem lei) o próprio lugar de uma resistência infinita, de uma reestância infinitamente impassível: um totalmente outro sem rosto.»*<sup>543</sup>

---

<sup>542</sup> «consiste ici à remonter en deçà de l’origine, ou aussi bien de la naissance, vers une *nécessité* qui n’est ni génératrice ni engendrée et qui porte la philosophie, «précède» (avant le temps qui passe ou le temps éternel avant l’histoire) et «reçoit» l’effet, ici l’image des oppositions (intelligible et sensible) : la philosophie. Cette *nécessité* (*khôra* en est le surnom) paraît si vierge qu’elle n’a même plus la figure d’une vierge.», Derrida, *Khôra*, 95.

<sup>543</sup> «*Tout en interrogeant la tradition onto-théologico-politique qui croise la philosophie grecque avec les révélations abrahamiques, peut-être faudrait-il faire l’épreuve de ce qui y résiste encore, de ce qui y aura toujours résisté, depuis l’intérieur ou comme depuis une extériorité qui travaille et résiste au-dedans. Khôra, l’«épreuve de khôra» serait, du moins selon l’interprétation que j’ai cru pouvoir en tenter, le nom de lieu, un nom de lieu, et fort singulier, pour cet espacement qui, ne se laissant dominer par aucune instance théologique, ontologique ou anthropologique, sans âge, sans histoire et plus «ancien» que toutes les oppositions (par exemple sensible/intelligible), ne s’annonce même pas comme «au-delà de l’être», selon une voie négative. Du coup, khôra reste absolument impassível et hétérogène à tous les processus de révélation historique ou d’expérience anthropo-théologique, qui en supposent néanmoins l’abstraction. Elle ne sera jamais entrée en religion et ne se laissera jamais sacraliser, sanctifier, humaniser, théologiser, cultiver, historialiser. Radicalement hétérogène au sain et au sauf, au saint et au sacré, elle ne se laisse jamais indemniser. Cela même ne peut se dire au présent, car khôra*

A pergunta que nos guiou até aqui persiste: como falar e como não falar de *khora*, susceptíveis que somos, imediatamente, de traí-la? Como parece evidente, não é possível apropriar *khora* através de um nome:

«Privado de referente real, o que, com efeito, se assemelha a um nome próprio apela também um X que tem por propriedade [...] não ter nada de próprio e permanecer informe (*amorphon*). Esta mui singular impropriedade, que justamente não é nada, eis o que *khora* deve, se se pode dizer, *guardar*, eis o que *é preciso guardar-lhe*, aquilo que *nos* é preciso guardar-lhe.»<sup>544</sup>

Deve-se, no entanto, guardar-lhe, como mencionamos, o seu carácter informe, amorfo (segundo o *Timeu*: «se a marca impressa vai ser variada e apresentar à vista todo o género de variedade, aquilo no qual foi impressa não estaria adequadamente disposto a recebê-la se não fosse totalmente desprovido das formas [amorfo] de todas aquelas Formas que tem de receber seja de onde for;»<sup>545</sup>), a sua indiferença e impassibilidade<sup>546</sup>, um nada, o X que a “define”. Não quer isto significar que nos deveremos, simplesmente, silenciar diante de *khora*, porque, como Derrida enfatiza, *é preciso* falar dela, ou seja, desta singularidade que o filósofo entrevê na sua contra-assinatura de *khora* e que é determinante, não só para pensar a Desconstrução, como, nesta investigação em particular, o seu alcance *político*. Para falar de *khora*, adianta Derrida, há que observar uma regra:

«Se queremos respeitar esta singularidade absoluta da *khora* [...], *é preciso chamá-la sempre da mesma maneira*. Não lhe dar o mesmo nome, como diz uma tradução francesa, mas chamá-la, endereçar-se a ela da mesma maneira»<sup>547</sup>

---

*ne se présente jamais comme telle. Elle n’est ni l’Être, ni le Bien, ni Dieu, ni l’Homme, ni l’Histoire. Elle leur résistera toujours, elle aura toujours été (et aucun futur antérieur, même, n’aura pu réapproprier, faire fléchir ou réfléchir une khôra sans foi ni loi) le lieu même d’une résistance infinie, d’une restance infiniment impassible : un tout autre sans visage.*», Derrida, «Foi et savoir», 34-35.

<sup>544</sup> «Privé de référent réel, ce qui en effet ressemble à un nom propre se trouve aussi appeler un X qui a pour propriété [...] de n’avoir rien en propre et de rester informe (*amorphon*). Cette très singulière impropriété, qui justement n’est rien, voilà ce que *khôra* doit, si l’on peut dire, *garder*, voilà ce qu’il *faut lui garder*, ce qu’il *nous faut lui garder*.», Derrida, «Foi et savoir», 33.

<sup>545</sup> Platão, *Tim.*, 50d. Acrescentámos «amorfo» à tradução.

<sup>546</sup> Cf. Derrida, «Comment ne pas parler», 176.

<sup>547</sup> «Si l’on veut respecter cette singularité absolue de la *khora* [...], *il faut l’appeler toujours de la même façon*. Non pas lui donner le même nom, comme dit une traduction française, mais l’appeler, s’adresser à elle de la même façon [...].», Derrida, «Comment ne pas parler», 176. Derrida di-lo, igualmente, em *Khôra* (1993): «il convient [...] de tenir à son sujet toujours le même langage [...] Non pas tant de lui «donner toujours le même nom» [...] mais de parler d’elle et de l’appeler *de la même façon*.», Derrida, *Khôra*, 34.

Não se trata aqui, prossegue Derrida, de um nome próprio, mas sim «de chamamento, uma maneira de se endereçar»<sup>548</sup> – «ela deve ser chamada sempre da mesma maneira»<sup>549</sup>, lembra-nos o *Timeu*. Só assim, «chamando-a sempre da mesma maneira [...] [se respeitá-la] a unicidade absoluta da *khora*. Para obedecer a esta injunção [...] que já sempre teve lugar, deve-se pensar o que, mantendo-se para além de todos os filosofemas dados, terá, no entanto, deixado um rastro na língua, por exemplo a palavra *khora* na língua grega, tal como ela é tomada na rede dos seus sentidos usuais.»<sup>550</sup> Noutros termos, chamar *khora* sempre da mesma maneira é respeitá-la, porque significa estar predisposto a acolhê-la, a deixá-la vir – sem a apropriar, logo sem a violentar – na sua singularidade absoluta.

Creemos que é, igualmente, a este chamamento de *khora* a que *Voyous* (2003) se reporta, no momento em que menciona uma outra forma de chamá-la e que julgamos dever-se à «reinterpretação»<sup>551</sup> (derridiana) do *Timeu*, que permitiu vislumbrar em *khora* «um outro lugar sem idade, um outro «ter-lugar», o sítio ou a situação insubstituível de um «deserto no deserto», espaçamento de «antes» do mundo, do cosmos ou do globo»<sup>552</sup>. Respeitar *khora* corresponde, assim, a estar à mercê da vinda do outro ao qual ela dá lugar sem que ela “própria” nada dê nem produza. Não se confundindo com um solo (*khora* é um “lugar” sem lugar, a-tópica – características que nos ajudam a re-pensar a soberania do Estado-nação que tem o solo/território como dimensão essencial e que, não raras vezes, é fonte de violências (o afã identitário enraizado no território, as fronteiras e a resistência ao acolhimento de estrangeiros, o recrudescimento dos extremismos, etc.), devendo ainda ter-se em consideração que, como nos recorda F. Bernardo, a concepção tradicional de mundo é fiel à tradição abraâmica, ou seja, a «um certo espaço-tempo»<sup>553</sup>, de jaez metafísico, pelo que o modo como Derrida re-pensa o espaço/mundo influi necessariamente na concepção de soberania do Estado-nação; em «Réponses de Jacques Derrida» (2004), o filósofo esclarece: «[*Khora*] é uma abertura escancarada que não é um vazio nem um nada, mas é o que, em razão desta indeterminação, pode tornar-se numa referência universal. O que explica as consequências políticas que eu tento retirar, em certos textos, desta interpretação da *khora*. [...] *khora* permanece um espaço pré-

---

<sup>548</sup> «d'appellation, une manière de s'adresser», Derrida, «Comment ne pas parler», 176.

<sup>549</sup> Platão, *Tim.*, 50b.

<sup>550</sup> «En l'appelant toujours de même manière [...] on respectera l'unicité absolue de la *khora*. Pour obéir à cette injonction [...] qui a toujours déjà eu lieu, on doit penser ce qui, se tenant au-delà de tous les philosophèmes donnés, aura néanmoins laissé une trace dans la langue, par exemple le mot *khora* dans la langue grecque, tel qu'il est pris dans le réseau de ses sens usuels.», Derrida, «Comment ne pas parler», 176.

<sup>551</sup> «réinterprétation», Derrida, *Voyous*, 14.

<sup>552</sup> «un autre lieu sans âge, un autre « avoir-lieu », la place ou le placement irremplaçable d'un « désert dans le désert », espacement d'« avant » le monde, le cosmos ou le globe», Derrida, *Voyous*, 14.

<sup>553</sup> Cf. Bernardo, «Souveraineté's – ou la déconstruction de la souveraineté», 456, nota 56.

antropológico, pré-teológico, é o «há» [«il y a»] absoluto que é a-tópico e por referência ao qual eu tento manter um discurso que não seria sem consequências ético-políticas.»<sup>554</sup>)<sup>555</sup> [dizíamos que não se confundindo com um solo], nem com um fundamento<sup>556</sup>, *khora* dá lugar ao que e a quem chega/acontece: «[e]la daria *lugar* ao que se chama a vinda do evento – sem nunca nada *dar*. *Khora* recebe mais do que dá, Platão apresenta-a aliás como um «receptáculo». Mesmo se vem «antes de tudo», ela não existe por si mesma. Sem pertencer àquilo a que dá lugar, sem *fazer parte*, sem *ser*, e sem ser outra coisa ou algum outro, nada dando e nada dando de outro, ela daria lugar.»<sup>557</sup> A bem dizer, estamos inexoravelmente sujeitos, vulneráveis ao outro, ao evento que *khora* acolhe, em suma, ao *porvir* a que ela “dá lugar” – «[a] democracia por vir seria como a *khora* do político.»<sup>558</sup>, afiança Derrida, isto é, *khora* corresponde à *democracia por vir* como o que dá lugar a uma outra forma, ainda por vir, de pensar o político (para M. Naas, «a democracia por vir, [...] o político, teriam de ser pensados menos enquanto bem soberano, do que enquanto espaçamento, do que enquanto o devir-tempo do espaço e o devir-espaço do tempo»<sup>559</sup>). Em *khora*, «talvez, no que recebe aqui o nome de *khora*, um apelo viria assim apelar: o apelo a um pensamento do evento *por vir*, da democracia *por vir*»<sup>560</sup>. É precisamente deste «por vir», do *tempo* a que *khora* “dá lugar”, do *messiânico* – o outro liame da *différance* – que nos ocuparemos de seguida.

<sup>554</sup> «[*Khôra*] c'est une ouverture béante qui n'est pas un vide ni un néant, mais c'est ce qui, en raison de cette indétermination, peut devenir une référence universelle. Ce qui explique les conséquences politiques que j'essaie de tirer, dans certains textes, de cette interprétation de la *khôra*. [...] *khôra* reste un espace préanthropologique, préthéologique, c'est le « il y a » absolu qui est atópico, et par référence à quoi j'essaie de tenir un discours qui ne serait pas sans conséquences éthico-politiques.», Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 208.

<sup>555</sup> Cf. Jacques Derrida, «On the gift» [com Jean-Luc Marion e Richard Kearney], in: *God, the gift and postmodernism*, ed. John D. Caputo e Michael J. Scanlon [e-book] (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 76. Cf. Bernardo, «O Segredo da Fé – O fiel ateísmo de Derrida», 46, nota 58.

Pensando o político (território, soberania, etc.) a partir de *khora*, no contexto do conflito israelo-palestiniano, cf. Fethi Benslama «Politique des lieux», in: *La démocratie à venir*, dir. Marie-Louise Mallet (Paris: Galilée, 2004), 73-89.

<sup>556</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 14.

<sup>557</sup> «[à] ce qu'on appelle la venue de l'événement elle donnerait *lieu* – sans jamais rien *donner*. *Khôra* reçoit plutôt qu'elle ne donne, Platon la présente d'ailleurs comme un « réceptacle ». Même si elle vient « avant tout », elle n'existe pas pour elle-même. Sans appartenir à ce à quoi elle fait place, sans *faire partie*, sans *en être*, et sans être autre chose ou quelqu'un d'autre, ne donnant rien et rien d'autre, elle donnerait lieu.», Derrida, *Voyous*, 14.

<sup>558</sup> «[l]a démocratie à venir serait comme la *khôra* du politique.», Derrida, *Voyous*, 120.

<sup>559</sup> «la démocratie à venir, [...] le politique, auraient à être pensés moins en tant que bien souverain qu'en tant qu'espacement, en tant que le devenir-temps de l'espace et le devenir-espace du temps», Naas, «Kúrios George et les états de la souveraineté», 291 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>560</sup> «peut-être, sur ce qui reçoit ici le nom de *khôra*, un appel viendrait ainsi prendre appel: l'appel à une pensée l'événement à venir», Derrida, *Voyous*, 14-15.

## 2.4. *Messiânico: o tempo por vir*

«O messiânico, inclusive sob as suas formas revolucionárias  
(e o messiânico é sempre revolucionário, deve sê-lo),  
seria a urgência, a iminência, mas,  
paradoxo irreduzível, uma espera sem horizonte de espera.»  
Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, 267.

Se, como observámos há instantes, de *khora* brota «o apelo a um pensamento do evento *por vir*»<sup>561</sup> é porque nesta dimensão de cariz mais espacial se entremeia uma outra de carácter temporal, o tempo *messiânico* – o que abre o porvir. Imediatamente em *Khôra* (1993), Derrida procurava aproximar o motivo homónimo no *Timeu*, que contra-assina, assinalando características que marcam, sobretudo, a temporalidade messiânica. Assim, naquela obra, Derrida dá conta da anacronia que habita *khora* tendo em mente a impossibilidade de lhe atribuir uma «palavra justa»<sup>562</sup>, isto é, uma palavra que a nomeie própria e plenamente, que esteja completamente sincronizada com *khora*, com uma suposta propriedade de *khora*. Do mesmo modo, ainda em *Khôra* (1993), Derrida considera que «a *khora* é anacrónica, ela «é» a anacronia do ser. Ela anacroniza o ser»<sup>563</sup> e, um pouco mais adiante, *khora* é «mais velha [...] mais nova, até mesmo infante, acrónica e anacrónica»<sup>564</sup>. Similarmente, já em «Comment ne pas parler» (1986), Derrida confiava-nos que a *khora* «anacroniza, chama a anacronia, provoca a inevitavelmente desde um *já* pré-temporal»<sup>565</sup>. De resto, importa sublinhá-lo, o sintagma «deserto no deserto» que caracteriza *khora* em «Foi et savoir» (1996) não remete apenas para a deserção do espaço, mas ainda para um “lugar” messiânico<sup>566</sup>, dada a reconhecida carga messiânica do deserto, que Derrida contra-assina, pensando o tempo *messiânico* (sem messianismo), isto é, o tempo-espaçando-se (a *différance*). É talvez o que poderemos concluir

---

<sup>561</sup> «l'appel à une pensée l'événement à venir», Derrida, *Voyous*, 14-15.

<sup>562</sup> «le mot juste», Derrida, *Khôra*, 25.

<sup>563</sup> «[l]a *khôra* est *anachronique*, elle «est» l'anachronie de l'être. Elle anachronise l'être.», Derrida, *Khôra*, 25.

<sup>564</sup> «plus vieille [...] plus jeune, infante même, achronique et anachronique», Derrida, *Khôra*, 74-75.

<sup>565</sup> «anachronise, elle appelle l'anachronie, la provoque immanquablement depuis le *déjà* pré-temporel», Derrida, «Comment ne pas parler», 174.

<sup>566</sup> *Khora* daria lugar à vinda do evento (*messiânico*), como o “espaço” que acolhe o “tempo”, ambos se entrelaçando. Segundo Derrida, «[à] ce qu'on appelle la venue de l'événement elle [*khora*] donnerait lieu», Derrida, *Voyous*, 14.

das palavras do filósofo em *Échographies* (1996): «[d]eserto no deserto (um acenando ao outro), deserto de um messiânico sem messianismo»<sup>567</sup>.

Que *tempo*, portanto, é este que Derrida nos dá a escutar no quase-nome *messiânico* – um quase-nome que nos chega pelo legado bíblico? Tal é a questão que nos orientará e à qual nos propomos responder na peugada de Derrida.

À semelhança de *khora*, é, nomeadamente, em «Foi et savoir» (1996) que encontramos um testemunho do filósofo em torno do *messiânico*:

«Primeiro nome: o messiânico, ou a messianicidade sem messianismo. Seria a abertura ao porvir ou à vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte de expectativa e sem prefiguração profética. A vinda do outro só pode surgir como um [evento] singular onde nenhuma antecipação vê vir, onde o outro e a morte – e o mal radical – podem surpreender a todo o instante. [...] O messiânico expõe-se à surpresa absoluta e, ainda que sempre sob a forma fenomenal da paz ou da justiça, deverá, expondo-se tão abstractamente, esperar (esperar sem o antecipar) tanto o melhor como o pior, pois nenhum deles chega jamais sem a possibilidade aberta do outro. É de uma “estrutura geral da experiência” que aqui se trata.»<sup>568</sup>

Procuremos, pois, aproximar o (tempo) *messiânico*, de que Derrida nos dá conta, como o tempo por vir, o tempo do acontecer ou da vinda do outro, um tempo que não se orienta por um «horizonte de expectativa», nem tem prefiguração profética e que o filósofo tem pelo tempo como estrutura geral da experiência – o tempo do que acontece, do que se experiencia, isto é, se sofre. Para isso, Derrida teve que colocar em questão o paradigma da presença e a concepção de tempo dele devedora, um gesto necessário para pensar o *tempo* do *rastró* [*trace*] e da *différance*, mas que é também indispensável para aproximar a singularidade da Desconstrução,

---

<sup>567</sup> «[d]ésert dans le désert (l'un faisant signe vers l'autre), désert d'un messianique sans messianisme», Jacques Derrida, *Échographies* [com Bernard Stiegler] (Paris: Galilée-INA, 1996), 21 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>568</sup> «Premier nom: le messianique, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, mais sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique. La venue de l'autre ne peut surgir comme un événement singulier que là où aucune anticipation ne voit venir, là où l'autre et la mort – et le mal radical – peuvent surprendre à tout instant. [...] Le messianique s'expose à la surprise absolue et, même si c'est toujours sous la forme phénoménale de la paix ou de la justice, il doit, s'exposant aussi abstraitement, s'attendre (attendre sans s'attendre) au meilleur comme au pire, l'un n'allant jamais sans la possibilité ouverte de l'autre. Il s'agit là d'une « structure générale de l'expérience ». », Derrida, «Foi et savoir», 30-31. Modificámos ligeiramente a tradução portuguesa a que temos vindo a recorrer, substituindo «acontecimento» por «evento», procurando dar a escutar a singularidade de «événement» no idioma de Derrida. Neste sentido, cf. Bruno Marques, «A fê de Jacques Derrida num «deus por vir»» (Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2011), 59, acedido em 30 de Novembro de 2022, <https://eg.uc.pt/handle/10316/20247>.

quer dizer, a sua *impossibilidade*, a sua «incondicionalidade messiânica» – nas palavras de F. Bernardo: «[a] atenção à imemorialidade da véspera da crono-temporalidade e da onto-fenomenalidade – *c'est pas demain la veille!* –, vai testemunhar-se no que Derrida designa pela *impossibilidade* ou pela *incondicionalidade messiânica* do (seu) pensamento – o ânimo e o movimento da própria *différance* – que tanto lavra como caracteriza a hiper-radicalidade ou a hiperbolicidade deste idioma de pensamento *meta-onto-fenomeno-lógico*»<sup>569</sup>. É assim que, em «Ousia et Grammè» (1968), Derrida denuncia, na tradição filosófica, «a pré-determinação do tempo a partir do *nun*»<sup>570</sup>, isto é, do agora como presente (ou do ser como presença – «O tempo é o que é pensado a partir do ser como presença»<sup>571</sup>), que opera como um pressuposto<sup>572</sup> inerente (ou mesmo como uma crença: mostrando a vulnerabilidade dos termos em que a metafísica coloca a questão do espaço e do tempo, Derrida assinala que tal tradição *acredita saber* o que é o espaço e o que é o tempo, bem como *acredita saber* o que é a essência a partir da qual procura responder à problemática avançada pelo espaço e pelo tempo. Segundo Derrida, *supõe-se* que é possível meditar sobre a questão do espaço e do tempo a partir da essência, sem problematizar essa suposição e se «a essência da essência não foi secretamente pré-determinada – como presença, precisamente – a partir de uma «decisão» [cuja fragilidade Derrida expõe, sublinhando a insuficiência da apropriação metafísica «tempo» que não corresponde, de todo, ao *tempo messiânico* em que medita] respeitante ao tempo e ao espaço.»<sup>573</sup>), ao qual aquela nunca logrou subtrair-se, uma interioridade metafísica de que nunca se saiu, na medida em que nunca foi verdadeiramente posta em causa.

Importa, portanto, analisar o tradicional *aqui e agora*, primado da presença e do presente, que nos dá, igualmente, a pensar o tempo *messiânico* como estrutura geral da experiência. Para Derrida, o aqui e agora marca uma “realidade” que não pode mais ser identificada com a «*res*» ou com o agora como presença/presente, mas que também não

---

<sup>569</sup> Fernanda Bernardo, «A *paixão* do limite como *paixão* da escrita», in: *Escrita's da resistência* (Coimbra: Palimage, 2018), 223.

<sup>570</sup> «la pré-détermination du temps à partir du *nun*», Derrida, «Ousia et Grammè», 57.

<sup>571</sup> «Le temps est ce qui est pensé à partir de l'être comme présence», Derrida, «Ousia et Grammè», 69.

<sup>572</sup> Do mesmo modo, quanto a uma noção de sentido (indissociável da Hermenêutica de que a Desconstrução se demarca) que pressupõe o privilégio do presente, Derrida avança o seguinte: «Le *sens* du temps est pensé à partir du présent [...] Et il ne peut en être autrement; aucun *sens* (en quelque sens qu'on l'entende, comme essence, comme signification du discours, comme orientation du mouvement entre une arche et un *télos*) n'a jamais pu être pensé dans l'histoire de la métaphysique autrement qu'à partir de la présence et comme présence. [...] chaque fois qu'une question de *sens* est posée, elle ne peut l'être que dans la clôture métaphysique.», Derrida, «Ousia et Grammè», 58.

<sup>573</sup> Nas palavras de Derrida: «on croit savoir ce qu'est l'espace ou le temps, ce qu'est l'essence en général, dans l'horizon de laquelle nous croyons pouvoir poser la question de l'espace et du temps. On suppose alors qu'une question est possible sur l'essence de l'espace et du temps, sans se demander si l'essence peut être ici l'horizon formel de cette question, et si l'essence de l'essence n'a pas été secrètement prédéterminée – comme présence, précisément – à partir d'une « décision » concernant le temps et l'espace.», Derrida, «Ousia et Grammè», 64.

corresponde simplesmente à utopia. Derrida manifesta-o claramente, por exemplo, em «Remarks on deconstruction and pragmatism» (1996) ao dizer que a «experiência messiânica» ocorre aqui e agora – é o bater do «agora» plasmando a estrita singularidade de um «aqui»:

«A experiência messiânica de que falei tem lugar aqui e agora; [...] Isto não é utópico, é o que tem lugar aqui e agora, num aqui e agora que, regularmente, tento dissociar do presente. [...] Eu tento dissociar o tema da singularidade a acontecer aqui e agora do tema da presença e, para mim, pode haver um aqui e agora sem presença.»<sup>574</sup>

Há, então, um aqui e agora, um “presente” que não coincide, de todo, com a tradicional presença e que é um singular agora. Derrida salienta-o *também* em «Ousia et Grammè» (1968) afirmando que, diferentemente da metafísica da presença que advoga ser impossível a coexistência de dois «agoras» presentes, «[n]ão poder co-existir com um outro (mesmo do que si), com um outro agora, isso não é um predicado do agora, é a sua essência como presença.»<sup>575</sup> Derrida pensa, pois, um “agora” não saturado pelo agora da presença que exclui todos os demais. E fã-lo à sua maneira, isto é, perscrutando na suposta impossibilidade (segundo a metafísica) da coexistência de «agoras», a possibilidade do impossível<sup>576</sup>. Derrida assinala, assim, que na própria essência da dita impossibilidade, o outro agora, de certa maneira, é ainda um agora que coexiste com o que supostamente não poderia coexistir, ou seja, Derrida vem salientar um “antes” da impossibilidade da coexistência de «agoras» e que a constitui, um “antes” onde se conjuga «uma certa coexistência»<sup>577</sup>, isto é, onde «a alteridade e a identidade do agora são conjuntamente mantidas no elemento diferenciado de um certo mesmo.»<sup>578</sup> Por outras palavras, o mesmo (um certo mesmo), que não corresponde à presença, é habitado por vários «agoras», o “agora” é *plus d’un* e é por isso que Derrida acrescenta que «[a] impossível copermanência de vários agora-presentes é possível como permanência de vários agora-

---

<sup>574</sup> «The messianic experience of which I spoke takes place here and now; [...] This is not utopian, it is what takes place here and now, in a here and now that I regularly try to dissociate from the present. [...] I try to dissociate the theme of singularity happening here and now from the theme of presence and, for me, there can be a here and now without presence.», Jacques Derrida, «Remarks on deconstruction and pragmatism», in: *Deconstruction and pragmatism* (1996), ed. Chantal Mouffe, trad. Simon Critchley [e-book] (London/New York: Routledge, 2005), 85 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>575</sup> «[n]e pas pouvoir co-exister avec un autre (même que soi), avec un autre maintenant, cela n'est pas un prédicat du maintenant, c'est son essence comme présence.», Derrida, «Ousia et Grammè», 63.

<sup>576</sup> Cf. Derrida, «Ousia et Grammè», 63.

<sup>577</sup> «certaine coexistence», Derrida, «Ousia et Grammè», 63.

<sup>578</sup> «l'altérité et l'identité du maintenant sont maintenues ensemble dans l'élément différencié d'un certain même.», Derrida, «Ousia et Grammè», 63.

presentes.»<sup>579</sup> E, por fim, escreve: «[o] tempo é um nome dessa impossível possibilidade.»<sup>580</sup> O tempo, justamente, um tempo que não o do agora de essência metafísica, mas um tempo líquido, diferencial (*différance*), *plus d'un, impossível/incondicional*, que dá condição e habita a própria essência do impossível metafísico. Um tempo em que os ditos passado e futuro são constituídos pelo “agora” que é um conjunto de «agoras» que se contaminam, em disseminação. É este o ritmo do *movimento* da Desconstrução e do tempo *messiânico* como estrutura geral da experiência. Uma experiência que ocorre *aqui e agora*, a todo o instante, porque se trata, como nos lembra Derrida em *Le goût du secret* (2018), de «um agora do intempestivo, há uma singularidade que é a desta disjunção do presente. [...] Há agora sem presente; há a singularidade do aqui e agora, enquanto a presença e a presença a si são deslocadas.»<sup>581</sup>

Uma experiência, reiteremos, que, acontecendo *aqui e agora*, se demarca, evidentemente, da utopia, na medida em que o *aqui e agora* está, simultaneamente, sempre por vir, dado tratar-se de um “agora” (sem presença) aberto pelo outro ao outro, ao evento por vir. Escutemos Derrida em *Marx & Sons* (1999):

«A messianicidade (que tenho por uma estrutura universal da experiência e que não se reduz a nenhum messianismo religioso) é tudo excepto utópica: ela é, em todo o aqui e agora, a referência à vinda do evento mais concreto e mais real, quer dizer, à alteridade mais irreduzivelmente heterogênea. Nada é mais «realista» e mais «imediato» do que esta apreensão messiânica estendida em direcção ao evento do que e de quem vem.»<sup>582</sup>

A messianicidade sem messianismo, dadas as características deste tempo *messiânico*, nunca poderia confundir-se com utopia<sup>583</sup>, nos termos em que esta implica ainda um horizonte de chegada (presentificação). O tempo *messiânico*, o tempo do evento nunca chega ou acontece em definitivo, como se se realizasse num agora, mesmo que (presente-)futuro. Este *tempo* é,

---

<sup>579</sup> «L'impossible comaintenance de plusieurs maintenanants présents est possible comme maintenance de plusieurs maintenanants présents.», Derrida, «Ousia et Gramme», 63.

<sup>580</sup> «Le temps est un nom de cette impossible possibilité.», Derrida, «Ousia et Gramme», 63.

<sup>581</sup> «un maintenant de l'intempestif, il y a une singularité qui est celle de cette disjonction du présent. [...] Il y a du maintenant sans présent ; il y a la singularité de l'ici-maintenant, alors même que la présence et la présence à soi sont disloquées.», Derrida, *Le goût du secret*, 18-19.

<sup>582</sup> «La messianicité (que je tiens pour une structure universelle de l'expérience et qui ne se réduit à aucun messianisme religieux) est tout sauf utopique : elle est, dans tout ici maintenant, la référence à la venue de l'événement le plus concret et le plus réel, c'est-à-dire à l'altérité la plus irréductiblement hétérogène. Rien n'est plus « réaliste » et plus « immédiat » que cette appréhension messianique tendue vers l'événement de (ce) qui vient.», Derrida, *Marx & Sons*, 69.

<sup>583</sup> Confessando a sua desconfiança relativamente à noção de utopia, cf. Derrida, *Papier machine*, 360-361.

sim, a estrutura em movimento (por vir) do dito tempo presente e da utopia. Como estrutura geral da experiência, o *messiânico* é uma “anterioridade” sem a qual nem se colocaria a possibilidade da utopia<sup>584</sup>.

Demarcando-se da utopia, de acordo com Derrida, o *messiânico* implica uma «espera sem espera»<sup>585</sup>, uma «exposição sem horizonte»<sup>586</sup>, isto é, uma espera como exposição incondicional ao outro, uma espera que não sabe o que esperar (a não confundir com desesperança, mas também não com uma espera teleológica)<sup>587</sup>. Nas palavras de Derrida em *Spectres de Marx* (1993), estamos perante um ««messianismo» desesperante»<sup>588</sup> (um «antegosto»<sup>589</sup> que deixa sempre a desejar<sup>590</sup>) sem o qual «a esperança não seria senão o cálculo de um programa.»<sup>591</sup> É precisamente essa exposição incondicional ao outro<sup>592</sup> que importa sublinhar no *messiânico*, porque o outro, o evento que se “espera” (sem se prever) é já aquilo que acontece aqui e agora (sem presença) e que, simultaneamente, é uma *véspera* que está ainda e sempre por vir. É esta concretude desajustada, esta imediatidade anacrónica, esta realidade em ruptura em torno da qual Derrida insiste e que temos no tempo *messiânico* como estrutura geral ou universal da experiência.

Note-se que a ruptura da concepção tradicional do tempo não corresponde senão à *impossibilidade/incondicionalidade* (marcas da hiper-radicalidade e da singularidade *meta-onto-fenomeno-lógica* da Desconstrução), que configuram e são configuradas pelo *messiânico* (e por *khora*), no fundo, pelo «a» da *différance*, no desvio ou ruptura diferenciais, que Derrida assinala na suposta densidade do núcleo do presente, mas que a filosofia esquece ou denega. É assim que o tempo *messiânico* surge em *Spectres de Marx* (1993), mais precisamente, na *leitura* derridiana do lamento de Hamlet (Shakespeare): ««*The time is out of joint*»»<sup>593</sup>, quer dizer, «o

---

<sup>584</sup> Cf. Derrida, *Marx & Sons*, 70.

<sup>585</sup> «attente sans attente», Derrida, *Marx & Sons*, 69.

<sup>586</sup> «exposition sans horizon», Derrida, *Marx & Sons*, 69. Exposição sem horizonte equivale a dizer exposição sem limite, sem uma orientação definidora de um limite, de uma chegada. A exposição incondicional ao outro, ao impossível, ao incondicional está para além de qualquer horizonte: «Une des raisons pour lesquelles je garde ici une réserve à l'égard de tous les horizons, par exemple de l'idée régulatrice kantienne ou de l'avènement messianique, du moins dans leur interprétation conventionnelle, c'est que ce sont justement des horizons. Un horizon, comme son nom l'indique en grec, c'est à la fois l'ouverture et la limite de l'ouverture qui définit soit un progrès infini soit une attente.», Derrida, *Force de loi*, 57.

<sup>587</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 15.

<sup>588</sup> «« messianisme » désespérant.», Derrida, *Spectres de Marx*, 267.

<sup>589</sup> «avant-goût», Derrida, *Spectres de Marx*, 268.

<sup>590</sup> Cf. Derrida, *Spectres de Marx*, 268.

<sup>591</sup> «l'espérance ne serait que le calcul d'un programme.», Derrida, *Spectres de Marx*, 267.

<sup>592</sup> De acordo com F. Bernardo, «[c]hez Derrida l'*athéisme messianique* ne signifie que l'*expérience* de l'ouverture et de l'ex-position *inconditionnelles* à l'altérité ou à la singularité de l'autre», Fernanda Bernardo, «L'*athéisme messianique* de Derrida», in: *Appels de Jacques Derrida* (Paris: Hermann, 2014), 250-251.

<sup>593</sup> Derrida, *Spectres de Marx*, 42. Derrida insiste na dificuldade de traduzir a expressão «*out of joint*» (que se poderá escutar, por exemplo, como «fora dos eixos» ou «fora dos gonzos»), o que não atesta senão, igualmente, o inevitável desvio ou inadequação da tradução, diante da singularidade deste sintagma que Derrida elege para nos

tempo está *desarticulado*, desconjuntado, desencaixado, deslocado, o tempo está destrambelhado, acossado e destrambelhado, *transtornado*, ao mesmo tempo desregulado e louco. O tempo está fora dos seus eixos, o tempo está deportado, fora de si mesmo, desajustado.»<sup>594</sup> Sinaliza-se, assim, o desajuste, o contratempo, a anacronia («A desconstrução é a anacronia na sincronia»<sup>595</sup>, confia Derrida a G. Vattimo em *Le goût du secret* (2018)), que marcam a fissilidade do tempo presente (denunciando a fragilidade e o logro do horizonte de espera, bem como a dependência da utopia, da escatologia ou da teleologia relativamente à presença e ao seu carácter onto-teo-teleológico).

É também em «Avances» (1995), o prefácio que redigiu para *Le tombeau du dieu artisan* de S. Margel, que Derrida dá conta da *incondicionalidade messiânica* deste tempo desajustado, *antes* do tempo cronológico, sendo dele ainda condição de possibilidade:

«um tempo *antes* do outro [tempo], porque tudo se passa [...] num desvio entre dois tempos. Tal intervalo entre dois tempos, não se sabe se pertence ao tempo. Se releva ainda ou já daquilo a que chamamos tranquilamente tempo. Não se saberá nunca se ele institui o próprio tempo ou se, anteriormente, a sua possibilidade terá ante-cipado [pré-venu] o tempo. De que velocidade se falaria ainda se ela devesse preceder [devancer] o tempo? Esta aceleração absoluta, eis o que seria preciso pensar para além do saber.»<sup>596</sup>

Estamos, então, perante a *impossibilidade/incondicionalidade* deste tempo, que é “anterior” ao tempo e que, conseqüentemente, não obedece à cronologia, porque «antes» e

---

dar a escutar o *messiânico*. Para Derrida, a tradução mais segura seria a de Yves Bonnefoy – «*Le temps est hors de ses gonds.*», citando e analisando, contudo, as de Jean Malaplate – «*Le temps est détraqué.*», Jules Derocquigny – «*Le monde est à l'envers.*» e a de André Gide – «*Cette époque est déshonorée.*». Cf. Derrida, *Spectres de Marx*, 43-44. Em Portugal, destacamos Sophia de Mello Breyner que traduz «Desconjuntou-se o tempo», William Shakespeare, *Hamlet* (1603), ed. bilingue, trad. Sophia de Mello Breyner Andresen (Porto: Lello & Irmão, 1987), 59.

<sup>594</sup> «le temps est *désarticulé*, démis, déboîté, disloqué, le temps est détraqué, traqué et détraqué, *dérangé*, à la fois déréglé et fou. Le temps est hors de ses gonds, le temps est déporté, hors de lui-même, désajusté.», Derrida, *Spectres de Marx*, 42.

<sup>595</sup> «La déconstruction, c'est l'anachronie dans la synchronie», Derrida, *Le goût du secret*, 106.

<sup>596</sup> «un temps *avant* l'autre, car tout se passe [...] dans un écart entre deux temps. Tel intervalle entre deux temps, on ne sait pas s'il appartient au temps. S'il relève encore ou déjà de ce que nous appelons tranquillement le temps. On ne saura jamais s'il institue le temps lui-même ou si, auparavant, sa possibilité aura pré-venu le temps. De quelle vitesse parlerait-on encore si elle devait devancer le temps ? Cette accélération absolue, voilà ce qu'il faudrait penser au-delà du savoir.», Jacques Derrida, Prefácio [Avances] a *Le tombeau du dieu artisan* (Paris: Minuit, 1995), 14 (tradução da nossa responsabilidade). Sublinhamos que o título «Avances» dá imediatamente a escutar uma temporalidade que se antecipa, que vem, no eco do tempo do porvir, isto é, da vinda do outro como do *impossível* que chega ou acontece. Por isso, «pré-venu» é aquilo que vem antes, tal como «devancer» (no mesmo tom de «Avances», que faz sinal, igualmente, ao «-ance» que encontramos em *différance*, um espaçamento, um intervalo) aponta para o que precede ou que tem um avanço sobre.

«depois» são-no já por relação à centralidade da presença, quer dizer, um tempo metafísico que esquece ou denega o *tempo* que o possibilita e impossibilita. É por esse motivo que Derrida assinala que S. Margel se refere a este tempo “prévio”, “anterior”, sempre com recurso às aspas, porque elas são a marca da «ordem não cronológica»<sup>597</sup>, da «des-ordem a-crónica ou anacrónica de um tempo antes de todo e qualquer outro [*tout autre*] tempo.»<sup>598</sup> Este tempo remete para o desajuste, o intervalo (o desvio no «a» da *différance*) entre dois tempos e do qual não se sabe (estamos na ordem do não saber, notemos) se depende do tempo, ou seja, se é a partir da noção de tempo que podemos pensar o *tempo* ou se o *tempo* é a condição de possibilidade (e de impossibilidade) do tempo, o que é ainda um modo de pensar, em termos similares, se é graças ao messianismo que poderemos aceder à messianicidade (sem messianismo) ou se o *messiânico*, escreve Derrida em *Marx & Sons* (1999), «precede e condiciona toda a figura histórica do messianismo»<sup>599</sup>, correspondendo assim, *por um lado*, o *tempo* de uma velocidade<sup>600</sup>, de uma aceleração absoluta – que na sua impossibilidade/incondicionalidade, precede o tempo e que, enigmática, secreta, está para além de um saber neutralizador – ao *messiânico*, ao tempo *messiânico* e, *por outro lado*, o tempo metafísico (o da condição, da possibilidade/poder e da presença) ao tempo do messianismo profético.

Remetendo ainda para a aproximação de Derrida ao *messiânico* em «Foi et savoir» (1996) como «*abertura ao porvir ou à vinda do outro [...] mas sem horizonte de expectativa e sem prefiguração profética*», importa esclarecer por que razão o tempo *messiânico* não tem prefiguração profética. Para Derrida, em «Ousia et Grammè» (1968), o tempo metafísico é um

«grama inacabado no horizonte de uma escatologia ou de uma teleologia, remetendo segundo o círculo para uma arqueologia. A parusia pensa-se no movimento sistemático de todos estes conceitos. Criticar o manuseamento ou a determinação de qualquer um destes conceitos no interior do sistema *redunda*

---

<sup>597</sup> «l'ordre non chronologique», Derrida, Prefácio [Avances], 24.

<sup>598</sup> «le dés-ordre a-chronique ou anachronique d'un temps avant tout autre temps», Derrida, Prefácio [Avances], 24.

<sup>599</sup> «précède et conditionne toute figure historique et déterminée du messianisme», Derrida, *Marx & Sons*, 79-80. Para a questão da revelação/revelabilidade, que poderá colocar-se em termos semelhantes ao da relação tempo/*tempo* ou messianismo/*messiânico*, cf. Derrida, «Foi et savoir», 28. Michael Naas, «“Jewgreek is greekjewish”: Messianicity – *Khora* – Democracy», in: *Miracle and Machine* (New York: Fordham University Press, 2012), 156 e ss..

<sup>600</sup> Há um tempo que chega primeiro, que tem avanço, que ganha em velocidade ao outro tempo, um *tempo* que dá tempo ao tempo que se endivida, que se deve ao anterior: «Le temps s'endette auprès d'un autre, donc, un temps se doit à l'autre, et lui doit le temps qu'il perd ou gagne. Un temps gagne de vitesse un autre temps.», Derrida, Prefácio [Avances], 22.

*sempre [...] em andar à roda: a reconstituir, segundo uma outra configuração, o mesmo sistema.»*<sup>601</sup>

Noutros termos, o tempo na sua concepção metafísica teria a sua expressão no horizonte escatológico ou teleológico (um horizonte de chegada como presentificação) que não remete para um *para além* (dos limites do tempo como presença, com o intuito de os re-pensar), realizando antes um gesto circular que reenvia a uma arqueologia, isto é, ao princípio, à origem, à presença de que, no fundo, como mencionámos supra, é incapaz de se libertar, devendo sublinhar-se que «parusia» (que é pensada no interior deste sistema rotundo<sup>602</sup>) aponta claramente para a noção de presença indissociada da de vinda/chegada como presença de alguém (na teologia cristã, «parusia» alude à segunda vinda de Cristo), do messias. Ora, o tempo na sua concepção tradicional oferece nada mais nada menos do que o testemunho da aliança onto-teológica que Derrida procura desconstruir, dando-nos a pensar um outro tempo, que já não o metafísico, mas o tempo *messiânico* (o de um ateísmo radical, mas que não exclui Deus, um ateísmo *messiânico* – observá-lo-emos adiante), que rompe a rotundidade do tempo privilegiado pela metafísica da presença.

O *messiânico* ou a messianicidade sem messianismo implica pensar um “tempo” *sem* tempo, um *tempo* como retirada do tempo (privilegiando este último a presença, que é, igualmente, a chegada do messias, logo um tempo onto-teo-teleológico) que é também um *tempo* da retirada dos deuses. É bem isso que Derrida salienta ainda em «Avances» (1995), insistindo no Demiurgo (no contexto do escrito de Margel que prefacia) como um «tempo de *desobramento* [*désœuvrement*]»<sup>603</sup>, isto é, de «destituição fatal»<sup>604</sup>, de «inacção»<sup>605</sup>, de «retirada»<sup>606</sup>, na medida em que, contrariamente à figura tradicional do Demiurgo, que surge caracterizado como produtor do mundo, representando-o a partir da cópia do paradigma, este

---

<sup>601</sup> «gramme inachevé dans l'horizon d'une eschatologie ou d'une téléologie, et renvoyant selon le cercle à une archéologie. La parousie se pense dans le mouvement systématique de tous ces concepts. Critiquer le maniement ou la détermination de l'un quelconque de ces concepts à l'intérieur du système *revient toujours [...] à tourner en rond*: à reconstituer, selon une autre configuration, le *même* système.», Derrida, «Ousia et Gramme», 69-70.

<sup>602</sup> Dando conta, igualmente, da rotundidade do tempo que, mesmo que a coberto de uma outra concepção de tempo, não logra romper os limites da metafísica da presença, sempre se pensando no seu interior, Derrida afirma que: «Il n'y a peut-être pas de « concept vulgaire du temps ». Le concept de temps appartient de part en part à la métaphysique et il nomme la domination de la présence. Il faut donc en conclure que tout le système des concepts métaphysiques, à travers toute leur histoire, développe ladite « vulgarité » de ce concept [...] mais aussi qu'on ne peut lui opposer un *autre* concept du temps, puisque le temps en général appartient à la conceptualité métaphysique. A vouloir produire cet *autre* concept, on s'apercevrait vite qu'on le construit avec d'autres prédicats métaphysiques ou onto-théologiques.», Derrida, «Ousia et Gramme», 73.

<sup>603</sup> «temps de *désœuvrement*», Derrida, Prefácio [Avances], 22.

<sup>604</sup> «destitution fatale», Derrida, Prefácio [Avances], 22.

<sup>605</sup> «inaction», Derrida, Prefácio [Avances], 22.

<sup>606</sup> «retraite», Derrida, Prefácio [Avances], 22.

singular Demiurgo é afectado, ou seja, está originariamente enlutado, bem como o «princípio de trabalho»<sup>607</sup> que comumente o identifica, pelo que se trata de um Demiurgo morto, improdutivo. No entanto, é justamente este *tempo* de desobramento, um *tempo impossível/incondicional*, que marca a origem como uma «dramaturgia na origem do mundo»<sup>608</sup>, quer dizer, o *tempo* da retirada do tempo e do Demiurgo produtor (presentificador), da suposta origem do mundo, é o *tempo* como condição de possibilidade e de impossibilidade (como “origem”) do tempo e (da origem) do mundo. E isto dá conta, uma vez mais, não só da fragilidade e da ilusão da origem (que é uma dramaturgia, uma construção metafísica), como da *anterioridade* da “origem”, precisamente, uma “origem” em retirada, que corresponde a um certo desobramento, isto é, àquilo que, na sua aparente passividade, desconstrói e insta à vinda do outro.

O tempo deste singular Demiurgo corresponde assim a um «golpe de teatro»<sup>609</sup> que não irrompe, como se poderia esperar (marcando já por isso a sua intempestividade), no final da dramatização (de toda a construção metafísica do tempo e da origem do mundo), surgindo, sim, em cena (dela se retirando) *antes* da cena que coloca em cena, uma cena<sup>610</sup>, portanto, como «véspera absoluta» que teria “começado” imediatamente por deslocar toda a cena – «Depois de uma minuciosa e discreta e paciente dramatização que parece dar-se, como na véspera de tudo, a eternidade do saber histórico e filológico, sobrevém um golpe de teatro, é certo. Estamos quase convencidos de que ele tem lugar, mas perguntamo-nos sempre se é bem no momento mais retumbante, perto do fim, e se então tudo não foi já deslocado, *anteriormente*, numa véspera absoluta, se os lugares, a decoração, o teatro, o espaço não foram modificados, se o próprio lugar do ter lugar ([...] *khora*) se o pensamento do evento não foram submetidos a um deslocamento invisível e inaudível»<sup>611</sup>.

A messianicidade sem messianismo que caracteriza o *messiânico* é assim uma «*messianicidade abstracta*»<sup>612</sup>, um tempo abstracto, em retirada do paradigma onto-teo-

---

<sup>607</sup> «principe de travail», Derrida, Prefácio [Avances], 23.

<sup>608</sup> «dramatugie à l’origine du monde», Derrida, Prefácio [Avances], 23.

<sup>609</sup> «coup de théâtre», Derrida, Prefácio [Avances], 21.

<sup>610</sup> Neste sentido, F. Bernardo escreve: «uma cena sem cena porque, justamente, só há cena no plano da linguagem, da mundaneidade, da luz, da teatralidade, ... em suma, da fenomenalidade», Fernanda Bernardo, Posfácio [Entre Nós] a *Carneiros*, trad. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2008), 87.

<sup>611</sup> «Après une minutieuse et discrète et patiente dramatisation qui semble se donner, comme à la veille de tout, l’éternité du savoir historique et philologique, survient un coup de théâtre, bien sûr. On est à peu près convaincu qu’il a lieu, mais on se demande toujours si c’est bien au moment le plus retentissant, vers la fin, et si alors tout n’a pas été déplacé, déjà, *auparavant*, dans une veille absolue, si les lieux, le décor, le théâtre, l’espace n’ont pas été changés, si le lieu même de l’avoir lieu ([...] *khôra*), si la pensée de l’événement n’ont pas été soumis à un déplacement invisible et inaudible», Derrida, Prefácio [Avances], 21. Cf. Derrida, Prefácio [Avances], 21.

<sup>612</sup> «*messianicité abstraite*», Derrida, «Foi et savoir», 31.

teleológico (que possibilita e impossibilita). E é justamente esta retirada implícita no *messiânico* que deverá ser salientada. A retirada em que insistimos (e que caracteriza o tempo *messiânico*) corresponde à abertura ao porvir (abertura já patente na disjunção/ruptura do tempo que está «*out of joint*») que é ainda a vinda do outro (de que não se sabe e que por isso está por vir, se bem que não se confunda com o messias, nem com o horizonte de espera como chegada/presentificação). Trata-se, precisamente, de uma abertura no tempo (e no espaço), na medida em que o tempo do porvir, a vinda do outro implica a não saturação do tempo pela presença. Em *Le goût du secret* (2018), desta feita numa entrevista conduzida por M. Ferraris, Derrida sublinha que «é preciso que haja [um] chegante e, conseqüentemente, é preciso que a mesa [...] deva marcar um lugar vazio para alguém absolutamente indeterminado, para um chegante – chamemo-lo o Messias, mas Messias é difícil.»<sup>613</sup> O dito lugar vazio não é senão a abertura ou o intervalo (para a vinda do outro) que rompe (heterogeneiza) a suposta espessura (homogeneidade) do tempo (presença) e que dá tempo ao tempo, fá-lo “jogar” (lembrando o “jogo” da *différance*), dá-lhe movimento (desconstruindo-o). A retirada como abstracção e abertura ao outro é o que se conjuga na relação ao outro (marca indelével do *messiânico*), isto é, apenas a retirada abre para a vinda do outro, o que significa que para que o outro venha é preciso que haja uma relação como separação (como respeito) ao outro (é a relação ao outro absoluto, como relação ao separado)<sup>614</sup>. A vinda do outro, se acontecer, implica deixar-lhe uma abertura («[a]o outro por vir (o messias, o pensador do perigoso «talvez», o deus, *quem* quer que venha na forma do evento, isto é, da excepção e do único), [diz-nos Derrida em *Politiques de l'amitié* (1994)], devo por definição deixá-lo livre no seu movimento, fora de alcance para a minha vontade»<sup>615</sup>, pelo que esta abertura não é concedida, como se se tratasse de um gesto soberano que exercesse um poder sobre o outro: «por isso falo de *messiânico*: o outro está lá, de qualquer modo, ele chegará se quiser, mas antes de mim, antes que eu tenha podido prevêê-lo»<sup>616</sup>). Na relação ao outro temos então a relação ao tempo *do* outro por vir, ao tempo (*messiânico*) que só pode ser *impossível/incondicional* (já não dependente da concepção metafísica de tempo). Na relação ao outro, insistamos, encontramos assim dois gestos que, no fundo, se conjugam simultaneamente – a abertura/abstracção no tempo metafísico (que

---

<sup>613</sup> «il faut qu'il y ait de l'arrivant, et par conséquent il faut que la table [...] doive marquer une place vide pour quelqu'un d'absolument indéterminé, pour un arrivant – on peut l'appeler le Messie, mais Messie c'est difficile.», Derrida, *Le goût du secret*, 39.

<sup>614</sup> Cf. Carvalho, «Aporias de uma «escrita no feminino»», 161.

<sup>615</sup> «[l]'autre à venir (le messie, le penseur du dangereux « peut-être », le dieu, *quiconque* viendrait dans la forme de l'événement, c'est-à-dire de l'exception et de l'unique), je dois par définition le laisser libre de son mouvement, hors d'atteinte pour ma volonté», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 198.

<sup>616</sup> «c'est pourquoi je parle de *messianique*: l'autre est là de toute façon, il arrivera s'il veut, mais avant moi, avant que j'aie pu le prévoir.», Derrida, *Le goût du secret*, 108.

corresponde à ateologização que marca o *messiânico*) e a vinda do outro (que (tempo) sempre por vir, não satura/sutura a abertura, nem se presentifica (*é impossível*), porque apenas este movimento, que é o ritmo – um singular ritmo que marca o *idioma* da Desconstrução, a desconstrução do instituído, o político e a soberania política – da Desconstrução, permite, a todo o instante, resistir, reinventar, revolucionar).

Procuremos, então, aproximar esta abstracção/abertura na sua indissociabilidade do outro (o *impossível*, o evento, a invenção), do tempo por vir que lhe é inerente. Em suma, estamos perante a estrutura do *messiânico*, uma estrutura formal, abstraída de um conteúdo (o *messiânico* é sem religião, ateológico) e assim aberta ao porvir. Em *Spectres de Marx* (1993), Derrida salienta assim uma «escatologia messiânica [...] comum [...] às religiões»<sup>617</sup>, excepto no que respeita ao conteúdo, uma «*epokhé* do conteúdo»<sup>618</sup> inaceitável para todos os messianismos, mas que é tida como «essencial ao *messiânico* em geral, como pensamento do outro e do evento por vir.»<sup>619</sup> Essencial, porque é precisamente esta ruptura, disjunção, abstracção, abertura ou intervalo que rasga o tempo onto-teo-teleológico oferecendo, de imediato, a chance de o re-pensar, isto é, não só o tempo tradicional, a presença, bem como as configurações da religião (a chegada/presentificação do messias, que seria também um soberano) e do político (a presentificação da democracia, como último estágio de perfeição, espelhada na vitória final do regime democrático liberal como fim da história e assim do tempo)<sup>620</sup> dela dependentes. Na referida ruptura temos uma *véspera* que é também um para além por vir, um tempo heterogéneo que se experiencia num *aqui e agora* sem presença e que permite, a todo o instante e incondicionalmente, exigir ou *sonhar* (um *sonho* a distinguir da utopia ainda enfeudada à presença<sup>621</sup>) o *impossível* que está sempre por vir (como a *justiça* ou a democracia por vir)<sup>622</sup>. Esta ruptura ou abertura ao outro (e que é a relação ao outro), Derrida lembra-no-la, por exemplo, em «Penser ce qui vient» (2007):

«quanto a pensar o que vem assim, a saber, a vinda, o evento, o por-vir [à-venir] do que vem e portanto a alteridade imprevisível ou a singularidade absoluta

---

<sup>617</sup> «eschatologie messianique commune [...] aux religions», Derrida, *Spectres de Marx*, 102.

<sup>618</sup> «*epokhé* du contenu», Derrida, *Spectres de Marx*, 102.

<sup>619</sup> «essentielle au messianique en général, comme pensée de l'autre et de l'événement à venir», Derrida, *Spectres de Marx*, 102.

<sup>620</sup> Cf. Derrida, *Spectres de Marx*, 97 e ss..

<sup>621</sup> Demarcando-se das noções de «democracia futura», de «ideia reguladora» (Kant) ou de utopia que ainda privilegiam a presença, Derrida escreve o seguinte em *Spectres de Marx* (1993): «nous proposons toujours de parler de démocratie à venir, non pas de démocratie future, au présent futur, non pas même d'une idée régulatrice, au sens kantien, ou d'une utopie – dans la mesure du moins où leur inaccessibilité garderait encore la forme temporelle d'un présent futur, d'une modalité future du présent vivant.», Derrida, *Spectres de Marx*, 110.

<sup>622</sup> Cf. «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça»; «Capítulo III, Da democracia por vir»

do que acontece [arrive] e de *quem* vem sobre nós [...] eu perguntava-me [...] se não sou ateu, radicalmente ateu (como toda a gente, penso eu, e é preciso sê-lo, sem dúvida, se *o que* vem e *quem* vem deve permanecer outro, novo, imprevisível, inaudito, e deve assim romper todo o horizonte de espera, toda a teleologia, toda a providência: falo, portanto, de ateísmo ou de laicidade não, de todo, como dessas convicções, opiniões ou ideologias pessoais que podem ser ou não partilhadas por uns ou por outros, mas de um ateísmo, ou mesmo de um agnosticismo estrutural que de algum modo caracteriza *a priori* toda a relação ao que vem e a quem vem: pensar o porvir é poder ser ateu»<sup>623</sup>

Noutros termos, para pensar o que vem, para deixar vir aquilo que acontece, que nos vem do alto (para Derrida, em «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» (2001), «[a] chegada do chegante é o outro absoluto que cai sobre mim. [E o filósofo reitera:] [e]u insisto na verticalidade da coisa, porque a surpresa não pode vir senão do alto. [...] Isso quer dizer que o evento enquanto evento, enquanto surpresa absoluta, deve cair-me em cima. Porquê? Porque se ele não me cai de cima, isso quer dizer que o vejo vir, que há um horizonte de espera. Na horizontal, eu vejo-o vir, pre-vejo-o [*pré-vois*], pre-digo-o [*pré-dis*] e o evento é o que pode ser dito, mas nunca predito [*prédit*]. Um evento predito não é um evento. Isso cai-me em cima porque não o vejo vir. O evento, como o chegante, é o que cai em cima verticalmente, sem que possa vê-lo vir: o evento não pode aparecer-me, antes de chegar, senão como impossível»<sup>624</sup>), surpreendendo-nos, (tornando-se evidente a indissociabilidade da relação ao outro e assim do *messiânico* relativamente ao acolhimento *impossível/incondicional*

---

<sup>623</sup> «quant à penser ce qui vient ainsi, à savoir la venue, l'événement, l'à-venir de ce qui vient et donc l'altérité imprévisible ou la singularité absolue de ce qui arrive et de *qui* vient sur nous [...] je me demandais [...] si je ne suis pas athée, radicalement athée (comme tout le monde, je pense, et il faut sans doute l'être se *ce qui* vient et *qui* vient doit rester autre, neuf, imprévisible, inouï, et doit ainsi trouer tout l'horizon d'attente, toute téléologie, toute providence : je parle donc d'athéisme ou de laïcité non pas du tout comme de ces convictions, opinions ou idéologies personnelles qui peuvent être ou non partagées par les uns ou les autres, mais d'un athéisme, voire d'un agnosticisme structurel en quelque sorte qui caractérise *a priori* tout rapport à ce qui vient et à qui vient : penser l'avenir c'est pouvoir être athée», Jacques Derrida, «Penser ce qui vient», in: *Derrida. Pour les temps à venir*, dir. René Major (Paris: Stock, 2007), 20-21 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>624</sup> «L'arrivée de l'arrivant c'est l'autre absolu qui tombe sur moi. J'insiste sur la verticalité de la chose, parce que la surprise ne peut venir que d'en haut. [...] Cela veut dire que l'événement en tant qu'événement, en tant que surprise absolue, doit me tomber dessus. Pourquoi ? Parce que s'il ne me tombe pas dessus, cela veut dire que je le vois venir, qu'il y a un horizon d'attente. À l'horizontale, je le vois venir, je le pré-vois, je le pré-dis et l'événement c'est ce qui peut être dit mais jamais prédit. Un événement prédit n'est pas un événement. Cela me tombe dessus parce que je ne le vois pas venir. L'événement, comme l'arrivant, c'est ce qui verticalement me tombe dessus, sans que je puisse le voir venir: l'événement ne peut m'apparaître avant d'arriver que comme impossible», Jacques Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», in: *Dire l'événement, est-ce possible ?* [com Alexis Nouss e Gad Soussana] ([s.l.]: L'Harmattan, 2001), 97 (tradução da nossa responsabilidade).

ao outro, a hospitalidade *incondicional* ou de *visitação*<sup>625</sup>), é preciso cultivar um certo ateísmo, um ateísmo radical, que não poderá confundir-se com violência ou com ser contra Deus, porque é precisamente este ateísmo (uma abstracção, uma retirada) que abre à vinda do outro (respeitando-o como outro), do ab-solutamente outro [*tout autre*] que pode ser todo e qualquer outro [*tout autre est tout autre*], pelo que o ateísmo radical (que é a *profissão de fé* de Derrida), é a garantia (sem prova, fundamento ou saber) de abertura incondicional aos messianismos, ao mesmo tempo que, irreduzível a eles, é deles a vigília ou o re-pensar mais exigente (uma exigência impossível, porque aberta ao porvir sempre por vir).

Procuremos, então, entender a razão pela qual Derrida mantém ainda a designação *messiânico*, se pretende pensar um tempo já não onto-teo-teleológico. O filósofo colocou, imediatamente, a si próprio tal questão em *Spectres de Marx* (1993):

«por que manter o nome, ou pelo menos o adjetivo (*messiânico*, preferimos nós dizer, mais do que *messianismo*, a fim de designar uma estrutura da experiência mais do que uma religião), aí onde nenhuma figura do chegante – embora ele ou ela se anuncie – deveria mesmo pré-determinar-se, prefigurar-se, nomear-se?»<sup>626</sup>

Tal como observámos, o *messiânico*, segundo Derrida, corresponde a uma messianicidade sem messianismo, a uma abertura ou exposição à vinda do outro que se “realiza”, sem se presentificar, aqui e agora, tratando-se de uma estrutura geral da experiência. Porquê conservar ainda este nome<sup>627</sup>, «messianismo», que ecoa na tradição bíblica, quando o *messiânico* (ateológico) seria uma espécie de quenoze, esvaziamento, desapossamento ou abstracção do messianismo? Porquê manter esta ligação tendente a mal-entendidos, uma vez que o *tempo (impossível/incondicional) messiânico* (da incondicionalidade messiânica) é

---

<sup>625</sup> Cf. Derrida, *De quoi demain...*, 101-102. Fernanda Bernardo, «A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania (II)», *Revista Filosófica de Coimbra* 22 (2002), 426. Derrida, *De l'hospitalité*.

<sup>626</sup> «pourquoi garder le nom, ou au moins l'adjectif (*messianique*, préférons-nous dire, plutôt que *messianisme*, afin de désigner une structure de l'expérience plutôt qu'une religion), là où aucune figure de l'arrivant, alors même qu'il ou elle s'annonce, ne devrait se pré-déterminer, préfigurer, prénommer même ?», Derrida, *Spectres de Marx*, 266. A mesma questão, noutros termos, em *Marx & Sons* (2002): «puisque vous dites que le «messianique» est indépendant de toute forme de «messianisme» («sans messianisme»), pourquoi ne pas décrire ladite structure universelle *sans même nommer* le messianique, sans même une allusion à quelque messie, à cette figure du Messie qui garde une dernière adhérence à une langue, une culture, une «révélation» si évidentes ?», Derrida, *Marx & Sons*, 79.

<sup>627</sup> Seria preciso ter em consideração, algo que não aprofundaremos aqui, a já mencionada *paleonímia*, uma estratégia derridiana de leitura, que implica a conservação do *nome velho* a fim de promover um conceito novo – cf. Derrida, *Positions*, 95-96. Jacques Derrida, «Hors livre», in: *La dissémination* (Paris: Seuil, 1972), 9 e ss. Cf. «Capítulo I, 1.1. O que é a Desconstrução? – a Desconstrução derridiana?»

absolutamente outro, é o tempo de um ««messias» ateu»<sup>628</sup> colocando em causa o tempo (e o Messias) onto-teológico?

Logo em «Foi et savoir» (1996), Derrida declara a independência desta dimensão relativamente ao messianismo, à revelação ou a qualquer religião abraâmica, ao mesmo tempo que invoca o carácter provisório do recurso àquela designação por razões de língua, lugar, cultura e retórica<sup>629</sup>. Argumentos em que insiste posteriormente – em resposta a algumas objecções que se seguiram ao debate<sup>630</sup> suscitado por *Spectres de Marx* (1993) – em *Marx & Sons* (1999), sublinhando uma necessidade pedagógica de melhor se fazer escutar, acrescentando, no entanto, que seria preciso que tal ocorresse, um dia, sem qualquer alusão ao tradicional messianismo, ao Messias ou mesmo ao «sem» (blanchotiano) a que recorre para dar a ouvir o *messiânico* como messianicidade *sem* messianismo<sup>631</sup>. Por outras palavras, Derrida “espera” (e há que fazê-lo não ainda na linha do tempo onto-teo-teleológico, nem mesmo invocando uma certa abstracção do «sem») que o *impossível/incondicional*, o outro, chegue ou aconteça, implicando tal um outro tempo, um *tempo* que, para além (véspera e por vir) do tempo, se *experiencia aqui e agora* (sem presença), um *tempo (messiânico)* que se experiencia como uma “espera”, expectativa ou “fé” no outro por vir.

É justamente esta “fé” (adogmática, ateológica) – em torno da qual nos concentraremos neste momento, porque é uma fé *messiânica* – uma das razões pelas quais Derrida ainda se atém à designação «messiânico», na medida em que «messiânico sem messianismo» lhe parece bem traduzir uma importante diferença entre fé (uma certa e singular fé) e religião (o domínio onto-teológico, o do tempo metafísico e o do Messias)<sup>632</sup>. Uma «*fé* em geral»<sup>633</sup> que Derrida encontra no *messiânico*, uma “fé” prévia e incondicional, uma fé *messiânica* como “ponto de partida” (uma origem *sem* origem) em geral, isto é, um “comum” prévio que abrange todo e qualquer um [tout autre], porque é condição de possibilidade e de impossibilidade de todos os efeitos (à semelhança da *différance*) ou conteúdos (políticos, religiosos, culturais, etc.). Esta “fé” constitui, em Derrida, a condição de possibilidade de endereçamento ou de relação ao outro como outro – «a experiência da crença, do crédito, da fé [...] pertence à estrutura [...] da relação

---

<sup>628</sup> ««messie» athée», Bernardo, «L’athéisme messianique de Derrida», 246 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>629</sup> Cf. Derrida, «Foi et savoir», 31. Na mesma direcção, insistindo no *messiânico*, Derrida afirma que «cette attente aride et privée d’horizon ne retient des grands messianismes du Livre que le rapport à l’arrivant qui peut arriver – ou ne jamais arriver – mais dont par définition je ne dois rien savoir d’avance.», Derrida, *Échographies*, 21.

<sup>630</sup> Cf. Jacques Derrida et al., *Ghostly demarcations. A symposium on Jacques Derrida’s Spectres of Marx*, ed. Michael Sprinker (London/New York: Verso, 1999).

<sup>631</sup> Cf. Derrida, *Marx & Sons*, 79.

<sup>632</sup> Cf. Derrida, *Marx & Sons*, 81.

<sup>633</sup> «*foi en général*», Derrida, *Marx & Sons*, 81.

ao outro em geral»<sup>634</sup> –, porque se trata, logo desde o “início”, de acolher o outro (responder-lhe «sim, sim» – em «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» (2001), Derrida escreve: «um «sim» ao outro que não é talvez sem relação a um «sim» ao evento, isto é, um «sim» ao que vem, ao deixar vir. O evento é também o que vem, o que chega/acontece. [...] Há um «sim» ao evento ou ao outro ou ao evento como outro ou vinda do outro»<sup>635</sup>), da abertura e da exposição incondicional (“fé” sem saber e sem previsão, exposição à surpresa) à vinda do outro, instando à sua vinda – «sim, vem!» – a todo o instante, ao mesmo tempo que a cada «sim, vem!» se renova esta “fé” no outro (o evento, o *impossível*) por vir que, como afirma Derrida, tanto pode ser o melhor como o pior, precisamente, porque a “fé” em que o filósofo insiste é *messiânica*, quer dizer, sem um horizonte de chegada (presentificação) que seja considerado como melhor ou pior. A “fé” aqui em questão implica a abertura (heterológica) à singularidade sempre por vir, à singularidade (insubstituível) já sempre em substituição, porque o que chega ou acontece (que é singular) está sempre por vir, em substituição<sup>636</sup>, «no cruzamento do imprevisível e da repetição»<sup>637</sup>. É por isso que apenas nesta “fé” prévia temos uma abertura que obedece à estrutura (formal) do *messiânico* (e que só se pode pensar no *tempo* (sem presença) *messiânico*), uma “fé” que é prévia porque abre ao outro, acolhe e insta o outro por vir que não corresponde ao melhor ou ao pior (como efeitos ou conteúdos), mas à “anterioridade” abstracta, diferencial (*différance*), ao *movimento* (da Desconstrução) como condição de possibilidade e de impossibilidade dos ditos melhor ou pior que assim brotam da mesma “origem” aberta a um

---

<sup>634</sup> «l'expérience de la croyance, du crédit, de la foi [...] appartient à la structure [...] du rapport à l'autre en général», Derrida, *Marx & Sons*, 81.

<sup>635</sup> «un «oui» à l'autre qui n'est peut-être pas sans rapport à un «oui» à l'événement, c'est-à-dire un «oui» à ce qui vient, au laisser-venir. L'événement, c'est aussi ce qui vient, ce qui arrive. [...] Il y a un «oui» à l'événement ou à l'autre, ou à l'événement comme autre ou venue de l'autre», Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», 84.

<sup>636</sup> Em *Politiques de l'amitié* (1994), Derrida cita uma passagem (remetemos para o «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça») de *L'écriture du désastre* de M. Blanchot que nos ajuda a justificar ainda o recurso à designação «messiânico». Segundo Blanchot, «[l]e messianisme juif (chez certains commentateurs) nous laisse pressentir le rapport de l'événement et de l'inavènement.», Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* ([Paris]: Gallimard, 1980), 214. Há, portanto, uma relação entre o evento (o porvir) e o advento (uma suposta chegada ou presentificação), ou seja, aquilo que chega ou acontece, o messias, nunca chega como uma presença (até porque isso faria com que deixasse ser messias). Mesmo na hipótese de o messias “chegar” um dia, ele permaneceria sempre por vir, logo sempre se apela «vem!» Um tal messias seria antes como “tempo” *aqui e agora* (sem presença), um «passé à-re-venir» (Derrida, *Marx & Sons*, 78), um messias ateu (abstraido do onto-teológico), se bem que um messias como “fé” (no outro por vir) *messiânica*. Seria um messias como *promessa*, como *justiça*, como *democracia por vir* que Derrida pensa também, precisamente, como um certo deus por-*vir* [à-venir] (em que o «à» de «à-venir» seria «injonction aussi bien qu' [...]attente messianique», Derrida, *Voyous*, 154.) Cf. Derrida, *Voyous*, 113, 161.

<sup>637</sup> «au croisement de l'imprévisible et de la répétition», Derrida, *Voyous*, 10. Neste sentido, importa sublinhar o episódio de Eco e de Narciso (de *Metamorfoses* de Ovídio) que Derrida lê dando a escutar a singularidade de cada injunção («vem!») como o singular, insubstituível, que é “originariamente” substituído, dando assim conta deste movimento infinito, simultaneamente imprevisível e repetitivo (e que corresponde ao da *différance* e ao da Desconstrução) cf. Derrida, *Voyous*, 10-11.

e a outro, razão pela qual nenhum chega sem a possibilidade do outro<sup>638</sup>. A hipótese do fechamento ao outro, da cristalização do *movimento* (a possibilitação do *impossível*)<sup>639</sup> traria consigo a garantia do pior – a falta de porvir<sup>640</sup>. Escutemos então as palavras de Derrida, em «Foi et savoir» (1996), em torno desta fé *messiânica*:

*«Esta messianicidade abstracta pertence desde o início à experiência da fé, do crer ou de um crédito irreductível ao saber e de uma fiabilidade que “funda” toda a relação com o outro no testemunho. Esta justiça, que distingo do direito, permite, e só ela, esperar, para além dos “messianismos”, uma cultura universalizável das singularidades, uma cultura na qual a possibilidade abstracta da impossível tradução possa todavia anunciar-se.»*<sup>641</sup>

À experiência da “fé” (testemunhal), como pressuposto da relação ao outro, pertence uma messianicidade abstracta (a “espera” ou expectativa do outro por vir), a qual Derrida corresponde aqui a *justiça* (que distingue do direito como instituído ou o possível)<sup>642</sup>, isto é, uma *justiça messiânica*, porque se o *messiânico* implica uma “fé” no outro por vir (o que está por vir obedece ao *movimento* infinito da Desconstrução, estando sempre por vir, mesmo quando chega ou acontece), também esta *justiça* (impossível) está sempre por vir, porque também ela pressupõe a relação ao outro<sup>643</sup>, a “fé” no outro (o mais justo, o impossível) por vir. Apenas tal *justiça* permite esperar (ela é expectativa), «*para além dos “messianismos”, uma cultura universalizável das singularidades*», ou seja, a expectativa ou “fé” no outro por vir

---

<sup>638</sup> Cf. Carvalho, «Aporias de uma «escrita no feminino»», 161.

<sup>639</sup> Cf. Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 27.

<sup>640</sup> Em «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» (2004), uma entrevista concedida a G. Borradori no rescaldo dos ataques de 11 de Setembro de 2001, Derrida sublinha que a «estratégia» e o discurso de Ben Laden «*n'ouvrent sur aucun avenir et [...] n'en ont aucun.*» (o pior equivaleria à falta de porvir que Derrida identifica naquele discurso). E é por isso que Derrida só poderia tomar partido por um discurso que abrisse ao porvir ou que, pelo menos, deixasse essa perspectiva em aberto, como abertura à perfectibilidade em nome de um «político», daquilo que promete um outro político: «*je prendrais parti pour le camp qui laisse, en principe, en droit, une perspective ouverte à la perfectibilité, au nom du «politique»*», Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», 169.

<sup>641</sup> «*Cette messianicité abstraite appartient d'entrée de jeu à l'expérience de la foi, du croire ou d'un crédit irréductible au savoir et d'une fiabilité qui «fonde» tout rapport à l'autre dans le témoignage. Cette justice, que je distingue du droit, permet seule espérer, au-delà des «messianismes», une culture universalisable des singularités, une culture dans laquelle la possibilité abstraite de l'impossible traduction puisse néanmoins s'annoncer.*», Derrida, «Foi et savoir», 31.

<sup>642</sup> Para esta distinção, cf. «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça».

<sup>643</sup> Nas palavras de Derrida: «*Je serais tenté, jusqu'à un certain point, de rapprocher le concept de justice – que je tends à distinguer ici du droit – de celui de Lévinas. Je le ferais en raison de cette infinité, justement, et du rapport hétéronomique à autrui, au visage d'autrui qui me commande, dont je ne peux pas thématiser l'infinité et dont je suis l'otage. Dans Totalité et Infini, Lévinas écrit: «la relation avec autrui – c'est-à-dire la justice»*», Derrida, *Force de loi*, 48-49.

permite esperar o impossível (o singular), mas não a sua “realização” ou presentificação acabada. O que não quer dizer que o impossível não chegue ou aconteça, mas sempre por vir, isto é, como infinita vigília e perfectibilização do possível/instituído. É nesse sentido que Derrida se refere, cautelosamente, a uma cultura *universalizável* das singularidades e não a uma cultura em que as singularidades seriam universalizadas (presentificadas), porque a inscrição ou a tradução do impossível (singular) nunca se poderá dar por acabada (apenas se anuncia), nunca é sem resto, nunca se identificará ao possível, nem será absolutamente apropriada pelo domínio do universal, dada a aporia que aí sempre resiste, uma vez que a universalização do singular implicaria, de imediato, a perda dessa singularidade. Por isso, Derrida insiste numa cultura *universalizável* das singularidades (uma «possibilidade abstracta»<sup>644</sup>), onde o outro, o impossível se inscreve, ao mesmo tempo que se ex-creve (se retira) num movimento de insatisfação e ajustamento infinitos.

A expectativa ou a “fé” no outro por vir, a experiência da fé, segundo Derrida em *Marx & Sons* (1999), «pertence [...] à injunção, à promessa [...] implicadas [...] por toda a acção política, em particular por toda a revolução.»<sup>645</sup> Por outras palavras, a experiência da “fé” está pressuposta na injunção e na promessa indissociáveis da dita acção política e da revolução. De facto, o outro é sempre injunção, logo a “fé” no outro é abertura e acolhimento dessa injunção. Do mesmo modo, a promessa é a expectativa ou “fé” no outro que, por vir, se promete a todo o instante. Uma promessa *messiânica*, marcada pela mesma estrutura (formal) do *messiânico*, na medida em que é uma promessa que se repete, alimentada pela impossível injunção do outro. Uma promessa que apenas se “cumpre”, nos termos em que nunca se cumpre em definitivo<sup>646</sup> (é aliás nesta promessa que temos o tempo *messiânico*, porque, de acordo com Derrida em «Avances» (1995), há que «pensar a promessa *antes do tempo* ou [...] interpretar a temporalidade a partir da possibilidade da promessa e não o inverso»<sup>647</sup>, pelo que o tempo *messiânico* é um tempo como promessa, que nunca se presentifica ou cumpre, um tempo que se promete infinitamente).

Parece então evidente que a “fé” no outro por vir, implicada na injunção e na promessa que nutrem a acção política e a revolução, não pode senão apontar para uma *revolução* (a não confundir com a revolução tradicional que visa a tomada de poder, tratando-se, sim, de uma

---

<sup>644</sup> «*possibilité abstraite*», Derrida, «Foi et savoir», 31.

<sup>645</sup> «appartient [...] à l’injonction, à la promesse [...] impliquées [...] par toute action politique, en particulier par toute révolution.», Derrida, *Marx & Sons*, 81.

<sup>646</sup> Acrescenta Derrida que «[p]our être promesse, une promesse *doit pouvoir* être intenable et donc *pouvoir ne pas être* une promesse (car une promesse intenable n’est pas une promesse).», Derrida, «Avances», 26.

<sup>647</sup> «penser la promesse *avant le temps* ou [...] interpréter la temporalité depuis la possibilité de la promesse et non l’inverse», Derrida, «Avances», 24-25.

revolução como ruptura do tempo histórico-político)<sup>648</sup> que corresponde à incondicionalidade messiânica, a um tempo *impossível/incondicional* que não é senão a *véspera* e o *para além* do político como hiper-político, a chance de re-pensar e re-politizar o político, o poder e a soberania. A “fé” nesta revolução ou a revolução como “fé” é a “fé” como *messianicidade*, *promessa*, uma “fé” na possibilidade do impossível, uma “fé” num outro político, numa soberania sem poder<sup>649</sup>.

---

<sup>648</sup> Insistindo na revolução como a ruptura no tecido da história e do político, Derrida precisa que «[l]a révolution, ce n'est plus seulement la prise de pouvoir par une nouvelle classe dirigeante, selon tel ou tel modèle hérité, c'est d'abord une césure absolue dans la concaténation historique, une déchirure non rattrapable, l'interruption du tout autre dans la trame ou dans la chaîne du politique.», Derrida, «Penser ce qui vient», 30.

<sup>649</sup> Cf. Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», 171 e nota 1.



### 3. Incondicionalidade e Soberania

#### 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)

«É preciso desconstruir o conceito de soberania,  
[...] e manter-se pronto a colocá-la em questão  
onde quer que ela se exerça.»  
Jacques Derrida, *De quoi demain...*, 152.

A “fé” de Derrida é assim depositada no liame de *khora* e de *messiânico*<sup>650</sup>, os dois quase-nomes que, sugerindo a *impossibilidade* da origem plena e, conseqüentemente, da onto-fenomenalidade, desenham a *incondicionalidade* que dita e magnetiza a «hiperbolite» do seu pensamento *para além* do possível (*dynamis*, capacidade, poder, etc.)<sup>651</sup> como uma desconstrução da soberania de índole ontológica ou até mesmo onto-teológica.

Esta desconstrução não é senão o desafio que, muito explicitamente, Derrida nos endereça em *Voyous* (2003). Está em questão levar a cabo a difícil tarefa de dissociação entre *incondicionalidade* e *soberania* com o intuito de desconstruir a soberania crática em nome da *incondicionalidade*, que o mesmo é dizer, *em nome da justiça – em nome da fé na justiça*:

«Ousarei ir ainda mais longe. Levarei a hipérbole para além da hipérbole. Não se trataria apenas de dissociar pulsão de soberania e exigência de incondicionalidade como dois termos simetricamente associados, mas de questionar, de criticar, de desconstruir, se assim quiserem, uma em nome da outra, a soberania em nome da incondicionalidade.»<sup>652</sup>

Trata-se, portanto, de re-pensar (ou seja, trata-se de desconstruir) a soberania crática a partir da *incondicionalidade*, abrindo assim para um outro “paradigma” de soberania – eis o duplo objectivo da Desconstrução derridiana que propomos expor. Para tal efeito, importa aproximar e perscrutar, *por um lado*, a mencionada *incondicionalidade* (a «hipérbole para além

---

<sup>650</sup> Cf. «Capítulo I, 2.3. *Khora*: “lugar” de hiper-abstracção»; «2.4. *Messiânico*: o tempo por vir»

<sup>651</sup> Cf. Derrida, *Papier machine*, 307.

<sup>652</sup> «J'oserai aller encore plus loin. Je pousserai l'hyperbole au-delà de l'hyperbole. Il ne s'agirait pas seulement de dissocier pulsion de souveraineté et exigence d'inconditionnalité comme deux termes symétriquement associés, mais de questionner, de critiquer, de déconstruire, si vous voulez, l'une au nom de l'autre, la souveraineté au nom de l'inconditionnalité.», Derrida, *Voyous*, 197.

da hipérbole») e, *por outro lado*, os traços caracterizadores da soberania (a hipérbole) crática (onto-teológico-política), para, posteriormente, dar conta da estrutura aporética que, conjugando *incondicionalidade* e soberania, insta e exige, infinitamente, uma outra concepção do poder, do político e da soberania.

«*C'est pas demain la veille*»<sup>653</sup> [Não é amanhã a véspera], acautela, múltiplas vezes, Derrida, enigmaticamente, inspirado por este traço que atravessa toda a sua obra, marcando o seu *pensamento*. Não estamos aqui senão perante a *impossibilidade/incondicionalidade* (devendo lembrar-se que Derrida, em *L'Université sans condition* (2001)<sup>654</sup>, traduz o *impossível* no *incondicional*) – *khora* e *messiânico*, portanto – que magnetiza a Desconstrução.

Derrida pensa a *véspera* ou a *incondicionalidade* (ou a *différance* como «devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo»<sup>655</sup> ou *khora* e *messiânico*) da Desconstrução como um pré-político a-político, um pré-crático a-crático, ateológico. A *véspera*, nos termos de Derrida, (ela é o *pensamento* “de” Derrida) é assim, ao mesmo tempo, a abertura como o avesso e o para além da soberania, o *espaço* e o *tempo* insone que permite vigiar (questionar infinitamente) e perfectibilizar (exigir-lhe o impossível) aquela. Não se deverá, pois, advogar que a Desconstrução, neste seu retraimento pré-político a-político, não tem qualquer interesse pelo domínio do político. Bem pelo contrário, o retraimento da Desconstrução relativamente ao político tradicional é já um “afastamento” comprometido, empenhado em desconstruir ou em mostrar o político/a soberania em desconstrução. Não é, portanto, anódino o facto de Derrida dispor o seguinte em *Voyous* (2003):

«Deste pensamento não se pode sem dúvida *deduzir* nenhuma política, nenhuma ética nem nenhum direito. [...] Mas ir-se-á ao ponto de concluir que este pensamento não deixa nenhum rastro sobre o que há a fazer – por exemplo na política, na ética ou no direito por vir?»<sup>656</sup>

A *incondicionalidade* – *véspera* do tempo e do espaço –, a partir da qual se re-pensa criticamente a soberania, não poderá ser confundida com uma simples despolitização<sup>657</sup>. Com

---

<sup>653</sup> Cf. Derrida, «Le siècle et le pardon», 133. Derrida, *Voyous*, 161.

<sup>654</sup> Cf. Derrida, *L'Université sans condition*, 76.

<sup>655</sup> «devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps», Derrida, «La différence», 8.

<sup>656</sup> «De cette pensée on ne peut sans doute *déduire* aucune politique, aucune éthique et aucun droit. [...] Mais irait-on jusqu'à en conclure que cette pensée ne laisse aucune trace sur ce qu'il y a à faire – par exemple dans la politique, l'éthique ou le droit à venir?», Derrida, *Voyous*, 14-15.

<sup>657</sup> Deveremos notar que a despolitização, nos termos de Schmitt (cf. «Capítulo I, 3.1.3. Carl Schmitt»), não corresponde, de todo, à despolitização meditada por Derrida. Enquanto aquele faz depender o político da identificação do inimigo, sem a qual, consequentemente, ocorreria a despolitização (*Entpolitisierung*), o

efeito, há que salientar que é ela que dá impulso e dimensão à rebeldia de um *pensamento* (o da Desconstrução) atento à novidade e ao porvir e que se caracteriza pela permanente insurreição face ao instituído e/ou ao mundano. Na pegada da *epokhe* husserliana<sup>658</sup>, a *incondicionalidade* lavra a atitude de dissidência crítica relativamente ao mundano, o que parece justificar a acusação errónea de que a Desconstrução nutre um apolitismo. Contudo, em bom rigor, o dito apolitismo, que apenas se pode compreender no quadro do político pensado, onto-fenomenologicamente, a partir da *polis*, corresponde a um gesto hiper-político ou ultra-político destinado a um outro repensar e a uma outra re-politização do político. É neste sentido que, em «Deconstruction and the other» (2004), Derrida adianta o seguinte: «Devo confessar que nunca logrei ligar directamente com sucesso a «desconstrução» aos códigos e aos programas políticos existentes. Tive, é claro, a oportunidade de tomar uma posição política específica em certas situações definidas [...] Mas os códigos existentes para assumir uma tal posição política não são apropriados à radicalidade da «desconstrução». E a ausência de código político adequado para traduzir ou incorporar a implicação radical da «desconstrução» deu a muitos a impressão de que a «desconstrução» se opunha à política ou, no melhor dos casos, era apolítica. Ora, esta impressão não prevalece senão porque os nossos códigos e as nossas terminologias políticas permanecem fundamentalmente metafísicas»<sup>659</sup>.

Assim sendo, se é certo que os liames, nem sempre aparentes, entre a Desconstrução derridiana e a política, pensada segundo os termos da tradição, a expõem ao equívoco

---

desaparecimento do político (cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 103), Derrida pensa a despolitização, um apolítico, como o retraimento da Desconstrução (enquanto pensamento *meta*-onto-fenomenológico) relativamente ao político tradicional (onde se enquadra Schmitt) a fim de o re-politizar. Se Schmitt teme a despolitização como anulação da (sua) concepção do político, Derrida pensa-a sob o signo da *incondicionalidade* – a desconstrução do político que, repolitizadora, sonha o seu porvir. Mais ainda, em *Papier machine* (2001), por exemplo, poderemos observar que Derrida nem sequer é favorável à neutralidade política, não preconizando, porém, a escolha de um “campo”, de uma “frente” que se oporia a outra (o político, segundo Derrida, não é oposicional, belicoso). Bem pelo contrário, avança o filósofo: «la responsabilité politique consiste aujourd’hui à ne pas accepter cette donnée comme un fait naturel et indéplaçable.», Derrida, *Papier machine*, 222.

<sup>658</sup> Neste sentido, F. Bernardo reporta-se à hiperbolite derridiana «que dita e magnetiza este idioma de pensamento [a Desconstrução] na pegada do ímpeto repensado, isto é, *contra-assinado*, tanto do *epekeina tes ousias* de Platão [...] como da *épokhé* de Husserl.», Jacques Derrida, *Spectros de Marx*, trad. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2021), 29, nota de tradução.

<sup>659</sup> «I must confess that I have never succeeded in directly relating deconstruction to existing political codes and programs. [...] I have had occasion to take a specific political stand in certain codable situations [...] But the available codes for taking such a political stance are not at all adequate to the radicality of deconstruction. And the absence of an adequate political code to translate or incorporate the radical implications of deconstruction has given many the impression that deconstruction is opposed to politics, or is at best apolitical. But this impression only prevails because all of our political codes and terminologies still remain fundamentally metaphysical», Derrida, «Deconstruction and the other», 150-151. Cf. Bernardo – «Derrida – *Toujours déjà* “politique”», 226-227. Sublinhemos ainda como, em *Inconditionnalité ou souveraineté* (2002), Derrida pergunta se não terá inventado outros *logoi* (outros “códigos”) não se reduzindo aos que Platão nos legou, dando assim a pensar uma atitude política anterior e para além das leis, da política, dos códigos da *polis*: «Ai-je inventé d’autres λόγοι que ceux dont Platon nous aura laissé l’enregistrement? Peut-être. [...]», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 66.

(acusando-se, simplesmente, a Desconstrução de demissão relativamente ao político), tal deve-se ao facto de este *pensamento* não se reger pelos mesmos códigos (metafísicos) que, habitualmente, se identificam como sendo políticos<sup>660</sup>. A este propósito, escutemos ainda Derrida, desta feita em *Points de suspension* (1992):

«Os liames não são imediatamente identificáveis segundo os códigos em vigor. Há liames, certamente, não duvide disso, mas eles podem passar, aqui ou ali, por trajectos que não estão assinalados no mapa do político. Eles politizam, por sua vez, zonas discursivas, *corpus*, lugares de experiência que passam, geralmente, por a-políticos ou [por] politicamente neutros. Há discursos e gestos de que o código e a retórica são, em aparência, altamente políticos, mas de que a submissão previsível a programas esgotados me parece gravemente a-política ou despolitizante.»<sup>661</sup>

Por outras palavras, Derrida vem salientar, como o faz igualmente em *Papier machine* (2001), a necessidade de «evitar os códigos e os critérios correntes, nos quais se crê dever confiar para decidir se uma linguagem é ou não política.»<sup>662</sup> Os tradicionais códigos do político implicam, então, uma determinada linguagem que não é senão animada pelo *princípio de poder* e que, por esse motivo, recusam ou têm dificuldade em encontrar no singular *idioma* de Derrida (o *impossível*, a *incondicionalidade*, a *véspera*, o *porvir*) um carácter político. Torna-se assim evidente que o pensamento de Derrida não é político (G. Bennington salienta-o claramente,

---

<sup>660</sup> É também o que poderemos concluir das palavras de G. Bennington que, no contexto da justificação do título da sua intervenção no Colóquio internacional «Derrida Politique» ocorrido na ENS de Paris a 6 e 7 de Dezembro de 2008 – «Politique, Derrida!» – escreve: ««Politique, Derrida!» voudrait alors dire (sans doute en réponse à une question ou l'expression d'un doute, ne serait-ce qu'un doute virtuel) que Derrida est politique, est bien politique. [...] *toute* la pensée de Derrida (bien au-delà de telle ou telle prise de position politique au sens étroit du terme, voire telle ou telle analyse de concepts ou de textes politiques) [...] est politique de part en part, au point où elle fait éclater toutes les définitions reçues du politique et de la politique [...]», Geoffrey Bennington, «Politique, Derrida!», *Lignes* 47 (2016), 16. Nesta mesma direcção, Bennington cita Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990), 424: «Ce qui fait que, trop politique aux yeux des uns, [la déconstruction] puisse paraître démobilisante aux yeux de ceux qui ne reconnaissent le politique qu'à l'aide des panneaux de signalisation d'avant la guerre.» Cf. Geoffrey Bennington, «Derrida et la politique», *Europe* 901, trad. Brigitte Weltman-Aron (2004), 212.

<sup>661</sup> «Les liens ne sont pas immédiatement identifiables, selon les codes en vigueur. Il y a des liens, bien sûr, vous n'en doutez pas, mais ils peuvent ici ou là passer par des trajets qui ne sont pas signalés sur la carte du politique. Ils politisent à leur tour des zones discursives, des corpus, des lieux d'expérience qui passent généralement pour apolitiques ou politiquement neutres. Il y a des discours et des gestes dont le code et la rhétorique sont en apparence hautement politiques mais dont la soumission prévisible à des programmes épuisés me paraît gravement apolitique ou dépolitisante.», Jacques Derrida, *Points de suspension* (Paris: Galilée, 1992), 374-375 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>662</sup> «éviter les codes et les critères courants auxquels on croit devoir se fier pour décider si un langage est ou non politique.», Derrida, *Papier machine*, 341.

lembrando que «Derrida nunca escreveu uma obra de filosofia política.»<sup>663</sup>; também assim J.-L. Nancy: «Derrida bem que teve o cuidado de não produzir uma «filosofia política» que teria procurado fundar mais uma política num pensamento novo»<sup>664</sup>), pelo menos segundo os critérios comuns (onto-teológico-políticos) que, supostamente, decidem do que é ou não político. Os “lugares” que passam normalmente por a-políticos aos tradicionais códigos políticos poderão ser *políticos* e são justamente estes “lugares”, esquecidos ou denegados pela linguagem alimentada pelo princípio de poder, que permitem pensar e libertar um *outro* político. Por isso, deveremos insistir, mesmo «à falta de *uma* política»<sup>665</sup>, a Desconstrução (caracterizando-se pela *différance*, marca da *incondicionalidade*, a Desconstrução sempre teve um alcance *político*: «[o] pensamento do político foi sempre um pensamento da *différance* e o pensamento da *différance* sempre também um pensamento *do* político, do contorno e dos limites do político»<sup>666</sup>, afirma Derrida em *Voyous* (2003)) sempre foi orientada por «uma atenção à coisa política»<sup>667</sup> («La vérité blessante» (2004)): se não há nela uma filosofia política, há aí, todavia, uma atitude política e um pensamento do político.

De resto, importa notar que o pensamento *do* político é bem diferente de um «falar político» que, lembra Derrida, seria a melhor maneira de evitar o porvir. Significa isto que, como mencionámos previamente, os códigos comuns em que o político se inscreve podem ter um efeito despolutizador, isto é, evitar, ou até mesmo anular o porvir com o qual Derrida pensa o *político*. Repare-se que a preocupação de Derrida não é política, não se confundindo com o tradicional «falar político». O filósofo procura, sim, «falar *da* política ou *do* político», uma preocupação *meta-onto-teo-fenomeno-lógica*. Escutemo-lo em «Penser ce qui vient» (2007): «Falar, imediatamente, «político» [...] seria talvez, [...] a melhor maneira de evitar pensar a vinda, o evento e o porvir do que vem – e de *quem* vem. Talvez o que chega ou *quem* vem [...] afecte tão radicalmente o conceito europeu, ele também, do político em tudo o que o liga à *polis*, a saber, a um certo estado da cidade, do Estado, da etnia e da nação, do direito, constitucional ou não, da fronteira em geral, que a questão não pode mais ser simplesmente política, mas a *do* político, e é completamente outra coisa, outra coisa que é, sem dúvida, tudo

---

<sup>663</sup> «Derrida has never written a work of political philosophy.», Bennington, «Derrida and politics», 193 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>664</sup> «Derrida s’est bien gardé de produire une « philosophie politique » qui aurait cherché à fonder une politique de plus sur une pensée nouvelle.», Jean-Luc Nancy, «L’indépendance de l’Algérie et l’indépendance de Derrida», *Cités* 30 (2007), 69 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>665</sup> «à défaut d’une politique», Derrida, «La vérité blessante», 12.

<sup>666</sup> «La pensée du politique a toujours été une pensée de la différence et la pensée de la différence toujours aussi une pensée *du* politique, du contour et des limites du politique», Derrida, *Voyous*, 64.

<sup>667</sup> «une attention à la chose politique», Derrida, «La vérité blessante», 12.

excepto apolítica. [...] Falar *da* política ou *do* político é completamente outra coisa que [não] falar político»<sup>668</sup>.

É precisamente em razão da falta (desvio, retirada) de uma política, que Derrida nos dá a escutar uma *política* (pré-política, a-política), que – não se coibindo de repensar a política fora dos lugares de crítica tradicionais, Derrida escreve em *Marx & Sons* (1999): «tudo se passa como se não nos pudéssemos interrogar e inquietar a respeito de *uma* política determinada ou de *uma* determinação *do* político sem ser imediatamente acusados de despolitização geral. Mas é verdade que uma re-politização passa sempre por uma des-politização relativa, pela tomada em conta do facto de que um velho conceito do político foi, por si só, despolitizado ou despolitizante»<sup>669</sup> – corresponde a um hiper-político repolitizante. É assim que Derrida em «Le siècle et le pardon» (1999) insiste *neste* «princípio trans-político»<sup>670</sup>, do qual diz fazer «um princípio político, uma regra ou uma tomada de posição política»<sup>671</sup>, entenda-se, um princípio *político* (meta-onto-fenomenológico) como atitude de resistência ao poder e como atitude de reinvenção.

Não surpreende assim que, crítica da onto-fenomenalidade metafísica do instituído, a *incondicionalidade* seja igualmente crítica do registo onto-teo-lógico da soberania. Uma soberania definida pelo seu traço mais característico, ou seja, pelo poder e pelo poder de poder, pelo direito absoluto à excepção, na linha, portanto, da onnipotência divina. Derrida pretende, por isso, pensar uma soberania sem soberania (poder). Nas palavras do filósofo em *Voyous* (2003):

«Ao falar de uma onto-teologia da soberania, faço referência, sob o nome de Deus, do Deus Uno, à determinação de uma onnipotência soberana, logo indivisível. Mas aí onde o nome de Deus daria a pensar outra coisa, por exemplo uma não-soberania vulnerável, sofredora e divisível, mortal mesmo, capaz de se contradizer

---

<sup>668</sup> «Parler tout de suite «politique» [...] ce serait peut-être, [...] la meilleure manière d'éviter de penser la venue, l'événement et l'avenir de ce qui vient – et de *qui* vient. Peut-être que ce qui arrive ou *qui* vient [...] affecte si radicalement le concept européen, lui aussi, du politique, dans tout ce qui le lie à la *polis*, à savoir à un certain état de la ville, de l'État, de l'ethnie et de la nation, du droit, constitutionnel ou non, de la frontière en général, que la question ne peut plus être simplement politique mais celle *du* politique, et c'est tout autre chose, autre chose qui est sans doute tout sauf apolitique. [...] penser ce qui vient, c'est tout autre chose que parler politique. [...] parler de *la* politique ou *du* politique, c'est tout autre chose que parler politique.», Derrida, «Penser ce qui vient», 23-24. Cf. René Major, «Ouvertures» *Lignes* 47 (2015), 11.

<sup>669</sup> «tout se passe comme si on ne pouvait s'interroger et s'inquiéter au sujet *d'une* politique déterminée ou *d'une* détermination *du* politique sans être aussitôt accusé de dépolitisation générale. Mais il est vrai qu'une re-politisation passe toujours par une dé-politisation relative, par la prise en compte du fait qu'un vieux concept du politique a été de lui-même dépolitisé ou dépolitisant.», Derrida, *Marx & Sons*, 26.

<sup>670</sup> «principe trans-politique», Derrida, «Le siècle et le pardon», 129.

<sup>671</sup> «un principe politique, une règle ou une prise de position politique», Derrida, «Le siècle et le pardon», 129.

ou de se arrepende [...] , o que seria uma história absolutamente diferente e talvez a de um deus que se desconstrói até mesmo na sua ipseidade.»<sup>672</sup>

A soberania pensada por Derrida é, então, uma soberania vulnerável, frágil, algo que o filósofo, em *L'Université sans condition* (2001), aproxima como «uma espécie de *soberania*, uma espécie muito original, uma espécie excepcional de soberania»<sup>673</sup>, «uma certa e muito particular forma de soberania»<sup>674</sup>, ou seja, como um “princípio”<sup>675</sup> de resistência hiperbólica, incondicional e em nome do qual re-pensa a soberania crítica. É no mesmo sentido que, em *Inconditionnalité ou souveraineté* (2002), Derrida avança o seguinte:

«A afirmação de que falo permanece um princípio de resistência ou de dissidência: *sem poder, mas sem fraqueza. Sem poder, mas não sem força, seja isso uma certa força da fraqueza.*»<sup>676</sup>

Que *incondicionalidade* é então esta que, paradoxalmente, é um «sem poder» – quanto a este enigmático sintagma, Derrida esclarece o seguinte: «digo «sem condição» tanto como «incondicional», para que se torne perceptível a conotação do «sem poder» ou do «sem defesa»»<sup>677</sup>. Noutros termos, é preciso ter em consideração que «incondicional» oferece uma dupla escuta. *Por um lado*, «incondicional» é a soberania como altura mais alta ou superioridade inexorável, ultrapotente, *por outro*, é o desprovido de condição, de poder, a exposição ao outro como fragilidade absoluta. Exige-se, portanto, uma escuta delicada que se plasma na subtil dissociação entre *incondicionalidade* e incondicionalidade, a *incondicionalidade* sem condição, sem poder, *na* incondicionalidade an-hipotética (o *epekeina tes ousias*, o poder soberano). Por outras palavras ainda, trata-se de distinguir um princípio de incondicionalidade (sem condição)

---

<sup>672</sup> «À parler d'une onto-théologie de la souveraineté, je fais référence, sous le nom de Dieu, du Dieu Un, à la détermination d'une toute-puissance souveraine, donc indivisible. Mais là où le nom de Dieu donnerait à penser autre chose, par exemple une non-souveraineté vulnérable, souffrante et divisible, mortelle même, capable de se contredire ou de se repentir [...], ce serait une tout autre histoire et peut-être celle d'un dieu qui se déconstruit jusque dans son ipséité.», Derrida, *Voyous*, 215-216.

<sup>673</sup> «une sorte de *souveraineté*, une espèce très originale, une espèce exceptionnelle de souveraineté,», Derrida, *L'Université sans condition*, 19.

<sup>674</sup> «une certaine forme très particulière de souveraineté», Derrida, *L'Université sans condition*, 20. Cf. Bernardo, «Souveraineté's – ou la déconstruction de la souveraineté», 473 e ss.

<sup>675</sup> Derrida prefere «postulação» a «princípio», para que não se confunda com a noção de princípio enquanto poder: «je dis *postulation* plutôt que *principe* pour éviter l'autorité princière et puissante du premier, de l'*arkhè* ou de la *presbeia*», Derrida, *Voyous*, 196.

<sup>676</sup> «L'affirmation dont je parle reste un principe de résistance ou de dissidence : *sans pouvoir mais sans faiblesse. Sans pouvoir mais non sans force, fût-ce une certaine force de la faiblesse.*», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 64.

<sup>677</sup> «je dis « sans condition » autant que « inconditionnelle » pour laisser entendre la connotation du « sans pouvoir » ou du « sans défense », Derrida, *L'Université sans condition*, 18.

no princípio de poder. «Incondicionalidade» é um *pharmakon*, um indecível, deixando assim já entrever o carácter aporético da hipótese de (in)dissociação entre *incondicionalidade* e soberania sugerida por Derrida –, que não se pode confundir com fraqueza, porque é ainda uma força, uma enigmática força e resistência da fraqueza? Derrida parece avançar uma resposta em *L'Université sans condition* (2001) dando conta de uma *incondicionalidade* como «força invencível»<sup>678</sup> que «nunca foi de facto efectiva»<sup>679</sup>, acrescentando que:

«Em razão desta invencibilidade abstracta e hiperbólica, em razão da sua própria impossibilidade, a incondicionalidade expõe também uma fraqueza ou uma vulnerabilidade.»<sup>680</sup>

A *incondicionalidade* aqui em questão, ditada pelo registo *meta-onto-fenomeno-lógico* da *différance* que procurámos perscrutar através dos seus dois liames – *khora* e *messiânico* –, não é senão uma liberdade (sem poder) de dissidência que Derrida entrevê num *pensamento* (a Desconstrução) – dissidência relativamente ao paradigma filosófico greco-ocidental, ao instituído e assim ao político tradicional.

Uma *incondicionalidade*, notemos, que deixa o seu rastro nos títulos das duas conferências que temos vindo a privilegiar – *L'Université sans condition* (2001) e *Inconditionnalité ou souveraineté* (2002), endereçadas a diferentes auditórios, o que concorre para a sua complementaridade, são marcantes e determinantes para aproximarmos a dissociação entre *incondicionalidade* e soberania. A primeira conferência, pronunciada na Universidade de Stanford, em 1998, com o título «The future of the Profession; or The University Without Condition (Thanks to the “Humanities”, What *Could Take Place* Tomorrow)» volta a ser proferida, desta feita em francês, sob o título «Les “Humanités”. Profession de foi d’un professeur», antecedendo «Inconditionnalité ou souveraineté. L’Université aux frontières de l’Europe», o discurso igualmente proferido em Atenas, em 1999, por especial ocasião da atribuição do título de doutor *honoris causa* a J. Derrida pela Universidade Panteion<sup>681</sup> – e que Derrida faz ecoar na sua concepção de Universidade que corresponde ao direito (mas que é também uma responsabilidade dos universitários) de (tudo) questionar incondicionalmente, uma «liberdade *incondicional* de questionamento e proposição», um «direito de dizer

---

<sup>678</sup> «la force invincible», Derrida, *L'Université sans condition*, 18.

<sup>679</sup> «elle n'a jamais été, en fait, effective.», Derrida, *L'Université sans condition*, 18.

<sup>680</sup> «En raison de cette invincibilité abstraite et hyperbolique, en raison de son impossibilité même, cette inconditionnalité expose aussi une faiblesse ou une vulnérabilité.», Derrida, *L'Université sans condition*, 18.

<sup>681</sup> Cf. Vanghélis Bitsoris, «De la souveraineté à un au-delà du cosmopolitisme», in: *Derrida à Coimbra*, coord. Fernanda Bernardo (Viseu: Palimage, 2005), 423-424.

publicamente quanto exigem uma pesquisa, um saber e um pensamento da *verdade*»<sup>682</sup>, um «direito à desconstrução como direito incondicional de colocar questões»<sup>683</sup>. Enfatizemos: uma «liberdade *incondicional*» e um «direito à desconstrução» que corresponde a um direito igualmente *incondicional*. Uma liberdade e um direito que, comumente, se definem pelo princípio de poder – correspondendo «liberdade» a autonomia, a autodeterminação, a independência (características que, de resto, são as de um Estado-nação soberano<sup>684</sup>), a poder fazer o que aprouver e «direito» a um poder que se tem a faculdade de exercer –, mas que em Derrida assumem uma outra configuração, na medida em que são pensados «sem poder».

Importa, portanto, precaver que esta liberdade *incondicional* – que permite re-pensar, com toda a independência, o princípio de poder, resistindo-lhe ou até mesmo desobedecendo-lhe, dele dissidindo – pode assemelhar-se (uma analogia enganadora) à incondicionalidade soberana/crática, como liberdade-poder de tudo fazer, de tudo colocar em questão. Por isso, há que saber escutar, distintamente, *liberdade* e liberdade. No fundo, trata-se da difícil dissociação entre *incondicionalidade* e incondicionalidade. Uma dissociação que é urgente efectuar, precisamente para evitar o perigo de uma analogia sedutora que Derrida contesta. A singular dissociação que o filósofo propõe implica pensar uma *incondicionalidade* hiper-radical, hiper-hiperbólica, isto é, *anterior* (estamos perante a *véspera*, evidentemente) pré-crática (mas também, por isso mesmo, *para além*, para além da soberania/poder, reinventando-os), assim re-pensando o dito poder, a própria liberdade-poder de tudo questionar. Tal liberdade *incondicional* oferece a “possibilidade” de questionar o próprio questionamento tradicional (ainda insuficiente) em torno do princípio de soberania. Trata-se de uma liberdade, a *incondicional*, que coloca em questão a liberdade incondicional, na medida em que não se limita (se bem que não os dispense) a um enquadramento no âmbito do jurídico, do instituído, da autoridade do Estado, não sendo, por conseguinte, uma liberdade sob tutela, tal como não é, por este mesmo facto, garantida, protegida pelo poder do Estado e daí, precisamente, a sua *incondicionalidade*. A liberdade é *incondicional*, porque sem reservas – não se confundindo com o princípio de poder – para tudo questionar e é *incondicional* dado ser sem condição, frágil, sem poder próprio, sem garantias ou protecção por parte do poder, nem contra o poder – eis a *incondicionalidade* como uma *força fraca*<sup>685</sup>.

---

<sup>682</sup> «le droit de dire publiquement tout ce qu'exigent une recherche, un savoir et une pensée de la *vérité*», Derrida, *L'Université sans condition*, 11-12.

<sup>683</sup> «droit à la déconstruction comme droit inconditionnel de poser des questions», Derrida, *L'Université sans condition*, 14.

<sup>684</sup> Cf. Pierre-Marie Dupuy e Yann Kerbrat, *Droit international public* (Paris: Dalloz, 2020), 31 e ss.

<sup>685</sup> Cf. Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 46, 48, 64.

É nesse mesmo sentido que Derrida, em *L'Université sans condition* (2001), se reporta a um direito e a uma liberdade, a uma resistência incondicional – quer «aos poderes de Estado (e portanto aos poderes políticos do Estado-nação e ao seu fantasma de soberania indivisível [...])», quer a todos os poderes (económicos, mediáticos, ideológicos, etc.) que procuram limitar a incondicionalidade (da Universidade) – que, em razão dessa mesma *incondicionalidade*, expõe «a impotência da universidade, a fragilidade das suas defesas diante dos poderes que a comandam, que a cercam» e isto, sublinha Derrida, «[p]orque ela é estranha ao poder, porque ela é heterogênea ao princípio de poder»<sup>686</sup>, desprovida de «poder próprio»<sup>687</sup>. Por essa razão, conclui o filósofo, «falamos da *universidade sem condição*»<sup>688</sup> ou, *mutatis mutandis*, acrescentemos, é por esse motivo que falamos aqui de *incondicionalidade* e da relação entre *incondicionalidade* (um «sem poder» como *princípio* de resistência incondicional) e *incondicionalidade* (princípio de poder, soberania crática).

Devemos, no entanto, salientar que se Derrida pensa uma *incondicionalidade* para além da soberania (a hipérbole para além da hipérbole), a tradição filosófica já meditava, igualmente, numa hipérbole, numa *incondicionalidade* que, indubitavelmente, molda a soberania crática. Quais são, então, os seus traços constitutivos?

De acordo com Derrida, a filosofia já havia concebido as noções de *anhypotheton*, *unbedingt*, e «*inconditionnel*»<sup>689</sup>, às quais o filósofo recorre por uma questão de facilidade de inteligibilidade, apontando para a eventualidade da utilização de um outro vocábulo menos comprometido com a carga semântica tradicional<sup>690</sup> – «[u]ma outra linguagem [prosegue Derrida] ajudará talvez um dia a dizer melhor o que haveria ainda a dizer destas figuras metonímicas do incondicional.»<sup>691</sup> Significa isto que a *incondicionalidade* não constitui, de

---

<sup>686</sup> «Parce qu'elle est étrangère au pouvoir, parce qu'elle est hétérogène au principe de pouvoir», Derrida, *L'Université sans condition*, 18.

<sup>687</sup> «pouvoir propre», Derrida, *L'Université sans condition*, 18.

<sup>688</sup> «C'est pourquoi nous parlons ici de l'*université sans condition*.», Derrida, *L'Université sans condition*, 18.

<sup>689</sup> Derrida, *Voyous*, 203.

<sup>690</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 203. À semelhança de *khora* onde Derrida perscruta algo que resiste ainda (e sempre) à apropriação platónica, tal como no *messiânico* onde ecoa uma certa “fé” (sem dogma), a *incondicionalidade* pensada por Derrida resiste e ecoa nos vocábulos a que a tradição recorre, sem com eles se identificar, na medida em que esta *incondicionalidade* é absolutamente singular, hiperbólica, *impossível*.

<sup>691</sup> «Un autre langage aidera peut-être un jour à mieux dire ce qu'il y aurait encore à dire de ces figures métonymiques de l'*inconditionnel*.», Derrida, *Voyous*, 203-204.

Este gesto repete-se quando se procura uma definição para os quase-conceitos de Derrida. Observámo-lo inicialmente, em *Lettre à un ami japonais* (1985), para a própria definição de Desconstrução, apontando Derrida para a necessidade de que «un autre mot (le même et un autre) se trouve ou s'invente en japonais pour dire la même chose (la même et une autre), pour parler de la déconstruction et pour l'*entraîner ailleurs*», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 14. Está-se sempre em busca de um melhor vocábulo (e é a abertura ao porvir, à invenção) para pensar a Desconstrução, o *impossível*, a *incondicionalidade*. É por isso que não pode senão haver figuras metonímicas do incondicional, na medida em que estamos sempre no âmbito da substituição e da perfectibilização infinitas. O vocábulo próprio, definitivo, definidor da *incondicionalidade* está sempre por vir.

todo, uma novidade para a filosofia, importando assim saber de que incondicionalidade se trata a fim de dela podermos demarcar a *incondicionalidade* derridiana. É neste sentido que o filósofo dá conta de um momento decisivo para entender a incondicionalidade (poder) que marca a metafísica. Reportamo-nos à “origem” do poder, do saber, da soberania (da filosofia e do político pensados em termos de poder). Lembrando *A República* de Platão, Derrida alerta para

«um momento que estaria tentado a tomar por quase inaugural. É o instante em que se coloca, em grego, esta primeira vez, a *questão*, em que se endereça antes, em grego, uma *demand*a da qual me pergunto se ela não é ainda hoje, aqui agora, e a nossa postulação e a nossa comum, a nossa inflexível interrogação. Trata-se da questão do saber como poder, da verdade e da faculdade (*dunamis*, *Vermögen*), a saber, do poder de conhecer, do poder-saber, do poder *do* saber, do saber *como* poder. Deixemos ressoar até nós, aqui agora, ontem, hoje e amanhã, esta questão acerca da *dunamis*, [...] esta inquietude quanto ao poder [...] assegurado *de* conhecer ou assegurado *pelo* saber, é antes de mais uma interrogação sobre a *causa* da ciência e da verdade (*aitian d'epistemes ousan kai aletheias*) enquanto conhecidas. Pois bem, esta causa, a saber, o que nos dá a faculdade, a força, o poder, a potência (*dunamis*) do conhecer, dando assim a verdade, (*aletheia*) às coisas a conhecer, é, há que lembrá-lo, uma ideia do bem (*idea tou agathou*)»<sup>692</sup>

Esta importantíssima passagem de *Voyous* (2003) marca, portanto, de acordo com Derrida, um momento que o filósofo ousa apelidar de quase inaugural, uma quase origem, que no texto de Platão surge como (quase) fundador. Trata-se de uma aliança entre poder e saber que ecoa desde Platão até aos nossos dias e que não poderá deixar de continuar a ressoar, na medida em que opera, mesmo que despercebidamente, como uma causa (como poder, faculdade, força ou potência do conhecer) da ciência e da verdade e que é, sublinha Derrida, uma ideia do bem, isto é, o Bem, o Sol, «o pai do logos» que o filósofo analisou particularmente

---

<sup>692</sup> «un moment que je serais tenté de tenir pour quasi inaugural. C'est l'instant où se pose, en grec, cette première fois, la *question*, où s'adresse, plutôt, en grec, une *demande* dont je me demande si elle n'est pas encore aujourd'hui, ici maintenant, et notre postulation et notre commune, notre inflexible interrogation. C'est celle du savoir comme pouvoir, de la vérité et de la faculté (*dunamis*, *Vermögen*), à savoir du pouvoir de connaître, du pouvoir-savoir, du pouvoir *du* savoir, du savoir *comme* pouvoir. Laissons retentir jusqu'à nous, ici maintenant, hier, aujourd'hui et demain, cette question sur la *dunamis*, [...] cette inquiétude quant au pouvoir [...] assuré *de* connaître ou assuré *par* le savoir, c'est d'abord une interrogation sur la *cause* de la science et de la vérité (*aitian d'epistemes ousan kai aletheias*) en tant qu'elles sont connues. Or cette cause, à savoir ce qui nous donne la faculté, la force, le pouvoir, la puissance (*dunamis*) du connaître et donne ainsi la vérité (*aletheia*) aux choses à connaître, c'est, faut-il le rappeler, une idée du bien (*idea tou agathou*). », Derrida, *Voyous*, 190-191. Remetendo para *Voyous* (2003), Derrida expõe a questão em termos similares – cf. Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 12, 14 e 16.

em «La pharmacie de Platon» (1968)<sup>693</sup>. Precisamente o Pai, Bem ou Sol sobre o qual Platão decidiu não se debruçar dada a impossibilidade de o seu pensamento alcançar tal grandiosidade, resignando-se assim a debater algo similar (uma analogia com enormes consequências<sup>694</sup>), o filho do Bem, o *logos*<sup>695</sup>.

Ora, como acabamos de salientar, a questão marcante da *dynamis*, a importante aliança entre saber e poder, a causa que dá o poder de conhecer, um poder de poder, corresponde a uma ideia do bem que, prossegue Derrida, «é um *anhypotheton*, a primeira figura do «incondicional», o princípio e o arconte an-hipotético em direcção ao qual a alma remonta»<sup>696</sup>. Significa isto que o *anhypotheton*, a primeira figura deste «incondicional», é pensada pela filosofia, até aos nossos dias, em termos de poder. Por outras palavras ainda, a incondicionalidade de que Derrida procura dissociar uma singular *incondicionalidade* é uma incondicionalidade como poder e que se traduz numa soberania crática. É neste sentido que Derrida, ainda em *Voyous* (2003), afirma que à «ideia do Bem é outorgado, segundo figuras políticas ou politizáveis, o último poder soberano»<sup>697</sup>, acrescentando que «no momento de definir a ideia do Bem de modo literalmente hiperbólico como *epekeina tes ousias* (para além do ser ou da entidade), Platão o precisa na linguagem da potência ou antes na da super-potência [...] numa superlatividade soberana»<sup>698</sup>. De resto, o filósofo dá conta de alguns vocábulos gregos (o grego, enquanto língua privilegiada da filosofia, bem como das leis e da *polis*, é uma

---

<sup>693</sup> Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 84 e ss..

<sup>694</sup> Se não é possível debater o Bem (que é o soberano por excelência), mas apenas o *logos*, então também não será possível debater a soberania como tal, mas apenas (por analogia) algo que a substitua, isto é, a soberania (*logos*) como constructo, fábula, ficção, como prótese originária e assim passível de ser desconstruída. É o que se conclui de uma pergunta que Derrida nos deixa em *Voyous* (2003): «peut-on remplacer le soleil, peut-on penser une prothèse technique originaire du soleil?», Derrida, *Voyous*, 194. Cf. «Capítulo I, 2.1. Da escrita à arqui-escrita». «3.1.2. Thomas Hobbes».

<sup>695</sup> «Mas, meus caros, vamos deixar por agora a questão de saber o que é o bem em si; parece-me grandioso de mais para, com o impulso que presentemente levamos, poder atingir, por agora, o meu pensamento acerca dele. O que eu quero é expor-vos o que me parece ser filho do bem e muito semelhante a ele, se tal vos apraz; caso contrário, deixaremos isso.», Platão, *Rep.*, 506e. Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 92.

<sup>696</sup> «c'est un *anhypotheton*, la première figure de l'«inconditionnel», le principe et l'archonte anhypothétique vers lequel l'âme remonte», Derrida, *Voyous*, 191. Deve assinalar-se que, remontando ao Bem, ao *anhypotheton*, a alma faz um gesto circular que Derrida identifica numa passagem de *De la Démocratie en Amérique* (1835-1840) de Alexis de Tocqueville, onde este último, por convenção ou como recurso retórico, logo de modo pouco advertido (o que dá a pensar a operatividade contínua, silente, insuspeita do teológico, mas que é uma aliança do onto-teológico-político, na ocidentalidade filosófico-cultural) afirma que o povo (na política americana), por analogia com Deus (o Bem, o Pai, o *anhypotheton*), «é a causa e a finalidade de todas as coisas; tudo vem dele e é ele quem tudo absorve.»: «Le peuple, conclut-il, règne sur le monde politique américain comme Dieu sur l'univers. Il est la cause et la fin de toutes choses; tout en sort et tout s'y absorbe.», Derrida, *Voyous*, 34 (Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, t. I (Paris: Garnier-Flammarion, 1981), 116-117. Derrida, *Vadidos*, 58-59, nota 2.)

<sup>697</sup> «idée du Bien est accordé, selon des figures politiques ou politisables, l'ultime pouvoir souverain.», Derrida, *Voyous*, 192.

<sup>698</sup> «au moment de définir l'idée du Bien de façon littéralement hyperbolique comme *epekeina tes ousias* (au-delà de l'être ou de l'étantité), Platon le précise dans le langage de la puissance et plutôt de la super-puissance [...] dans une superlativité souveraine», Derrida, *Voyous*, 192.

língua de poder)<sup>699</sup> de que Platão se serve para aproximar a ideia do Bem, sempre em termos de poder soberano – o Sol/Bem com o poder ou direito de reinar (*basileuein*), considerando-se como rei (*basileus*), sendo que *kurion* (aquele que detém o poder) é igualmente uma palavra a que o filósofo ateniense recorre para designar o Sol/Bem. Similarmente, Derrida salienta ainda o vocábulo «presbeia» (de que Platão faz uso para designar o Bem soberano) que se traduz por «majestade» («majestas»), a grandeza superior à grandeza, a mais alta, a mais elevada e que se traduz, por sua vez, por «soberania»<sup>700</sup>) e que aponta para as noções de «precedência», de «privilégio do antecessor», de «pai» que combina imediatamente com as de «começo» e de «comando» que temos na «arkhe». Em suma, nota o filósofo, «as palavras de que Platão se serve são as que terão nomeado a soberania em toda a história complicada, rica, diferencial da onto-teologia política da soberania no Ocidente.»<sup>701</sup>

Esta incondicionalidade, este *anhypotheton*, o Bem, a que Derrida consagrará o título *Le souverain Bien* (2004)<sup>702</sup>, marcam, assim, até aos nossos dias, a soberania política, dando conta, segundo o filósofo, de uma associação assaz comum entre Bem e soberania<sup>703</sup>. Ora, é justamente por ser comum, genericamente aceite ou até incontestada, inaparente, que Derrida considera urgente colocá-la em questão, porque de acordo com o levantamento que realizou, como acabamos de observar, o momento quase inaugural que identifica em *A República* de Platão tem sérias repercussões para as concepções de filosofia, de saber, de razão, de Deus, de político, de Estado, de soberania<sup>704</sup>. Sublinhemo-lo, uma vez mais, em poucas palavras: trata-

---

<sup>699</sup> Não é casual, portanto, o facto de Derrida mencionar que o momento quase inaugural, em torno do qual insiste, a questão do saber como poder, seja endereçada em grego (*cf.* Derrida, *Voyous*, 190), porque esta língua estará sempre conotada com o poder, a soberania, a lei, a *polis*, o Estado. No mesmo sentido, seria preciso considerar o famoso episódio (do *Crítion* de Platão) da prosopopeia das leis que falam grego, a língua da *polis*, do poder. *Cf.* Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 26 e ss.

<sup>700</sup> *Cf.* Derrida, *Voyous*, 192-193.

<sup>701</sup> «les mots dont se sert Platon sont ceux qui auront nommé la souveraineté dans toute l'histoire compliquée, riche, différentielle de l'ontothéologie politique de la souveraineté en Occident.», Derrida, *Voyous*, 192.

<sup>702</sup> Reportamo-nos aqui à edição bilingue (Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*), devendo, contudo, assinalar-se que se trata de uma conferência que Derrida proferiu noutros ensejos, a que correspondem versões relativamente distintas, e que foram igualmente publicadas: *cf.* Jacques Derrida, «Le souverain Bien ou Être en mal de souveraineté», in: *Derrida à Coimbra*, coord. Fernanda Bernardo (Viseu: Palimage, 2005), 75-105 (actas do Colóquio Internacional «A Soberania – Crítica, Desconstrução, Aporias (em torno do pensamento de Jacques Derrida)», Coimbra, 2003, o texto de Derrida coincide com o da versão bilingue). Jacques Derrida, «Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté», *Cités* 30 (2007), 103-140 (trata-se de uma conferência proferida em Strasbourg em 2004). Sob um outro título, *cf.* Jacques Derrida, «La bête et le souverain», in: *La démocratie à venir*, dir. Marie-Louise Mallet (Paris: Galilée, 2004), 433-476 (actas do Colóquio de Cerisy (2002), ainda que o texto ali publicado não corresponda à conferência proferida, mas ao Seminário a cargo de Derrida na EHESS (2001/2002)) e, finalmente, Derrida, *La bête et le souverain I*, 19-57.

<sup>703</sup> *Cf.* Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 12 e 14.

<sup>704</sup> Devendo ainda considerar-se, evidentemente, as múltiplas repercussões que, a título de exemplo, poderá ter uma concepção de razão, como razão crítica, soberana, onto-teológica (que não dá senão pelo nome de *logocentrismo*), sobre a noção de homem (tradicionalmente caracterizado como racional, bem como criado à imagem e semelhança de Deus – cruzando assim Grécia e Bíblia, a cultura ocidental greco-abraâmica) por relação à do dito animal. Que concepção de homem (e como pensar o humanismo?) e de humanidade e assim que

se do saber como poder, do Bem como poder de poder, uma incondicionalidade crática que atravessa e conjuga entre si, alia indissociavelmente, *solda*<sup>705</sup> o filosófico (saber, razão), o teológico (a onipotência, a superioridade de Deus) e o político (a *polis*, o Estado, a soberania) – o onto-teológico-político que inerva, muito comumente e de forma despercebida, a ocidentalidade filosófico-cultural.

Julgamos assim apenas natural que, em *De quoi demain...* (2001), Derrida confesse ter tomado «consciência do facto de que a questão da soberania era decisiva»<sup>706</sup>, convidando, justamente, a re-pensar a dita soldadura, que tem como denominador comum o Bem, o *epekeina tes ousias*, o poder, que nestes termos é sempre soberano: «Hoje, [insiste o filósofo], a grande questão é bem por todo o lado a da soberania. Omnipresente ao nosso discurso e aos nossos axiomas, sob o seu nome ou sob um outro, propriamente ou figuradamente»<sup>707</sup>, acrescentando que «é preciso desconstruir o conceito de soberania, nunca esquecer a sua filiação teológica e manter-se pronto a colocá-la em questão onde quer que ela se exerça.»<sup>708</sup> Reiteremos, aproveitando para dar ocasião a um breve excuro: «é preciso [...] manter-se pronto para a colocar em questão onde quer que ela se exerça.» E porquê? Porque, como parece já evidente, a soberania não é uma questão que se reduz a uma “temática” pura e simplesmente política, ou pelo menos, como observámos, aos códigos que regulam tradicionalmente o político. A soberania é, sim, uma problemática que abrange toda a *metafísica da presença* (o *logocentrismo*<sup>709</sup> é onto-teológico e assim caracterizado nos mesmos termos de poder da soberania política), pelo que seria preciso interrogá-la em noções como «ipseidade», «sujeito», «identidade», «próprio»<sup>710</sup>, «autotelia», «autonomia» ou «auto-determinação». Mesmo que, tal como ocorre na presente investigação, privilegiemos, particularmente, a soberania política, a

---

concepção de Direitos Humanos? Mas as questões multiplicam-se ainda. Que concepção de Direito e de Direito Internacional, que racionalidade assiste ao Direito? Que concepção de soberania e de Estado, que é também a pergunta pela razão de Estado (os grandes racionalismos que, excepto um certo Marx, nunca se opuseram ao Estado – cf. Derrida, *Voyous*, 193-194).

<sup>705</sup> Derrida recorre, em múltiplas ocasiões, ao verbo «soldar» [soudier] ou ao substantivo «soldadura» [soudure] para salientar a artificialidade, a proteticidade das alianças, dos constructos, como é o caso do onto-teológico-político que se plasma na soberania política ou ainda na pena de morte (um onto-teológico-político-jurídico), que o filósofo também re-pensa (cf. «Capítulo II, 3. Pena de morte – o abolicionismo incondicional da Desconstrução»).

<sup>706</sup> «conscience du fait que la question de la souveraineté était décisive.», Derrida, *De quoi demain...*, 154.

Cf. Simone Regazzoni, «Au-delà de la pulsion de pouvoir. Derrida et la déconstruction de la souveraineté», *Lignes* 47 (2015), 72. Cf., igualmente, Simone Regazzoni, *La decostruzione del politico* (Genova: il melangolo, 2006).

<sup>707</sup> «Aujourd’hui, la grande question est bien partout celle de la souveraineté. Omniprésent à notre discours et à nos axiomes, sous son nom ou sous un autre, proprement ou par figure», Derrida, *De quoi demain...*, 151-152.

<sup>708</sup> «Il faut déconstruire le concept de souveraineté, ne jamais oublier sa filiation théologique et se tenir prêt à la mettre en question partout où elle s’exerce.», Derrida, *De quoi demain...*, 152.

<sup>709</sup> Recordemos, uma vez mais, como Platão se ocupa do *logos* que é soberano por analogia ao Pai/Sol/Bem soberano que o pensamento não alcança. Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 90 e ss.)

<sup>710</sup> Cf. Marie-Louise Mallet, «Le horla ou la folie de l’ipséité souveraine», *Lignes* 47 (2015), 273.

Desconstrução derridiana é já por si própria uma desconstrução da soberania, isto é, do poder que subjaz a toda a *metafísica da presença* que se espelha no filosófico, no teológico e no político. F. Bernardo di-lo do seguinte modo: «[a] desconstrução derridiana é uma desconstrução da soberania ou, e mais precisamente, da metafísica onto-teológico-política, humanista e carno-falo-gocentrica, da soberania em geral, de que ela denuncia a dimensão fantasmática, fantasmático-teológica em curso na miríade das suas manifestações – a de Deus, do rei [...] do povo [...] da razão [...] da lei [...] do sujeito [...] do cidadão [...] do próprio e do próprio do homem [...] do pai, do Estado, do Estado-nação...»<sup>711</sup> É por esse motivo, sublinhamos ainda, que mesmo antes dos escritos dos anos 80/90, dotados de títulos mais claramente «políticos», era já possível (não há, portanto, «political turn») escutar em Derrida um pensamento não político (em termos de poder), se bem que com um alcance *politico*<sup>712</sup>. É neste sentido que J.-L. Nancy, em «L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida» (2007), assinala a coincidência da publicação da tradução e da importante introdução de Derrida a *L'origine de la géométrie* de E. Husserl<sup>713</sup>, com a data da independência da Argélia – 1962. Tratava-se, nada mais nada menos, do que uma independência, re-pensada, da filosofia e do político – a independência da Argélia é evidentemente política, mas a Desconstrução derridiana marca uma certa independência do filosófico e do político assim se testemunhando o alcance *politico* daquele pensamento (indissociável de um re-pensar do filosófico e do político tradicionais) desde o *início*. Para Nancy, «o imperativo da independência – filosófico ou político [...] – conhecia, ele mesmo, uma viragem. [...] ele colocava em questão todas as formas de auto-fundação, de auto-determinação»<sup>714</sup>. No momento de tal viragem, Nancy salienta «uma coexistência complexa e delicada entre dois regimes, tanto filosóficos quanto políticos»<sup>715</sup>, configurando «por um lado, o regime da *auto*(nomia) em geral e, por outro lado, o regime, não

---

<sup>711</sup> «[I]a déconstruction derridienne est une déconstruction de la souveraineté ou, et plus précisément, de la métaphysique onto-théologico-politique, humaniste et carno-phallo-gocentrique, de la souveraineté en général, dont elle dénonce la dimension phantasmatique, phantasmatico-théologique à l'œuvre dans la myriade de ses manifestations – celle de Dieu, du roi [...] du peuple [...] de la raison [...] de la loi [...] du sujet [...] du citoyen [...] du propre et du propre de l'homme [...] du père, de l'État, de l'État-nation...», Bernardo, «Souveraineté's – ou la déconstruction de la souveraineté», 444.

<sup>712</sup> Seja como for, a questão da soberania não deixa de ser tratada, imediatamente, em Derrida, *De la grammatologie*, 418 e ss., em Jacques Derrida, «De l'économie restreinte à l'économie générale», in: *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), 373 e ss., ou ainda em Derrida, «La différence», 22.

Cf. Cristina de Peretti e Delmiro Rocha, «Dès ses premiers textes...», *Lignes* 47 (2015), 205 e 214 e ss. e ainda Michel Lisse, «Le motif de la déconstruction et ses portées politiques», *Tijdschrift voor Filosofie* 52 (1990).

<sup>713</sup> Cf. Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. e introd. Jacques Derrida (Paris: PUF, 1962)

<sup>714</sup> «l'impératif de l'indépendance – philosophique ou politique [...] – connaissait lui-même un tournant. [...] il mettait en question toutes les formes d'autofondation, d'autodétermination», Nancy, «L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida», 66.

<sup>715</sup> «une coexistence complexe et délicate entre deux régimes, aussi bien philosophiques que politiques», Nancy, «L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida», 67.

de uma heteronomia (simples oposição [...]), é certo – mas uma «alterautonomia» [...] Quer dizer, uma independência ou uma absolutidade que não pode ser concebida, nem vivida sem ser atravessada pelo outro.»<sup>716</sup> 1962 marcou «uma ruptura geral das auto-suficiências, das origens e das suas seguranças. Era, por conseguinte, também, uma ruptura do próprio político, da identidade do conceito de «político», quer o apreendamos através de um modelo de fundação autóctone, de um modelo de auto-contratualidade de sujeitos auto-constituídos ou de um modelo de soberania.»<sup>717</sup>

Retomando o curso da nossa exposição, dizíamos então que o Bem, tradicionalmente associado à soberania (uma associação a re-pensar), é o pano de fundo comum ao filosófico, ao teológico e ao político e que constitui, desaperebidamente, a ocidentalidade filosófico-cultural.

«Foi et savoir» (1996) testemunha-o, dando conta da necessidade de «*interrogar a tradição onto-teológico-política que cruza a filosofia grega com as revelações abraâmicas*»<sup>718</sup> e que não remonta senão ao dito momento quase inaugural do saber como poder. Não deverá, pois, surpreender que em *Politique et amitié* (2011) Derrida afirme que o conceito de político está «muito marcado por um grande número de filosofemas tradicionais e desconstrutíveis»<sup>719</sup>, acrescentando que «o próprio «político» é um filosofema – e finalmente muito obscuro.»<sup>720</sup> É por isso que, Derrida sublinha, uma desconstrução não pode deixar de ser «uma série de questões genealógicas sobre a totalidade do discurso que justificou o político, construiu a filosofia política.»<sup>721</sup> Um discurso, o do político, tanto quanto o da soberania – na medida em que, como nos explica Derrida, nomeadamente em *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (1997) ou, por último, em «Je suis en guerre contre moi-même» (2004), uma entrevista concedida a J. Birnbaum e publicada no *Le Monde*, a noção de político implica recorrer de imediato a um nome grego, a um conceito europeu, que supõe o Estado, a *polis* na sua relação

---

<sup>716</sup> «d'une part le régime de l'auto(nomie) en général et d'autre part le régime, certes pas d'une hétéronomie (opposition simple [...]) – mais une « alterautonomie » [...] C'est-à-dire une indépendance ou une absolutité qui cependant ne se conçoit ni ne se vit sans être traversée par de l'autre.», Nancy, «L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida», 67.

<sup>717</sup> «une rupture générale des autosuffisances, des origines et de leurs assurances. C'était, par conséquent aussi, une rupture du politique lui-même, de l'identité du concept de « politique », qu'on le saisisse à travers un modèle de fondation autochtonique, un modèle d'autocontractualité de sujets autoconstitués ou un modèle de souveraineté.», Nancy, «L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida», 68-69.

<sup>718</sup> «*Tout en interrogeant la tradition onto-théologico-politique qui croise la philosophie grecque avec les révélations abrahamiques*», Derrida, «Foi et savoir», 34.

<sup>719</sup> «très marqué par un grand nombre de philosophèmes traditionnels et déconstructibles», Jacques Derrida, *Politique et amitié* (Paris: Galilée, 2011), 80 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>720</sup> «Le «politique» lui-même est un philosophème – et finalement très obscur.», Derrida, *Politique et amitié*, 80.

<sup>721</sup> «une série de questions genealogiques sur la totalité du discours qui a justifié le politique, construit la philosophie politique.», Derrida, *Politique et amitié*, 81.

com o território nacional e a autoctonia<sup>722</sup>, isto é, a soberania – marcado por uma herança europeia. Derrida afirma-o, por exemplo, na parte inicial de *Le souverain bien* (2007) – o texto da comunicação de Strasbourg, com o subtítulo, precisamente, «ou l’Europe en mal de souveraineté» – avançando que a soberania é «um conceito europeu que tem a sua certidão de nascimento e a sua história na Europa»<sup>723</sup>. Uma soberania «conforme ao modelo herdado e tradicional, ou teológico-político da soberania, elaborado por uma tradição de filosofia política que remete, sem dúvida, para montante de Bodin ou Hobbes, as grandes referências neste domínio»<sup>724</sup> (Derrida identifica na herança europeia da soberania teológico-política – antes de Bodin, Hobbes ou mesmo Platão – Homero (*Iliada*, II, 204) que assevera que apenas um pode ser chefe/rei – unidade e indivisibilidade, traços da soberania – sendo de Zeus que se seguem os reis (a aliança teológico-política). Do mesmo modo, a *Teogonia* (Hesíodo) marca «um longo ciclo de teologia política [...] Teogonia ou teologia política relançada ou revezada [...] pela teologia política dita moderna da soberania monárquica»<sup>725</sup>), ou seja, remete para o momento quase inaugural, a ideia do Bem (Platão), o *epekeina tes ousias* como um para além do ser que dá a escutar a hiperbolicidade (uma incondicionalidade) onto-teológica plasmada na soberania política.

Derrida recorda-o, nomeadamente, em *Inconditionnalité ou souveraineté* (2002), marcando a soberania como um «princípio-fantasma arcaico [...] de origem teológica»<sup>726</sup>, reconhecendo nela um «fermento religioso»<sup>727</sup>. A soberania é «uma história teológico-política do poder»<sup>728</sup> que, prossegue o filósofo, «faria aparecer, em primeiro lugar, as origens teológicas do conceito de soberania («soberano», «*superanus*», de «*superans*», qualifica, primeiramente, a onipotência, a predominância e a superioridade de Deus, do Senhor-Deus, depois do monarca absoluto de direito divino).»<sup>729</sup>

---

<sup>722</sup> Cf. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, 11. Jacques Derrida, «Je suis en guerre contre moi-même» [com Jean Birnbaum], acessado em 1 de Dezembro de 2022, [https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/08/18/jacques-derrida-je-suis-en-guerre-contre-moi-meme\\_375883\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/08/18/jacques-derrida-je-suis-en-guerre-contre-moi-meme_375883_1819218.html). Derrida, *Apprendre à vivre enfin*.

<sup>723</sup> «D’une souveraineté qui est [...] un concept européen, qui a son acte de naissance et son histoire en Europe.», Derrida, «Le souverain bien – ou l’Europe en mal de souveraineté», 108 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>724</sup> «conforme au modèle hérité et traditionnel, voire théologico-politique de la souveraineté élaboré par une tradition de philosophie politique qui sans doute remonte plus haut que Bodin ou que Hobbes, les grandes références en ce domaine», Derrida, «Le souverain bien – ou l’Europe en mal de souveraineté», 107. Derrida, *Voyous*, 38.

<sup>725</sup> «un long cycle de théologie politique [...] Théogonie ou théologie politique relancée ou relayée [...] par la théologie politique dite moderne de la souveraineté monarchique», Derrida, *Voyous*, 38.

<sup>726</sup> «principe-phantasme archaïque [...] d’origine théologique», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 50.

<sup>727</sup> «ferment religieux», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 50.

<sup>728</sup> «une histoire théologico-politique du pouvoir», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 56-58.

<sup>729</sup> «ferait apparaître d’abord les origines théologiques du concept de souveraineté («souverain», «*superanus*», de «*superans*», qualifie d’abord la toute-puissance, la prédominance, et la supériorité de Dieu, du Seigneur-Dieu, puis du monarque absolu de droit divin).», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 58.

É assim que, perscrutando o tecido filosófico-cultural ocidental em que se enraíza a soberania política, Derrida nos dá conta das três características que a filosofia política tradicionalmente lhe atribui. Derrida testemunha-o no seu Seminário *La bête et le souverain II* (2010):

«O soberano está sozinho enquanto é único, indivisível e excepcional, é o ser de exceção que, como o diz Schmitt, e é a sua definição do soberano, decide da exceção e tem o direito excepcional de suspender o direito [...] O soberano é o único a exercer a soberania. A soberania não se partilha – é indivisível. O soberano é só (soberano) ou não é.»<sup>730</sup>

Em suma, as tradicionais e recorrentes características da soberania política<sup>731</sup> que Derrida salienta são: *unidade, indivisibilidade e excepcionalidade*. Trata-se de marcas que foram avançadas pela filosofia política (destacando-se, por entre outros autores, Bodin, Hobbes e Schmitt), se bem que, como observámos, elas já pudessem ser identificadas em Platão (ou até em Homero e Hesíodo). Não seria, pois, necessário esperar por nenhum dos autores que teorizaram primeiramente ou que supostamente fundaram a noção de soberania política para colher na tradição filosófico-cultural, metafísica, onto-teológica os traços que a caracterizam<sup>732</sup>. É bem isso que Derrida sublinha na aliança onto-teológica (e que é onto-teológico-política) que procura desconstruir desde os seus primeiros escritos (segundo M. Crépon, a desconstrução da soberania «é uma longa história – senão a história da própria desconstrução»<sup>733</sup>) – uma história ou construção ocidental, europeia entrelaçada pelo poder análogo ao do divino (Bem/Deus), logo incontestável, superior, majestático, uno, indivisível, excepcional.

Não abordando, neste ensejo, o carácter excepcional da soberania – questão que aproximaremos no «Capítulo I, 3.1.3. Carl Schmitt» e no «Capítulo II, 3. Pena de morte – o abolicionismo incondicional da Desconstrução» – devemos, ainda assim, assinalar, brevemente,

---

<sup>730</sup> «Le souverain est seul en tant qu'il est unique, indivisible et exceptionnel, il est l'être d'exception qui, comme le dit Schmitt, et c'est sa définition du souverain, décide de l'exception et a le droit exceptionnel de suspendre le droit [...] Le souverain est le seul à exercer la souveraineté. La souveraineté ne se partage pas, elle est indivisible. Le souverain est seul (souverain) ou il n'est pas.», Derrida, *La bête et le souverain II*, 30 (a tradução desta passagem contou com o contributo de Fernanda Bernardo e de Bruno Padilha Marques).

<sup>731</sup> Para a distinção entre soberano e soberania, cf. Derrida, *La peine de mort I*, 130.

<sup>732</sup> Derrida afirma-o relativamente a Schmitt e ao direito de exceção com que define o soberano: «On n'avait pas à attendre Schmitt pour savoir que le souverain est celui qui décide exceptionnellement et performativement de l'exception, celui qui garde ou se donne le droit de suspendre le droit ; ni pour savoir que ce concept politico-juridique, comme tous les autres, sécularise un héritage théologique.», Derrida, *Voyous*, 211-212.

<sup>733</sup> «est une longue histoire – sinon l'histoire de la déconstruction elle-même.», Crépon, «Ouvertures», 8 (tradução da nossa responsabilidade).

que há que fazer uma distinção entre a excepção (onto-teológica) teorizada por Schmitt e o carácter excepcional, *singularmente excepcional*, da Desconstrução derridiana. Uma distinção que, na verdade, vai ao encontro, precisamente, do objectivo a que nos propomos no presente capítulo: a dissociação entre *incondicionalidade* (ou a *excepção do singular idioma* da Desconstrução) e incondicionalidade/soberania (ou a tradição onto-teológico-política que tem no pensamento político de Schmitt um dos seus representantes).

Procuremos, então, concentrar-nos nos outros traços da soberania: unidade e indivisibilidade. A bem dizer, e de acordo com o que já mencionámos, ambas as características são uma constante que Derrida identifica na *metafísica da presença* que desconstrói. Como não escutar já a unidade e a indivisibilidade no afã, de que o pensador nos dá conta, da filosofia pela origem e pela presença plenas?

Num texto que citámos inicialmente – «Lettre à un ami japonais» (1985) –, e que podemos considerar como “introdutório” à Desconstrução derridiana (Derrida sublinha aí alguns dos traços, do seu pensamento, que entendeu relevantes para auxiliar um tradutor na sua tarefa)<sup>734</sup>, Derrida distingue Desconstrução de análise, um gesto tipicamente metafísico que procura desmontar uma estrutura efectuando uma «regressão até ao *elemento simples*, até uma *origem indecomponível*»<sup>735</sup> Uma regressão, podemos ler já em «Autrui est secret parce qu’il est autre» (2000), «até um princípio último, até um elemento que seja simples e indivisível.»<sup>736</sup> Não é assim casual que, para Derrida, a análise seja um filosofema que deverá ser desconstruído, precisamente, porque partilha do mesmo desejo metafísico de alcançar a unidade simples e indecomponível, principal, fundamental, originária (inseparável das noções de verdade, certeza e de pureza) que não pode deixar de ecoar na unidade e na indivisibilidade que marcam a soberania política aqui em questão.

Não poderemos também deixar de notar que a unidade indica a delimitação, a propriedade, a fronteira, a definição, o círculo uno, indivisível, divino/omnipotente. De facto, é imenso o alcance da *leitura* de Derrida em torno deste motivo (o círculo) que sugere o poder. Por isso, seria preciso ter em consideração a perfeição do ser e a verdade marcados na esfera parmenidiana, o gesto circular da dialéctica, o Primeiro Motor e o seu movimento cíclico (Aristóteles), Deus (ao mesmo tempo, circularmente, causa e fim), mas também a ipseidade ou ipsocracia (*ipse*) ou a autonomia (*autos*) do eu (a suposta inteireza do eu que vem a si

---

<sup>734</sup> Cf. «Capítulo I, 1.1. *O que é a Desconstrução – a Desconstrução derridiana?*»

<sup>735</sup> «régression vers l’*élément simple*, vers une *origine indécomposable*», Derrida, «Lettre à un ami japonais», 12.

<sup>736</sup> «vers un principe ultime, vers un élément qui soit simple et indivisible.», Derrida, «Autrui est secret parce qu’il est autre», 370.

esquecendo o outro que o atravessa, dividindo-o), a circularidade do poder (mesmo) na democracia, a simetria, a mesmidade, a homogeneidade, etc.<sup>737</sup> A unidade e a indivisibilidade da soberania reflectem-se, portanto, claramente no círculo (tornou-se, aliás, de uso comum a expressão «círculo de poder» para aludir à restrição, ao encerramento do poder sobre si mesmo) que, a bem dizer, caso seja interrompido, deixa de ser um círculo, perde o seu poder.

Acontece que a denúncia deste círculo de poder (supostamente uno e indiviso), a sua divisão ou ruptura, mostrando como afinal, e surpreendentemente, a soberania está em desconstrução, é, justamente, a tarefa da Desconstrução derridiana. Não deverá, pois, surpreender que Derrida escreva o seguinte em *Résistances – de la psychanalyse* (1996): «a questão da divisibilidade é um dos mais poderosos instrumentos de formalização para o que se chama «a desconstrução». Se por hipótese absurda houvesse uma e só uma desconstrução, uma só *tese* de «A desconstrução», ela suscitaria a divisibilidade: a *différance* como divisibilidade.»<sup>738</sup> O que permite concluir pela ilusão da soberania, na medida em que, como nos lembra Derrida: «Uma soberania pura é indivisível ou não é, como a justo título o reconheceram todos os teóricos da soberania»<sup>739</sup>. É ainda no mesmo sentido que Derrida salienta como a dita indivisibilidade da soberania, supostamente, a subtrairia à partilha, ao tempo e à linguagem<sup>740</sup>, precisamente os “elementos” que a colocam em questão e que não deixamos de assinalar no “trio” que compõe a estrutura geral do rastro – a relação ao outro, o movimento da temporalização e a linguagem como escrita<sup>741</sup> – que corresponde à *différance*.

Com efeito, a *différance* na soberania aponta já para uma soberania partilhada (a relação ao outro implica sempre a partilha, o desvio na indivisibilidade da soberania), mas também para uma soberania a que não mais corresponde a delimitação espacial (a fronteira), o espaço como extensão territorial (aliás, a relação soberania/território está em crise, muito por conta da “mundialização” e das teletecnologias – «a fronteira não é mais a fronteira [...] o *topolítico* está *deslocado*»<sup>742</sup> – sublinhando-se o «processo tecnológico enquanto tem também [...] a forma geral da expropriação, da deslocação, da desterritorialização. E, portanto, a de uma decomposição ou de uma desqualificação do Estado, enquanto soberania ligada ao domínio de

---

<sup>737</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 35 e ss.

<sup>738</sup> «[L]a question de la divisibilité est l'un des plus puissants instruments de formalisation pour ce qu'on appelle « la déconstruction ». Si par hypothèse absurde, il y avait une et une seule déconstruction, une seule *thèse* de « La déconstruction », elle poserait la divisibilité: la différence comme divisibilité.», Derrida, *Résistances – de la psychanalyse*, 48 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>739</sup> «Une souveraineté pure est indivisible ou elle n'est pas, comme l'ont à juste titre reconnu tous les théoriciens de la souveraineté», Derrida, *Voyous*, 143-144.

<sup>740</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 144.

<sup>741</sup> Cf. Derrida, *De la grammatologie*, 69.

<sup>742</sup> «la frontière n'est plus la frontière [...] le *topolitique* est *disloqué*», Derrida, *Échographies*, 68.

um território.»<sup>743</sup>), nem o tempo como sucessividade, linearidade ininterrupta que se conjuga com o «estilo «eternitário»» do Estado («Apesar das declarações de estilo «eternitário» que fundam quase sempre as constituições, o Estado permanece uma estrutura movente, lábil, resultante de um processo relativamente estabilizado»<sup>744</sup>), na medida em que, em Derrida, o espaço é a-tópico e o tempo é a-crónico, anacrónico, ambos se entrelaçando e heterogeneizando como «devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo»<sup>745</sup>. Do mesmo modo, a linguagem como *escrita (différance)* é o âmbito da partilha, da universalidade, do *tout autre*, pelo que a partir do momento em que a soberania se inscreve na língua, ela sujeita-se à divisibilidade, estando inelutavelmente em desconstrução.

Para além do que acabamos de expor, há ainda que salientar que já antes aproximámos outros motivos da metafísica, que Derrida re-pensa, neles denunciando, justamente, o privilégio da presença, a (ilusão da) origem plena, que se traduzem na unidade e na indivisibilidade com que a filosofia política tradicional predica a soberania. Assim, a indivisibilidade da soberania política remonta ainda, evidentemente, à suposta coincidência e à interioridade do pensamento e da fala relativamente à exterioridade, à repetição, à secundariedade, ao desvio, à ruptura (a evitar) provocados pela escrita (*logofonocentrismo*) – a escrita *na* fala, a escrita diferencial, *anterior*, como condição de possibilidade e de impossibilidade da fala, é já uma forma de pensar a desconstrução da soberania ou a soberania em desconstrução (a *escrita na* fala opera similarmente à *incondicionalidade na* incondicionalidade)<sup>746</sup>.

Em suma, a tarefa de Derrida é a de re-pensar a incondicionalidade (a soberania una e indivisível, onto-teológica)<sup>747</sup> *criticamente e de reelaborá-la através da incondicionalidade – uma incondicionalidade hiper-ético-desconstrutiva.*

---

<sup>743</sup> «processus technologique, en tant qu’il a aussi [...] la forme générale de l’expropriation, de la dislocation, de la déterritorialisation. Et donc aussi celle d’une décomposition ou d’une disqualification de l’État, en tant que souveraineté liée à la maîtrise d’un territoire.», Derrida, *Échographies*, 91.

<sup>744</sup> «Malgré les déclarations de style «éternitaire» qui fondent presque toujours les constitutions, l’État reste une structure mouvante, labile, résultant d’un processus relativement stabilisé», Derrida, *Échographies*, 86.

<sup>745</sup> Derrida, «La différence», 8.

<sup>746</sup> Cf. Derrida, *De la grammatologie*, 15 e ss.

<sup>747</sup> Torna-se ainda mais evidente a aliança entre as características unidade, indivisibilidade e o teológico-político, na *leitura* que M. Naas efectua do juramento de bandeira dos Estados- Unidos, um ritual que cumpria automaticamente na escola enquanto jovem aluno, sem se dar conta do seu alcance (o onto-teológico-político, insistamos, é silente, imperceptível e daí que a sua denúncia se deva à finura do *pensamento* e da *leitura* da Desconstrução). M. Naas cita o juramento e identifica nele a Nação una e indivisível que assim se mantém graças ao Deus (Um) uno, tratando-se, pois, do teológico que sustenta a soberania política (onto-teológico-política), o teológico que M. Naas associa de imediato à soberania, sublinhando a introdução da expressão «under God» como a grande alteração da última versão do referido juramento que assim acentua, precisamente, a soberania: «“I pledge allegiance to the Flag of the United States of America, and to the Republic for which it stands: one Nation *under God*, indivisible, with Liberty and Justice for all.” The sovereignty [...] thus came [se bem que a palavra «soberania» não surja explicitamente e daí o seu carácter silencioso, desapercibido, mas operativo] [...] to mark the pledge and assure the unity and indivisibility of the nation and its many states: not “one Nation indivisible” but “one Nation under God, indivisible,” one Nation, or a Nation that is One and indivisible, only insofar as it

Importa, no entanto, deixar bem claro que Derrida compreende a dimensão da tarefa a que se propõe. Em diversas ocasiões, o filósofo invoca o carácter urgente, indispensável, mas também a fragilidade, a dificuldade, a quase impossibilidade ou mesmo a loucura que implica dissociar *incondicionalidade* de soberania. Afinal, como observa em *Voyous* (2003), há uma grande afinidade entre incondicionalidade (an-hipotética, princípio de poder) e soberania: «Esta indissociabilidade ou esta aliança entre soberania e incondicionalidade parece para sempre irreduzível. A sua resistência parece absoluta, e a dissociação impossível: acaso não pertence, de facto, à soberania, e sobretudo nas formas políticas modernas que se lhe reconheceram, de Bodin a Rousseau ou a Schmitt, ser precisamente incondicional, absoluta e, sobretudo, por isso mesmo, indivisível?»<sup>748</sup>

A pergunta de Derrida não dá senão conta, uma vez mais, de uma tradição onto-teológico-política bem enraizada, mesmo que obscura, na ocidentalidade filosófico-cultural e por isso, nesta pergunta, poderemos escutar quer a resistência da tradição metafísica à desconstrução, à dissociação entre *incondicionalidade* e soberania, quer o desafio lançado pelo filósofo, um apelo a ousar re-pensar dissidindo da tradição, revolucionando mesmo, reinventando a soberania.

Como procura, então, Derrida proceder à difícil e frágil dissociação<sup>749</sup> entre *incondicionalidade* e soberania? É o que o filósofo nos dá a pensar na seguinte passagem de *Voyous* (2003):

«uma distinção difícil ou frágil. Mal a tenho por possível, mas ela é essencial, indispensável mesmo. Como uma derradeira alavanca. [...] haveria com efeito que tentar dissociar a «soberania» (em princípio sempre indivisível) e a «incondicionalidade». Tanto uma como a outra se subtraem absolutamente, como o próprio absoluto, a todo o relativismo. É a sua afinidade. [...]

Uma tal partilha supõe também que se pense ao mesmo tempo a imprevisibilidade de um evento necessariamente sem horizonte, a vinda singular do

---

gathered and protected by the One God.», Michael Naas, «“One Nation... Indivisible”: Jacques Derrida on the autoimmunity of democracy and the sovereignty of God», *Research in Phenomenology* 36 (2006), 41. Cf. Michael Naas, *Derrida from now on* (New York: Fordham University Press, 2008), 122-146.

<sup>748</sup> «Cette indissociabilité ou cette alliance entre souveraineté et inconditionnalité paraît à jamais irréductible. Sa résistance paraît absolue, et la dissociation impossible: est-ce qu'il n'appartient pas à la souveraineté, en effet, et surtout dans les formes politiques modernes qu'on lui reconnaît, de Bodin à Rousseau ou à Schmitt, d'être précisément inconditionnelle, absolue et, surtout, par là même, indivisible?», Derrida, *Voyous*, 195-196.

<sup>749</sup> De acordo com G. Michaud: «Cette distinction à laquelle il ne cesse de revenir dans tous ses textes récents (et moins récents, si l'on prend la peine de ne pas en rester à une lecture thématique de son travail en matière de philosophie politique) [...] constitue sans nul doute le point de passage le plus nécessaire et le plus difficile, aporético, de la pensée politique de Derrida.», Ginette Michaud, «L'autre guerre», *Spirale* 190 (2003) 23-24, acedido a 1 de Dezembro de 2022, <https://www.erudit.org/fr/revues/spirale/2003-n190-spirale1058122/18140ac/>.

outro, e consequentemente uma *força fraca*. Esta força vulnerável, esta força sem poder, expõe incondicionalmente ao (que) ou a *quem vem* e que vem afectá-la.»<sup>750</sup>

A distinção entre *incondicionalidade* e soberania que Derrida considera dificilmente possível e, simultaneamente, indispensável seria, por conseguinte, uma «derradeira alavanca» para pensar uma soberania sem poder.

Em *Inconditionnalité ou souveraineté* (2002)<sup>751</sup> Derrida insiste num «sem poder [que] não quer dizer «sem força». E aí, discretamente, furtivamente, uma outra fronteira é *talvez franqueada, ao mesmo tempo inscrevendo-se e resistindo à passagem*, a fronteira pouco visível entre a *incondicionalidade* [...] e a soberania do poder»<sup>752</sup>. Por outras palavras, há que salientar que, tradicionalmente, não se efectua uma distinção entre *incondicionalidade* e soberania. Bem pelo contrário, como observámos há instantes em *Voyous* (2003), entende-se, comumente, que à soberania pertence ser absoluta, incondicional e indivisível, ou seja, há uma aliança entre soberania, poder e força que Derrida coloca em questão no momento em que identifica uma fronteira pouco visível entre *incondicionalidade* (um sem poder, mas não sem força – a *força fraca*, logo, uma *força* que não corresponde à que, correntemente, está associada à soberania: «Não há soberania sem força, sem a força do mais forte»<sup>753</sup>) e soberania. Acontece que a dita fronteira não é inexpugnável, absoluta, mas franqueável, se bem que não deixe de resistir à passagem. Como explicar esta paradoxal fronteira? Em suma, a resistência à passagem por parte da fronteira entre *incondicionalidade* e soberania é requerida, precisamente, para assinalar a diferença entre ambas que, no entanto, não é estanque. E isto pela razão de que, para Derrida, a relação entre *incondicionalidade* e soberania é aporética, trata-se de uma relação de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade.

Neste sentido, tal como observámos anteriormente, traduzindo – em *L'Université sans condition* (2001)<sup>754</sup> – o *impossível* no *incondicional*, por extensão, Derrida faz corresponder possível e condicional, sinalizando-se na relação entre *incondicionalidade* e soberania o mesmo

---

<sup>750</sup> «une distinction difficile ou fragile. Je la tiens pour à peine possible mais essentielle, indispensable même. Comme un ultime levier. [...] il faudrait en effet tenter de dissocier la « souveraineté » (toujours en principe indivisible) et l'« inconditionnalité ». L'une et l'autre se soustraient absolument, comme l'absolu même, à tout relativisme. C'est leur affinité. [...] Tel partage suppose aussi qu'on pense à la fois l'imprévisibilité d'un événement nécessairement sans horizon, la venue singulière de l'autre, et par conséquent une *force faible*. Cette force vulnérable, cette force sans pouvoir expose inconditionnellement à (ce) *qui vient* et qui vient l'affecter.», Derrida, *Voyous*, 13.

<sup>751</sup> Cf. Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 64.

<sup>752</sup> «sans pouvoir ne veut pas dire «sans force». Et là, discrètement, furtivement, une autre frontière est *peut-être passée, s'inscrivant à la fois et résistant au passage*, la frontière peu visible entre l'inconditionnalité [...] et la souveraineté du pouvoir», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 64.

<sup>753</sup> «Il n'y a pas de souveraineté sans force, sans la force du plus fort», Derrida, *Voyous*, 144.

<sup>754</sup> Cf. Derrida, *L'Université sans condition*, 76.

movimento já antes sugerido entre *impossível* e possível (im-possível)<sup>755</sup>, entre *pensamento* e Filosofia, mas também entre *Justiça* e Direito<sup>756</sup> ou entre hospitalidade *incondicional* e hospitalidade condicional<sup>757</sup>. É assim, a título de exemplo, em «Le siècle et le pardon» (1999), que Derrida escreve que «[e]stes dois polos, *o incondicional e o condicional*, são absolutamente heterogêneos e devem permanecer irreduzíveis um ao outro»<sup>758</sup>, apesar de igualmente indissociáveis, ou seja «*irreconciliáveis mas indissociáveis*»<sup>759</sup>. Note-se, com efeito, que a *incondicionalidade* é considerada como uma força invencível que nunca se efectivou<sup>760</sup> (a *incondicionalidade* nunca se possibilitou e nem deve ser esse o seu desígnio<sup>761</sup>), uma «invencibilidade abstracta e hiperbólica»<sup>762</sup>, que tanto tem um efeito pervertedor do polo condicional ou da soberania, como neste mesmo movimento ela é pervertida, na medida em que se fenomenaliza, se traduz ou se possibilita, mesmo que não sem resto, reflectindo assim a indissociabilidade das irreduzíveis *incondicionalidade/soberania* – a heterogeneidade de ambas é imprescindível na sua indissociabilidade, dado que se pervertem uma à outra, uma *na* outra.

A *incondicionalidade* deverá, portanto, ser pensada como um polo de exigência absoluta (vigilante e perfectibilizador), de Justiça (sem poder), de resistência ou até de dissidência diante da soberania (o domínio do poder, das condições, das leis, do Direito, do instituído, do Estado-nação). Significa isto que se a *incondicionalidade* não se torna possível, isso não é um malogro da Desconstrução, a sua dimensão aporética não corresponde a um impedimento ou

---

<sup>755</sup> Cf. «Capítulo I, 1.5. *O que é a Desconstrução?* («o impossível como *quem chega/o que acontece* [ce qui arrive]»).

<sup>756</sup> Cf. «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça»

<sup>757</sup> Cf. «Capítulo I, 1.4. *O que é a Desconstrução?* («Hospitalidade – isto é um nome ou um exemplo de desconstrução»).

<sup>758</sup> «Ces deux pôles, *l'inconditionnel et le conditionnel*, sont absolument hétérogènes et doivent demeurer irréductibles l'un à l'autre.», Derrida, «Le siècle et le pardon», 119 (sublinhado nosso).

<sup>759</sup> «*irréconciliables mais indissociables*», Derrida, «Le siècle et le pardon», 119.

<sup>760</sup> Cf. Derrida, *L'Université sans condition*, 18.

<sup>761</sup> No mesmo sentido, a hospitalidade incondicional é, por vezes, confundida com uma suposta sugestão de abertura insensata das fronteiras, quando não é essa a proposta do filósofo, que reconhece os perigos que a efectivação da hospitalidade incondicional implicaria: «l'hospitalité inconditionnelle reste pourtant impraticable comme telle. On ne peut pas l'inscrire dans des règles ou dans une législation. Si on voulait la traduire immédiatement en une politique, elle risquerait toujours d'avoir des effets pervers. Mais tout en veillant à ces risques, nous ne pouvons et ne devons pas renoncer à nous référer à l'hospitalité sans réserve. C'est un pôle absolu, en dehors duquel le désir, le concept et l'expérience, la pensée même de l'hospitalité n'auraient aucun sens.», Derrida, *Papier machine*, 361.

É assim que Derrida entende que a irreduzibilidade entre hospitalidade incondicional e condicional se deve manter, até porque só desse modo uma hospitalidade hiperbólica poderá exigir a perfectibilização, a re-invenção dos limites da hospitalidade condicional: «Si les deux sens de l'hospitalité restent irréductibles l'un à l'autre, c'est toujours au nom de l'hospitalité pure et hyperbolique qu'il faut, pour la rendre la plus effective possible, inventer les meilleures dispositions, les moins mauvaises conditions, la législation la plus juste.», Derrida, *Papier machine*, 274. Na mesma direcção, em breves palavras: «l'hospitalité inconditionnelle est impossible, dans le champ du droit ou de la politique», Jacques Derrida, *Jacques Derrida, penseur de l'évènement*, acedido em 1 de Dezembro de 2022, <https://www.humanite.fr/node/299140>.

<sup>762</sup> «invincibilité abstraite et hyperbolique», Derrida, *L'Université sans condition*, 18.

falhanço. Bem pelo contrário, a *incondicionalidade* deverá manter-se impossível, instando assim a soberania a uma constante perfectibilização, marcando a sua exposição ao evento, ao porvir, – e, por conseguinte, denunciando a sua desconstrutibilidade –, àquilo de que não se sabe, que não se prova e que assim não se pode possibilitar, pelo menos em absoluto<sup>763</sup>, sob pena de se perder no mero desenrolar de um programa e que redundará na anulação, na falta de porvir – precisamente o diagnóstico que Derrida atribui ao princípio obscuro, arcaico e teológico da soberania do Estado<sup>764</sup>. A aporia é, portanto, necessária, devendo mesmo ser reivindicada<sup>765</sup>, não só por Derrida pensar com ela os impossíveis/incondicionais do seu *idioma*, mas porque uma soberania e uma política outra (re-inventadas) dela dependem.

Parece-nos, assim, podermos explicar melhor a razão pela qual Derrida se reporta a uma fronteira que tanto se franqueia, como resiste a essa passagem. Numa relação aporética não se poderá assegurar uma delimitação clara, uma fronteira como «linha indivisível»<sup>766</sup> entre *incondicionalidade* e soberania. Bem diferentemente, trata-se de uma fronteira porosa, disseminante. A aporia, escreve Derrida em *Apories* (1996), «frustra, de antemão, toda a estratégia metodológica e todo o estratagema da delimitação»<sup>767</sup>, ela é antes um lugar de «contrabando contaminante»<sup>768</sup>, de transgressão infinita da dita fronteira, o que não acaba senão por dar conta da ilusão de indivisibilidade da soberania.

Com efeito, a fábula da soberania, na sua tendência homo-hegemónica, esquece ou denega mesmo a heterogeneidade que, sendo-lhe irreduzível, é dela condição de possibilidade e de impossibilidade. Tal heterogeneidade não é senão a *incondicionalidade*<sup>769</sup> (a soberania sem poder, a *força fraca*), uma ruptura “originária” na soberania (uma irreduzível exterioridade interna (*khora*), que está aberta ao porvir (*messiânico*) e que se inscreve em apagamento (*rastró*

---

<sup>763</sup> Era já isto que Derrida teria em consideração quando afirmava que: «Le danger pour une tâche de déconstruction, ce serait plutôt la *possibilité*», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 26-27.

<sup>764</sup> Contrariamente ao discurso dos Direitos Humanos (que ainda assim o filósofo não deixa de re-pensar), para Derrida o nacionalismo e o soberanismo perderam o porvir: «le discours des droits de l'homme garde un avenir que le nationalisme et le souverainisme ont déjà perdu. Du moins comme concepts fondamentaux du politique.», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 54, 56.

<sup>765</sup> Cf. Jacques Derrida, *Apories* (Paris: Galilée, 1996), 42-43; Jacques Derrida, *L'autre cap. Suivi par la démocratie ajournée* (Paris: Minuit, 1991), 78-79.

<sup>766</sup> «ligne indivisible», Derrida, *Apories*, 29 (tradução da nossa responsabilidade). E será preciso ter em conta que a linha indivisível da fronteira não reflecte senão a indivisibilidade da soberania (mas é também a unidentidade, a propriedade, a dita integridade territorial, a imunidade, etc.), mas ainda a violência e a lógica gregária (cf. Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 16, 18.)

<sup>767</sup> «déjoue d'avance toute stratégie méthodologique et tout stratagème de la délimitation.», Derrida, *Apories*, 137.

<sup>768</sup> «contrebande contaminante», Derrida, *Apories*, 138.

<sup>769</sup> Lembremos como, em *L'Université sans condition* (2001), Derrida salientava o incondicional impossível, o absolutamente outro (a alteridade, a heterogeneidade), que observamos agora corresponder à *força fraca*, que havia que dissociar da soberania onto-teológica. O outro ou a *força fraca*, os esquecidos da *metafísica da presença*, aos quais Derrida sempre procura dar ouvidos. É também este gesto de Derrida que deveremos colocar em evidência na sua hipótese de dissociação entre *incondicionalidade* e soberania. Cf. Derrida, *L'Université sans condition*, 76.

[*trace*])). O supostamente poderoso núcleo duro da soberania crática está “originariamente” ferido, está em desconstrução. Como assim? Tal conclusão deve-se, justamente, à “originalidade”<sup>770</sup> da Desconstrução derridiana, quer dizer, à distinção entre *incondicionalidade* e soberania, uma *partilha* que vem mostrar que a incondicionalidade não é apanágio da soberania crática, nem do princípio de poder (o domínio do mundano, do onto-fenomenológico), mas que deverá ainda ser escutada como uma *incondicionalidade*, isto é, *meta-onto-fenomenológica*, que abre a unidade/indivisibilidade soberanas a um *para além* inventivo, hiper-político e re-politizador.

Deveremos, pois, ter em consideração que a relação aporética entre *incondicionalidade* e soberania implica pensar que, *por um lado*, ao soberano bem sempre se associa um «mal de soberania» ou um «estar mal de soberania» (daí o título de Derrida *Le souverain Bien – être en mal de souveraineté* (2004)) que se poderá escutar quer como o mal da soberania (todas as violências dela indissociáveis), quer como aquilo que está em falta na soberania<sup>771</sup> – que marca o ciúme ou o afã apropriador característico da soberania crática – e que, por isso, ela deseja incessantemente, isto é, mais soberania, mais poder; *por outro lado*, este desejo de poder mostra como a soberania, pela sua própria condição (ou antes incondição) está em desconstrução<sup>772</sup>, pelo que as supostas unidade e indivisibilidade que, tradicionalmente, a caracterizam contribuem antes para uma ilusão, para forjar a fábula da soberania. Este mal (de soberania) a que o (soberano) bem não se opõe, antes com ele contraindo um contágio<sup>773</sup>, é ainda o desejo de poder como falta (de poder) que configura uma abertura ao porvir. A falta que obsidia a soberania corresponde à *incondicionalidade* (sem condição, *força fraca*), uma interrupção como alento, um respirar (a *incondicionalidade* que dá tempo/espço à soberania, dela se retirando, dividindo o indivisível para o re-inventar) que não se identifica à soberania crática, mas a uma soberania *po-ética*, como resistência *incondicional* ao poder (ao político e à soberania política), como um *para além* que expõe ao evento, ao ab-solutamente outro e que *vem* revolucionar, dar um novo fôlego (que equivale ao *pensamento*, ao *poema*, à *différance*)<sup>774</sup>

---

<sup>770</sup> Para V. Bitsoris : «À mon avis, l’originalité de la déconstruction derridienne réside dans la distinction subtile entre la *souveraineté* (absolue) et l’*inconditionnalité* (absolue). Cette dissociation est capitale pour la conception derridienne du politique et de la politique», Bitsoris, «De la souveraineté à un au-delà du cosmopolitisme», 426.

<sup>771</sup> Cf. Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 109-110 (nota 2).

<sup>772</sup> É bem o que ecoa no título de Bennington – cf. Geoffrey Bennington, «La souveraineté défaillante», in: *Derrida à Coimbra*, coord. Fernanda Bernardo (Viseu: Palimage, 2005).

<sup>773</sup> Cf. Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 16.

<sup>774</sup> Cf. Jacques Derrida, «Majesties», in: *Sovereignities in question*, ed. Thomas Dutoit e Outi Pasanen (New York: Fordham University Press, 2005), 108-109, 117-118, 133-134.

à tradicional soberania, permitindo a Derrida sugerir uma «tese política», «uma outra política da partilha da soberania, a saber, da partilha do impartilhável e da divisão do indivisível.»<sup>775</sup>

Há que ressaltar, ainda assim, que se bem que a frágil distinção entre *incondicionalidade* e soberania seja considerada como uma novidade avançada pela Desconstrução, tal não significa que a tradição (filosófica, política ou jurídica) não tenha reflectido, igualmente, em torno da soberania Estado-nacional (una e indivisível)<sup>776</sup>, mesmo que nunca o tenha feito com a mesma (hiper-)radicalidade do pensamento derridiano. De resto, é assim que tal reflexão acerca da soberania, ainda não suficientemente exigente, se traduz, nomeadamente, no facto de alguns Estados, ciosos da sua soberania, apresentarem reservas relativamente ao Tribunal Penal Internacional (TPI)<sup>777</sup>, ou então no facto de a Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948) ser animada pelo mesmo princípio de soberania que, supostamente, procura limitar<sup>778</sup>, ou ainda no facto de a limitação da soberania de um Estado apenas ocorrer por intermédio de uma imposição por parte de uma soberania mais poderosa, de um Estado mais poderoso<sup>779</sup>. No mesmo sentido, não se deverá esquecer que, comumente, o objectivo das revoluções é ainda a tomada de poder<sup>780</sup>. Mesmo a criação de um novo Estado

---

<sup>775</sup> «thèse politique», «une autre politique du partage de la souveraineté, à savoir du partage de l'impartageable et de la division de l'indivisible.», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 16 e 17, nota 2.

<sup>776</sup> «Certes, la mise en cause de la souveraineté, voire de la souveraineté état-nationale indivisible, n'est pas seulement propre à la pensée derridienne. Depuis longtemps, des nombreuses voix de philosophes, sociologues, politologues, juristes, intellectuels, se sont élevées en faveur d'un dépassement de ladite souveraineté», Bitsoris, «De la souveraineté à un au-delà du cosmopolitisme», 426.

<sup>777</sup> É importante notar, como o faz Derrida, que o TPI deveria ter competências universais, se bem que tal não se verifique, não raro, pelo facto de os Estados não aceitarem limites à sua soberania. Nas palavras do filósofo: «Or ce qui paraît singulier aujourd'hui, et inédit, c'est le projet de faire comparaître des États ou du moins des chefs d'État en tant que tels (Pinochet), et même des chefs d'État en exercice (Milosevic) devant des instances universelles. [...] La souveraineté de l'État, l'immunité d'un chef d'État ne sont plus, en principe, en droit, intangibles. [...] On est loin de passer aux actes et de mettre ces projets en œuvre, car le droit international dépend encore trop d'États-nations souverains et puissants. [...] d'où par exemple l'hostilité de la Chine à toute ingérence [...] en Asie [...] ou encore la réticence des États-Unis, voire de la France, mais aussi de certains pays dits «du Sud», devant les compétences universelles promises à la Cour pénale internationale, etc.», Derrida, «Le siècle et le pardon», 131-132. Importa sublinhar que estas palavras de Derrida datam de 1999, acabando o TPI por iniciar funções em 2002, se bem que persistam as dificuldades salientadas pelo filósofo.

<sup>778</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 127-128.

<sup>779</sup> Fazendo jus, de resto, à passagem da fábula «O lobo e o cordeiro»/«Le loup et l'agneau» (cf. Jean de La Fontaine, «Le loup et l'agneau», in: *Œuvres complètes*, I, prefácio Edmond Pilon, texto estabelecido e anotado por René Groos (fábulas), Jacques Schiffrin (contos) (Paris: Gallimard, 1954), 39) que começa logo por dar o tom a *Voyous* (2003): «La raison du plus fort est toujours la meilleure // Nous l'allons montrer tout à l'heure.», Derrida, *Voyous*, 9 (cf. «Capítulo II, 2. «A razão do mais forte é sempre a melhor?» – o «fundamento místico da autoridade»). Mas é em «Le siècle et le pardon» (1999) que Derrida avança o seguinte: «Soyons toujours attentifs, comme Hannah Arendt le rappelle aussi lucidement, au fait que cette limitation de souveraineté n'est jamais imposée que là où c'est «possible» (physiquement, militairement, économiquement), c'est-à-dire toujours imposée à de petits États, relativement faibles, par des États puissants. Ces derniers restent jaloux de leur propre souveraineté en limitant celle des autres.», Derrida, «Le siècle et le pardon», 126. Devendo salientar-se ainda que se a tradicional limitação da soberania é levada a cabo, na medida em que é possível (há o poder e a capacidade para fazê-lo), bem diferentemente, Derrida pensa tal limitação, uma vigilância/perfectibilização da soberania por intermédio do *impossível/incondicionalidade*.

<sup>780</sup> Cf. Derrida, «Penser ce qui vient», 30.

difícilmente se dissocia do afã, do desejo de apropriação do mesmo poder soberano (da tradicional soberania, do princípio de poder, apesar da erosão e da crise que atravessa tal noção), que obedece a uma lógica gregária e à fantasmaticidade, sempre ressurgente, da etnia, da Nação e da religião<sup>781</sup>.

Poderíamos, deste modo, e finalmente, colocar-nos a questão de saber se alguma vez conseguiremos abandonar o paradigma da soberania (o que implicaria dissociar, completamente, *incondicionalidade* de soberania). Depois de tudo o que foi exposto, cremos que a resposta se afigura evidente. Não só o próprio Derrida nunca pretendeu opor-se frontalmente à soberania muito menos destruí-la, como, consoante a situação concreta, ela poderá ainda revelar-se como garante de direitos e liberdades adquiridos<sup>782</sup>. Não quer isto dizer que a tarefa de Derrida (de desconstrução da soberania) se resume a opções caprichosas (sendo, discricionariamente, favorável ou desfavorável à soberania) ou conclua mesmo por um insucesso. É justamente pela razão de que o princípio de poder, que nutre a soberania, ressurgue inelutável e incessantemente (não raro, de forma velada, sendo até mesmo imperceptível), assombrando como um fantasma, que o propósito da Desconstrução derridiana não se pode considerar nem fracassado, nem consumado. Bem pelo contrário, cabe à Desconstrução uma tarefa infinita de vigília insone e exigente do «princípio-fantasma arcaico [...] de origem teológica»<sup>783</sup> da soberania que ganha forma por intermédio de forças homo-hegemónicas (o poder da língua, da cultura, das teletecnologias, todas em jogo na cena da dita “mundialização”) ou da desgastada (se bem que ainda operacional) lógica gregária, do nacionalismo, da religião que se conjugam no soberanismo, bem como, no mesmo sentido, cabe à Desconstrução, dizíamos, vigiar as multimodalidades assumidas pela soberania ao longo dos tempos e que testemunham, precisamente, o seu carácter fantasmal. Cremos, no entanto, que a fantasmaticidade do princípio de poder da soberania oferece-nos uma dupla escuta. *Por um lado*, esta fantasmaticidade oculta uma fragilidade (o fantasma é também do domínio do ilusório, do insubstancial) e, de facto, como mencionámos anteriormente, a soberania é indissociável de uma “história” obscura, de uma construção (que, por isso, é passível de ser desconstruída) metafísica recôndita que tece o plano filosófico-cultural greco-abraâmico; *por outro lado*, o jaez fantasmal da soberania dita a persistência do princípio de poder (onto-teológico), apesar mesmo da secularização ainda insuficiente – Derrida insiste numa soberania herdeira «de uma

---

<sup>781</sup> Cf. Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 50, 52.

<sup>782</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 216.

<sup>783</sup> «principe-phantasme archaïque [...] d’origine théologique», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 50.

teologia de há pouco secularizada»<sup>784</sup> e que assim não faz senão confirmar a ressurgência perseverante daquele como princípio de poder de filiação teológica ainda que secularizada ou apesar da “divisibilidade” da soberania (indivisível) como soberania do povo («Este conceito de soberania permanece marcado por uma ascendência religiosa e sacral, mesmo quando é transferido para o povo e [para] o cidadão.»<sup>785</sup>)

Uma vez que a Filosofia, como *metafísica da presença*, é inseparável do mesmo princípio de poder (onto-teológico) que anima a soberania crática, apenas um *pensamento* (meta-onto-fenomenológico), que Derrida traduz na *incondicionalidade*, coloca *incondicionalmente* em questão o dito princípio-fantasma de origem teológica da soberania. Portanto, mais do que as multimodalidades em que a soberania se desdobrou até hoje, Derrida questiona um princípio-fantasma de poder que, mesmo que despercebidamente, a todas inerva. A atenção de Derrida é assim a um antes, a um princípio de poder (e não tanto aos seus efeitos ou às modalidades em que se configura), supostamente originário, fundador, uma presença plena, mas que o filósofo, a partir da *incondicionalidade* (uma hiper-radical *véspera* de todo o princípio de poder dito originário) desconstruirá e/ou mostrará em desconstrução, dando conta do carácter fabuloso do poder e da soberania, da sua fantasmaticidade, logo de um princípio de impoder. Tal fantasmaticidade, de resto, não aponta senão para uma origem, uma presença, um Deus ou uma soberania encetados. Já sempre encetados, se atentarmos, uma vez mais, no momento *quase* inaugural<sup>786</sup> que Derrida assinala no soberano Bem que Platão inscreve em *A República*. Como escutar este «quase» a não ser como a fantasmaticidade que assombra a soberania, mostrando-a já como um princípio de “poder”, ao mesmo tempo perene, mas em desconstrução, frágil e onnipotente?

Parece-nos, assim, evidente como a hipótese de Derrida, a dissociação entre *incondicionalidade* e soberania, implica uma tarefa infinita, inesgotável, ainda e sempre por vir, de re-pensar, de desconstruir toda uma arquitectura, uma longa e enraizada, apesar de avelhentada, tradição onto-teológica da soberania<sup>787</sup>. Impõe-se, por isso, que coloquemos à prova o pensamento filosófico-político tradicional, o que efectuaremos dando conta da *contra-*

---

<sup>784</sup> «d'une théologie à peine sécularisée», Derrida, *L'Université sans condition*, 20.

<sup>785</sup> «Ce concept de souveraineté reste marqué par une ascendance religieuse et sacrée même quand il est transféré sur le peuple et le citoyen.», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 58.

<sup>786</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 190-191.

<sup>787</sup> Nas palavras de F. Bernardo: «o desafio e a tarefa da Desconstrução na sua condição de *pensamento impossível do impossível* – repensar e, *ipso facto*, re-inventar toda a história do possível, da possibilidade e do poder soberano, o que equivale a dizer repensar toda a história da filosofia e da cultura. Liminarmente – a própria ocidentalidade filosófico-cultural no seu todo, toda ela determinante e maioritariamente desenhada à luz da metafísica da presença.», Fernanda Bernardo, *Derrida – o dom da différance* (Coimbra: Palimage, 2019), 177-178.

*assinatura* derridiana de três autores emblemáticos do político e da soberania que aqui privilegiamos – Aristóteles, Thomas Hobbes e Carl Schmitt.

### 3.1.1. Aristóteles

**«é evidente que a cidade é uma realidade natural  
e que o homem é por natureza um ser destinado a viver na cidade  
[animal político,  
tôn phusei e polis esti, kai oti anthrôpos phusei politikon zôon:  
é um animal político]»**  
Jacques Derrida, *La bête et le souverain I*, 460.  
(Aristóteles, *Pol.*, 1253 a 9)\*

**«eu permaneço cidadão, cidadão do meu país  
ou do mundo, é certo, mas nunca aceitarei falar,  
escrever ou ensinar unicamente como cidadão.»**  
Jacques Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 66.

Tal como temos vindo a salientar, a Desconstrução é a desconstrução do *logocentrismo* ou da metafísica (assente numa suposta origem e na dita presença plena), que corresponde a um *logos* pensado em termos de poder<sup>788</sup>. Dele emerge o princípio de poder que institui e rege a soberania de índole onto-teológica, a soberania crática que, de acordo com Derrida, inerva a tradição filosófico-cultural europeia, greco-abraâmica. A desconstrução do *logocentrismo* implica, então, de imediato, que a Desconstrução seja *ipso facto* a desconstrução da soberania, nas suas mais diversas modalidades – subjectivo-identitária, cidadã e política.

É assim que Derrida, lembremos ainda, logo nas primeiras páginas de *De la grammatologie* (1967) dá conta do *logocentrismo* como um poderoso etnocentrismo em vias de se expandir a todo o mundo<sup>789</sup>. Uma herança europeia da qual é indissociável a soberania política<sup>790</sup>, onto-teológica<sup>791</sup>, aqui em questão. Em poucas palavras, o *logocentrismo*, um

---

\* Dada a discrepância inescapável entre as várias traduções e o texto grego, impossibilitando, conseqüentemente, a indicação absolutamente rigorosa das linhas, que pretendemos citar, da *Política*, recorreremos à tradução francesa de Aubonnet (1960). A notação fornecida é, assim, meramente aproximativa, pelo que além da notação, acrescentamos a página onde se encontra o texto traduzido.

<sup>788</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 425.

<sup>789</sup> Segundo Derrida: «le *logocentrisme* : [...] qui n'a été en son fond [...] que l'ethnocentrisme le plus original et le plus puissant, en passe de s'imposer aujourd'hui à la planète», Derrida, *De la grammatologie*, 11.

<sup>790</sup> Recordamos Derrida «une souveraineté qui est [...] un concept européen, qui a son acte de naissance et son histoire en Europe.», Derrida, «Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté», 108.

<sup>791</sup> Derrida insiste numa soberania «conforme au modèle hérité et traditionnel, voire théologico-politique de la souveraineté élaboré par une tradition de philosophie politique qui sans doute remonte plus haut que Bodin ou que

etnocentrismo europeu, seja no domínio das religiões abraâmicas, seja no domínio da Filosofia, tem como denominador comum o poder, um poder de poder, que é, justamente, o que Derrida também identifica na soberania política que procura desconstruir ou mostrar em desconstrução.

Aristóteles (384 – 322 a.C.) é evidentemente um dos filósofos que encarna o *logocentrismo* numa tradição filosófica, europeia de poder<sup>792</sup>. Não só o seu conceito de Primeiro Motor dá imediatamente a escutar os traços caracterizadores da soberania como princípio de poder, como, mormente, algumas passagens da sua *Política*, em torno das quais insistiremos, dão ainda a pensar a soberania política na sua indissociabilidade de uma certa concepção de homem e de cidade ou de Estado – a *polis* grega –, todos pensados em termos de poder.

Atentemos então em como Aristóteles define o homem como *zoon logon echon* (*animal rationale* na tradução latina), marcando deste modo, até aos nossos dias, a tradição metafísica. Procuremos, contudo, na pegada de Derrida, dar conta, em particular, da relevância desta definição para mostrar como o *logos* (o *logocentrismo*) importa para o pensamento político de Aristóteles como um pensamento de poder.

Em *La bête et le souverain I* (2008), Derrida apresenta três momentos assinalando a correspondência inexorável do *logos* ao começo, ao comando (*arkhe*), ao princípio como poder absoluto, soberano. No começo, *Béréshit*, o livro do *Génesis* apresenta já uma dupla narrativa – o começo por intermédio de um arqui-performativo – «que haja luz» – e, segundo relato, a criação do homem posteriormente à dos animais<sup>793</sup>. Um outro começo, como observaremos, é relatado no Evangelho de João. Terceiro começo, desta feita na Filosofia grega – a *Política* de Aristóteles. Em suma, trata-se de *um* começo diferencial, *plus d'un* (portanto, mais de um e assim nem sequer um começo) que repousa numa dupla fonte, greco-abraâmica, dando logo a

---

Hobbes, les grandes références en ce domaine», Derrida, «Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté», 107.

<sup>792</sup> Lembremos ainda Derrida afirmando que «L'enjeu, ce n'est donc rien de moins que le puissant concept de *possible* qui traverse la pensée occidentale, d'Aristote à Kant et à Husserl [...], avec toutes ses significations virtuelles ou en puissance : l'être-en-puissance, justement, la *dynamis*, la virtualité [...], mais aussi le pouvoir, la capacité, tout ce qui rend habile ou qui habilite, etc.», Derrida, *Papier machine*, 307.

<sup>793</sup> Tendo sido criado depois dos animais, ao homem – o masculino antes do feminino, Isch antes de Ischa, e é sempre o domínio/primazia do homem (soberano) sobre a mulher, tal como a fraternidade privilegia o irmão (*frater*) homem, esquecendo a mulher (enfatizemos como para Derrida «La démocratie s'est rarement représentée elle-même sans la possibilité au moins de ce qui ressemble toujours, si l'on veut bien déplacer un peu l'accent de ce mot, à la possibilité d'une *fraternisation*. La phratriarchie peut *comprendre* les cousins et les sœurs mais, nous le verrons, *comprendre* peut aussi vouloir dire neutraliser. *Comprendre* peut commander d'oublier par exemple, avec la « meilleure intention du monde », que la sœur ne fournira jamais un exemple docile pour le concept de fraternité. C'est pourquoi on veut le rendre *docile* et c'est toute l'éducation politique. Que se passe-t-il quand, pour faire cas de la sœur, on fait de la femme une sœur ? et de la sœur un cas du frère ?», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 13) – cabe exercer o domínio sobre aqueles. Não analisando a segunda narrativa do *Génesis* no seu *La bête et le souverain I* (2008) – se bem que o “tema” do vivente animal seja uma evidente linha de força em ambos os seminários (cf. *La bête et le souverain II*) – Derrida remete aí, nesse sentido, para algumas páginas que viriam a integrar o seu *L'animal que donc je suis* (2006). Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 463. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2006), 33-37.

escutar a duplicidade da origem (começo) e do comando (ambos *arkhe*) que é igualmente mais de um, há mais de um comando, a soberania dita una e indivisível está “originariamente” partilhada, pelo que não há nem sequer um, não há soberania una e indivisível.

Aproximemos então, de acordo com Derrida, a célebre passagem do Evangelho de João onde o filósofo salienta o poder, a soberania do *logos* – «No princípio era o verbo (*logos*) e o *logos* era Deus.»<sup>794</sup> E Derrida continua citando o Evangelho: «O *logos* estava no princípio em Deus (*outos ên en archê pros to theon*), tudo existiu por ele [pelo *logos*] e nada do que existe existiu sem ele. Nele [o *logos*] estava a vida (*zôê*) e a vida era a luz (*phôs*) dos homens.»<sup>795</sup> Ora, é precisamente esta leitura de Derrida que coloca em evidência a soberania do *logos*, ao mesmo tempo que nos dá conta de uma surpreendente sequência de correspondências no texto do Evangelho. Assim, à soberania corresponde a *arkhe* (o começo, o comando)<sup>796</sup>, por sua vez à *arkhe* o *logos*, um poder, uma soberania ultra-potente e criadora de vida, da vida do vivente. Conjugando a narrativa do *Génesis* com o Evangelho de João, Derrida mostra que, neste último, o *logos* reafirma o relato daquela primeira em torno de uma origem criada por um soberano ou Deus (*logos*), cujo performativo «que haja luz» se associa à criação de vida que é luz. Em poucas palavras, Derrida assinala a importante articulação entre *arkhe*, *logos*, *zoe* e *phos* – o *logos* soberano é poder criador de vida que ao mesmo tempo é luz<sup>797</sup>. Trata-se, portanto, de uma certa zoologia, do *logos* criador de vida (*zoe*), de uma aliança que, na *Política* de Aristóteles, sublinha Derrida, assume outros contornos.

Na *Política*, a *arkhe*, o começo/comando, recai sobre a *physis* (noção determinante na história da metafísica, que não é, de todo, consensual, se bem que por vezes seja traduzida, com as devidas críticas e limitações, por «natureza» ou por «nascimento»)<sup>798</sup>, pelo que quando Aristóteles afirma que o homem é *zoon logon echon*, ele é-o já por natureza. Como que “originariamente”, por natureza, o homem é um animal racional. Mais ainda, o homem é, por

---

<sup>794</sup> Seguimos o texto do Evangelho traduzido e citado por Derrida. «Au commencement était le verbe (*logos*) et le *logos* était Dieu.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 417.

<sup>795</sup> «Le *logos* était au principe chez Dieu (*outos ên en archê pros to theon*), tout a existé par lui [par le *logos*] et rien de ce qui existe n’a existé sans lui. En lui [le *logos*] était la vie (*zôê*) et la vie était la lumière (*phôs*) des hommes.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 417.

<sup>796</sup> Cf. Derrida, *Mal d’archive*, 11-12.

<sup>797</sup> Seria preciso ter em conta o paradigma ocular, a relação da luz com a visão, mas também com o conhecimento e a verdade, que no fundo são todas modalidades de poder, de soberania. Nessa direcção, aludindo à tradicional relação entre a Universidade e a verdade (e desta à luz), Derrida escreve, por exemplo, em *L’Université sans condition* (2001): «Si énigmatique qu’elle demeure, la référence à la vérité, paraît assez fondamentale pour se trouver, avec la lumière (*Lux*), sur les insignes symboliques de plus d’une université.», Derrida, *L’Université sans condition*, 12. Mas é ainda, evidentemente, em Platão, a relação entre Sol/Bem, poder, saber, verdade e o poder/faculdade de conhecer, a *dynamis* – cf. Derrida, *Voyous*, 190-191.

<sup>798</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 422. Cf. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique* (1935), trad. Gilbert Kahn (Paris: PUF, 1958), 155.

natureza, um animal (racional) político («politikon zoon»<sup>799</sup>). No começo (*arkhe*), o homem é já por natureza, de origem, um animal racional e político. Tudo passa, pois, pela leitura de filosofemas<sup>800</sup> que acolhem uma multiplicidade de interpretações e de traduções, disso dependendo todo o curso da metafísica ocidental<sup>801</sup>. É isso que Derrida analisa, mostrando como a tradição cultural ocidental – abraâmica e filosófica – aproxima o *logos*, uma vez que tal é determinante para melhor se perceber os fios condutores que, silenciosa e subterraneamente, animam a soberania política.

É assim que Derrida recorre a Heidegger, em particular a *Introdução à metafísica* (1935), dando conta da sua leitura do *logos* e da relação entre *physis* e *logos*, que correspondem, como observaremos, ao poder como soberania.

De acordo com Derrida em *La bête et le souverain I* (2008), Heidegger procura denunciar o papel preponderante de uma interpretação desviante de *logos* que o toma, não no seu sentido original (e é o gosto de Heidegger pela origem e pelos pré-socráticos que se anuncia), mas já como que travestido ou até corrompido como razão, entendimento ou lógica. Por outras palavras, o *logos* como razão (que determina o homem como (animal) racional (Aristóteles)) impôs-se – e Derrida sublinha que as expressões utilizadas por Heidegger implicam a autoridade, o domínio, a soberania (*Herrschaft*), mas também «a posição de força de um Estado»<sup>802</sup> (*Machstellung*), ou «a decisão em força, decisão arbitrária ou soberana»<sup>803</sup> (*Machtspruch*), dando conta do que Heidegger considera como «soberania do “lógico”»<sup>804</sup> (*Machstellung des “Logischen”*) – a um *logos* original.

No entanto, prossegue Derrida, tal não significa que o *logos* interpretado como soberania do lógico, da razão se tenha imposto a uma concepção de *logos* alheia a qualquer tipo de força ou de poder, na medida em que, segundo a interpretação de Heidegger, supostamente mais originária, o *logos* (*legein*)<sup>805</sup> é ainda um poder de reunião (*Versammlung*), uma força de

---

<sup>799</sup> Aristóteles, *Pol.*, 1253 a 9 (página 14 da tradução de Aubonnet).

<sup>800</sup> Lembremos como Derrida salienta a obscuridade da noção de político que depende de inúmeros filosofemas tradicionais e desconstrutíveis. Cf. Derrida, *Politique et amitié*, 80-81.

<sup>801</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 450.

<sup>802</sup> «la position de force d'un État», Derrida, *La bête et le souverain I*, 424.

<sup>803</sup> «décision en force, décision arbitraire et souveraine», Derrida, *La bête et le souverain I*, 424.

<sup>804</sup> «souveraineté du “logique”», Derrida, *La bête et le souverain I*, 424. Cf. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, 134.

<sup>805</sup> O *logos*, pensado como *legein* (reunião, recolhimento), tratar-se-ia, precisamente, de uma força de reunião (Heidegger), enquanto Derrida procura pensar a dissociação entre *incondicionalidade* e soberania. Nas palavras de Derrida: «Demandons-nous donc s'il n'est pas possible *aujourd'hui*, dans la lumière du jour d'aujourd'hui, de penser et de mettre à l'épreuve cette dissociation qui paraît impossible et impensable, irréductible au *logos*, ou du moins au *legein* interprété comme rassemblement ou recueillement [...] de souveraineté en général mais plus visiblement, plus lisiblement, de souveraineté état-nationale indivisible.», Derrida, *Voyous*, 196. Será nos mesmos termos que Derrida distinguirá a Justiça (um *incondicional/impossível*) de Direito, salientando como Heidegger, privilegiando o *legein*, corria o risco de reduzir a justiça, num «horizonte totalizador», a «um movimento de

retenção que evita a dispersão de opostos, mantendo-os (portanto, o gesto de Heidegger é ainda homo-hegemónico, tendendo para a unidade e a indivisibilidade que caracterizam a soberania política). Esta força violenta do *logos*, acrescenta Derrida, marca a predominância, ou antes, «*Durchwalten*» [«*perdominance*»<sup>806</sup>], um dominar através, que caracteriza a *physis*, uma força soberana como *Gewalt* – vocábulo que, associado à violência, à força, à autoridade, ao poder político legítimo, à força da ordem, ao exercício da soberania, apresenta várias dificuldades de tradução, o que assumirá toda a relevância na questão, que perscrutaremos adiante, do *fundamento místico da autoridade* (cf. «Capítulo II, 2. «A razão do mais forte é sempre a melhor»? – o «fundamento místico da autoridade»»). Repensar a soberania implica testar os limites dos seus ditos fundamentos, dando conta da sua ilusão e do papel da metafísica na sua construção. A tradução de *Gewalt* por noções aparentemente contraditórias (como poder político legítimo e violência) colocam a nu a instabilidade do conceito tradicional de soberania<sup>807</sup> – que mantém reunido aquilo que é por ela transido<sup>808</sup>. Noutros termos ainda, a «*physis* é tudo o que impulsiona, *phuein*, [é tudo o que] cresce e no que cresce, no mundo ou no ser como *physis*, o *logos* desempenha, representa justamente uma «força»<sup>809</sup> soberana de reunião de opostos.

O denominador comum, apesar da multiplicidade de interpretações do *logos*, insistamos, é a violência, a força, o poder soberano. Neste sentido ainda, devemos notar que um outro desvio à concepção originária (grega, nomeadamente, pré-socrática) de *logos*, segundo Heidegger, é a interpretação que dele faz, de um modo geral, o Novo Testamento. Aí, o *logos* é identificado ao filho de Deus operando como a sua figura mediadora com os homens. O *logos* é assim o filho, mas também a palavra, o comando de Deus, bem como a vida eterna, o *logos* da *zoe* eterna enquanto redenção. De acordo com Heidegger, a conjugação em Cristo da *zoe* e do *logos* impôs-se (e é de novo uma questão de poder/soberania) quer à interpretação originária de *logos* (segundo Heidegger, reunião, retenção (um poder)), quer ao *zoon logon echon* de Aristóteles, isto é, à determinação do homem como animal possuidor de *logos* (razão (igualmente um poder)). Cristo é o homem que é *logos*, ou seja, o homem como soberano<sup>810</sup>.

---

restituição adequada». Segundo Derrida: «la justice risque de se réduire de nouveau à des règles, normes ou représentations juridico-morales, dans un inévitable horizon totalisateur (mouvement de restitution adéquate, d'expiation ou de réappropriation). Ce risque, Heidegger le court, malgré tant de précautions nécessaires, dès lors qu'il donne le pas, comme il le fait toujours, au rassemblement et au même (*Versammlung, Fuge, legein*, etc.) sur la disjonction qu'implique mon adresse à l'autre», Derrida, *Spectres de Marx*, 56-57.

<sup>806</sup> «perdominance», Derrida, *La bête et le souverain I*, 425. Cf. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, 147.

<sup>807</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 425. Derrida, *Force de loi*, 74-75.

<sup>808</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 425.

<sup>809</sup> «*physis*, c'est tout ce qui pousse, *phuein*, ce qui croît et dans ce qui croît, dans le monde ou l'être comme *physis*, le *logos* joue, représente justement une «force»», Derrida, *La bête et le souverain I*, 449.

<sup>810</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 425-427. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, 148.

Similarmente, o soberano (na soberania política, uma teologia política) ocupa um papel intermédio entre Deus e os súbditos. O *logos* mediador é o *logos* como soberania. Cabe ainda dizer que o *logocentrismo*, de acordo com Derrida (e estamos assim igualmente perante a sua interpretação de *logos*), trata-se da hegemonia da palavra, certo, mas ainda da centralidade e sobretudo do privilégio do *logos* como uma força organizadora hegemónica e soberana, que o filósofo coloca em questão<sup>811</sup>.

A tradição metafísica ocidental greco-abraâmica (logocêntrica) tem em comum a soberania e será precisamente isso que não poderá deixar de se reflectir na concepção de homem como *zoon logon echon* que é também, indissociavelmente, *politikon*, segundo Aristóteles. De facto, como observaremos, tudo se encaminha para a soberania, seja do homem, seja do lugar político por excelência onde se procura e exerce a soberania (autonomia) – a *polis*. Tudo isto, precisamente, porque o homem é naturalmente possuidor de *logos* (aqui como razão) e, nessa condição, ele integra, por natureza, a *polis* que tem por objectivo final o viver bem e o bem supremo (o soberano Bem, a soberania, a autonomia). Em poucas palavras, o *logos* é um poder cuja finalidade (aí se realizando) é um poder (soberania/autonomia). Sigamos, porém, paulatinamente, ao rés da *leitura* de Derrida da *Política* de Aristóteles. Identificando a *polis* (a cidade, o Estado) com um determinado tipo de comunidades, a *Política*, cujo texto Derrida aqui enxerta, avança o seguinte:

«é evidente que todas visam um certo bem e que precisamente o bem soberano [*kuriôtatou*, o bem soberano, o bem supremo] entre todos é o fim da comunidade que é soberana entre todas [*kuriôtatê*: a comunidade é soberana entre todas, logo a noção de soberania é definida aqui, desde o início, inscrita no próprio conceito de Estado, de *polis* e de comunidade] e inclui todas as outras: é a ela que chamamos a cidade ou a comunidade política (*ê koinônia ê politikê*).»<sup>812</sup>

Aristóteles inicia o Livro I da *Política* procurando definir a *polis*, o Estado, e fá-lo afirmando, primeiramente, que «toda a cidade (ou Estado) é uma espécie de comunidade e que

---

<sup>811</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 454-455.

<sup>812</sup> «il est évident que toutes visent un certain bien et que précisément le bien souverain [*kuriôtatou*, le bien souverain, le bien suprême] entre tous est la fin de la communauté qui est souveraine entre toutes [*kuriôtatê* : la communauté est souveraine entre toutes, donc la notion de souveraineté est définie ici, dès le départ, inscrite dans le concept même d'État, de *polis* et de communauté] et inclut toutes les autres : c'est elle qu'on nomme la cité ou la communauté politique (*ê koinônia ê politikê*).», Derrida, *La bête et le souverain I*, 455-456. Cf. Aristóteles, *Pol.*, 1252 a 1 (página 12 da tradução de Aubonnet).

toda a comunidade é constituída em vista de um certo bem»<sup>813</sup>, logo toda a cidade visa um bem. Mas acrescenta ainda: «(porque todos os homens fazem tudo em vista do que lhes parece um bem), é evidente que todas visam um certo bem»<sup>814</sup>, pelo que quer o homem, quer a cidade têm como finalidade o bem, que é soberano entre todos, portanto, a comunidade política, soberana, a cidade é soberana entre todas (e é a altura, a superioridade, mas também o estatuto de excepção que caracterizam tradicionalmente a soberania)<sup>815</sup>. A comunidade e a soberania são definidas em conjunto, dando assim conta da razão pela qual o poder (o Estado e o político), de acordo com Derrida, é sempre descrito à luz da *polis* grega, na medida em que são indissociáveis<sup>816</sup>.

Imediatamente a seguir a esta definição inicial, Aristóteles vai perscrutar a *polis*, investigando os elementos que a compõem de modo a captar a sua origem. É preciso ir até ao princípio, à origem, para saber, para aceder à verdade, para apropriar e é justamente este o gesto da metafísica, o afã, a busca pela origem. Uma origem que coincide com a natureza e assim com uma organização natural que é própria da *polis* – e será preciso atentar, evidentemente, nas noções de origem, de propriedade e mesmo de organização que se conjugam com a tal concepção de natureza, porque se trata, precisamente, da *physis* como poder, como soberania. Todo o processo (uma progressão, uma hierarquia originária e natural) conducente à *polis* se desenvolve por natureza, que tudo organiza, nada deixando ao acaso. Escutemos então Derrida citando Aristóteles na *Política*:

«[É, portanto, observando as coisas a evoluir desde a sua origem que podemos, aqui como noutros casos, ter delas a apreciação mais justa.] Em primeiro lugar, é necessário que se unam, em casais, os seres que não podem existir um sem o outro, tais como a fêmea e o macho, em vista da geração (não é aqui o efeito de uma escolha, mas, bem como nos animais em geral e nas plantas, é uma lei natural que a tendência a deixar depois de si um outro semelhante a si mesmo [por outras palavras, a geração, a reprodução é própria a todo o vivente, plantas, animal ou homem]); tais como, ainda, para sua conservação, o ser que por natureza manda e o ser que obedece [é natural, por natureza, *physei*]. O ser que, graças à sua inteligência,

---

<sup>813</sup> «toute cité (ou État) est une sorte de communauté et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien», Aristóteles, *Pol.*, 1252 a 1 (página 12 da tradução de Aubonnet).

<sup>814</sup> «(car tous les hommes font tout en vue de ce qui leur paraît un bien), il est évident que toutes visent un certain bien», Aristóteles, *Pol.*, 1252 a 1 (página 12 da tradução de Aubonnet).

<sup>815</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 118-119, nota 1.

<sup>816</sup> É nesse sentido, igualmente, que Derrida se pergunta se haverá ainda lugar para a distinção entre Cidade e Estado, que não são senão duas modalidades da pólis: «On se demande s'il y a encore aujourd'hui une place légitime pour quelque distinction décisive entre ces deux formes de Cité («polis») que sont la Ville et l'État.», Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, 11.

é capaz de prever é chefe por natureza, senhor por natureza [sempre *physei*]; o ser que, graças ao seu vigor corporal, é capaz de executar é subordinado, escravo por natureza; é por isso que senhor e escravo têm o mesmo interesse. Assim, portanto, é por natureza [*physei* sempre] que a mulher e o escravo são diferentes, porque a natureza não faz nada com parcimónia, como os artesãos que forjam as facas de Delfos, mas ela faz cada objecto para um só uso [...]. Nos Bárbaros, a mulher e o escravo têm o mesmo estatuto. A razão é que não têm quem mande por natureza [portanto, nem a mulher, nem o escravo têm o que, por natureza, manda] e a sua comunidade não é senão a de uma escrava e de um escravo; assim dizem os poetas:

No Bárbaro, o Heleno tem direito de mandar.

como se, por natureza, bárbaro e escravo fossem a mesma coisa.

Assim, destas duas comunidades [...] forma-se primeiro a família [...] A comunidade constituída segundo a natureza para a vida do dia a dia é, portanto, a família; [...] por outro lado, a primeira comunidade, formada por várias famílias, para necessidades que excedem a vida quotidiana é a aldeia.

Precisamente segundo a natureza, a aldeia parece ser uma *colónia* da família; e os seus membros, alguns chamam-lhes *irmãos de leite, filhos e netos*; é justamente por isso que as cidades, na origem, eram governadas por reis, como o são ainda hoje os povos; elas formaram-se com gentes submetidas a reis; toda a família, com efeito, é submetida à realeza do mais velho e as colónias estão na mesma situação como resultado da comunidade de origem<sup>817</sup>,<sup>818</sup>

---

<sup>817</sup> A comunidade de origem, androcêntrica, falocêntrica, marca por natureza o padrão a seguir por todas as outras e assim pela pólis, de que a hierarquia dirigente é determinada pela genealogia, pelo sexo e pela idade.

<sup>818</sup> «[C'est donc en regardant les choses évoluer depuis leur origine, qu'on peut, ici comme ailleurs, en avoir la vue la plus juste.] Tout d'abord, il est nécessaire que s'unissent par couples les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, tels la femelle et le mâle, en vue de la génération (et ce n'est pas là l'effet d'un choix, mais, tout comme chez les animaux en général et les plantes, c'est une loi naturelle que la tendance à laisser après soi un autre pareil à soi-même [autrement dit, la génération, la reproduction, c'est propre à tout vivant, plantes, animal ou homme]); tels encore, pour leur conservation, l'être qui par nature commande et l'être qui obéit [c'est naturel, par nature, *physei*]. L'être qui, grâce à son intelligence, est capable de prévoir est chef par nature, maître par nature [toujours *physei*]; l'être qui, grâce à sa vigueur corporelle, et capable d'exécuter est subordonné, esclave par nature; c'est pourquoi maître et esclave ont même intérêt. Ainsi donc c'est par nature [*physei* toujours] que la femme et l'esclave sont différents, car la nature ne fait rien avec parcimonie comme les artisans qui forgent les couteaux de Dephes, mais elle fait chaque objet pour un seul usage [...] Chez les Barbares la femme et l'esclave ont le même rang. La raison en est que ce qui par nature commande, ils ne l'ont pas [donc, ni la femme ni l'esclave n'ont ce qui par nature commande] et leur communauté n'est qu celle d'une esclave et d'un esclave; aussi les poètes disent-ils :

Au Barbare l'Hellène a droit de commander.  
comme si par nature barbare et esclave, c'était la même chose.

Ainsi de ces deux communautés [...] se forme d'abord la famille [...] La communauté constituée selon la nature pour la vie de chaque jour, c'est donc la famille; [...] d'autre part, la première communauté formée de plusieurs familles pour des besoins qui débordent la vie quotidienne est le village.

Observámos, assim, o papel absolutamente determinante da *physis* (natureza) na organização da *polis*, pelo que, quer o homem, quer a *polis* (e aquele integrando esta), visando o bem soberano (a soberania), dão logo conta de uma tendência, de uma evolução por natureza. Homem e *polis* procuram, por natureza, o bem supremo e é esta finalidade, de acordo com Derrida, que Aristóteles encadeará com a sua definição *zoon logon echon*, com o homem como o vivente que possui o *logos*. Por outras palavras, o facto de o homem ter por finalidade o bem (que alcançará integrado na *polis*), permite afirmar que é detentor do *logos* e que o é por natureza. Portanto, o homem é, por natureza, “originariamente” um animal racional (o *logos*, o *logocentrismo* é “natural” como “originário”). Atentemos, novamente, nas palavras de Aristóteles entremeadas com as de Derrida:

«A comunidade nascida de várias aldeias é a cidade, perfeita, atingindo, a partir de agora, por assim dizer, o nível da *autarcia* [*autarkeia*, portanto, a independência, o facto de se comandar a si mesma, de ter em si a sua própria *archê*] completa: formando-se para permitir *viver* [ali é *zên*, o verbo para o *zôon*, o facto de viver], ela existe para permitir *viver bem* [*eu zên*: portanto, uma comunidade política, que é uma cidade, tem por objectivo *viver bem* (*eu zên*). E portanto, é com esta verdade, de algum modo, com esta essência da *polis* como tendo por fim o bem supremo e o viver *bem* (*eu zên*), que Aristóteles vai encadear a definição do homem como aquele que tem justamente o *logos*].»<sup>819</sup>

E Aristóteles prossegue, ajudando-nos a entender como, na sua concepção, com repercussões para toda a tradição filosófica, – nomeadamente, para o pensamento político tradicional, onde, sintomaticamente, se reflecte a indissociabilidade entre razão (*logos*) e Estado, para a qual Derrida nos alerta em *Voyous* (2003). Segundo o filósofo, de um modo geral, a razão sempre esteve aliada ao Estado e assim ao poder e à soberania (e é a razão de

---

Précisément selon la nature le village est, semble-t-il, une *colonie* de la famille ; et ses membres, certains les appellent *frères de lait*, *enfants* et *petits-enfants* ; c’est justement pour cela que les cités, à l’origine, étaient gouvernées par des rois, comme le sont encore aujourd’hui les peuples ; elles se formèrent de gens soumis à des rois ; toute famille, en effet, est soumise à la royauté du plus âgé, et les colonies sont dans le même cas par suite de la communauté d’origine.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 457-458 (sublinhados nossos). Cf. Aristóteles, *Pol.*, 1252 a 1-1252 b 6 (páginas 13 e 14 da tradução de Aubonnet).

<sup>819</sup> «La communauté née de plusieurs villages est la cité, parfaite, atteignant désormais, pour ainsi dire, li niveau de l’*autarcie* [*autarkeia*, donc l’indépendance, le fait de se commander soi-même, d’avoir en soi sa propre *archê*] complète : se formant pour permettre de *vivre* [là c’est *zên*, le verbe pour le *zôon*, le fait de vivre], elle existe pour permettre de *vivre bien* [*eu zên* : donc, une communauté politique, qui est une cité, a pour visée de *vivre bien* (*eu zên*). Et donc, c’est de cette vérité en quelque sorte, cette essence de la *polis* comme ayant pour fin le bien suprême et le vivre *bien* (*eu zên*), qu’Aristote va enchaîner sur la définition de l’homme comme celui qui a justement le *logos*].», Derrida, *La bête et le souverain I*, 458. Cf. Aristóteles, *Pol.*, 1252 b 8 (página 14 da tradução de Aubonnet).

Estado que se sobrepõe aos direitos)<sup>820</sup>. De resto, entende, igualmente, que não seria difícil, já em Platão, fazer corresponder a ideia de Bem (soberania) ao seu pensamento (metafísica, *logocentrismo*) em torno do Estado, da *polis*. Nas palavras de Derrida: «Ainda que a soberania majestosa da ideia de Bem não seja a lei (*nomos*), seria fácil, creio, articular a sua necessidade com o pensamento platónico do Estado, da *polis* ou da *politeia*. Poder-se-ia defender, de modo abrupto, por falta de tempo, que todos estes grandes racionalismos são, em todos os sentidos do termo, racionalismos do Estado, senão mesmo racionalismos de Estado. Nada há de fortuito no facto de nunca nenhum destes grandes racionalismos, exceptuando talvez uma certa palavra de Marx, se ter virado contra a forma «Estado» da soberania.»<sup>821</sup> – o homem é, por natureza, um animal racional soberano.

«É por isso que toda a cidade existe por natureza [sempre *physei*], absolutamente como as primeiras comunidades: ela é, com efeito, o fim delas, ora a natureza de uma coisa é o seu fim; o que cada coisa é, uma vez acabado o seu crescimento, é a isso que chamamos a natureza de cada coisa, por exemplo de um homem, de um cavalo, de uma família. Além do mais, a causa final e o fim é o que há de melhor; ora, bastar-se a si mesmo (*a autarcia*) é ao mesmo tempo um fim e o que há de melhor.»<sup>822</sup>

O homem é, por natureza, um animal racional na medida em que procura na *polis* o viver bem e o bem supremo, que corresponde à soberania como autarcia, autonomia, auto-suficiência que, por sua vez, não é senão a sua natureza e a sua finalidade. De acordo com Aristóteles, a *polis* (mas também o homem (racional), dado que, como observaremos, para o filósofo estagirita, o lugar natural do homem é na *polis*) tem como fim aquilo que ela é, por natureza, no seu estágio final, perfeito, em acto, isto é, perfeitamente actualizada. No pensamento de Aristóteles, o fim (aquilo que, outrora em potência, se actualizou, se aperfeiçoou

---

<sup>820</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 201.

<sup>821</sup> «Bien que la souveraineté majestueuse de l'idée de Bien ne soit pas la loi (*nomos*), il serait facile, je crois, d'en articuler la nécessité avec la pensée platonicienne de l'État, de la *polis* ou de la *politeia*. On pourrait soutenir, de façon abrupte, faute de temps, que tous ces grands rationalismes sont, à tous les sens du terme, des rationalismes de l'État, sinon des rationalismes d'État. Il n'y a rien de fortuit à ce qu'aucun de ces grands rationalismes, à l'exception peut-être d'une certaine parole de Marx, ne s'en soit jamais pris à la forme « État » de la souveraineté.» Derrida, *Voyous*, 193-194.

<sup>822</sup> «C'est pourquoi toute cité existe par nature [toujours *physei*], tout comme les premières communautés : elle est, en effet, leur fin, or la nature d'une chose, c'est sa fin ; ce qu'est chaque chose, une fois sa croissance achevée, c'est cela que nous appelons la nature de chaque chose, par exemple d'un homme, d'un cheval, d'une famille. De plus, la cause finale et la fin, c'est ce qu'il y a de meilleur ; or se suffire à soi-même (*l'autarcie*) est à la fois une fin et ce qu'il y a de meilleur.» Derrida, *La bête et le souverain I*, 458. Cf. Aristóteles, *Pol.*, 1252 b 8-9 (página 14 na tradução de Aubonnet).

sem resto) e a causa final (o propósito) são o melhor e isto coincide com a soberania como autonomia. Noutros termos ainda, o homem como animal racional fazendo parte da *polis* tem em si mesmo um princípio de poder, a soberania para a qual tende, por natureza, a autonomia como último e mais perfeito momento do seu crescimento, uma auto-suficiência que é o seu propósito natural. Derrida afirma-o do seguinte modo em *La bête et le souverain I* (2008):

«Eis a definição ontológica da soberania, quer dizer, que é melhor – visto que procuramos viver bem (*eu zên*) – viver em autarcia, quer dizer, tendo em si mesmo o seu princípio, tendo em si mesmo o seu começo e o seu comando [*arkhe*] daqui se seguindo] «a definição em suma, essencial e necessária, da soberania: o soberano é alguém que tem o seu fim em si mesmo ou que é o fim de tudo.»<sup>823</sup>

A “essência” da soberania é então indissociável de um princípio de poder denunciado pela execução de um movimento circular de retorno a si, que temos na soberania como autonomia (o dar-se a lei a si próprio) ou como auto-suficiência (bastar-se a si próprio), na medida em que (por natureza) o soberano conjuga em si o começo e o comando, o princípio (*arkhe*) e o fim. Derrida sinaliza, por conseguinte, esta rotundidade soberana privilegiando, neste ensejo, Aristóteles que descreve o Primeiro Motor em termos de poder/soberania. Como movente imóvel, o Primeiro Motor é a primeira causa (que não teve causa, porque é a origem, a primeira) proporcionando movimento sem se mover, na medida em que o movimento não lhe foi atribuído, portanto, é autónomo, soberano. Na sua autonomia, o Primeiro Motor é, ao mesmo tempo, circularmente, princípio e fim. Nesse sentido, Derrida identifica algumas semelhanças entre uma passagem de *De la Démocratie en Amérique* (1835-1840) de Tocqueville e o Primeiro Motor de Aristóteles. Lendo Tocqueville a descrever os traços da democracia americana, Derrida avança o seguinte: «Circularmente ou à-vez [*tour à tour*], o povo, diz Tocqueville, é «a causa e o fim de todas as coisas; tudo dele emana e tudo nele se absorve»<sup>824</sup> e mais adiante escreve: ««O povo [...] reina sobre o mundo político americano tal como Deus sobre o universo. Ele é a causa e a finalidade de todas as coisas ; tudo vem dele e é ele quem

---

<sup>823</sup> «Voilà la définition ontologique de la souveraineté, c'est-à-dire qu'il est meilleur – puisqu'on cherche à vivre bien (*eu zên*) – de vivre en autarcie, c'est-à-dire en ayant en soi-même son principe, en ayant en soi-même son commencement et son commandement [...] la définition en somme, essentielle et nécessaire, de la souveraineté : le souverain, c'est quelqu'un qui a sa fin en lui-même ou qui est la fin de tout.» Derrida, *La bête et le souverain I*, 458.

<sup>824</sup> ««Circularment ou tour à tour, le peuple, dit Tocqueville, est «la cause et la fin de toute chose; tout en sort et tout s'y absorbe», Derrida, *Voyous*, 34. Cf. Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, 120.

tudo absorve.»<sup>825</sup> Na página seguinte de *Voyous* (2003), Derrida sublinha a semelhança, que é uma herança de Aristóteles acolhida por Tocqueville: «Porque o Deus democrático de que fala Tocqueville, este soberano causa de si e fim para si, assemelhar-se-ia também, e esta semelhança não cessou de nos provocar a pensar, com o Acto puro, com a *energeia* do Primeiro Motor (*to proton kinoun*) de Aristóteles. Sem se mover nem ser movido, o acto desta energia pura põe tudo em movimento, um movimento de retorno a si, um movimento circular, precisa Aristóteles, porque o primeiro movimento é sempre cíclico. E o que o aspira ou inspira é um desejo. Deus, o acto puro do Primeiro Motor, é ao mesmo tempo erógeno e pensável. É, se assim se pode dizer, desejável (*erômenon*), o primeiro desejável (*to proton orekton*) enquanto primeiro inteligível (*to proton noeton*) que se pensa a si mesmo, pensamento do pensamento (*è noesis noeseôs noesis*).»<sup>826</sup>

Por fim, Derrida relaciona a unidade do Primeiro Motor com a unidade, o Uno, o Único através da qual Aristóteles, citando a *Iliada*, descreve a soberania: «Aristóteles conclui que «o Primeiro Motor imóvel é um ao mesmo tempo segundo o *logos* e segundo o número (*en ara kai logo kai arithmo to proton kinoun akineton on*), e, por consequência também, o que eternamente está em movimento e de uma maneira contínua é somente uno (*kai to kinoumenon ara aei kai sunekhous*)» (*A Metafísica, Lambda*, 1074 a). Se, ao tentar anunciar-vos a questão torturante, me refiro assim à *Metafísica* de Aristóteles, antes de abordar a sua *Política*, é porque a última frase deste livro propõe uma analogia política. Aristóteles cita a *Iliada* (II, 204). [...] Ora, que diz ela? Pronuncia, pronuncia-se pronunciando o Uno e a soberania do Uno, do Único, por cima e para além da dispersão do plural. Estes versos põem de salvaguarda contra o governo de vários, contra a *polykoirania* [...] «Ter demasiados chefes não é um bem: que um só seja chefe, que um só seja rei (*ouk agathon polukoiranie. Eis koiranos esto, eis basileus*).»<sup>827</sup>

<sup>825</sup> ««Le peuple, [...], règne sur le monde politique américain comme Dieu sur l'univers. Il est la cause et la fin de toutes choses; tout en sort et tout s'y absorbe.»», Derrida, *Voyous*, 34. Cf. Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, 120.

<sup>826</sup> «Car le Dieu démocratique dont parle Tocqueville, ce souverain cause de soi et fin pour soi, il ressemblerait aussi, et cette ressemblance n'a pas fini de nous provoquer à penser, à l'Acte pur, à l'*energeia* du Premier Moteur (*to proton kinoun*) d'Aristote. Sans se mouvoir ni être mû, l'acte de cette énergie pure met tout en mouvement, un mouvement de retour à soi, un mouvement circulaire, précise Aristote, car le premier mouvement est toujours cyclique. Et ce qui l'aspire ou l'inspire, c'est un désir. Dieu, l'acte pur du Premier Moteur, il est à la fois érogène et pensable. Il est, si on peut dire, désirable (*erômenon*), le premier désirable (*to proton orekton*) en tant que premier intelligible (*to proton noeton*) qui se pense lui-même, pensée de la pensée (*è noesis noeseôs noesis*).», Derrida, *Voyous*, 35.

<sup>827</sup> «Aristote conclut que « le Premier Moteur immobile est un à la fois selon le *logos* et selon le nombre (*en ara kai logô kai arithmô to prôton kinoun akineton on*), et, par conséquent aussi, ce qui est en mouvement éternellement et d'une manière continue est seulement un (*kai to kinoumenon ara aei kai sunekhôs*) » (*La Métaphysique, Lambda*, 1074 a). Si, tentant de vous annoncer la question torturante, je me réfère ainsi à la *Métaphysique* d'Aristote, avant d'en venir à sa *Politique*, c'est que la dernière phrase de ce livre propose une analogie politique. Aristote cite l'*Iliade* (II, 204). [...] Or que dit-elle? Elle prononce, elle se prononce en prononçant l'Un et la souveraineté de l'Un, de l'Unique, par-dessus et par-delà la dispersion du pluriel. Ces vers mettent en garde contre le gouvernement de

De resto, Derrida, nomeadamente em *Voyous* (2003), uma obra que tem por grande fio condutor, precisamente, a soberania (política de índole crática)<sup>828</sup>, insiste em torno da roda e da volta como configurações da soberania e cujo (imenso) alcance perscruta e nos ensina a *ler* na tradição metafísica onto-teológico-política.

É imediatamente no início do primeiro capítulo, intitulado «A roda livre»: «A volta [*le tour*], a torre<sup>829</sup> [*la tour*], a roda das voltas e dos retornos [*la roue des tours et retours*], eis o motivo e o Primeiro Motor, eis as causas e as coisas em torno das quais vou incessantemente girar.»<sup>830</sup> Quer dizer, Derrida não vai senão ocupar-se da soberania, da autarcia, no dizer de Aristóteles, e do gesto circular (crático) dela indissociável. Atentemos na seguinte passagem de *Voyous* (2003):

«A invenção da roda assinala, é certo, uma imensa e decisiva mutação na história da humanidade, até mesmo da hominização, e portanto, pelo menos como *possibilidade*, senão mesmo como facto ou evento da invenção técnica, na humanidade do homem; e, entre outras coisas, na história dos direitos ditos do homem, a começar pelo direito de se reconhecer a si próprio como homem ao retornar a si de forma especular, auto-deíctica, soberana e autotélica.»<sup>831</sup>

Portanto, a figura da roda, da rotundidade, da circularidade desempenhou um papel determinante no devir humano do homem, assinalando-se em particular o «direito de se reconhecer a si próprio como homem» (circularidade) – o homem reconhece-se, afirma-se a si próprio –, na medida em que «retorna a si de forma especular» (é o ouvir-se a si próprio a falar, na suposta proximidade a si da voz e do diálogo interior, é também o suposto acesso directo a

---

plusieurs, contre la *polykoirania* [...] «Avoir trop de chefs n'est pas un bien: qu'un seul soit chef, qu'un seul soit roi (*ouk agathon polukoiraniè. Eis koiranos estô, eis basileus*).», Derrida, *Voyous*, 36-37. Cf. Geoffrey Bennington, «A Besta e o Soberano: três notas para Derrida», *Alea* 17 trad. Alcides Cardoso dos Santos (2015), 38-39, acedido em 1 de Dezembro de 2022, [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-106X2015000100035&script=sci\\_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-106X2015000100035&script=sci_abstract&tlng=pt).

<sup>828</sup> Nas palavras de Derrida: «Fil conducteur: la question de la *souveraineté*, notamment de la souveraineté étatique», Jacques Derrida, «Prière d'insérer», in: *Voyous* (Paris: Galilée, 2003)

<sup>829</sup> Importa salientar como «tour», em língua francesa, dá a escutar quer «volta», quer «torre», dando assim conta do poder simbolizado pela torre (a circularidade e a altura como poder/soberania), num texto escrito ainda no rescaldo do ataque às Torres Gémeas (11 de Setembro de 2001), que marcavam, justamente, o núcleo do poder financeiro dos Estados Unidos da América.

<sup>830</sup> «Le tour, la tour, la roue des tours et retours, voilà le motif et le Premier Moteur, voilà les causes et les choses autour desquelles je vais incessamment tourner.», Derrida, *Voyous*, 25.

<sup>831</sup> «L'invention de la roue marque, certes, une immense et tranchante mutation dans l'histoire de l'humanité, voire de l'humanisation, et donc, du moins en tant que *possibilité*, sinon comme fait ou événement de l'invention technique, dans l'humanité de l'homme; et, entre autres choses, dans l'histoire des droits dits de l'homme, à commencer par le droit à se reconnaître soi-même comme homme en faisant retour sur soi de façon spéculaire, auto-déictique, souveraine et autotélique.», Derrida, *Voyous*, 29-30.

si da visão especular, mas é ainda o tomar consciência plena de si, sempre no esquecimento ou no apagamento do outro através do qual vem a si de modo hétero-auto-nómico), «auto-deíctica» (encontra, em si próprio, autonomamente, soberanamente, a sua própria referência e o seu próprio sentido) e autotélica (homem e *polis*, como lembra Aristóteles, têm, por natureza, o seu fim em si próprios). Todos eles são traços da circularidade, da *autonomia*, da *ipseidade*<sup>832</sup> da soberania ou como soberania (do eu, do cidadão, do Estado-nação). Além disso, o circular, a circulação, o retorno a si do poder são gestos que Derrida sinaliza na democracia, no «espaço democrático» que, como salienta em *Voyous* (2003), é dificilmente pensável

«sem a rotação ou o rolamento, sem a redondeza ou a rotundidade giratória da roda que gira à roda, sem a circularidade [...] de alguma volta ou antes de algum retorno automóvel e autonómico a si [*soi*], em direcção a si e sobre si, sem a rotação de algum retorno ou rotação quase circular em direcção a si, para si e sobre si da origem, quer se trate da auto-determinação soberana, da auto-nomia do si, do *ipse*, a saber, do si-mesmo [*soi-même*] que se dá a si mesmo a sua lei, de qualquer auto-finalidade, da auto-telia, da relação a si como ser em vista de si, a começar por si a fim de si, outras tantas figuras e movimentos a que doravante chamarei, para ganhar tempo e falar depressa, redondamente, a *ipseidade* em geral. Por «ipseidade» subentendo então qualquer «eu posso», ou pelo menos o poder que *se dá a si mesmo* a sua lei, a sua força de lei, a sua representação de si, a reunião soberana e reapropriante de si»<sup>833</sup>

<sup>832</sup> Privilegiando aqui o *ipse* (raiz latina), Derrida equipara-o, no entanto, ao *autos* (raiz grega), pelo que *autos* – logo a autarcia, a autonomia (a soberania) da *pólis* (segundo Aristóteles) – e *ipse* se conjugam em termos de poder/soberania: «chaque fois que je dirai *ipse*, *metipse* ou « ipséité », me fondant à la fois sur le sens reçu en latin, dans le code philosophique, et sur l'étymologie, j'entendrai aussi bien le soi, le soi-même, l'être proprement soi-même [...]. J'entendrai donc aussi bien le soi-même, le « même » du « soi » (c'est-à-dire le même, *meisme*, qui vient de *metipse*) que le pouvoir, la puissance, la souveraineté, le possible impliqué dans tout « je peux », le *pse* de *ipse* (*ipsissimus*) renvoyant toujours, Benveniste le montre bien, à travers des relais compliqués, à la possession, à la propriété, au pouvoir, à l'autorité du seigneur, du souverain et le plus souvent de l'hôte (*hospites*), du maître de céans ou du mari. Si bien que, à lui tout seul, comme *autos* en grec d'ailleurs, que *ipse* peut traduire (*ipse*, c'est *autos*, et la traduction latine du « connais-toi toi-même », de *gnôthi seauton*, c'est bien « *cognosce te ipsum* »), *ipse* désigne le soi-même comme maître au masculin: le père, le mari, le fils ou le frère, le propriétaire, le possédant, le seigneur, voire le souverain.», Derrida, *Voyous*, 31.

<sup>833</sup> «sans la rotation ou le roulement, sans la rondeur ou la rotondité giratoire du rond qui tourne en rond, sans la circularité [...] de quelque tour ou plutôt de quelque retour automobile et autonome à soi, vers soi et sur soi, sans le rouage de quelque retour ou rotation quasi circulaire vers soi, à soi et sur soi de l'origine, qu'il s'agisse de l'auto-détermination souveraine, de l'auto-nomie du soi, de l'*ipse*, à savoir du soi-même qui se donne à lui-même sa loi, de toute auto-finalité, de l'auto-télie, du rapport à soi comme être en vue de soi, à commencer par soi à fin de soi, autant de figures et de mouvements que j'appellerai désormais, pour gagner du temps et parler vite, rondement, l'*ipséité* en général. Par « ipséité », je sous-entends donc quelque « je peux », ou à tout le moins le pouvoir qui *se donne à lui-même* sa loi, sa force de loi, sa représentation de soi, le rassemblement souverain et réappropriant de soi», Derrida, *Voyous*, 30.

Recapitulemos então. De acordo com Aristóteles, o homem é *zoon logon echon*, vivente animal que, por natureza (“originariamente”), possui o *logos* (razão como atributo que é um poder) e procura viver bem, procura o soberano bem, a autonomia, a auto-suficiência, um estágio de perfeita actualização – ter em si o começo e o fim (ipseidade) – que é, por natureza, o fim da *polis* e do homem na *polis*, razão pela qual o homem (animal racional) é *politikon zoon*<sup>834</sup>. O homem como animal racional tende, naturalmente, para a auto-suficiência (soberania) que alcança na *polis*, lugar ao qual pertence por natureza. É assim que conclui Aristóteles:

«De acordo com estas considerações, é evidente que a cidade é uma realidade natural e que o homem é por natureza um ser destinado a viver na cidade [animal político, *tôn phusei e polis esti, kai oti anthrôpos phusei politikon zôon: é um animal político*]»<sup>835</sup>

E prossegue ainda:

«aquele que é sem cidade é, por natureza e não por acaso, um ser ou degradado ou superior ao homem [aquele que é «sem cidade», que, portanto, é *apolis*, que é apolítico, está ou abaixo ou acima do homem, é ou o animal ou deus: o político é propriamente humano, é o que da vida é propriamente humano. «Aquele que é sem cidade [*kai o apolis dia phusin kai ou dia tuchên*, etc.] é por natureza e não por acaso, um ser ou degradado ou superior ao homem»]: é como aquele a quem Homero acusa de não ter «nem clã, nem lei, nem lar»»<sup>836</sup>

O homem como animal racional – *zoon logon echon* – é já um animal político – *politikon zoon*. A *polis* é, por excelência, e por natureza, o lugar próprio do homem (animal) racional (e

---

<sup>834</sup> Marcando a indissociabilidade entre animal político e animal racional, Derrida escreve: «l’homme comme animal politique est indissociable de la définition de l’homme comme ayant le *logos, logon echon*.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 460.

<sup>835</sup> «D’après ces considérations, il est évident que la cité est une réalité naturelle et que l’homme est par nature un être destiné à vivre en cité [animal politique, *tôn phusei e polis esti, kai oti anthrôpos phusei politikon zôon* : est un animal politique]», Derrida, *La bête et le souverain I*, 460. Cf. Aristóteles, *Pol.*, 1253 a 9 (página 14 da tradução de Aubonnet).

<sup>836</sup> «celui qui est sans cité est, par nature et non par hasard, un être ou dégradé ou supérieur à l’homme [celui qui est «sans cité», donc qui est *apolis*, qui est apolítico, il est ou bien au-dessous ou bien au-dessus de l’homme, c’est ou bien l’animal ou bien dieu : le politique est proprement humain, c’est ce qui de la vie est proprement humain. «Celui qui est sans cité [*kai o apolis dia phusin kai ou dia tuchên*, etc.], est par nature et non par hasard, un être ou dégradé ou supérieur à l’homme»] : il est comme celui à qui Homère reproche de n’avoir «ni clan, ni loi, ni foyer»», Derrida, *La bête et le souverain I*, 460. Cf. Aristóteles, *Pol.*, 1253 a 9 (página 14 da tradução de Aubonnet).

é a indissociabilidade entre *logos* e *polis*<sup>837</sup> – a razão, o poder, o político, a soberania – que se assinala). Não é, pois, por acaso, como avança Derrida em «La pharmacie de Platon» (1968), que Fedro, no diálogo homónimo de Platão, aponta a Sócrates o facto de nunca se ter ausentado da cidade (a *polis*), isto é, acrescenta Derrida, do lugar que lhe é próprio (ou “natural”) e de nunca ter saído dos caminhos que lhe são costumeiros<sup>838</sup>. Algo que equivale a dizer que Sócrates – desta feita no *Críton* – nunca ousou dissidir das leis da *polis*, a elas obedecendo – «como bom cidadão»<sup>839</sup>, ou seja, sempre no quadro do Direito e, conseqüentemente, da *polis*, em consonância, pois, com a tese de Aristóteles que afirma o homem como *politikon zoon* –, assim preservando o Estado, o instituído, mesmo que isso resultasse na sua morte, como se veio a verificar<sup>840</sup>.

Ora, é precisamente neste momento que Derrida se distingue de Platão ou de Aristóteles, na medida em que ousa “sair” da *polis* (em nome da incondicionalidade de um *pensamento pático ou impossível* – um pensamento inspirado pela incondicionalidade da justiça e não pelo princípio de poder), contrariando as suas leis (no fundo, contrariando, resistindo ao poder do *logos* que predomina, que anima a *polis* soberana), se bem que tal gesto não possa confundir-

---

<sup>837</sup> Tal como esclarece Derrida, lendo a *Política*, *logos* não corresponde apenas à razão (que, segundo Aristóteles, caracteriza o homem por natureza) – portanto à razão (*logos*) que predomina na *polis* –, mas ainda à capacidade de dispor da palavra (que não se identifica simplesmente à *phônê* como sons, sem *logos*, produzidos pelos animais) no seio da *polis*, para exprimir o que é útil e prejudicial, pelo que o *logos*, a palavra contribui para alcançar o bem, o soberano bem, a independência, a autarcia, a soberania da *polis*. A disposição do *logos* e a politicidade (*logos* e *pólis*) são indissociáveis. «Comme nous le disons, en effet, la nature ne fait rien en vain ; or seul d’entre les animaux l’homme a la parole [*logon de monon anthrôpos echei tôn zôôn* : donc, lien essentiel entre la politique et la disposition du *logos*, indissociable]. Sans doute les sons de la voix (*phônê*) expriment-ils la douleur et le plaisir ; aussi la trouve-t-on chez les animaux en général : leur nature leur permet seulement de ressentir la douleur et le plaisir et de se les manifester entre eux [...] [donc la *phônê* ne suffit pas pour définir de *logos*]. Mais la parole (*logos*), elle, est faite pour exprimer l’utile et le nuisible et par suite le juste et l’injuste [autrement dit, entre la parole (*logos*) et le bien (*agathon*), le juste et l’injuste (*kai to dikaion kai to adikon*), il y a un lien essentiel. Les animaux en sont incapables : ils ont bien la *phônê* mais ils n’ont ni *logos* ni un rapport au bien, au souverain bien et au juste ou à l’injuste].», Derrida, *La bête et le souverain I*, 460-462. Cf. Aristóteles, *Pol.*, 1253 a 10-11 (página 15 da tradução de Aubonnet).

<sup>838</sup> Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 79. «na verdade, nunca te ausentaste da cidade para o estrangeiro, nem mesmo alguma vez saíste fora das muralhas, ao que me parece.», Platão, *Fed.*, 230d.

<sup>839</sup> «en bon citoyen», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 66.

<sup>840</sup> Escutemos, então, no *Críton*, Sócrates dando voz às leis da *polis*: ««Sócrates, temos grandes provas de que nós e o Estado te agradamos. Efectivamente, tu não terias vivido nesta cidade mais tempo do que qualquer dos Atenienses, se ela não te agradasse mais do que aos outros. Ora tu nunca saíste da cidade [...] nunca foste a qualquer país estrangeiro senão em campanha, nem empreendeste nunca uma viagem, como os outros homens; jamais se apoderou de ti o desejo de conhecer outra cidade ou outras leis. Nós e a nossa cidade te bastávamos: tanto nos preferias a tudo e consentias em ser governado por nós. [...] Enfim, mesmo no teu processo podias ter sido condenado ao exílio, se quisesses, e ter feito com o consentimento da cidade [no quadro do Direito que regula todos os que integram a *polis*] o que hoje projectas fazer sem o seu consentimento [a dissidência às leis da *polis*, o que implica “sair” dela]. Vangloriavas-te então de que não te custava nada ter de morrer, afirmando que preferias a morte ao exílio, e agora, sem te envergonhares destas palavras nem te incomodares connosco, as Leis, tentas destruir-nos [...] tentando fugir apesar dos nossos acordos e do compromisso que assumiste connosco de viver como um cidadão [aquele que vive na cidade, sob as leis da cidade]. [...]»», Platão, «Críton» in *Apologia de Sócrates – Críton*, trad. Manuel de Oliveira Pulquério (Lisboa: Edições 70, 1997), 52 b-52 d (os enxertos no texto são de nossa autoria).

se nem com um desejo de destruir a *polis*/Estado (sendo antes a condição da perfectibilização da sua democracia e da sua justiça: uma perfectibilidade sempre por-vir (e) como o próprio por-vir do tempo *messiânico*, diacrónico ou, mais precisamente, dia-ana-crónico – Platão é fiel às leis da *polis* para não as destruir, enquanto Derrida lhes é infiel para as perfectibilizar, isto é, infielmente fiel, porque é nesta infidelidade que radica a maior fidelidade, o melhor serviço que um cidadão, que não se contenta simplesmente com o estatuto de (bom) cidadão, pode prestar à cidade), nem com o abandono ou a demissão da coisa política, como se se tratasse de um apolitismo dela desinteressado. Pelo contrário, Derrida repensa o «apolítico» de Aristóteles – aquele que não tem cidade, que por isso é desprovido de condição humana, equiparando-se a um ser inferior (animal) ou superior (deus)<sup>841</sup> – já como *anterioridade e para além* do político (da soberania, da *polis*), um *apolítico* hiper-político como condição de repolitização.

Em suma, o que está sempre em questão é o *logos*, o *logocentrismo* – na multiplicidade de interpretações que, como observámos, a tradição lhe atribuiu –, a *metafísica da presença* e o modo como a Desconstrução derridiana, um singular idioma, um *pensamento (impossível e do impossível)* se demarca (para os re-pensar) da Filosofia, do *logos* como poder, caracterizando-se, *ipso facto*, como uma desconstrução da soberania crática e apontando já para uma *soberania* por vir.

É assim que, em *Inconditionnalité ou souveraineté* (2002) – um discurso que, pronunciado por ocasião do *honoris causa* atribuído a Derrida pela Universidade Panteion, constituiu, da parte do filósofo, um acto de dissidência por relação às normas que regulam tal cerimónia. Um acto que, não se confundindo com uma afronta ou prova de ingratidão, foi antes um gesto, ao mesmo tempo, urgente e exigente, através do qual Derrida reconheceu a honra que lhe era feita, como que tornando a distinção que lhe era dirigida (elevando-a para além da formalidade académica) num “performativo” do seu *pensamento* como atitude (quase) tradutora

---

<sup>841</sup> No entanto, o soberano, como aquele que tem o poder de dar as leis, bem como de as violar, em muito se assemelha àqueles que Aristóteles exclui da *polis* (o animal e deus), precisamente porque, enquanto soberano, funda aquilo a que não pertence, impõe a lei à qual não obedece. O Estado tem como esteio a autoridade do soberano, o qual, excepcionalmente, (uma excepção, sublinhe-se, a distinguir da singular excepção da Desconstrução, da “saída” (como singular excepção) de Derrida da *polis* – uma outra forma de dizer a diferença entre *pensamento* e filosofia (ou o *logos* ou a *polis*), entre *incondicionalidade* e soberania, entre *Justiça* e Direito, etc.) ousa “sair” da *polis*. Não será, portanto, por acaso que o título do Seminário de Derrida *La bête et le souverain* – *A besta e o soberano* evoca, pensando-a à sua maneira, a passagem da *Política* onde Aristóteles estabelece que não pertencem à *polis* o animal e deus. Uma outra maneira de dizer, respectivamente, a besta e o soberano (figura onto-teológico-política, criada por analogia ao divino, à onnipotência).

da *incondicionalidade* e do carácter hiper-político dele indissociável<sup>842</sup> – Derrida o dissidente, o *vadio*<sup>843</sup>, ou, no dizer de Aristóteles, como um (certo) *apolis*, nos confessa o seguinte:

«eu permaneço cidadão, cidadão do meu país ou do mundo, é certo, mas nunca aceitarei falar, escrever ou ensinar unicamente como cidadão. [...] É por isso que tive a insolência de desafiar diante de vós as leis da cidade. Mas se não me deixei intimidar pela sua prosopopeia, isso foi para dar a palavra a outros, vivos ou mortos, e a outras leis.»<sup>844</sup>

---

<sup>842</sup> Cf. Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 18-22.

<sup>843</sup> Entenda-se «vadio» como o «rodado» [roué], aquele que desvia do bom caminho (o caminho da *polis* ou as suas fronteiras), um “excluído” (da *polis*) que põe em causa as leis da cidade e assim a soberania: «Un «roué» est un dévoyé, une espèce de voyou. [...] Il y a donc bien dans l'idée du «roué» une allusion à la débauche, à la perversité, à l'irrespect subversif des principes, des normes et des bonnes manières, du droit et des lois qui gouvernent le cercle de la bonne société, de la société bien-pensante et des bonnes mœurs. « Roué » qualifie un dévoiement qui appelle l'exclusion ou la punition.», Derrida, *Voyous*, 41-42.

<sup>844</sup> «je reste citoyen, citoyen de mon pays ou du monde, certes, mais jamais je n'accepterai de parler, d'écrire ou d'enseigner seulement en tant que citoyen. [...] C'est pourquoi j'ai eu l'outrecuidance de défier devant vous les lois de la cité. Mais si je ne me suis pas laissé intimider par leur prosopopée, ce fut pour donner la parole à d'autres, vivants ou morts, et à d'autres lois.», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 66. No mesmo sentido, podemos ler numa entrevista concedida a *Les Inrockuptibles*, como Derrida, tendo correspondido, mesmo que pontualmente, às solicitações do poder político, receou tornar-se num «intelectual de Estado» (um intelectual da *polis*, portanto), algo que o dissuadiu de prosseguir nesse registo: «Après l'arrivée de Mitterrand au pouvoir, il y a eu des moments très brefs et très limités où j'ai accepté d'être présent, dans des domaines qui relevaient, pensais-je, de ma compétence, comme l'enseignement. Jack Lang m'a invité deux ou trois fois à l'accompagner en délégation à l'étranger, à Tokyo, à Mexico, à Madrid. J'ai eu très peur de devenir un intellectuel d'Etat et tout cela n'a pas duré.», Jacques Derrida, «Si je peux faire plus qu'une phrase...», *Les Inrockuptibles* 435 (2004), 34. Mais recentemente, a mesma entrevista voltou a ser publicada em Jacques Derrida, *Si je peux faire plus qu'une phrase...* (Paris: Les Inrockuptibles/AOC, 2022)

### 3.1.2. Thomas Hobbes

«Não há na terra quem lhe seja semelhante,  
pois foi feito para não ter medo.  
Olha de frente tudo o que é grande,  
é o rei de todos os animais ferozes.»  
Job 41,25-26.

«É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes  
(para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*,  
ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, a nossa paz e defesa.»  
Thomas Hobbes, *Leviatã*, 146.

«se a soberania, como animal artificial, [...] como *Leviatã*,  
é um artefacto humano, [...] então é desconstrutível»  
Jacques Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 92-93.

Sendo Thomas Hobbes (1588-1679) amplamente considerado como o primeiro teorizador do Estado soberano na modernidade<sup>845</sup>, torna-se evidente a razão pela qual Derrida não poderia senão elegê-lo como seu interlocutor, justamente, com o intuito de perscrutar e repensar a sua filosofia política, uma tradição fundadora de uma concepção de Estado e de soberania – ambas construídas em termos de poder e de violência – que influi ainda, indelevelmente, sobre o pensamento político hodierno.

É particularmente no seu Seminário *La bête et le souverain I* (2008) que Derrida consagrará uma *leitura* da soberania estatal forjada por Hobbes e que procuraremos aqui aproximar no liame da (hipó)tese de a Desconstrução, enquanto desconstrução do *logocentrismo* como poder e autoridade, ser *ipso facto* uma desconstrução da soberania crática.

O *logos*, de acordo com o que foi acima exposto<sup>846</sup>, assume uma dupla e paradoxal escuta. Se por um lado é identificado com o poder, a potência, a soberania (una e indivisível), por outro, enquanto substituição, suplemento do Bem (como que lhe usurpando o lugar, o *logos* torna-se o Bem no lugar do Bem) – não é por acaso que Derrida intitulará *Le souverain Bien ou Être en mal de souveraineté* (2004) (o texto que corresponde, maioritariamente, à primeira sessão (2001) do seu Seminário que seria, posteriormente, publicado sob o título *La bête et le souverain I* (2008)), dando assim a escutar o mal de soberania, o afã, que deixa sempre a desejar, do *logos* relativamente ao Bem – inalcançável, indiscutível é a prova da sua própria fragilidade, na medida em que a soberania, enquanto indivisível, é inamovível, impartilhável, insubstituível.

---

<sup>845</sup> Cf. David Armitage, *Foundations of modern international thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 59.

<sup>846</sup> Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 92 e ss. Cf., igualmente, «Capítulo I, 2.1. Da escrita à arqui-escrita»

O *logos* surge assim na condição da analogia, um «como se» na impossibilidade do «como tal», um artifício, uma construção histórica, metafísica que Derrida procura denunciar e desconstruir na sua *leitura* da tradicional filosofia política ocidental. Escutemo-lo em *Voyous* (2003) a propósito de *A República*:

«Platão fala constantemente da força, da potência dialéctica, daquilo que o *logos* toca pela potência dialéctica (*o logos aptetai te tou dialegesthai dunamei*) (511 b), do sol e do bem que, analogicamente, têm *poder* e *direito de reinar* (*basileuein*)»<sup>847</sup>

Mas vejamo-lo igualmente em *Le souverain Bien* (2004):

«A esta *dynamis*, a esta dinâmica, a esta dinastia do *logos* responde ou corresponde o Bem, ou seja, também a sua representação sensível, o sol.»<sup>848</sup>

Portanto, o *logos* reina através da sua potência dialéctica, da sua construção ou arquitectura metafísicas, ele *representa* o Bem, é dinasta por analogia – neste sentido, deveremos salientar que, para Derrida, a analogia é sempre um *logos*, um cálculo, denunciando assim a proteticidade deste *logos*/analogia (e assim a da soberania) que identifica na aproximação entre a besta e o soberano: «esta insistente “analogia”, esta analogia múltipla e sobre-determinada que, através de tantas figuras, tanto aproxima o homem do animal, inscrevendo ambos numa relação de proporção, como aproxima, para os opor, o homem e o animal: heterogeneidade, desproporção entre o *homo politicus* autêntico e o animal aparentemente político, o soberano e o animal mais forte, etc. Bem entendido, a palavra “analogia” designa para nós o lugar de uma questão mais do que o de uma resposta. Seja qual for a maneira pela qual se entenda a palavra, uma analogia é sempre uma razão, um *logos*, um raciocínio, em suma, um cálculo que remonta a uma relação de proporção, de semelhança, de comparabilidade na qual co-existem a identidade e a diferença.»<sup>849</sup> Mais adiante, Derrida dá

---

<sup>847</sup> «Platon parle constamment, dans ce fameux passage, de la force, de la puissance dialectique, de ce que le *logos* touche par la puissance dialectique (*o logos aptetai te tou dialegesthai dunamei*) (511 b), du soleil et du bien qui, analogiquement, ont *pouvoir* et *droit de régner* (*basileuein*) », Derrida, *Voyous*, 192.

<sup>848</sup> «À cette *dynamis*, à cette dynamique, à cette dynastie du *logos* répond ou correspond le Bien, c’est-à-dire aussi sa représentation sensible, le soleil.», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 14-15.

<sup>849</sup> «cette insistante “analogie”, cette analogie multiple et surdéterminée qui, à travers tant de figures, tantôt rapproche l’homme et l’animal, les inscrivant tous deux dans un rapport de proportion, tantôt rapproche pour les opposer l’homme et l’animal: hétérogénéité, disproportion entre l’*homo politicus* authentique et l’animal apparemment politique, le souverain et l’animal le plus fort, etc. Bien entendu, le mot “analogie” désigne pour nous le lieu d’une question plutôt que celui d’une réponse. De quelque façon qu’on entende le mot, une analogie,

conta da obscuridade da analogia como uma figura que oculta o mal da soberania, isto é, não só a soberania que, analógica, expõe o seu carácter não natural, construído, logo em desconstrução (a soberania está mal de soberania), mas também a violência que sempre implicou: «Eis numas quantas palavras de pura antecipação o lugar obscuro para o qual nos orientaria a palavra, ela mesma obscura, de *analogia* entre o soberano político e a besta. Esta palavra *analogia* não é apenas obscura, como uma palavra de que o conceito ou o teorema, o alcance teórico seria invisível ou inacessível; é obscura e sóbria e negra, esta palavra *analogia*, como a realidade de uma nuvem temível que anuncia e transporta o mal, e é num outro sentido o mal da soberania; [...] ela é sombria porque prenhe de todas as violências (actuais e virtuais) e destroços históricos sem nome»<sup>850</sup> – o *logos*, dizíamos, é dinasta por analogia, razão pela qual não será surpreendente a questão que Derrida coloca em *Voyous* (2003) e que bem poderá ecoar em toda a desconstrução do *logos* ou da soberania crática e, neste ensejo em particular, na desconstrução derridiana da soberania estatal segundo Hobbes: «mas acaso se pode substituir o sol, acaso se pode pensar uma prótese técnica originária do sol?»<sup>851</sup>

Por outras palavras, não sem ironia, denunciando a incongruência, Derrida, como que partindo do pressuposto de que a soberania é una e indivisível, pergunta como se poderá substituir o sol, o soberano Bem, e se se poderá fazê-lo forjando uma «prótese técnica originária», isto é, fabricando uma soberania, que seria também uma origem, um fundamento artificial do Estado soberano. Noutros termos ainda, Derrida pergunta se o *logos*, uma construção metafísica, pode assumir-se como origem fundadora, soberana do Estado. Ora, é precisamente uma soberania protésica, uma técnica, um artifício que Hobbes propõe no *Leviatã* (1651)<sup>852</sup>.

Hobbes parte então de um postulado de modo a justificar a sua teoria da soberania. O estado de natureza constitui uma hipótese, sem verificação histórica, uma época anterior à criação do Estado, uma “origem” em que o vivente humano não poderia senão contar com a sua condição natural. De acordo com o Capítulo XIII do *Leviatã* (1651), – «Da condição natural da

---

c'est toujours une raison, un *logos*, un raisonnement, voire un calcul qui remonte vers un rapport de proportion, de ressemblance, de comparabilité dans lequel co-existent l'identité et la différence.», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 52-53.

<sup>850</sup> «Voilà en quelques mots de pure anticipation, le lieu obscur vers lequel nous orienterait le mot lui-même obscur d'*analogie* entre le souverain politique et la bête. Ce mot d'*analogie* n'est pas seulement obscur, tel un mot dont le concept ou le théorème, la teneur théorique serait invisible ou inaccessible ; il est obscur et sombre et noir, ce mot d'*analogie*, comme la réalité d'un nuage effrayant qui annonce et porte en lui le mal, c'est en un autre sens le mal de la souveraineté ; [...] il est sombre parce que lourd de toutes violences (actuelles et virtuelles) et de ravages historiques sans nom», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 70-71.

<sup>851</sup> «mais peut-on remplacer le soleil, peut-on penser une prothèse technique originaire du soleil?», Derrida, *Voyous*, 194.

<sup>852</sup> Cf. Thomas Hobbes, *Leviatã*, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva (Lisboa: INCM, 2002).

humanidade relativamente à sua felicidade e miséria»<sup>853</sup> – os homens são naturalmente iguais, a natureza fê-los iguais. Mas, escutemos Hobbes:

«Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim [...] esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro.

[...]

Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens.

[...]

Portanto, tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo o homem é inimigo de todo o homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Numa tal situação [...] não há sociedade;

[...]

É pois nesta miserável condição que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza.»<sup>854</sup>

Das palavras de Hobbes poderá concluir-se que o estado de natureza redonda na guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), na medida em que não exista um poder comum, uma autoridade ou força capaz de «manter a todos em respeito», uma outra forma de aludir à soberania como poder ou violência garante da ordem e assim de uma vida em sociedade. A sociabilidade depende então da criação de um instrumento, de um artifício, de um *logos* que corrija o estado de natureza. É assim que, conseqüentemente, Hobbes irá apresentar-nos o Estado soberano – por analogia com a figura mítica, teológica, fabulosa do Leviatã, um animal, um monstro que encarna a ultrapotência da soberania, pedra de toque do Estado, da sociedade. Acompanhemos ainda Hobbes, desta feita no Capítulo XVII – «Das causas, geração e definição de um Estado»<sup>855</sup>:

---

<sup>853</sup> Hobbes, *Leviatã*, 109-113.

<sup>854</sup> Hobbes, *Leviatã*, 110-111 e 113.

<sup>855</sup> Hobbes, *Leviatã*, 143-147.

«[o acordo] dos homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente. Portanto, não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro o seu acordo; ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija as suas acções no sentido do benefício comum.

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros [...] é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir as suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. [...] todos submetendo assim as suas vontades à vontade do representante, e as suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens [...] Feito isto, à multidão assim reunida numa só pessoa chama-se *Estado*, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, a nossa paz e defesa.»<sup>856</sup>

Notemos, pois, como Hobbes afirma explicitamente a artificialidade das causas, da dita origem do Estado soberano que se traduz na reunião da vontade de cada um na de um só, consagrando uma homo-hegemonia concordante com a unidade e a indivisibilidade<sup>857</sup> que caracterizam a soberania crática, o Estado ou, por analogia, o Leviatã, isto é, a besta, o monstro mítico, bíblico, o Deus Mortal por analogia com o Deus Imortal. Com efeito, importa enfatizá-lo, a analogia entre a soberania como Deus Mortal e o Deus Imortal não vem apenas salientar que a soberania é uma teologia política – algo que reforça ainda a tese de que a aliança (como analogia) entre ambas (a soberania política e a onipotência divina) é protética, artificial. A soberania como Deus Mortal procura ser, por analogia, imortal como o Deus Imortal, revelando também assim a sua fragilidade na mortalidade que deseja ocultar. Pretendendo ser imortal, *simulando* a sua imortalidade, a soberania mostra-se, deste modo, mal de soberania, em desconstrução, porque em busca de poder, carecida de poder, um poder figurado na imortalidade, a qual não corresponde senão a uma outra forma de pensar a indivisibilidade soberana, o seu carácter absoluto, inamovível, imutável, supostamente dominador sobre o tempo e sobre a finitude da vida, o tempo do outro – observá-lo-emos adiante, é neste sentido

---

<sup>856</sup> Hobbes, *Leviatã*, 145-146 (sublinhados nossos).

<sup>857</sup> Derrida lembra-nos que «À parler d'une onto-théologie de la souveraineté, je fais référence, sous le nom de Dieu, du Dieu Un, à la détermination d'une toute-puissance souveraine, donc indivisible.», Derrida, *Voyous*, 215.

que Derrida medita a relação entre a soberania e o seu corolário onto-teológico-jurídico-político, a pena de morte<sup>858</sup>.

De resto, como sublinha Derrida, da suposta imortalidade do Deus Mortal (o Estado), desta imortalidade protésica, depende a sobrevivência (uma vida artificial) do Estado e assim a protecção dos pactuantes, a manutenção do respeito pelo Direito e pelas instituições, a paz que, de acordo com Hobbes, imediatamente se desvaneceria com a morte do Estado/Leviatã<sup>859</sup>. Insistindo em torno desta ilusão da soberania (nutrida pelo pacto que, supostamente, criaria um Deus Mortal, *como* um Deus Imortal), Derrida avança o seguinte: «Ela é estabelecida como imortal e indivisível precisamente porque é mortal, e divisível, estando o contrato ou a convenção destinados a assegurar-lhe o que ela não tem ou não é naturalmente. [...] A soberania [...] não é estabelecida, instituída, prometida, contratada, *artificialmente, como imortal*, a não ser porque ela é *naturalmente mortal*. É a técnica protésica e artificial que a imortaliza ou lhe assegura, em todo o caso, uma sobrevivência indefinida»<sup>860</sup>.

Eis, então, uma onto-teologia-política fabulosa narrada por Hobbes, um insuspeitável filósofo do político que, paradoxalmente, faz depender a sua teoria (entenda-se, neste sentido, como uma construção, uma arquitectura do *logos*) da soberania de uma fábula. Algo que não deixa de ser surpreendente, na medida em que, tradicionalmente, o *logos* corresponde ao rigor da razão (*logocentrismo* é o privilégio da razão) dificilmente compatível com a fábula, enquanto domínio da fantasia. Derrida mostra-nos, contudo, voltaremos a isto adiante, que a teorização (teorizar implica o recurso ao *logos*) da soberania não é menos artificial que a fábula o que seria ainda, evidentemente, uma forma de questionar o prestígio de que a filosofia tradicional goza diante da ficção, da fábula que rebaixa.

A desconstrução da fábula, bem como de todas as analogias, metáforas, alegorias ou figurações da soberania permite, justamente, a Derrida alertar para a sua artificialidade, um constructo frágil, assim nos abrindo o caminho para re-pensar, para colocar em questão (não para a destruir) a soberania – um *logos* fabuloso<sup>861</sup>.

---

<sup>858</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 299 e ss.

<sup>859</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 73.

<sup>860</sup> «Elle est posée comme immortelle et indivisible précisément parce qu'elle est mortelle, et divisible, le contrat ou la convention étant destinés à lui assurer ce qu'elle n'a pas ou n'est pas naturellement. [...] La souveraineté [...] n'est posée, instituée, promise, contractée, *artificiellement, comme immortelle* que parce qu'elle est *naturellement mortelle*. C'est la technique prothétique et artificielle qui l'immortalise ou lui assure en tout cas une survie indéfinie», Derrida, *La bête et le souverain I*, 72-73.

<sup>861</sup> Mas, ousemos perguntar, não será que todo o *logos* é já fabuloso, um *logos* como *metafísica da presença*, uma “fábula” como ocidentalidade cultural filosófica? A desconstrução deste *logos*, de uma “fábula” filosófica de poder, não é senão, imediatamente, a desconstrução da soberania crática.

É em *Le souverain Bien* (2004) que Derrida assinala a Introdução de Hobbes ao seu *Leviatã* (1651), dando conta da proteticidade, da artificialidade do Estado como obra humana procurando imitar (e estamos sempre no domínio da analogia, do suplemento, do simulacro) a criação divina:

«Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, porque não poderíamos dizer que todos os *autómatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? [...] E a *arte* vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o *Homem*. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja protecção e defesa foi projectado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos, *juntas* artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir o seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; [...] a *concordia* é a *saúde*; a *sedição* é a *doença*; e a *guerra civil* é a *morte*. Por último, os *pactos* e *convenções* mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na Criação.»<sup>862</sup>

Ora, acrescenta Derrida, enquanto a natureza é considerada como a arte de Deus criador e governante do mundo, a arte do homem (ele mesmo criado por Deus e, segundo a narrativa genésica, à sua imagem e semelhança<sup>863</sup>) é uma réplica daquela primeira. Se Deus tem o poder

---

<sup>862</sup> Hobbes, *Leviatã*, 23-24.

<sup>863</sup> Na mesma direcção, Derrida cita J. Bodin que afirma o Príncipe como *imagem* de Deus (o soberano mortal por analogia com o Deus/soberano imortal) devendo a lei do Príncipe seguir o *modelo* da lei de Deus: «Car si la justice est la fin de la loi, la loi œuvre du Prince, le Prince est *image* de Dieu, il faut par même suite de raison que la loi du Prince soit faite au *modèle* de la loi de Dieu.», Jean Bodin, *Les six livres de la république* (1576), ed. Gérard Mairet (Paris: Le Livre de poche, 1993), 113. Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 79. No seguimento da analogia entre homem/soberano e Deus, Derrida alude a uma lógica da tenência (*lieu-tenance*), apontando para aquele que representa, fala por, no lugar de ou em nome de Deus, como aquele que, lugar-tenente («*lieu-tenant*») – mas é preciso também escutar o lugar como segundo lugar, o lugar “próprio” que não é originário, logo é mesmo impróprio para um soberano, denunciando já assim a impropriedade desta soberania de substituição, a soberania sobre o lugar (território), temporal, submetida à soberania de Deus, o seu estatuto secundário, a sua suplementaridade) de Deus (o soberano humano), mesmo conservando o seu carácter absoluto e imortal (de

de *criar*, o homem tem a capacidade de *fabricar*, logo não naturalmente, mas «tecnicamente, protesicamente, um animal artificial.»<sup>864</sup> E tal capacidade humana de substituir, de suplementar configura-se na imitação daquela que é, segundo Hobbes, «a mais excelente obra da natureza», o homem. Portanto, o homem tem a capacidade de se imitar a si próprio e quando o faz produz o Leviatã, o Estado, «o próprio homem político, o homem artificial, o homem da arte e da instituição»<sup>865</sup>. O homem é «produtor e produto da sua própria arte que imita a arte de Deus»<sup>866</sup>, em suma, estamos perante o Estado que é um homem-prótese, um homem-besta/-monstro/-animal e que não é senão um homem-*logos* como um homem em grau aumentativo, um homem protésico, artificialmente pensado em termos de poder (deveremos enfatizar que Derrida não se cinge a salientar a artificialidade da soberania – algo que, de resto, o próprio Hobbes assinala claramente; mais do que isso, a atitude de Derrida é de denúncia da mesma, contrariamente ao filósofo inglês que identifica nela um feito do Homem que assim se compara a Deus; Derrida alerta para a fragilidade do *logos* – a artificialidade da soberania e da sua construção levada a cabo pela metafísica – supostamente poderoso – e que, efectivamente, criou condições de sociabilidade, mesmo que assentes no poder e na violência –, mas que é passível de ser desconstruído, uma vez que foi “fabricado”; o desafio de Derrida é o de nos oferecer um outro paradigma de poder, mas sem poder, *para além* da artificialidade e do poder soberano do *logos* e que corresponde ao seu *pensamento meta-onto-fenomenológico*.)

Segundo Derrida, Hobbes efectua uma «descrição analogista»<sup>867</sup> do corpo do homem político, do soberano, do Estado, do Leviatã ou do autómatos. Assim, a soberania é equiparada a uma alma, a uma vida artificial que comanda todo o corpo (o Estado) e sem a qual ele não poderá articular-se, movimentar-se, perdurar. Nas palavras de Derrida, a soberania «é como um pulmão de aço, uma respiração artificial»<sup>868</sup>. Para o filósofo, «[o] Estado é então uma espécie de robot, de monstro animal que, na figura do homem, ou de homem na figura do monstro

---

essência divina) enquanto soberano, é ainda uma autoridade inferior, sujeita ao soberano absoluto que é Deus. Nas palavras de Derrida: «cette logique [...] de la lieu-tenance de Dieu, du lieu-tenant comme souverain après Dieu, marque bien que le *lieu propre* du souverain, le *topos* approprié de la *topolitique* de cette souveraineté humaine est bien celui d'une autorité sujette, assujettie, soumise et sous-jacente à la souveraineté divine. [...] Le souverain (humain) a lieu comme lieu-tenant, il tient lieu, le lieu tenant lieu du souverain absolu qu'est Dieu. L'absoluité du souverain humain, son immortalité requise et déclarée, reste d'essence divine, quelle que soit la substitution, la représentation ou la lieutenance qui l'institue statutairement à cette place.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 86.

<sup>864</sup> «techniquement, prothétiquement, un animal artificiel», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 90-91.

<sup>865</sup> «l'homme politique lui-même, l'homme artificiel, l'homme de l'art et de l'institution», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 92-93.

<sup>866</sup> «producteur et produit de son propre art qui imite l'art de Dieu.», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 92-93.

<sup>867</sup> «description analogiste», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 96-97

<sup>868</sup> «est comme un poumon d'acier, une respiration artificielle», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 94-95.

animal [a analogia implica pensar uma metamorfose permanente entre homem, animal, Deus, monstro, autómato], é “mais forte”, etc. do que o homem natural. É assim como que uma prótese gigantesca destinada a amplificar, objectivando-o fora do homem natural, o poder do vivente, do homem vivente que ela protege»<sup>869</sup>. No entanto, o Estado como máquina, uma prótese estatal, uma *protestatal* (*prothétatique*), fabricada por analogia com o seu produtor, o homem, com o objectivo de suprir as suas fragilidades naturais, está igualmente exposto à doença – a sedição – e à morte – a guerra civil –, que vêm desmembrar, desconjuntar a unidade e a indivisibilidade (a soberania) do pacto<sup>870</sup> (celebrado à semelhança do performativo – *Fiat* – divino que criou o homem) que fabricou a prótese estatal, o Leviatã<sup>871</sup>. A *protestatal*, devido à sua própria condição, se bem que produzida como um instrumento de poder, não logra ocultar a fragilidade, a impotência que a afecta, a sua desconstrutibilidade. É a conclusão de Derrida em *Le souverain Bien* (2004) que, no fundo, como que “sentencia” a soberania estatal:

«se a soberania, como animal artificial, como monstruosidade protésica, protestatal, como *Leviatã*, é um artefacto humano, se ela não é natural, então é desconstrutível, é histórica; e enquanto histórica, sujeita a transformação infinita, ela é ao mesmo tempo precária, mortal e perfectível»<sup>872</sup>

Quer isto dizer que a soberania estatal, na sua proteticidade, isto é, enquanto construção como uma suposta ampliação de poder, oculta em si uma fragilidade (uma incondição, um sem poder) que é precisamente o que a abre (é apenas ilusoriamente una e indivisível), na sua desconstrutibilidade, à perfectibilidade e assim à hipótese de uma outra soberania<sup>873</sup>. É

<sup>869</sup> «L'État est donc une sorte de robot, de monstre animal qui, dans la figure de l'homme, ou d'homme dans la figure du monstre animal, est “plus fort”, etc. que l'homme naturel. C'est comme une prothèse gigantesque destinée à amplifier, en l'objectivant hors de l'homme naturel, le pouvoir du vivant, de l'homme vivant qu'elle protège», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 94-95.

<sup>870</sup> No pacto pensado por Hobbes ecoam a inclinação para a homogeneidade, para a reunião, no fundo, para o poder que, como observámos, a tradição filosófica sempre reconheceu ao *logos*. Neste pacto artificial ressoa assim a artificialidade do *logos*, bem como a da arquitectura da soberania crática. Um pacto que conjugando a vontade de cada pactuante na vontade de *um* (Estado/Leviatã) coincide com a unidade e a indivisibilidade que marcam precisamente a soberania. Nas palavras de Derrida, o pacto, que é uma *protestatal* «pose l'indivisibilité absolue de la souveraineté (l'indivisibilité fait analytiquement partie du concept de souveraineté : une souveraineté divisible ou partageable n'est pas une souveraineté)», Derrida, *La bête et le souverain I*, 76. A destruição do pacto equivaleria à divisibilidade ou à morte da soberania.

<sup>871</sup> O pacto, o contrato vem dar conta da proteticidade do Estado/Leviatã: «S'il y a une structure prothétique du Léviathan comme animal ou monstre politique, cela tient à sa structure conventionnelle, thétique, contractuelle.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 71.

<sup>872</sup> «si la souveraineté, comme animal artificiel, comme monstruosité prothématique, comme Léviathan, est un artefact humain, si elle n'est pas naturelle, elle est déconstructible, elle est historique ; et en tant qu'historique, soumise à transformation infinie, elle est à la fois précaire, mortelle et perfectible», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 92-93.

<sup>873</sup> Cf. «Capítulo I, 3.1 A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)».

igualmente uma outra soberania, como observaremos adiante, que perscrutaremos na «extravagante hipótese»<sup>874</sup> (Abensour – Levinas), uma outra fundação do Estado que não a partir da violência lupina pensada por Hobbes – «extravagante hipótese» que não é senão a da *incondicionalidade messiânica*, enquanto desenha o registo *meta-onto-fenomeno-lógico*, tanto hiper-político como a-político, da Desconstrução como idioma filosófico, a dar a pensar e a sonhar um outro paradigma, que não o lupino-contratual, da soberania política.

Não é, pois, por acaso que ao filósofo inglês tenha sido creditada a celebração do adágio latino «homo homini lupus»<sup>875</sup> – «o homem é o lobo do homem» – salientando na figura do lobo – que, ao longo de todo o seu Seminário *La bête et le souverain I* (2008), Derrida mostra ter um lugar de destaque na tradição cultural através da fábula, da mitologia, da filosofia, etc. – a astúcia, a violência, o poder que caracterizam o soberano, a besta, o Estado, o Leviatã – o lobo é o Leviatã. O lobo não é senão mais uma prótese (um *logos*), uma analogia, para conceber a soberania estatal. A prótese estatal, o *logos* é lupino. Com efeito, o *logos* e o lobo são próteses da soberania e têm em comum a ambiguidade, a dissimulação que caracteriza a proteticidade. Assim, como observámos em Platão, se o *logos* suplementa o Bem, como que o ocultando, é por intermédio do *logos* que este se manifesta, ainda que não «como tal». Do mesmo modo, o lobo («*loup*») pode significar «mascarilha», lembra Derrida, que oculta e teatraliza), dadas as características que a tradição cultural lhe atribui, deixa entrever o soberano, ao mesmo tempo que o dissimula, porque o lobo é uma metáfora, uma fábula, um tropo.

É assim que, em *Le souverain Bien* (2004), Derrida nos ensina a escutar um belo sintagma – «à pas de loup»<sup>876</sup> – para nos dar a ouvir o passo do lobo (o passo («pas»)) silencioso como ardil do predador (porque o homem é o lobo do homem), mas também como advérbio de negação em francês («pas», «não»), para fazer saber, para denunciar que não há lobo, isto é, que não há soberano. «*Pas de loup*» nomeia o lobo *in absentia*, ele anuncia-se ao mesmo tempo que se oculta. Quanto mais o lobo se dissimula, maior é o seu poder<sup>877</sup>. O poder, a soberania implicam, precisamente, este jogo de máscaras, a metamorfose – que Derrida deixa vislumbrar, imediatamente, no título *La bête et le souverain* em que o «*et*», «e», a conjunção, pode igualmente metamorfosear-se em «*est*», «é», a besta é o soberano<sup>878</sup> – homem-animal/-besta/-

---

<sup>874</sup> No eco do título de Abensour, «L'extravagante hypothèse».

<sup>875</sup> Derrida sublinha que na dedicatória do *De Cive* (1642), Hobbes escreve: «Et certainement il est également vrai, et qu'un homme est un dieu à un autre homme, et qu'un homme est aussi un loup à un autre homme.», Thomas Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique* (1642), trad. Samuel Sorbière (Paris: Garnier-Flammarion, 1982), 83. Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 92.

<sup>876</sup> Cf. Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 111-112, nota 4.

<sup>877</sup> Cf. Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 30-31.

<sup>878</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 59.

monstro-Deus-autómato, a prótese, uma teatralidade apostada em deixar entrever sem fenomenalizar, na medida em que não há soberania: só *há* lobo *como* soberano. Não há lobo, o soberano. Não há soberania «como tal», apenas próteses, *logos*, lobos, fábulas *como* soberania.

Escutemos, pois, as palavras de Derrida: «Se escolhi a locução que nomeia o “passo” do lobo no “a passo de lobo” é sem dúvida porque o próprio lobo ali é nomeado *in absentia*, se assim se pode dizer, o lobo é nomeado ali onde não se o vê nem se o ouve ainda vir; ali onde ele está ainda ausente, excepto o seu nome. Ele anuncia-se, a gente apreende-o, nomeia-o, refere-se-lhe, chama-o mesmo pelo nome, imagina-o ou projecta sobre ele uma imagem, um tropo, uma figura, um mito, uma fábula, um fantasma, mas sempre por referência a alguém que, avançando a passo de lobo, não está ali, não está ainda ali, alguém que nem se apresenta nem se representa ainda; [...] ali onde as coisas se anunciam “a passo de lobo” não há ainda lobo, não há lobo real, não há lobo dito natural, não há lobo literal. Não há ainda lobo ali, onde, as coisas se anunciam “a passo de lobo”. Há apenas uma palavra, uma fala, uma fábula, um lobo de fábula, um animal fabuloso, ou mesmo um fantasma [...]; há apenas um outro “lobo” que figura outra coisa – outra coisa ou qualquer outro, o outro que a figura fabulosa do lobo viria, como um substituto ou um suplemento metonímico, ao mesmo tempo anunciar e dissimular, manifestar e mascarar.»<sup>879</sup>

Reiteremos: a concepção hobbesiana de “origem” do Estado, de soberania, de sociabilidade é lupina. Significa isto que se na hipótese forjada por Hobbes – o estado de natureza – prevalecia a guerra de todos contra todos, assim se vislumbrando imediatamente o homem como lobo do homem, a proposta que o filósofo apresenta, com o intuito de permitir a sociabilidade (por intermédio da fundação do Estado soberano) não logra – nem é esse o seu objectivo – conceber o homem que não seja já lobo do homem. Para Hobbes, o homem é sempre o lobo do homem, mesmo após a fundação do Estado que garante, precisamente, que apesar do carácter (naturalmente<sup>880</sup>) lupino do homem e das relações entre si, esta “sociedade de lobos”

---

<sup>879</sup> «Si j’ai choisi la locution qui nomme le “pas” du loup dans le “à pas de loup”, c’est sans doute parce que le loup lui-même y est nommé *in absentia*, si on peut dire, le loup y est nommé là où on ne le voit ni ne l’entend encore venir ; là où il est encore absent, fors son nom. Il s’annonce, on l’apprehende, on le nomme, on se réfère à lui, on l’appelle même par son nom, on l’imagine ou on projette vers lui une image, un trope, une figure, un mythe, une fable, un phantasme, mais toujours par référence à quelqu’un qui, s’avançant à pas de loup, n’est pas là, pas encore là, quelqu’un qui ne se présente ni ne se représente pas encore ; [...] là où les choses s’annoncent “à pas de loup”, il n’y a pas encore le loup, pas de loup réel, pas de loup dit naturel, pas de loup littéral. Il n’y a pas encore de loup là où les choses s’annoncent “à pas de loup”. Il y a seulement un mot, une parole, une fable, un loup de fable, un animal fabuleux, voire un phantasme [...] ; il y a seulement un autre “loup” qui figure autre chose – autre chose ou quelqu’un d’autre, l’autre que la figure fabuleuse du loup viendrait, comme un substitut ou un suppléant métonymique, à la fois annoncer et dissimuler, manifester et masquer.», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 26-29.

<sup>880</sup> «Naturalmente», isto é, de acordo com a hipótese hobbesiana do estado de natureza considerada pessimista.

possa ter lugar, na medida em que teme<sup>881</sup> algo mais poderoso – porque «a razão do mais forte é sempre a melhor»<sup>882</sup>, lembra-nos Derrida, em várias ocasiões<sup>883</sup>, a moral da *fábula* «O lobo e o cordeiro» de La Fontaine –, um lobo (um soberano) ao qual deu origem através de um pacto, ou melhor ainda, um lobo que, por intermédio do pacto, a sociedade é. Nas palavras de Derrida, «Grotius e [...] Hobbes [...] teóricos do político, da fundação do político [...] reduzem o cidadão à besta, e a comunidade originária dos homens a uma comunidade animal. Uma comunidade animal cujo chefe seria em suma uma espécie de lobo, o tirano-lobo, o tirano feito lobo»<sup>884</sup>. Portanto, em Hobbes temos a construção do Estado como um lobo acima de todos os outros (um lobo como um soberano, um Deus<sup>885</sup>), concentrando em si todo o poder e a violência, o que significa que ao instituir o lobo como o soberano – com o fito de impedir a violência entre os homens (que são lobos uns para os outros) – se permite que o Estado (lupino) “devore” aqueles cuja protecção motivou a sua criação, o que confirma o adágio – «*homo homini lupus*» –, que não deve ser lido apenas como uma perspectiva pessimista acerca do homem, mas já como a essência do próprio Estado e da sociabilidade. O homem é o lobo do homem, porque o Estado-lobo, instituído por homens-lobo, foi criado segundo uma lógica lupina que, por sua vez, ele impõe, legitimando-a, pela sua autoridade.

Para além do que ficou exposto, que nos dá mais a escutar, poder-se-ia perguntar, esta «lógica lupina»? Procuremos esclarecê-lo, na medida em que o julgamos relevante para denunciar ainda a artificialidade e para expor a desconstrutibilidade da soberania aqui em questão. Como parece evidente, «lógica lupina» reporta-se ao *logos* mais o lobo, uma proximidade que dá conta, porém, da associação da filosofia, da *metafísica da presença*, com a fábula. Dois registos cuja suposta imiscibilidade Derrida questiona (evocámo-lo há instantes), nomeadamente, nos seus seminários – um entrelaçamento que o filósofo deixa entrever ao

---

<sup>881</sup> O medo desempenha um papel crucial na concepção hobbesiana de soberania. De acordo com Derrida : «la souveraineté appelle, suppose, provoque la peur, comme sa condition de possibilité mais aussi comme son effet majeur. La souveraineté fait peur, et la peur fait le souverain.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 68-69.

<sup>882</sup> «La raison du plus fort est toujours la meilleure :

Nous l'allons montrer tout à l'heure.», La Fontaine, «Le loup et l'agneau», 39.

<sup>883</sup> É precisamente com estas palavras de La Fontaine que Derrida inicia *Voyous* (2003), obra em que um dos principais fios condutores é a soberania estado-nacional, devendo ainda salientar-se que a primeira conferência que compõe tal escrito se intitula « La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous ?) » (cf. Derrida, «Prière d'insérer»; Derrida, *Voyous*, 16.) O dito de La Fontaine surge igualmente, evidentemente, em Derrida, *La bête et le souverain I*, mas também, por exemplo, em Derrida, *Force de loi*.

<sup>884</sup> «Grotius et [...] Hobbes [...] théoriciens du politique, de la fondation du politique qui réduisent le citoyen à la bête, et la communauté originaire des hommes à une communauté animale. Une communauté animale dont le chef serait en somme une sorte de loup, comme le tyran-loup, le tyran changé en loup», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 42-45.

<sup>885</sup> Tal como já referimos supra, Derrida cita Hobbes: «Et certainement il est également vrai, et qu'un homme est un dieu à un autre homme, et qu'un homme est aussi un loup à un autre homme.», Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, 83.

propor uma leitura simultânea de Heidegger – *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo, Finitude, Solidão* (simbolizando a dita seriedade da filosofia) – e de Robinson Crusoe (uma personagem fictícia do romance homónimo de Daniel Defoe)<sup>886</sup>.

A “origem” do Estado e da sociedade, logo a teoria do Estado (a filosofia política, o *logos*) que Hobbes apresenta, não dispensa, pelo contrário, assenta (evidenciando a proteticidade da construção da soberania que não é natural) na ficção, na fábula. De acordo com a lógica do «*homo homini lupus*», o homem dá-se, representa-se e conta a si próprio a história do lobo, uma narrativa, uma fábula, um mitema: «aí onde o homem conta a história do político, a história da origem da sociedade, a história do contrato social, etc.: *para* o homem, o homem é um lobo». Portanto, a história (*logos*) da origem do Estado é a história (fábula) do lobo. Nas palavras de Derrida: «*homo homini lupus*, dizendo claramente este dativo que se trata também de um modo de, na interioridade do seu espaço humano, o homem se dar, se representar, se contar a si mesmo esta história do lobo, um modo de escorraçar o lobo fazendo-o vir, caçando-o [...] num fantasma, numa narrativa, num mitema, numa fábula, num tropo, numa figura retórica, aí onde o homem conta a história do político, a história da origem da sociedade, a história do contrato social, etc.: *para* o homem, o homem é um lobo»<sup>887</sup>.

O esboroar dos limites entre *logos* (uma certa “seriedade” da filosofia, aqui da filosofia política) e fábula (supostamente da ordem do imaginário e assim incompatível com o *logos* filosófico) anuncia, igualmente, como que a metamorfose entre ambos (mas haverá, de facto, uma clara divisão entre *logos* e fábula (?), do mesmo modo se podendo perguntar se há, efectivamente, uma distinção evidente entre homem, besta, monstro, Deus e autómato). Neste sentido, Derrida escreve o seguinte: «poderíamos perguntar-nos que relação poderá existir entre uma conferência e uma fábula, entre um colóquio e o modo da ficção, do simulacro, da palavra fictícia, da narração em “era uma vez” e em “como se” a que se chama uma fábula. Sobretudo se a dita fábula põe em cena alguma besta fabulosa, o cordeiro, o lobo, os grandes monstros aquáticos criados por Deus no *Génese* (1, 21) ou ainda as quatro bestas do sonho ou da visão de *Daniel* [...] trata-se “destas quatro bestas enormes que são quatro reis que se erguerão da terra” [...] quatro figuras bestiais da soberania histórico-política; ou ainda, e sobretudo, todas as bestas do *Apocalipse de João* que evidentemente se dão por figuras políticas ou

---

<sup>886</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain II*, 79-80.

<sup>887</sup> «*homo homini lupus*, ce datif disant bien qu’il s’agit aussi d’une façon pour l’homme, dans l’intériorité de son espace humain, de se donner, de se représenter, de se raconter à lui-même cette histoire de loup, de chasser le loup en le faisant venir, en le traquant [...] dans un phantasme, un récit, un mytheme, une fable, un trope, un tour de rhétorique, là où l’homme se raconte l’histoire du politique, l’histoire de l’origine de la société, l’histoire du contrat social, etc. : *pour* l’homme, l’homme est un loup», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 36-39.

polemológicas [...] ou ainda o Hipopótamo ou o *Leviatan*, o nome deste apocalíptico monstro marinho, deste dragão político celebrado por Deus no seu quase último endereçamento a *Job* (40, 15)»<sup>888</sup>.

Na mesma direcção, desta feita na segunda sessão de *La bête et le souverain I* (2008), Derrida confia-nos que: «em princípio, e seguindo a sua vocação estatutária [...] o discurso ensinante não deve ser fabuloso. Ele dá a saber, ele dispensa o saber, é preciso saber sem fábula. [...] De igual modo, na tradição predominante ou hegemónica do político, um discurso político, e sobretudo uma acção política, não deveria, em caso algum, relevar do fabuloso, deste tipo de simulacro a que chamamos o fabuloso, deste tipo de palavra a que chamamos a fábula, seja a fábula em geral, seja a fábula como género literário determinado no Ocidente europeu.»<sup>889</sup>

Mas seria ainda preciso pensar seriamente a hipótese de o *logos* político (a “seriedade” da filosofia política), o instituído (a “origem”, a fundação do Estado, a soberania) configurar uma retórica justificadora, credibilizadora da fábula fundadora, da origem, isto é, do Estado e da soberania. A filosofia política, o *logos*, estaria assim, paradoxalmente, ao serviço da fábula do Estado soberano como forma de lhe garantir legitimidade, autoridade, precisamente porque a sua instituição, uma construção fabulosa, dela carece. Eis, uma vez mais, como *logos* e fábula se entrelaçam. Escutemos ainda Derrida: «que se passaria se, por exemplo, o discurso político, ou mesmo a acção política que se solda a ele e que é dele indissociável, fossem constituídos, ou até instituídos pelo fabuloso, por esta espécie de simulacro narrativo, pela convenção de um qualquer *como se* histórico, por esta modalidade fictícia do «contar histórias» a que chamamos fabulosa ou fabular, que supõe dar a saber aí onde não sabemos, que afecta ou afixa fraudulentamente o «fazer saber» [...] Hipótese segundo a qual a lógica e a retórica políticas, ou mesmo politiqueras, seriam sempre, de fio a pavio, a implementação de uma fábula, uma estratégia para dar sentido e crédito a uma fábula, a uma efabulação – portanto, a uma história

---

<sup>888</sup> «nous pourrions nous demander quel rapport il peut y avoir entre une conférence et une fable, entre un colloque et le mode de la fiction, du simulacre, de la parole fictive, de la narration en “il était une fois” et en “comme si” qu’on appelle une fable. Surtout si la dite fable met en scène quelque fabuleuse bête, l’agneau, le loup, les grands monstres aquatiques créés par Dieu dans la *Genèse* (1, 21) ou encore les 4 bêtes du rêve ou de la vision de *Daniel* [...] il s’agit de “ces quatre énormes bêtes qui sont quatre rois qui se lèveront de la terre” [...] quatre figures bestiales de la souveraineté historico-politique ; ou encore, et surtout, toutes les bêtes de l’Apocalypse de Jean qui se donnent évidemment pour des figures politiques ou polémologiques [...] ou encore Behemoth ou Léviathan, le nom de cet apocalyptique monstre marin, ce dragon politique re-nommé par Dieu dans sa presque dernière adresse à *Job* (40, 15)», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 82-83 (sublinhados nossos).

<sup>889</sup> «en principe, et suivant sa vocation statutaire [...] le discours enseignant ne doit pas être fabuleux. Il donne à savoir, il dispense le savoir, il faut savoir sans fable. [...] De même, dans la tradition prévalente ou hégémonique du politique, un discours politique, et surtout une action politique, ne devrait en aucun cas relever du fabuleux, de ce type de simulacre qu’on appelle le fabuleux, de ce type de parole qu’on appelle la fable, soit la fable en général, soit la fable comme genre littéraire déterminé dans l’Occident européen.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 61-62.

indissociável de uma moralidade colocando em cena viventes, animais ou humanos, uma história supostamente instrutiva, informativa, pedagógica, edificante, uma história fictícia, montada, artificial, ou até inventada de raiz, mas destinada a ensinar, a aprender, a *fazer saber*, a fazer parte de um saber, a trazer ao conhecimento.»<sup>890</sup>

Dizíamos, então, que [o homem é o lobo do homem, porque o Estado-lobo, instituído por homens-lobo, foi criado segundo uma lógica lupina que, por sua vez, ele impõe, legitimando-a, pela sua autoridade.] Isso significa, acrescentemos, que os homens-lobo, no seio do pacto que estabeleceram entre si, deram origem a uma “deglutição” tutelada pelo maior devorador de todos, o soberano lobo, que eles próprios são, pelo que o Estado (lupino), mas que é, igualmente, a dita lógica lupina, são auto-devoradores (a soberania está em (auto-)desconstrução).

Coloquemo-nos, contudo, – aproximando apenas algumas linhas de força do texto de Miguel Abensour «L’extravagante hypothèse» (1998) – a questão de saber se não seria pensável uma alternativa à teoria hobbesiana, uma outra hipótese de origem ou fundação do Estado que não a partir do poder, da violência e do sacrifício do outro.

Será, então, perscrutando o pensamento da alteridade de Levinas<sup>891</sup>, contrapondo-o com a filosofia política de Hobbes, que M. Abensour avançará uma «extravagante hipótese», a qual se entrelaça com o fio condutor que nos tem orientado – a Desconstrução como desconstrução do *logocentrismo* (o poder e a autoridade do *logos*) é *ipso facto* a desconstrução da soberania crática. Ambos os pensadores – Levinas e Derrida –, cada um à sua maneira<sup>892</sup>, propõem uma

---

<sup>890</sup> «que se passerait-il si par exemple le discours politique, voire l’action politique qui se soude à lui et qui en est indissociable étaient constitués, voire institués par du fabuleux, par cette sorte de simulacre narratif, par la convention de quelque *comme si* historique, par cette modalité fictive du «raconter des histoires» qu’on appelle fabuleuse ou fabulaire, qui suppose donner à savoir là où on ne sait pas, qui affecte ou affiche frauduleusement le «faire savoir» [...] Hypothèse selon laquelle la logique et la rhétorique politiques, voire politiciennes, seraient toujours, de part en part, la mise en œuvre d’une fable, une stratégie pour donner du sens et du crédit à une fable, à une affabulation – donc à une histoire indissociable d’une moralité mettant en scène des vivants, animaux ou humains, une histoire soi-disant instructive, informatrice, pédagogique, édifiante, une histoire fictive, montée, artificielle, voire inventée de toutes pièces, mais destinée à enseigner, à apprendre, à *faire savoir*, à faire part d’un savoir, à porter à la connaissance.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 62-63.

<sup>891</sup> De acordo com F. Bernardo: «a ética levinasiana tem [...] uma latitude trans-política, mas não necessariamente a-política – em vez de ser um alibi para neutralizar o social, o político e o jurídico, como alguns pretendem, dizendo-a mesmo em contradição com a cidadania republicana, a ética levinasiana é antes portadora de um apelo e da inspiração para um novo e diferente re-pensar, quer da política, quer da justiça-direito [...]. Não tendo, de facto, a política ocupado o primeiro lugar na meditação de Lévinas, nem configurando esta uma filosofia política, há, no entanto, nela um novo *pensamento* do político e do Estado – ou há nela a condição para um novo e diferente pensamento do político.», Fernanda Bernardo, «E. Lévinas – da meta-ética à política», *Revista Filosófica de Coimbra* 60 (2021), 227.

<sup>892</sup> Não é nosso propósito, neste ensejo, fazer um estudo comparativo dos pensamentos de Levinas e de Derrida – marcados, evidentemente, por diferenças significativas, podendo, não obstante, afirmar-se, *grosso modo*, serem ambos “pensamentos da alteridade” –, mas dar conta, por intermédio da explicitação da «extravagante hipótese» segundo M. Abensour, de um objectivo comum a ambos os autores e que é o de repensar o Estado e assim a

alternativa ao político, ao Estado como poder, em suma, à soberania crática, assumindo um certo posicionamento relativamente à tradição ocidental filosófica, que enquanto *logocentrismo*, ontologia, *metafísica da presença* descrevem em termos de poder.

Ora, a novidade que M. Abensour colhe em Levinas é justamente a hipótese, que não é de todo anódina, de o Estado soberano ser fundado na relação ao outro como responsabilidade infinita pelo outro e já não na guerra de todos contra todos que o Estado – também ele com recurso à violência – limita. Trata-se, no fundo, de pensar uma outra “origem” da sociabilidade, uma outra civilização que Levinas considera ser ainda bárbara<sup>893</sup>, comprovando-se tal acusação na concepção de sociedade segundo Hobbes, a qual assenta na lógica do homem como lobo do homem, uma sociabilidade de “lobos” possibilitada pela instituição do lobo-soberano, isto é, uma sociabilidade criada por intermédio da limitação da violência levada a cabo, sacrificialmente, por uma violência ainda maior<sup>894</sup>.

É justamente por essa razão que importa salientar que o pensamento de Levinas dá primazia à ética – uma meta-ética como *filosofia primeira* – relativamente à filosofia como busca das causas ou como ontologia. Definida como relação ao outro («a relação com outrem, a relação ética»<sup>895</sup>) e como «o humano enquanto humano» («[e]u descrevo a ética, é o humano enquanto humano»<sup>896</sup>), a ética levinasiana é gizada pelo humano como responsável pelo outro, uma responsabilidade ilimitada, incondicional pelo outro que vem sempre primeiro que o eu, que o sujeito, que o ser e que o saber – a (meta-)ética, portanto, antes da filosofia e das diversas áreas do seu corpus: a ética, a estética, a política, a antropologia, etc. Marcado pela relação e pela eleição heteronómico-dissimétrica, o eu encontra-se imediatamente sujeito, unilateral e hiperbolicamente refém do outro, como responsável pelo outro. Só depois desta ética arqui-originária e como sua condição de possibilidade, de acordo com Levinas, surgem a filosofia, a ontologia, o ser e o saber, um outro modo de dizer o domínio do mundo, do fenomenal e assim

---

soberania crática repensando, igualmente, a filosofia ou *metafísica da presença* (o *logos*) gizada em termos de poder.

<sup>893</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *De l'évasion* (Montpellier: Fata Morgana, 1982), 98.

<sup>894</sup> De acordo com Levinas: « Le vrai problème pour nous autres Occidentaux, ne consiste plus tant à récuser la violence qu'à nous interroger sur une lutte contre la violence qui – sans s'étier dans la non-résistance au mal – puisse éviter l'institution de la violence à partir de cette lutte même.», Emanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) (La Haye: M. Nijhoff, 1978), 223. Cf. Abensour, «L'extravagante hypothèse», 68.

<sup>895</sup> «la relation avec autrui, la relation éthique.», Emmanuel Levinas, *Entre nous* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1991), 134 (tradução da nossa responsabilidade). Cf. Fernanda Bernardo, «E. Levinas – J. Derrida: pensamentos da alteridade ab-soluta» [com Márcia Junges], *Revista Filosófica de Coimbra* 42 (2012), 603.

<sup>896</sup> «Je décris l'éthique, c'est l'humain en tant qu'humain.», Levinas, *Entre nous*, 127. Cf. Bernardo, «E. Levinas – J. Derrida: pensamentos da alteridade ab-soluta», 592.

o instituído, o político e o Estado – «*Politique après!*»<sup>897</sup>, insta Levinas, numa expressão que ecoa na primazia que atribui à sua singular ética sobre a política como filosofia política.

Escutemos, então, a alternativa e a questão que, em poucas palavras, Levinas nos coloca:

«É extremamente importante saber se a sociedade, no sentido corrente do termo, é o resultado de uma limitação do princípio de que o homem é um lobo para o homem ou se, pelo contrário, resulta da limitação do princípio de que o homem é *para* o homem. O social, com as suas instituições, as suas leis, resulta de se terem limitado as consequências da guerra entre os homens, ou de se ter limitado o infinito que se abre na relação ética do homem com o homem?»<sup>898</sup>

Levinas não hesita em responder, como é evidente, que é na responsabilidade que identifica os fundamentos<sup>899</sup> do Estado e da paz (já não uma opressiva paz dos Impérios<sup>900</sup>). O filósofo opta, assim, por uma via hiperbólica, por uma mudança radical, por um «salto superlativo»<sup>901</sup> em comparação com a «hipótese odiosa»<sup>902</sup> de Hobbes. A «extravagante hipótese» de Levinas abre o caminho a um outro pensamento, para além do ser<sup>903</sup> e do saber<sup>904</sup> (no fundo, para além da filosofia como ontologia), que é igualmente um para além do Estado<sup>905</sup>. Não é assim por acaso que «Levinas aproxima o trabalho da filosofia do [trabalho] do Estado enquanto assimilação do Outro pelo Mesmo»<sup>906</sup>, isto é, em termos de poder, de

---

<sup>897</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982), 221-228.

<sup>898</sup> «Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est *pour* l'homme. Le social, avec ses institutions, ses formes universelles, ses lois, provient-il de ce qu'on a limité les conséquences de la guerre entre les hommes, ou de ce qu'on a limité l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'homme à l'homme ?», Emmanuel Levinas, *Éthique et infini* (Paris: Fayard, 1982), 85. Cf. Abensour, «L'extravagante hypothèse», 56.

<sup>899</sup> Cf. Abensour, «L'extravagante hypothèse», 56.

<sup>900</sup> Cf. Abensour, «L'extravagante hypothèse», 61.

<sup>901</sup> «Saut superlatif», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 57.

<sup>902</sup> «odieuse hypothèse», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 64.

<sup>903</sup> Para Levinas, o ser articula-se com a guerra, os egoísmos, a auto-preservação, a totalização, o fechamento sobre si próprio (algo que o filósofo identifica igualmente no Estado-nação). Nesse sentido, M. Abensour escreve o seguinte: «Levinas assigne la guerre à l'ontologie, il la situe du côté de l'être qui se fixe dans le concept de totalité, ordonnant à la fois la philosophie et la politique occidentales», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 60.

<sup>904</sup> Uma das novidades de Levinas é a de conceber um pensamento que não se reduza à filosofia como saber, abrindo o caminho para um outro humano já não atido «às evidências do mundo», à «sapiência das nações», ao saber e à ciência supostamente lúcidos. Segundo M. Abensour: «La lucidité peut être rêve éveillé.»; «la mise à l'écart de Hobbes incrusté, thématized dans le savoir du monde laissait le champ libre pour l'apparition d'une autre figure de l'humain, à l'opposé des évidences du monde.»; «tel est le *novum* de Levinas, le lieu de sa rupture avec la tradition philosophique [...] concevoir une pensée qui ne soit pas savoir», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 64.

<sup>905</sup> Cf. Abensour, «L'extravagante hypothèse», 58.

<sup>906</sup> «Levinas rapproche le travail de la philosophie de celui de l'État en tant qu'assimilation de l'Autre par le Même.», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 70.

homogeneização, de apagamento da alteridade. No entanto, é preciso salientar que o pensamento de Levinas não se opõe, sem mais, ao Estado. Ele «aceita sem reservas a necessidade do Estado – a importância de o preservar ou de o manter»<sup>907</sup>, se bem que não deixe de confessar a seu respeito algumas reticências ou até resistências<sup>908</sup>. Significa isto que o propósito de Levinas, mais do que denunciar os defeitos do Estado, cuja violência pode revelar-se inseparável de «necessidades da ordem razoável»<sup>909</sup>, é o de expor a perfeição do funcionamento da máquina estatal, porque «há lágrimas que um funcionário não pode ver: as lágrimas de Outrem»<sup>910</sup>, isto é, apenas a hipótese de Levinas, de uma origem ética do Estado, como responsabilidade pelo outro, pode atentar no sofrimento do outro provocado mesmo pelo melhor funcionamento (que acaba sempre por ser opressor) do Estado – o funcionário figura a máquina do Estado cega ao outro, bem como a tradição filosófica que esquece o outro.

Pensando, na relação ao outro, um antes da filosofia e do Estado, a hipótese avançada por Levinas abre igualmente para um para além do horizonte do Estado<sup>911</sup> que, instituído na violência cujo monopólio detém e lhe confere autoridade, não dá lugar a espaços de crítica e de julgamento para além, exteriores à sua unidimensionalidade<sup>912</sup>. O pensamento de Levinas surge assim como um *princípio* (meta-)ético que invoca um outro Estado que não o hobbesiano («é a partir da relação com o Rosto ou de mim diante de outrem [diz-nos Levinas] que se pode falar da legitimidade do Estado ou da sua não-legitimidade. Um Estado em que a relação interpessoal é impossível, em que ela é antecipadamente dirigida pelo determinismo próprio do Estado, é um Estado totalitário. Há, portanto, [um] limite ao Estado. Enquanto na visão de Hobbes – em que o Estado brota, não da limitação da caridade, mas da limitação da violência – não se pode fixar [um] limite ao Estado.»<sup>913</sup>), um princípio de revolução em nome da relação ao outro, de

---

<sup>907</sup> «accepte sans réserve la nécessité de l'État – l'importance de le préserver ou de le maintenir», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 70.

<sup>908</sup> Cf. Abensour, «L'extravagante hypothèse», 70.

<sup>909</sup> «nécessités de l'ordre raisonnable», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 70.

<sup>910</sup> « Il y a des larmes qu'un fonctionnaire ne peut pas voir : les larmes d'Autrui.», Emmanuel Levinas, «Transcendance et hauteur» (1962), in: *Liberté et commandement* (Montpellier: Fata morgana, 1994), 102. Cf. Abensour, «L'extravagante hypothèse», 70.

<sup>911</sup> A hipótese de Levinas permite contestar a soberania – algo que no dizer de Derrida implica imediatamente a desconstrução da soberania – cuja unidade, indivisibilidade e excepcionalidade acompanham a sua tradicional incontestabilidade. Nas palavras de M. Abensour: «L'hypothèse levinassienne a pour autre effet de susciter une nouvelle position du rapport entre l'éthique et la politique. Son existence, sa conception même permettent d'ouvrir un espace critique à l'égard de l'État qui se voit ainsi détrôné d'une souveraineté sans conteste ou à l'abri de toute contestation.», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 73.

<sup>912</sup> Cf. Abensour, «L'extravagante hypothèse», 73-74. De acordo com Derrida, o Estado soberano (como violência) tende sempre para a ditadura (o fechamento sobre si próprio, a circularidade da ipseidade, a autonomia, a homogeneidade): «La dictature (et au sens minimal et strict la souveraineté est toujours le moment d'une dictature, même si on ne vit pas en régime dit de dictature), la dictature est toujours l'essence de la souveraineté», Derrida, *La bête et le souverain I*, 102-103.

<sup>913</sup> «c'est à partir de la relation avec le Visage, ou de moi devant autrui, qu'on peut parler de la légitimité de l'État ou de sa non-légitimité. Un État où la relation inter-personnelle est impossible, où elle est d'avance dirigée par le

uma responsabilidade infinita “originária”. É assim que M. Abensour, citando Levinas – «Dieu et l’onto-théologie» (1993) –, avança o seguinte:

««Que diferença há entre as instituições nascendo de uma limitação da violência ou então nascendo de uma limitação da responsabilidade? Pelo menos esta: no segundo caso, podemos revoltar contra as instituições em nome daquilo mesmo que lhes deu origem». A extravagante hipótese [acrescenta M. Abensour], que faz proceder o Estado da proximidade original, abre então a via à crítica e mesmo à revolta levando a invocar esta extraordinária origem.»<sup>914</sup>

Perguntemo-nos, finalmente, como concebe Levinas a sua «extravagante hipótese» enquanto limitação da relação ao outro, isto é, uma aparentemente paradoxal limitação daquilo que, por si só, é uma responsabilidade infinita, ilimitada, incondicional. É bem a questão do *terceiro* que aqui se coloca<sup>915</sup>.

Demarcando-se da hipótese de Hobbes em que, “originariamente”, tendo por objectivo a sua própria conservação, cada eu procura, egoisticamente, sobrepor-se ao outro, cabendo ao Estado operar como limitação (violenta) da violência “originária”, a hipótese de Levinas é apelidada de «extravagante», porque a relação ao outro que define a sua ética dá a primazia ao outro sobre a conservação do eu<sup>916</sup>. Torna-se, no entanto, evidente a necessidade de ajustar a hiperbolicidade de tal relação, algo que Levinas pensa com o surgimento do *terceiro* no próprio

---

déterminisme propre à l’État, est un État totalitaire. Il y a donc limite à l’État. Alors que dans la vision de Hobbes – où l’État sort non pas de la limitation de la charité, mais de la limitation de la violence – on ne peut fixer de limites à l’État.», Levinas, *Entre nous*, 123.

<sup>914</sup> ««Quelle différence y a-t-il entre les institutions naissant d'une limitation de la violence ou bien naissant d'une limitation de la responsabilité ? Au moins celle-ci : dans le second cas, on peut se révolter contre les institutions au nom même de ce qui leur a donné naissance ». L'extravagante hypothèse qui fait procéder l'État de la proximité originelle ouvre donc la voie à la critique et même à la révolte en poussant à invoquer cette extraordinaire origine.», Abensour, «L’extravagante hypothèse», 73. Cf. Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Grasset, 1993), 211-212.

<sup>915</sup> Não é nosso objectivo aprofundar a questão do *terceiro* segundo Levinas, mas apenas expor alguns dos seus aspectos tendo em vista aproximar a hipótese levinasiana de a origem do Estado resultar da limitação da relação ao outro, por contraposição à hipótese hobbesiana que sugere que tal origem se deve a um pacto limitador da violência de todos contra todos.

<sup>916</sup> Neste sentido, M. Abensour: « Comme l'a montré Pierre Leroux [...], il existe un rapport entre la pensée du Moi et la pensée de l’État. Cette relation peut être ici éclairante ; en effet, par le décentrement il s'agit de faire subir à l’État la même *catharsis* que celle infligée au Moi par la rencontre d'Autrui ; au lieu de continuer à s'orienter vers la conservation de soi, la lutte pour l’hégémonie dans la guerre de tous contre tous, « le Moi est mis en question par Autrui d'une façon exceptionnelle », comme s'il subissait une torsion qui l'arrache au mouvement spontané de la persévérance dans l'être, qui le désarçonne au point de le détourner de la coïncidence de soi avec soi et de laisser apparaître une subjectivité antérieure au Moi – la responsabilité pour autrui avant l'intentionnalité – , au point de révéler dans la relation du Moi à Autrui l'idée de l'infini. De même l'État décentré subit-il une torsion destinée à l'arracher à son rêve de souveraineté, à son enracinement dans le monde et ses frontières pour laisser remonter un en deçà « anarchique » d'où il procède, l'infini de la responsabilité pour-Autrui.», Abensour, «L’extravagante hypothèse», 80.

momento da relação ao outro<sup>917</sup>. Em *Entre nous* (1991), o filósofo confessa o seguinte: «O meu problema consiste em perguntar-se como conciliar o que chamo a exigência ética infinita do rosto que me encontra, dissimulado pelo seu aparecer e o aparecer de outrem como indivíduo e como objecto? Como entrar nessa comparação dos incomparáveis [...]?»<sup>918</sup> E é na mesma obra que parece surgir uma resposta: «A certa altura, há necessidade de uma «pesagem», de uma comparação [...] A minha ideia central é o que chamava «assimetria da intersubjectividade» [...] Lembro sempre, a este propósito, Dostoievski; uma das suas personagens diz: somos todos culpados de tudo e de todos e eu mais do que todos os outros. Mas a esta ideia – sem a contradizer – eu acrescento imediatamente a preocupação do terceiro e, desde logo, a justiça. [...] Se não houvesse ordem de Justiça, não haveria limite à minha responsabilidade [...] mas se se fala de justiça, é preciso admitir juízes, é preciso admitir instituições com o Estado; viver num mundo de cidadãos e não somente na ordem do face-a-face.»<sup>919</sup>

O *terceiro* é já assim da ordem do cálculo do incalculável, da comparação do incomparável, uma tradução imperfeita do intraduzível. É precisamente com o *terceiro* – que vem interromper a relação ao outro – que surgem o Estado, a justiça (como direito) e as instituições: «[a]s instituições e o próprio Estado podem ser encontrados a partir do terceiro intervindo na relação de proximidade.»<sup>920</sup>

Importa, no entanto, salientar que o «Estado da justiça»<sup>921</sup>, originado pela limitação da relação (hiperbólica) ao outro, nunca deixa de ser obsidiado pela responsabilidade incondicional, sob pena de o Estado, o instituído se cristalizar num Estado de tipo hobbesiano, no esquecimento da relação ao outro que está na sua génese. Nas palavras de M. Abensour:

---

<sup>917</sup> «Le tiers fait problème, il vient interrompre l'infini de la responsabilité pour-l'autre, il exige la comparaison, la mesure et du même coup la limitation de la responsabilité qui se définit comme justice. A l'asymétrie de la proximité se substitue la pesée de la justice qui introduit la thématization et la comparaison entre des incomparables», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 82.

<sup>918</sup> «Mon problème consiste à se demander comment concilier ce que j'appelle l'exigence éthique infinie du visage qui me rencontre, dissimulé par son apparaître et l'apparaître d'autrui comme individu et comme objet ? Comment entrer dans cette comparaison des incomparables [...] ?», Levinas, *Entre nous*, 241.

<sup>919</sup> «Il y a à un certain moment nécessité d'une «pesée», d'une comparaison [...] mon idée centrale c'est ce que j'appelais «asymétrie de l'intersubjectivité» [...] Je rappelle toujours à ce propos Dostoïevski ; l'un de ses personnages dit : nous sommes tous coupables de tout et de tous, et moi plus que tous les autres. Mais à cette idée – sans la contredire – j'ajoute aussitôt le souci du tiers et, dès lors, la justice. [...] S'il n'y avait pas d'ordre de Justice, il n'y aurait pas de limite à ma responsabilité. [...] mais si on parle de justice il faut admettre des juges, il faut admettre des institutions avec l'État ; vivre dans un monde de citoyens, et non seulement dans l'ordre du face-à-face.», Levinas, *Entre nous*, 122-123.

<sup>920</sup> «Les institutions et l'État lui-même peuvent être retrouvés à partir du tiers intervenant dans la relation de proximité.», Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, 211. Cf. Abensour, «L'extravagante hypothèse», 82. De notar que as instituições e o Estado são derivadas (não originárias) da relação ao outro originária.

<sup>921</sup> «l'État de la justice», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 82.

«se a entrada do terceiro traz a justiça, logo a medida que vem limitar o infinito da responsabilidade, se ela dá origem ao Estado da justiça como limitação da proximidade, tal não significa de modo algum a instauração de uma estanqueidade entre a ordem da justiça e a da responsabilidade, como se, no Estado, elas cessassem de comunicar. Se tal fosse o caso, o Estado instalar-se-ia na boa consciência da comparação homogeneizante e universalizante esquecendo, pouco a pouco, a extravagante generosidade do para-o-outro, do qual procede, e acabaria, imperceptivelmente, por se confundir com o Estado *à la* Hobbes, resultante da conciliação das forças antagonistas, da limitação da violência. O desinteresse original não cessa de assombrar o Estado da justiça, dividido [...] entre a sua origem [a responsabilidade incondicional] e o seu telos [a justiça], mas, além do mais, perturbado pelo revezamento permanente da justiça e da responsabilidade, pela contaminação de uma pela outra. Em poucas palavras, a aparição do terceiro e os seus efeitos não encerrarão, por isso, a via da proximidade, porque trazer a medida ao para-outrem não significa nem esquecê-lo, nem negligenciá-lo, nem mesmo instituir como um declínio uma neutralização na homogeneidade da ordem razoável. Porque se na relação com outrem se manifesta já o terceiro, do mesmo modo, na relação com o terceiro, perdura, inapagável, a relação ética. O terceiro, outro que não o próximo, é também um outro próximo.»<sup>922</sup>

A «extravagante hipótese» de Levinas dá-nos então a escutar um Estado *ético*, na medida em que é originado na relação ao outro e assim atravessado, obsidiado por essa mesma relação hiperbólica que impede o seu tropismo, a tendência para se fechar sobre si mesmo (a soberania), para a totalização, numa «lógica centrípeta»<sup>923</sup>, homogeneizante, à qual a ética

---

<sup>922</sup> «si l'entrée du tiers apporte la justice, donc la mesure qui vient limiter l'infini de la responsabilité, si elle donne naissance à l'État de la justice comme limitation de la proximité, cela ne signifie aucunement l'instauration d'une étanchéité entre l'ordre de la justice et celui de la responsabilité, comme s'ils cessaient, dans l'État, de communiquer. Si tel était le cas, l'État s'installerait dans la bonne conscience de la comparaison homogénéisante et universalisante en oubliant peu à peu l'extravagante générosité du pour-l'autre dont il procède et finirait insensiblement par se confondre avec l'État à la Hobbes, issu de la conciliation des forces antagonistes, de la limitation de la violence. Le désintéressement originel ne cesse de hanter l'État de la justice, écartelé, disions-nous, entre son origine et son telos, mais de surcroît bouleversé par l'échange permanent de la justice et de la responsabilité, par la contamination de l'une à l'autre. Bref, l'apparition du tiers et ses effets ne fermeront pas pour autant la voie de la proximité, car apporter la mesure au pour-autrui ne signifie ni l'oublier, ni le délaisser, ni même instituer comme une chute de niveau, une neutralisation dans l'homogénéité de l'ordre raisonnable. Car si dans la relation avec autrui pointe déjà le tiers, de même dans la relation avec le tiers persiste, perdure, ineffaçable, la relation éthique. Le tiers autre que le prochain est aussi un autre prochain.», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 82.

<sup>923</sup> «Unidimensionnalité qui est une autre manière de montrer que l'État est centré sur lui-même, qu'il trouve son centre de gravité en lui-même, pour reprendre une expression d'Emmanuel Levinas, qu'il obéit à une logique centripète et finit par constituer une totalité déterminée à persévérer dans son être.», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 74.

levinasiana resiste, abrindo, *no* Estado, um caminho *para além* do Estado comumente reduzido à *Realpolitik*<sup>924</sup>, motivado pela eficácia, pelo tecnicismo e pela absolutização<sup>925</sup>, em detrimento da alteridade. É justamente o esquecimento do outro<sup>926</sup> ou, mais precisamente ainda, é o esquecimento da primazia do outro, que corresponde ao esquecimento da ética segundo Levinas, que o filósofo vem lembrar, pois é em nome desta anterioridade<sup>927</sup> hiper-ética que se concebe a hipótese de um outro Estado e de uma outra soberania – é o que Levinas designará por «Estado liberal» para referir um Estado que continuamente se põe em questão («o Estado liberal é também um Estado capaz de se por em questão»<sup>928</sup>) e se deixa pôr em questão no seu desejo de paz e de justiça: «Estado liberal: sempre inquieto pelo seu atraso à exigência do rosto de outrem. Estado liberal – categoria constitutiva do Estado – e não uma contingente possibilidade empírica; Estado que admite, para além das suas instituições, a legitimidade, seja ela transpólitica, da busca e da defesa dos direitos do homem. Estado que se estende para além do Estado. Para além da justiça, lembrança imperiosa de tudo o que, aos seus rigores necessários, deve acrescentar-se, provindo da unicidade humana em cada um dos cidadãos reunidos em nação, provindo dos recursos não dedutíveis e irredutíveis às generalidades de uma legislação. Recursos [...] que não terão desaparecido sob a estrutura política das instituições»<sup>929</sup>.

---

<sup>924</sup> Cf. Abensour, «L'extravagante hypothèse», 74.

<sup>925</sup> «Du même coup, Levinas évite les deux écueils qui menacent le politique dans la modernité, soit le technicisme qui réduit la politique à une *techné* permettant de « gérer », d'organiser ou de mobiliser les masses, soit l'absolutisation au sens où la dissolution du complexe théologico-politique recentre le politique sur son axe, l'autonomise jusqu'à faire naître chez certains, dont Feuerbach, le vertige de la politique se transformant en religion.», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 77.

<sup>926</sup> «Dès que l'on considère l'État comme une totalité sous le signe de l'Un, se mettent en place les mouvements de dénégation de la pluralité, d'intégration-absorption ou d'exclusion de l'altérité», Abensour, «L'extravagante hypothèse», 75.

<sup>927</sup> Não só o Estado, mas a ontologia, a *metafísica da presença*, de acordo com Levinas, vêm depois (é a secundariedade do *logos*) da ética como filosofia primeira. E é justamente a partir desta que a ontologia, tal como a política, o Estado, a soberania, devem ser pensados, isto é, não denegando, não esquecendo, nem assimilando o outro.

Uma consequência evidente da primazia do outro por relação ao Estado é a desconstrução da soberania que, nestes termos, não é mais a primeira, a mais alta, porque está subordinada à relação ao outro. Cf. Abensour, «L'extravagante hypothèse», 83.

<sup>928</sup> «l'État libéral est aussi un État capable de se mettre en question.», Levinas, *Entre nous*, 241.

<sup>929</sup> «État libéral: toujours inquiet de son retard sur l'exigence du visage d'autrui. État libéral – catégorie constitutive de l'État – et non point une contingente possibilité empirique ; État qui admet au-delà de ses institutions la légitimité, fût-elle transpolitique, de la recherche et de la défense des droits de l'homme. État qui s'étend au-delà de l'État. Par-delà la justice, rappel impérieux de tout ce qui, à ses rigueurs nécessaires, doit s'ajouter provenant de l'unicité humaine dans chacun des citoyens réunis en nation, provenant des ressources non déductibles et irréductibles aux généralités d'une législation. Ressources [...] qui n'auront pas disparu sous la structure politique des institutions», Levinas, *Entre nous*, 238-239.

### 3.1.3. Carl Schmitt

«A distinção específica do político (*die spezifisch politische Unterscheidung*), à qual se podem reconduzir os actos e os móveis políticos, é a discriminação entre o *amigo* e o *inimigo* (*die Unterscheidung von Freund und Feind*).»  
Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, 104.  
(Carl Schmitt, *La notion de politique*, 64.)

«“Ó meus amigos, não há nenhum amigo.”»  
Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, 17.  
Michel de Montaigne, *Essais*, 226.

Um dos teóricos do político que Derrida privilegiou, nomeadamente, em *Politiques de l'amitié*<sup>930</sup> (1994) foi Carl Schmitt (1888-1985), jurista/filósofo alemão profundamente influenciado pelo catolicismo, conservador, celebrizado, não raro, pelas polémicas<sup>931</sup> em que, ele próprio – tendo aderido ao Partido Nazi –, bem como a sua obra – marcada pelo anti-semitismo e pela ideologia do regime de Hitler –, continuam a estar envoltos<sup>932</sup>.

Na sua *leitura* do pensamento de Schmitt, Derrida alerta-nos que não se desviará de duas convicções: em primeiro lugar, o facto de o pensamento schmittiano ser um «pensamento *do* político como *pensamento político*» (onto-teológico, logo a distinguir do *político* meditado pela *incondicionalidade* nos termos de Derrida), bem como o de os compromissos do jurista/filósofo alemão (anti-semitismo, nazismo) o terem conduzido à prisão após a Segunda Guerra Mundial. Portanto, o pensamento político de Schmitt como um pensamento de poder, de acordo com Derrida, não se dissocia, antes pelo contrário, contribui para a compreensão das suas opções políticas, bem como procura providenciar-lhes um lastro teórico. Nas palavras de Derrida: «Para limitar pelo menos um equívoco inevitável, digamo-lo sem demora e sem rodeios: a leitura desconstrutiva que aqui tentamos do pensamento schmittiano não nos desviará de duas convicções. A primeira concerne o liame inegável entre este pensamento *do* político como

---

<sup>930</sup> Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 93-193 (correspondentes aos capítulos 4, 5 e 6).

<sup>931</sup> Procurando expor a desconstrução da filosofia política de Schmitt segundo a *leitura* de Derrida, não temos por objectivo, neste ensejo, aprofundar o teor dos debates em torno da adesão de Schmitt ao nazismo. Os indícios que apontam neste sentido serão, no entanto, relevantes, na análise de Derrida, para melhor aproximar o que o filósofo nomeia como a «astúcia» ou mesmo a «hipocrisia», as aparentes neutralidade e pureza inerentes ao conceito do político teorizado por Schmitt que, habilmente, sob o pretexto da neutralidade científica dos seus escritos, se furta à condenação pelo Tribunal de Nuremberga, nunca deixando, porém, de impender sobre si e sobre a sua obra a assombração do nazismo, o qual, salienta Derrida, o jurista/filósofo alemão jamais confessará ou negará. Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 137-138, nota 1, 186.

<sup>932</sup> Cf. Tracy B. Strong, Prefácio [Dimensions of the new debate around Carl Schmitt] a *The concept of the political*, trad. George Schwab (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2007), ix-x.

*pensamento político*, por um lado, e, por outro, os compromissos de Schmitt, os que conduziram à sua prisão e ao seu julgamento depois da guerra.»<sup>933</sup> Em segundo lugar, para Derrida, o que acaba de ser mencionado não deve impedir uma leitura séria da obra de Schmitt, «um pensamento e um trabalho que mergulham, através de tantas raízes, na mais rica tradição da cultura teológica, jurídica, filosófica, política da Europa, no solo de um *direito europeu* de que este pensador católico (que provavelmente continuou nazi para além do tempo em que como tal se declarou, e sem dúvida para sempre anti-semita, de um anti-semitismo de que a virulência tomou formas extremas) se quis o último defensor encarniçado.»<sup>934</sup>

Analisando *O conceito do político* (1932)<sup>935</sup>, um dos títulos mais emblemáticos da obra de Schmitt, que ali estabelece as linhas de força da sua filosofia política, Derrida enceta a desconstrução de um pensamento da soberania, do poder, do político como poder soberano, que nos chega, na pegada do que mencionámos supra, no eco da tradição onto-teológico-política consubstanciada no soberano Bem (Platão), na autonomia (ipseidade, soberania) da *polis* (Aristóteles) e no Estado-Leviatã (Hobbes). Em Schmitt, Derrida encontra a conjugação da tradição católica, filosófica, europeia (que aquele mobiliza astutamente a fim de sedimentar a sua argumentação), do pensamento político pessimista<sup>936</sup> que partilha com os seus autores de eleição (Hobbes, Maquiavel, Bossuet, de Maistre, Bonald, Fichte, Donoso Cortés)<sup>937</sup> e que resulta numa concepção do político – que influi decisivamente sobre o Estado soberano – a repensar.

---

<sup>933</sup> «Pour limiter au moins une équivoque inévitable, disons-le sans tarder et sans détour : la lecture déconstructrice que nous tenterons ici de la pensée schmittienne ne nous détournera pas de deux convictions. La première concerne le lien indéniable entre cette pensée *du* politique comme *pensée politique* d'une part, et, d'autre part, les engagements de Schmitt, ceux qui ont conduit à son arrestation et à son jugement après la guerre.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 102, nota 1.

<sup>934</sup> «une pensée et un travail qui plongent par tant de racines dans la tradition la plus riche de la culture théologique, juridique, philosophique, politique de l'Europe, dans le sol d'un *droit européen* dont ce penseur catholique (probablement resté nazi au-delà du temps où il se déclara tel, et sans doute à jamais antisémite, d'un antisémitisme dont la virulence a pris des formes extrêmes) s'est voulu le dernier défenseur acharné.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 102, nota 1.

<sup>935</sup> Temos, preferencialmente, em consideração os excertos citados por Derrida e traduzidos por F. Bernardo em Jacques Derrida, *Políticas da amizade*, trad. F. Bernardo (Porto: Campo das Letras, 2003). Não obstante, recorreremos ainda à tradução francesa consultada por Derrida (Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhäuser (Paris: Flammarion, 1992), bem como, em língua inglesa, Carl Schmitt, *The concept of the political*, trad. George Schwab (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2007) e ainda, em português, Carl Schmitt, *O conceito do político*, trad. Alexandre Franco de Sá (Lisboa: Edições 70, 2015).

<sup>936</sup> Nas palavras de Derrida, «pour Schmitt il n'y a de théorie politique digne de ce nom, que là où il y a pessimisme radical. Les seuls théoriciens politiques ayant compris l'essence du politique sont pessimistes, c'est-à-dire des gens qui savent que l'homme est mauvais. Qu'il est mauvais originellement, qu'il est pécheur. C'est pourquoi seuls les théoriciens chrétiens, ou en tout cas des hommes du péché originel peuvent comprendre ce que c'est que le politique à partir de la méchanceté originelle de l'homme. Du péché, du mal originelle.», Derrida, *La peine de mort II*, 339.

<sup>937</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort II*, 165.

Em *Politiques de l'amitié* (1994), Derrida assinala assim o axioma orientador da filosofia política de Schmitt: a distinção entre amigo e inimigo.

Schmitt di-lo do seguinte modo em *O conceito do político* (1932):

«A distinção específica do político (*die spezifisch politische Unterscheidung*), à qual se podem reconduzir os actos e os móveis políticos, é a discriminação entre o *amigo* e o *inimigo* (*die Unterscheidung von Freund und Feind*).»<sup>938</sup>

Nas palavras de Derrida:

«Que o próprio político, que o ser-político do político surgisse, na sua possibilidade, com a figura do inimigo, eis o axioma schmittiano, na sua forma mais elementar. Seria injusto reduzir a ele, como se faz muitas vezes, o pensamento de Schmitt, mas um tal axioma ser-lhe-ia no entanto indispensável, assim como ao seu decisionismo, à sua teoria da excepção e da soberania. A desapareição do inimigo faria soar o dobre de finados do político como tal. Marcaria o começo da despolitização (*Entpolitisierung*), o começo do fim do político.»<sup>939</sup>

Noutros termos, é a partir desta antítese, da distinção amigo/inimigo que Schmitt concebe o político, o Estado e a soberania<sup>940</sup>, sendo aquela *conditio sine qua non* destes últimos. Importa, por conseguinte, sublinhar a imperatividade de Schmitt determinar claramente o inimigo, pela razão de que tal definição é constitutiva<sup>941</sup> do político, sem o qual o jurista/filósofo

---

<sup>938</sup> ««La distinction spécifique du politique (*die spezifisch politische Unterscheidung*), à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination entre *l'ami* et *l'ennemi* (*die Unterscheidung von Freund und Feind*).»», Schmitt, *La notion de politique*, 64. Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 104.

<sup>939</sup> «Que le politique lui-même, que l'être-politique du politique surgisse, dans sa possibilité, avec la figure de l'ennemi, voilà l'axiome schmittien, sous sa forme la plus élémentaire. Il serait injuste d'y réduire, comme on le fait souvent, la pensée de Schmitt mais un tel axiome lui serait pourtant indispensable, comme à son décisionnisme, à sa théorie de l'exception et de la souveraineté. La disparition de l'ennemi sonnerait le glas du politique comme tel. Il marquerait le commencement de la dépolitisation (*Entpolitisierung*), le commencement de la fin du politique.»», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 103.

<sup>940</sup> «Schmitt thus links state, politics, and sovereignty.»», George Schwab, Introdução a *The concept of the political*, trad. ing. George Schwab (Chicago/London: The University of Chicago, 2007), 8.

<sup>941</sup> A identificação do inimigo em Schmitt tem um carácter existencial, ontológico, na medida em que permite esclarecer o que é o “nós”, uma entidade política, bem como o percurso que esse “nós”, o Estado deve realizar, ou seja, a clara identificação do inimigo é condição para a delimitação de um Estado (um “nós”) que tem no outro (um outro “nós” como “eles”, um outro Estado) o inimigo: «The important aspect to Schmitt's claim is that it is by facing the friend-enemy distinction that we (a "we") will be able to be clear about what "we" are and what it is "rational" for "us" to do.»», Strong, Prefácio [Dimensions of the new debate around Carl Schmitt], xxi.

alemão não concebe nem o Estado<sup>942</sup>, nem a soberania (nem o decisionismo, nem a excepcionalidade com que a predica).

Não é, portanto, por acaso que o título escolhido por Derrida – *Politiques de l'amitié* (1994) –, se bem que não se consagre exclusivamente a uma *leitura* do texto de Schmitt, não deixa de configurar uma resposta a *O conceito do político* (1932), em que, precisamente, o conceito do político aí teorizado assenta na delimitação clara do inimigo, o que, conseqüentemente, implica identificar o amigo. Ora, o desafio que Schmitt se coloca neste seu escrito é, justamente, o da distinção amigo/inimigo cuja aparente evidência Derrida questiona. E fá-lo, imediatamente, na abertura do primeiro capítulo de *Politiques de l'amitié* (1994), citando uma frase elíptica, paradoxal: «Ó meus amigos, não há nenhum amigo.»<sup>943</sup>

O facto de esta frase, citação de citação (no eco de um «ouvir dizer [akoè]» de Sócrates, de um repetir sem saber, que perde de vista a origem e o fio genealógico)<sup>944</sup>, ser «*emprestada*»<sup>945</sup> a Aristóteles por um autor muito posterior – Montaigne<sup>946</sup> (1533-1592) – testemunha bem o seu carácter elíptico, a anacronia, a intempestividade, a disjunção que a constitui. A indeterminabilidade do autor da frase de Aristóteles marca, pois, desde logo, o *início* de *Politiques de l'amitié* (1994), como a confissão da indeterminabilidade do dito início ou da origem, bem como a da impossibilidade de *uma* (a escutar como *una* ou *pura*) definição estanque de amigo e de inimigo. Do mesmo modo que não há *a* origem ou *o* começo (a *arkhe*), também não há *o* amigo, nem *o* inimigo. A elipse “originária”, *plus d'une*, chega-nos nos «dois membros disjuntos»<sup>947</sup> da frase aristotélica. Longe de anuir ao tradicional gesto metafísico, que compõe pares oposicionais, hierárquicos, que Derrida sempre propôs desconstruir<sup>948</sup>, e que Schmitt, na sua distinção amigo/inimigo, apresenta como núcleo do conceito do político – a

---

<sup>942</sup> É neste sentido que Derrida faz questão de sublinhar que «malgré son insistance sur l'État, sur la souveraineté comme souveraineté de l'État, Schmitt dit aussi, plus discrètement mais de façon selon moi fort significative, que sa théorie n'est pas tant une théorie de l'État qu'une théorie du politique. La théorie de l'État suppose la théorie du politique, c'est-à-dire la distinction de l'ami et de l'ennemi [...] même si l'État est une forme éminente du politique.», Derrida, *La peine de mort I*, 133. De resto, Schmitt inicia o primeiro capítulo de *O conceito do político* (1932) afirmando o seguinte: «Le concept d'État présuppose le concept de politique.», Schmitt, *La notion de politique*, 57. Em Schmitt, o político tem a primazia, distanciando-se, evidentemente, da injunção de Levinas «politique après!» onde a ética, a relação ao outro, vem primeiro que o político.

<sup>943</sup> «O mes amis, il n'y a nul amy.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 17. O carácter elíptico da frase é também atestado pelo facto de não ter autoria, pela sua imemorialidade, pela sua disjunção inerente.

<sup>944</sup> Cf. Derrida, «La pharmacie de Platon», 83-84. Neste sentido, escreve Derrida: «Voilà donc citée une citation. Mais la citation d'un mot attribué, seulement attribué, par une sorte de rumeur ou d'opinion publique. [...] Comme une filiation renommée, une origine ainsi surnommée semble se perdre en vérité dans l'anonymat infini d'une nuit des temps.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 18.

<sup>945</sup> «prêtée», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 18.

<sup>946</sup> «O mes amis, il n'y a nul amy.», Michel de Montaigne, *Essais* (1580), texto estabelecido e anotado por Albert Thibaudet (Paris: Gallimard, 1950), 226. Derrida cita a edição de 1953. A edição de 1950 que utilizamos mantém a passagem inalterada. Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 18.

<sup>947</sup> «deux membres disjoints», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 17.

<sup>948</sup> Cf. Derrida, *Positions*, 56-57.

este respeito, importa salientar como o “núcleo” do pensamento político de Schmitt é claramente metafísico, na medida em que confia neste “procedimento por pares” (a dissociação entre amigo e inimigo não é uma mera diferença, porque em Schmitt assume-se como uma «oposição determinada»<sup>949</sup>, como «a própria oposição»<sup>950</sup>) que marca o *logocentrismo*. O que implica afirmar que a desconstrução do par amigo/inimigo de Schmitt está compreendida na nossa (hipó)tese de que a Desconstrução enquanto desconstrução da metafísica da presença, do *logocentrismo*, é já uma desconstrução da soberania. Mais, não só Schmitt se apresenta como acérrimo defensor de toda uma tradição filosófica, religiosa e cultural que Derrida desconstrói na sua obra, como o pensamento em que expõe a sua teoria acerca do poder (o político e a soberania) é um pensamento de poder. É por isso que Derrida aproxima a Desconstrução como um *pensamento* (sem poder, distinto de filosofia), com o intuito de re-pensar o político e a soberania política já sem poder. No fundo, em Schmitt estamos perante a incondicionalidade – um pensamento de poder que pensa o poder incondicional (o político, a soberania política) –, enquanto Derrida nos dá a escutar a *incondicionalidade* (um *pensamento*, sem poder), que coloca em questão o tradicional poder incondicional, a soberania crática, procurando abrir para uma outra soberania, sem poder (mas não sem força), a «democracia por vir» – o filósofo francês, na sua leitura desconstrutiva, vem dar conta do esbatimento entre as fronteiras delimitadoras do amigo e do inimigo<sup>951</sup>, alertando assim para a sua contaminação. Endereçar-se ao amigo que não há é endereçar-se ao amigo como inimigo ou ao inimigo como amigo<sup>952</sup>.

Escutemos Derrida em *Politiques de l'amitié* (1994):

«– De um lado e do outro de uma vírgula, a seguir à pausa, «Ó meus amigos, não há nenhum amigo», eis os dois membros disjuntos de uma só e mesma frase. Uma declaração quase impossível. Em dois tempos. Inarticuláveis entre si, os dois tempos parecem disjuntos pelo próprio sentido do que, ao mesmo tempo, parece

<sup>949</sup> «opposition déterminée», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 104.

<sup>950</sup> «l'opposition même», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 104.

<sup>951</sup> De acordo com C. Ferrié: «La déconstruction derridienne vise à *déstabiliser* les *distinctions schmittiennes* dont, en premier lieu, la *discrimination* spécifiquement politique entre ami et ennemi», Christian Ferrié, «La politique de Derrida contre l'hostilité schmittienne», *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 39 (2016), 176.

<sup>952</sup> No segundo capítulo de *Politiques de l'amitié* (1994), Derrida analisa a inversão da frase de Aristóteles assim parodiada por Nietzsche: «"Amigos, não há de todo amigos!" exclamava o sábio moribundo:

"Inimigos, não há de todo inimigo!" exclamava o louco vivente que eu sou.» « " Amis, il n'y a point d'amis ! " s'écriait le sage mourant ; " Ennemis, il n'y a point d'ennemi ! " s'écrie le fou vivant que je suis.» (Derrida cita Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain, Un livre pour esprits libres*, I, trad. Robert Rovini (Paris, Gallimard, 1968), 243. Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 45) Não aprofundando a *leitura* derridiana de Nietzsche, procuramos aqui dar conta de como a inversão efectuada por este último expõe ainda mais a contaminação entre amigo e inimigo. Endereçar-se ao inimigo que não há, poderá afinal ser tomado como um endereçamento ao inimigo como amigo, ou ao amigo como inimigo.

afirmado e negado: «meus amigos, nenhum amigo». Em dois tempos, mas ao mesmo tempo, no contratempo da mesma frase. Se não há «nenhum amigo», como poderei, meus amigos, chamar-vos meus amigos? Com que direito? Como me levaríeis vós a sério? Se vos chamo meus amigos, meus amigos, se vos chamo, meus amigos, como ousar ainda dizer, e precisamente a vós, que não há nenhum amigo?»<sup>953</sup>

A desconstrução derridiana de *O conceito do político* (1932) coloca, portanto, constantemente à prova a determinação do inimigo em que assenta toda a construção teórica de Schmitt, que busca obsessivamente um conceito puro do político. *Politiques de l'amitié* (1994) expõe, assim, em diversos momentos, o logro de uma delimitação inequívoca do inimigo, bem como da pureza do conceito do político.

A procura incessante de Schmitt pela pureza de tal conceito não poderá dissociar-se, certamente, do privilégio que outorga às línguas grega e latina, tentando assim dotar-se da sua “originariedade” e da autoridade de que gozam na tradição cultural ocidental, da qual se considera herdeiro, defensor<sup>954</sup> e onde procura enraizar o político. É assim que Schmitt remete a noção de inimigo para o grego *polémios/ekhthros* e para o latim *hostis/inimicus*, «como se, [escreve Derrida], toda a história do político, a saber, a rigorosa determinação do inimigo, selasse aqui ou ali num feliz acaso linguístico uma necessidade universal que nunca se reduz a ela.»<sup>955</sup>

Importa então começar por salientar que, de acordo com Schmitt, o inimigo (o político) é sempre público, pelo que a noção de inimigo privado seria desprovida de sentido<sup>956</sup>. Por isso, o inimigo só pode ser *hostis* (inimigo público) e não *inimicus* (inimigo privado). Ora, como salienta Derrida, segundo Schmitt, é preciso entender que na esfera política, o oposto de amizade não é inimizade (*inimicus*), mas sim hostilidade (*hostis*). Tal significa, prossegue Derrida, que o inimigo político não tem que ser necessariamente «in-amigável»<sup>957</sup>. Deste modo, Schmitt pretende construir o conceito do político, que assenta na definição de inimigo, o qual,

---

<sup>953</sup> «– De part et d'autre d'une virgule, après la pause, « O mes amis, il n'y a nul amy », voici les deux membres disjoints d'une seule et même phrase. Une déclaration presque impossible. En deux temps. Inarticulables entre eux, les deux temps paraissent disjoints par le sens même de ce qui semble à la fois affirmé et nié : « mes amis, nul amy ». En deux temps mais en même temps, dans le contretemps de la même phrase. S'il n'y a « nul amy », comment pourrais-je vous appeler mes amis, mes amis ? De quel droit ? Comment me prendriez-vous au sérieux ? Si je vous appelle mes amis, mes amis, si je vous appelle, mes amis, comment oser dire encore, et à vous-mêmes, qu'il n'y a nul ami ? », Derrida, *Politiques de l'amitié*, 17.

<sup>954</sup> Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 108-109.

<sup>955</sup> «comme si toute l'histoire du politique, à savoir la rigoureuse détermination de l'ennemi, scellait ici ou là dans une chance linguistique une nécessité universelle qui ne s'y réduit jamais.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 107.

<sup>956</sup> Cf. Schmitt, *La notion de politique*, 67. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 105.

<sup>957</sup> «inamical», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 107.

apenas podendo ser público, teria que ser depurado de qualquer outra particularidade que não fosse puramente política/pública. Como consequência, as relações de hostilidade não devem implicar qualquer tipo de afecto ou de paixão. No quadro do político (esfera pública), as relações de amizade e de inimizade seriam extirpadas de sentimento (esfera privada). Derrida di-lo do seguinte modo: «Eis uma experiência do amigo/inimigo totalmente puro, na sua essência política, de todo o afecto, pelo menos de todo o afecto pessoal [...] Se o inimigo é estrangeiro, a guerra que eu lhe faria deveria permanecer, pelo essencial, sem ódio, sem *xenofobia* intrínseca. E o político começaria por esta purificação. Pelo cálculo desta purificação conceptual.»<sup>958</sup> Daqui segue-se ainda que graças a tais limites por si erigidos, Schmitt concebe que aqueles que, no âmbito público/político, são inimigos (*hostis*), portanto, sem afectos pessoais mútuos, possam ser amigos no domínio privado. Resulta então que, para Schmitt, é possível fazer guerra ao amigo (que se ama em privado), matando-o (mas sem ódio, porque a noção do político deve ser pura) enquanto inimigo político (público). Nas palavras de Derrida: «Eu posso também fazer a guerra ao meu amigo, uma guerra em sentido próprio, uma guerra própria e sem dó nem piedade. Mas sem ódio.»<sup>959</sup> e o filósofo acrescenta:

«Daí uma primeira possibilidade de deslize semântico e de inversão: o amigo (*amicus*) pode ser um inimigo (*hostis*), eu posso ser hostil para com o meu amigo, posso ser-lhe hostil publicamente, e posso, inversamente, amar (em privado) o meu inimigo. E tudo isso seguiria em boa ordem, de modo regular, a distinção entre privado e público. Outro modo de dizer que, por todo o lado em que esta fronteira está ameaçada, é frágil, porosa, contestável [...] o discurso schmittiano cai em ruínas.»<sup>960</sup>

Derrida vem assim alertar para a difícil tarefa de Schmitt que pretende forjar um conceito do político, cuja pureza implicaria uma dissociação pouco congruente, artificial entre afectos e relações de amizade ou de inimizade na esfera pública, afectos esses que seriam, ao

---

<sup>958</sup> «Voilà une expérience de l'ami/ennemi totalement pure, dans son essence politique, de tout affect, du moins de tout affect personnel [...] Si l'ennemi est l'étranger, la guerre que je lui ferais devrait rester, pour l'essentiel, sans haine, sans *xénophobie* intrinsèque. Et le politique commencerait par cette purification. Par le calcul de cette purification conceptuelle.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 107.

<sup>959</sup> «Je peux aussi faire la guerre à mon ami, une guerre au sens propre, une guerre propre et sans merci. Mais sans haine.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 107.

<sup>960</sup> «D'où une première possibilité de glissement sémantique et d'inversion : l'ami (*amicus*) peut être un ennemi (*hostis*), je peux être hostile envers mon ami, je peux lui être hostile publiquement, et je peux inversement aimer (en privé) mon ennemi. Et tout cela suivrait en bon ordre, de façon régulière, la distinction entre le privé et le public. Autre façon de dire que partout où cette frontière est menacée, fragile, poreuse, contestable [...] le discours schmittien tombe en ruine.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 107.

mesmo tempo, cultivados em privado pelas mesmas entidades. O deslize semântico, a inversão a que Derrida alude – «o amigo (*amicus*) pode ser um inimigo (*hostis*)» – não poderá senão fazer ressoar a elipse, a contaminação amigo/inimigo na frase atribuída a Aristóteles – «Ó meus amigos, não há nenhum amigo.» – e na sua inversão por Nietzsche – «Inimigos, não há de todo inimigo!» O que significa que o recurso de Schmitt à língua latina, como forma de autorizar o seu discurso em torno do político, não lhe permite atingir o objectivo do seu projecto – a definição clara de inimigo como forma de obter um conceito puro do político e assim um Estado soberano oposicional, polémico por essência. Bem pelo contrário, Derrida encontra no discurso de Schmitt uma grande fragilidade, precisamente na medida em que faz depender a sua construção teórica de fronteiras (privado/público, amigo/inimigo) porosas<sup>961</sup>.

Tal como no caso do latim, o recurso à língua grega revela, igualmente, fragilidades na terminologia – a distinção amigo/inimigo – de Schmitt. Derrida dá-nos conta de como o jurista/filósofo se refere brevemente à *A República*<sup>962</sup> de Platão, mais precisamente onde o filósofo ateniense opõe guerra (*pólemos*) a guerra civil, rebelião (*stásis*), aí encontrando arrimo para a distinção entre *polémios* e *ekhthros*. Schmitt parece, no entanto, olvidar uma passagem da mesma obra onde, acrescenta Derrida, se prescreve e recomenda o apagamento da oposição em que aquele aposta. Escutemos Platão citado por Derrida:

«Reconheço contigo, diz ele, que *semelhante deverá ser (omologô outô dein)* a conduta dos nossos concidadãos para com os seus adversários, e que em relação aos Bárbaros eles devem comportar-se como presentemente (*ós nun*) o fazem os Gregos entre si. Ponhamos pois também em lei (*tithômen de kai touton ton nômon*) que os nossos guardiães não destruirão a terra e não queimarão as casas. Ponhamo-

---

<sup>961</sup> É neste sentido que Derrida cita uma passagem de *O conceito do político* (1932) mostrando ainda a relevância que Schmitt atribui à tradição cultural, que representa, identificando na Bíblia aquilo que, no seu entender, a palavra inimigo «deveria ter designado» «*aurait dû designer*» (Derrida italiciza, assinalando o abuso de interpretação de Schmitt, cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 108), mas que não contribui senão para evidenciar a fragilidade das “fronteiras” privado/público, amigo/inimigo: «L'ennemi ne saurait être qu'un ennemi *public* (*nur der öffentliche Feind*), parce que tout ce qui est relatif à une collectivité, et particulièrement à un peuple tout entier, devient de ce fait affaire *publique*. Ennemi, c'est *hostis* et non *inimicus* au sens plus large ; *polemios* et non *ekhthros*. À l'instar de certaines autres langues, la langue allemande ne fait pas de distinction entre l'ennemi privé et l'ennemi politique, ce qui rend possible bien des malentendus et des falsifications. Le passage bien connu : "Aimez vos ennemis" (Matth. 5, 44 ; Luc 6, 27) signifie *diligite inimicos vestros, agapâte tous ekhthrous umôn* et non : *diligite hostes vestros* ; il n'y est pas question d'ennemi politique. Et dans la lutte millénaire entre le christianisme et l'Islam, il ne serait venu à l'idée d'aucun chrétien qu'il fallait, par amour pour les Sarrasins ou pour les Turcs, livrer l'Europe à l'Islam au lieu de la défendre. L'ennemi au sens politique du terme n'implique pas une haine personnelle, et c'est dans la sphère du privé seulement que cela a un sens d'aimer son ennemi, c'est-à-dire son adversaire.», Schmitt, *La notion de politique*, 67-68. Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 108. Logo de seguida, Derrida dá conta da fragilidade da construção de Schmitt que identifica o Islão como inimigo (esfera pública), ao mesmo tempo que, supõe Derrida, a Schmitt não seria estranho que os europeus devessem amar os muçulmanos na medida em que são próximos (cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 108).

<sup>962</sup> Cf. Platão, *Rep.*, 470.

lo (*thomen*), diz ele, e reconheçamos a bondade desta lei assim como das precedentes.»<sup>963</sup>

Contrariamente ao pretendido por Schmitt, a tradição cultural à qual deseja ancorar a sua distinção amigo/inimigo é precisamente a mesma que a esbate, colocando em questão a sua construção teórica do político, a identificação clara do inimigo.

Do mesmo modo, Derrida alerta ainda para o facto de, segundo Schmitt, Platão efectuar uma ligação entre a distinção *pólemos/stásis* e os inimigos, respectivamente, *polémios/ekhthrós*, sem que o jurista/filósofo alemão especifique o carácter de tal ligação<sup>964</sup>. Acontece, porém, prossegue Derrida, que este último par deve ser lido à luz de um discurso acerca da natureza (*physis*), que Schmitt integra sem nele perscrutar cuidadosamente as consequências para a sua própria teoria<sup>965</sup>.

Partindo do pressuposto de que o inimigo é o outro, o estranho, o estrangeiro, o exterior – em Schmitt desenha-se um “eu” ou um “nós”, um próprio em oposição a um “eles” ameaçador, o outro – o jurista/filósofo parece não conceber a guerra propriamente dita (*pólemos*) senão na identificação de um inimigo (exterior). A guerra civil (*stásis*) não implicaria tal tipo de inimigo, porque um povo não poderia entrar em guerra consigo próprio, isto é, o povo Grego como “interioridade”, propriedade, homogeneidade assente em laços de sangue, territoriais e culturais não poderia incluir em si a exterioridade, o outro, o inimigo que o ameaça. O inimigo seria o diferente, o “exterior” que se deve poder identificar e distinguir claramente. Ora, o discurso em torno da natureza que se impõe na aproximação das noções de *polémios/ekhthrós* (correspondendo à distinção *pólemos/stásis*) – e é isso que, para Derrida, parece ter passado despercebido a Schmitt – «não tem outro», ou seja, *pólemos* (a dita “guerra”) e *stásis* (a dita “guerra civil”) são interiores à natureza («inencetada») que, como que lhes providenciando um lastro comum, esbate as delimitações, as fronteiras de que Schmitt tanto depende para assegurar a sua noção do político. Escutemos então Derrida em *Politiques de l’amitié* (1994):

«Estes dois nomes (*onómata*) [*pólemos* e *stásis*], tão caros a Platão, não esqueçamos nunca que eles deveriam rigorosamente nomear, na sua pureza ideal,

---

<sup>963</sup> Cf. Platão, *Rep.*, 471 b-c. Derrida, *Politiques de l’amitié*, 111-112.

Para as passagens de *A República* citadas por Derrida em *Politiques de l’amitié* (1994), recorreremos à tradução portuguesa (de Fernanda Bernardo) desta última obra.

<sup>964</sup> Cf. Derrida, *Politiques de l’amitié*, 109-111.

<sup>965</sup> Cf. Derrida, *Politiques de l’amitié*, 112.

duas coisas que estão na natureza. [...] A naturalidade do laço que une o povo grego ou a raça grega (*Hellénikon génos*) permanece sempre inencetada, tanto no *pólemos* como na *stásis*. O *génos* grego (descendência, raça, família, povo, etc.) está unido pelo parentesco e pela comunidade de origem (*oikeion kai suggenes*). [...] Como em todos os racismos, em todos os etnocentrismos, mais precisamente em todos os nacionalismos da história, um *discurso sobre* o nascimento e sobre a natureza, uma *phúsis* da genealogia [...] regula, em última análise, o movimento de cada oposição: repulsão e atração, diferendo e acordo, guerra e paz, ódio e amizade. Dentro e fora. Esta *phúsis* compreende tudo, a linguagem, a lei, o político, etc. Ainda que defina a alteridade do estrangeiro ou do Bárbaro, não tem outro. «Quando os Gregos fazem a guerra aos Bárbaros ou reciprocamente, diremos que eles são *naturalmente* inimigos (*polemióus phúsei einai*) e este ódio ou esta inimizade merecerá o nome de guerra (*kai Pólemon tem ékhthran taúten kletéon*)» [Derrida cita *A República*, 470 c]. Mas mesmo quando os Gregos se batem entre si, deveremos dizer que eles não são menos naturalmente amigos (*phúsei philóus einai*).»<sup>966</sup>

Mais adiante, nas primeiras páginas do capítulo 5 de *Politiques de l'amitié* (1994), Derrida retoma esta questão, insistindo ainda nos argumentos que aduziu no capítulo anterior, mas avançando dois “planos” em que o pensamento schmittiano do político se desdobra e que procura conciliar infrutiferamente. Por um lado, a necessidade de pureza dos limites amigo/inimigo, *stásis/pólemos*, recorrendo ao rigor do conceito, do discurso teórico, filosófico (importa ter em consideração o título *O conceito do político* (1932), que é «um ensaio de tipo filosófico»<sup>967</sup> apostado na construção e na identificação de um conceito puro do político), por outro lado, a urgência de realidade, de concreto, de presença, de *praxis* indissociáveis do político meditado por Schmitt.

Atentemos ainda em *Politiques de l'amitié* (1994):

---

<sup>966</sup> «Les deux noms (*onômata*) auxquels tient Platon, n'oublions jamais qu'ils devraient nommer rigoureusement, dans leur pureté idéale, deux choses qui sont dans la nature. [...] La naturalité du lien qui unit le peuple grec ou la race grecque (*Hellénikon génos*) reste toujours inentamée, aussi bien dans le *pólemos* que dans la *stásis*. Le *génos* grec (descendance, race, famille, peuple, etc.) est uni par la parenté et par la communauté d'origine (*oikeion kai suggenês*). [...] Comme dans tous les racismes, dans tous les ethnocentrismes, plus précisément dans tous les nationalismes de l'histoire, un *discours sur* la naissance et sur la nature, une *phúsis* de la généalogie [...] règle en dernière analyse le mouvement de chaque opposition : répulsion et attraction, différend et accord, guerre et paix, haine et amitié. Au-dedans et au-dehors. Cette *phúsis* comprend tout, le langage, la loi, le politique, etc. Bien qu'elle définit l'altérité de l'étranger ou du Barbare, elle n'a pas d'autre. « Quand les Grecs font la guerre aux Barbares ou réciproquement, nous dirons qu'ils sont *naturellement* ennemis (*polemióus phúsei einai*) et cette haine ou cette inimitié méritera le nom de guerre (*kai pólemon tén ékhthran taútên klétéon*) » (*ibid.*). Mais même quand les Grecs se battent entre eux, nous devons dire qu'ils n'en sont pas moins naturellement amis (*phúsei philóus einai*).», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 112-113 (sublinhados nossos). Nesta situação, optámos por seguir a tradução da passagem de *A República* já traduzida em *Políticas da amizade* (a tradução de F. Bernardo).

<sup>967</sup> «un essai de type philosophique», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 168.

«Haveria uma diferença entre duas formas do diferendo (*diaphorá*) [*stásis/pólemos*], eis aquilo em que Schmitt acredita. Eis aquilo que ele crê poder acreditar quando define o inimigo ou, dito doutro modo, o político. E quando, para tal, crê tão brevemente poder apelar a Platão para descrever, explicar, ilustrar esta partição. [...] Tentando observar isto mais de perto, fizemos questão de sublinhar [...] que uma tal diferença redundava no mesmo, pertence ao mesmo. As duas formas diferentes do diferendo são ambas naturais, “físicas”. [...] [O corpo político próprio] deveria sem dúvida, mas nunca o consegue, identificar *propriamente* o corpo estrangeiro do inimigo *lá fora*.»<sup>968</sup>

E é neste momento que Derrida parece dar-nos conta de dois “planos” entre os quais a argumentação de Schmitt se entretetece habilmente:

«A pureza da distinção entre *stásis* e *pólemos* permanece na *República* um “paradigma” inacessível de outro modo que não seja pelo discurso. [...] Quer se pretenda respeitá-la ou suprimi-la, não se pode, em todo o caso, pôr em prática a pureza deste limite. É impossível *pôr em prática* o rigor de um tal limite conceptual. [...]

Conclusão *prática*: na prática, ou dito noutros termos, nesta prática política que é a história, esta diferença entre os diferendos nunca tem lugar. Nunca se a encontra. Nunca *concretamente*. Inacessível permanece, por conseguinte, a pureza do *pólemos* ou do inimigo pela qual Schmitt entende definir o político. O conceito do político corresponde sem dúvida, como conceito, àquilo que o discurso ideal pode *querer* enunciar de mais rigoroso sobre a idealidade do político. Mas nenhuma política foi alguma vez adequada ao seu conceito. Nenhum acontecimento político pode ser correctamente descrito ou definido com a ajuda destes conceitos. E esta inadequação não é acidental, uma vez que a política é essencialmente uma *práxis*, como o implica sempre o próprio Schmitt ao recorrer, de modo tão insistente, ao

---

<sup>968</sup> «Il y aurait une différence entre deux formes du différend (*diaphorá*), voilà donc ce que croit Schmitt. Voilà ce qu'il croit pouvoir accréditer quand il définit l'ennemi, autrement dit le politique. Et quand il croit pouvoir en appeler si brièvement à Platon pour décrire, expliquer, illustrer cette partition. [...] En essayant d'y regarder de plus près, nous avons tenu à souligner [...] qu'une telle différence revient au même, elle appartient au même. Les deux formes différentes du différend sont toutes deux naturelles, « physiques ». [...] Celui-ci devrait sans doute, mais il n'y réussit jamais, identifier *proprement* le corps étranger de l'ennemi *au-dehors*.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 133.

conceito de *possibilidade* ou de *eventualidades reais e presentes* nas suas análises das estruturas formais do político.»<sup>969</sup>

Noutros termos, Derrida vem chamar-nos a atenção para o facto de o político segundo Schmitt estar desde sempre “assombrado” pela inadequação teoria/prática, que tanto o compõe como o arruína. No fundo, o que a desconstrução derridiana do pensamento de Schmitt conclui é que não há um conceito do político puro. Não é possível assinalar claramente o inimigo, o que resulta na inviabilização ou pelo menos no levantamento de sérias dúvidas acerca do projecto de Schmitt, com repercussões evidentes para a sua concepção polémica de político, de poder, de Estado e de soberania.

A inadequação, o paradoxo em torno dos quais Derrida insiste residem então no próprio conceito (teoria) do político (praxis)<sup>970</sup>. Assim, por um lado, Derrida encontra em Schmitt o labor próprio de um «polítólogo», que procura «captar o conceito que abre e comanda o campo do seu próprio discurso»<sup>971</sup>. O esforço de Schmitt seria tendente a providenciar «fundamentos conceptuais»<sup>972</sup>, «axiomas fenomenológicos e semânticos a uma *ciência do político enquanto tal*»<sup>973</sup>. «Enquanto tal» que não aponta senão para uma pureza do político que Schmitt pretende alcançar excluindo deste todos os saberes regionais, na medida em que apenas uma experiência «política» poderá «fundar uma *politologia*, uma ontologia ou uma epistemologia do político.»<sup>974</sup> Schmitt ambiciona, portanto, providenciar um método, enquadrar teoricamente o

---

<sup>969</sup> «La pureté de la distinction entre *stásis* et *pólemos* reste dans la *République* un « paradigme » inaccessible autrement que par le discours. [...] Qu'on prétende la respecter ou l'effacer, on ne peut en tout cas mettre en pratique la *pureté* de cette limite. Il est impossible de *mettre en œuvre* la rigueur d'une telle limite conceptuelle. [...]

Conclusion *pratique* : en pratique, autrement dit dans cette pratique politique qu'est l'histoire, cette différence entre les différends n'a jamais lieu. On ne la trouve jamais. Jamais *concrètement*. Introuvable par conséquent demeure la pureté du *pólemos* ou de l'ennemi par laquelle Schmitt entend définir le politique. Le concept du politique correspond sans doute, comme concept, à ce que le discours idéal peut *vouloir* énoncer de plus rigoureux sur l'idéalité du politique. Mais aucune politique n'a jamais été adéquate à son concept. Aucun événement politique ne peut être correctement décrit ou défini à l'aide de ces concepts. Et cette inadéquation n'est pas accidentelle, dès lors que la politique est essentiellement une *praxis*, comme l'implique toujours Schmitt lui-même en recourant de façon si insistante au concept de *possibilité* ou d'*éventualité réelles et présentes* dans ses analyses des structures formelles du politique.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 133-134.

<sup>970</sup> «l'inadéquation au concept se trouve appartenir au concept même. Cette inadéquation à soi du concept se manifeste par excellence dans l'ordre du politique ou de la pratique politique», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 134.

<sup>971</sup> «ressaisir le concept qui ouvre et commande le champ de son propre discours», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 135.

<sup>972</sup> «fondements conceptuels», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 135.

<sup>973</sup> «axiomes phénoménologiques et sémantiques à une science du politique en tant que tel», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 135.

<sup>974</sup> «fonder une *politologie*, une ontologie ou une épistémologie du politique.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 135. Como não escutar ainda o privilégio do *logos* no qual Schmitt procura arrimo para determinar o conceito puro do político (a Desconstrução como desconstrução do *logos* é já a desconstrução da soberania, do poder, do político, mas ainda, evidentemente, da dita origem que não pode senão ressoar no desejo do político *enquanto tal*, o político puro, originário).

político. Por outro lado, a preocupação do jurista/filósofo com a concretude do político é igualmente evidente. Para evitar que as «*palavras* da língua política»<sup>975</sup> se traduzam numa mera idealidade ou abstracção, Schmitt confia na determinação que o «sentido polémico»<sup>976</sup> lhes granjeia.

A incongruência que, neste momento, Derrida assinala a Schmitt é o facto de o *pólemos* não poder ser puro pela razão de que – mencionámo-lo acima, a natureza segundo Platão compreende a suposta oposição *stásis/pólemos*, esbatendo as suas fronteiras, contaminando-as, mas é preciso ter em conta igualmente que o *pólemos* nunca poderá ser puro, dado, precisamente, o seu carácter polémico, oposicional, porque Schmitt não concebe o político senão dotado de um «sentido polémico» – é «ao mesmo tempo natural e turvo, naturalmente e irredutivelmente turvo.»<sup>977</sup>

De acordo com Derrida, o objectivo de Schmitt é frustrado, visto que pretende extrair um conceito do político puro, que é marcadamente impuro, polémico. Schmitt busca, assim, «a *própria e pura impureza* do conceito ou do sentido «político». Porque [prosegue Derrida] ele quer ainda, não renunciará nunca a isso, que o sentido polémico desta pureza do político seja, na sua própria impureza, ainda puro. [...] Schmitt desejaria poder contar com a pura impureza, com a impura pureza do político como tal, do propriamente político. Desejaria, é o seu sonho platónico, que este «como tal» permanecesse puro ali mesmo onde se contamina.»<sup>978</sup>

O desejo schmittiano de pureza do político, do político «como tal» ofereceria a possibilidade de identificar, de distinguir claramente entre amigo e inimigo. Uma distinção que, no entanto, nunca se efectiva, dada a contaminação amigo/inimigo, *stásis/pólemos*, isto é, a impureza natural do político. Quer isto dizer que a suposta pureza do político (uma crença, uma vontade, um desejo de Schmitt) apenas poderia ser alicerçada violentando o próprio político naturalmente impuro. De resto, Derrida sublinha-o, a dúvida em torno da questão de saber o que significa amizade ou hostilidade não se desvanece. Em contrapartida, a crença de Schmitt, apesar de tudo, na pureza do político «como tal» (uma ficção, portanto) permite-lhe saber claramente «*quem é o amigo e quem é o inimigo*»<sup>979</sup>, isto é, confiando já não num saber teórico,

---

<sup>975</sup> «*mots de la langue politique*», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 135.

<sup>976</sup> «*sens polémique*», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 135.

<sup>977</sup> «*à la fois naturel et trouble, naturellement et irréductiblement trouble.*», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 135.

<sup>978</sup> «*la propre et pure impureté du concept ou du sens « politique ». Car il veut encore, il n'y renoncera jamais, que le sens polémique de cette pureté du politique soit, dans son impureté même, encore pur. [...] Schmitt voudrait pouvoir compter sur la pure impureté, sur l'impure pureté du politique comme tel, du proprement politique. Il voudrait, c'est son rêve platonicien, que ce « comme tel » reste pur là même où il se contamine.*», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 136.

<sup>979</sup> «*qui est l'ami et qui est l'ennemi*», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 136.

mas sim num saber segundo uma «*identificação prática*»<sup>980</sup>, porque, em suma, o político como *praxis* não depende senão desta identificação concreta, mesmo que não aceda puramente a conceitos como política, amizade, inimizade, hostilidade<sup>981</sup>.

De acordo com Derrida, parece-nos então evidente que, mesmo que Schmitt nunca abandone – pelo contrário, é esse o desejo que move *O conceito do político* (1932) – a aspiração a uma teoria, a um conceito puro (rigoroso, científico, neutro) do político, é a *praxis*, o concreto – importa assinalar uma questão que Derrida não deixa de colocar e que é a de saber se a obsessão de Schmitt pelo concreto, como forma de evitar a abstracção, o vazio, a espectralidade (o político, o polémico tem de ser concreto, isto é, o inimigo tem de ser identificável) não é já um sintoma de que a dita concretude é inacessível e assim tão fantasmática quanto a fantasmaticidade que faz perigar o concreto. Trata-se então de uma outra forma de pensar a impossibilidade de determinar, inequivocamente, o inimigo, na medida em que a *praxis*, de que Schmitt faz depender a sua definição, não é pura<sup>982</sup> – [é a *praxis*, o concreto, dizíamos] que nele acaba por desempenhar um papel decisivo. E isto apesar de o facto de apontar o inimigo em concreto implicar, desde logo, a tomada de partido e assim o abandono da neutralidade apregoada. Se por um lado, como observámos, o projecto schmittiano pretende apostar no rigor conceptual do político, por outro lado, parece temer a falta de concretude do conceito que redundaria na perda do inimigo e, conseqüentemente, do político. É assim que Schmitt procura, habilmente (uma astúcia que Derrida não afasta mesmo da hipocrisia), transitar entre dois imperativos, se bem que privilegie a *praxis*, o concreto para determinar o político. Neste sentido, Derrida dá-nos conta de como o «discurso *teórico*» de Schmitt possibilitaria um «*conhecimento*» e «formas de constatações teóricas desinteressadas a que se chama *diagnósticos*.»<sup>983</sup>, ou seja, precisamente o argumento da neutralidade (meramente constativa, científica) a que recorre para, muito provavelmente, dissimular os seus discursos politicamente partidários (orientados pela determinação do inimigo, pela tomada de posição/partido), comprometidos com o nazismo e o anti-semitismo. Aludindo a Schmitt, Derrida avança o seguinte: «Denegaria ele aos seus teoremas a significação de uma tomada de partido, de um acto de guerra, de uma certa guerra? Não estamos seguros de que o fizesse. A sua atitude seria sem dúvida instável e retorcida a este respeito, e a sua astúcia tanto mais significativa. O que, em contrapartida, nos parece mais seguro é que o projecto *politológico* ou *polemológico* e a

---

<sup>980</sup> «*identification pratique*», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 136.

<sup>981</sup> Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 136.

<sup>982</sup> Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 136-137.

<sup>983</sup> «*formes de constats théoriques désintéressés qu'on appelle des diagnostics.*», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 137.

tomada de posição político-polémica são indissociáveis.»<sup>984</sup> Enfatizemo-lo ainda: «o projecto *politológico* ou *polemológico* e a tomada de posição político-polémica são indissociáveis», isto é, a tomada de posição concreta (*praxis*), definindo o inimigo, é determinante para o conceito do político segundo Schmitt. Portanto, o «concreto», afirma Derrida, é correlato do «polémico»<sup>985</sup>.

Coloquemo-nos, então, neste momento a seguinte questão: se a identificação concreta do inimigo, nos termos de Schmitt, é determinante – portanto, saber *quem é inimigo* –, *quem* tem o poder de dizer, de decidir, de determinar *quem*, em concreto, é o inimigo? De acordo com Schmitt, a resposta não pode senão apontar para o soberano. Recordemos, pois, a definição de soberano que Schmitt, na pegada (da tradição onto-teológico-política europeia)<sup>986</sup> de Bodin<sup>987</sup> e de Hobbes, avança logo no início do primeiro capítulo da sua *Teologia política* (1922):

«É soberano aquele que decide da situação excepcional.»<sup>988</sup>

---

<sup>984</sup> «Dénierait-il à ses théorèmes la signification d'une prise de parti, d'un acte de guerre, d'une certaine guerre ? Nous ne sommes pas sûr qu'il le ferait. Son attitude serait sans doute instable et retorse à ce sujet et sa ruse d'autant plus significative. Ce qui nous paraît plus sûr, en revanche, c'est que le projet *politologique* ou *polémologique* et la prise de position politico-polémique sont indissociables.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 138.

<sup>985</sup> Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 136.

<sup>986</sup> Neste sentido, Derrida escreve: «On n'avait pas à attendre Schmitt pour savoir que le souverain est celui qui décide exceptionnellement et performativement de l'exception, celui qui garde ou se donne le droit de suspendre le droit; ni pour savoir que ce concept politico-juridique, comme tous les autres, sécularise un héritage théologique.», Derrida, *Voyous*, 211-212.

<sup>987</sup> Considerado como o primeiro teórico da soberania – o próprio Jean Bodin (1529/30-1596) sugere-o no seu *Les six livres de la république*, mais precisamente, no Livro Primeiro, Capítulo VIII «De la souveraineté»: «Il est ici besoin de former la définition de souveraineté, parce qu'il n'y a ni jurisconsulte, ni philosophe politique, qui l'ait définie» (Bodin, *Les six livres de la république*, 111). Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 287. Bodin, no Livro Primeiro, Capítulo X «Des vraies marques de souveraineté» da obra supracitada, dá conta do poder soberano de fazer e de violar a lei, no qual estão compreendidas todas as outras marcas da soberania: «Sous cette même puissance de donner et casser la loi, sont compris tous les autres droits et marques de souveraineté», Bodin, *Les six livres de la république*, 162-163.

Em *La bête et le souverain I* (2008), Derrida alude a um artigo de Balibar – Étienne Balibar, Prolégomènes à la souveraineté: la frontière, l'État, le peuple, *Les temps modernes* 610 (2000), 47-75 – onde o autor contesta (não nos debruçaremos aqui sobre tal questão) a apropriação de Bodin por Schmitt que afirma encontrar naquele «le premier théoricien de l'exception qui autorise le souverain à suspendre le droit, qui lui donne le droit de suspendre le droit et de se placer au-dessus de la loi qu'il incarne.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 80.

<sup>988</sup> «Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle.», Carl Schmitt, *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel ([Paris]: Gallimard, 1988), 15. Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 128.

Derrida, havíamos-lo já citado, avança-o, nomeadamente, em *La bête et le souverain II* (2010):

«O soberano está sozinho enquanto é único, indivisível e excepcional, é o ser de exceção que, como o diz Schmitt, e é a sua definição do soberano, decide da exceção e tem o direito excepcional de suspender o direito»<sup>989</sup>

A excepcionalidade – para além da unidade e da indivisibilidade em torno das quais insistimos anteriormente – marca a soberania. O poder da exceção pertence ao soberano, mas mais ainda, o soberano não detém tal poder excepcionalmente, ocasionalmente<sup>990</sup>. Pelo contrário, o soberano encarna a exceção. Daqui se conclui que o soberano, segundo Schmitt, decide excepcionalmente, como lhe é próprio, quem é o inimigo. Caso não haja inimigo bem definido, o político perde-se, perdendo o seu sentido polémico, colocando em causa o Estado/o soberano que dele decorre. Lembremos, de resto, que, de acordo com *O conceito do político* (1932), «[o] conceito de Estado pressupõe o conceito do político.»<sup>991</sup>

Importa, no entanto, assinalar o seguinte paradoxo, de que não podemos deixar de dar conta: por um lado, a definição de inimigo determina o político (uma teoria político-polémica) segundo Schmitt, o que significa que o Estado, e assim o soberano, dependem da identificação do inimigo. Sem o pressuposto do inimigo, não há político, Estado, soberano. Por outro lado, cabe ao soberano (que decide excepcionalmente) decidir quem é o inimigo, pelo que o soberano tanto é prévio à definição do inimigo (que é da sua responsabilidade), como parece ainda ser o efeito desta definição. Em suma, tanto o soberano está dependente da identificação prévia do inimigo, como faz depender de si tal identificação. O que julgamos estar aqui em questão é a auto-autorização, a ipseidade do soberano que faz jus às palavras de La Fontaine que Derrida cita incansavelmente – «A razão do mais forte é sempre a melhor.»<sup>992</sup> Portanto, a autoridade do soberano surge na excepcionalidade do seu poder e assim o soberano determina-se ao mesmo tempo que determina o político que, no fundo, não é senão ele próprio definindo o inimigo e que, ao fazê-lo, define-se a si mesmo. Daqui poderá concluir-se que o político por excelência

---

<sup>989</sup> «Le souverain est seul en tant qu'il est unique, indivisible et exceptionnel, il est l'être d'exception qui, comme le dit Schmitt, et c'est sa définition du souverain, décide de l'exception et a le droit exceptionnel de suspendre le droit», Derrida, *La bête et le souverain II*, 30.

<sup>990</sup> Para Schmitt, a exceção é «un moment essentiel du droit et un ordre», o jurista/filósofo faz dela «la vérité, la condition de possibilité, sinon la norme de la souveraineté et du droit», Derrida, *La peine de mort I*, 137.

<sup>991</sup> «Le concept d'État présuppose le concept de politique.», Schmitt, *La notion de politique*, 57.

<sup>992</sup> «La raison du plus fort est toujours la meilleure». Cf. Derrida, *Voyous*, 9. La Fontaine, «Le loup et l'agneau», 39.

que Schmitt concebe não é senão o soberano. O soberano constitui-se e impõe-se (ipsocraticamente) opondo-se ao outro (o inimigo). É neste sentido que Derrida, em *La bête et le souverain I* (2008), afirma que a soberania, de acordo com Schmitt, implica o «estabelecimento [position] de um inimigo»<sup>993</sup>, devendo entender-se «poser» como a construção, o estabelecimento de uma artificialidade. Por isso, nas mesmas páginas, Derrida lembra ainda a artificialidade da soberania (logo, a sua desconstrutibilidade), dado ser uma «*lei estabelecida [posée]*»<sup>994</sup>. Noutros termos, Derrida enfatiza a artificialidade da identificação inequívoca do inimigo, bem como a da soberania (a desconstrução da suposta distinção evidente entre amigo e inimigo implica já a desconstrução da soberania), ambos estabelecidos/construídos.

Escutemos, no entanto, uma vez mais *Politiques de l'amitié* (1994), que deixa bem evidente como a identificação do inimigo é imprescindível para pensar o decisionismo, a exceção e a soberania nos termos de Schmitt:

«Que o próprio político, que o ser-político do político surgisse, na sua possibilidade, com a figura do inimigo, eis o axioma schmittiano, na sua forma mais elementar. [...] tal axioma ser-lhe-ia [a Schmitt] [...] indispensável, assim como ao seu decisionismo, à sua teoria da exceção e da soberania. A desapareção do inimigo faria soar o dobre de finados do político como tal.»<sup>995</sup>

É precisamente no mesmo sentido que Derrida, em *Le souverain Bien* (2004), avança o seguinte:

«Não pararemos de tentar pensar [...] um soberano que é antes de mais um chefe de guerra e se determina como soberano [...] em face do inimigo. Ele é instituído soberano pela possibilidade do inimigo, por esta hostilidade na qual Schmitt pretendia reconhecer, a par da possibilidade do político, a própria possibilidade do soberano, da decisão e da exceção soberanas.»<sup>996</sup>

---

<sup>993</sup> «position d'un ennemi», Derrida, *La bête et le souverain I*, 115.

<sup>994</sup> «loi posée», Derrida, *La bête et le souverain I*, 116.

<sup>995</sup> «Que le politique lui-même, que l'être-politique du politique surgisse, dans sa possibilité, avec la figure de l'ennemi, voilà l'axiome schmittien, sous sa forme la plus élémentaire. [...] un tel axiome lui serait pourtant indispensable, comme à son décisionnisme, à sa théorie de l'exception et de la souveraineté. La disparition de l'ennemi sonnerait le glas du politique comme tel.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 103.

<sup>996</sup> «Nous ne cesserons pas de tenter de penser [...] un souverain qui est avant tout chef de guerre, et se détermine comme souverain [...] face à l'ennemi. Il est institué en souverain par la possibilité de l'ennemi, par cette hostilité en laquelle Schmitt prétendait reconnaître, avec la possibilité du politique, la possibilité même du souverain, de la décision et de l'exception souveraines.», Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 40-41.

Insistamos, pois, como o inimigo é a pedra angular da teorização schmittiana do político. A concepção de soberano (ou de político) segundo Schmitt é polémica, na medida em que aquele se determina (é uma dimensão constitutiva) opondo-se ao inimigo. Assente na autoridade e no poder adveniente da sua capacidade de decidir quem é amigo e quem é inimigo, o soberano conduz o Estado, estabelece-lhe um rumo<sup>997</sup>. Importa-nos, no entanto, neste momento procurar perceber como é que em Schmitt se articula a definição de inimigo e a exceção com que caracteriza o soberano.

Escutemos *O conceito do político* (1932) citado por Derrida em *Politiques de l'amitié* (1994):

«Os conceitos de amigo, de inimigo, de combate tiram o seu sentido real (*ihren realen Sinn*) da relação permanente à possibilidade real de dar a morte física (*auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung*). A guerra nasce da hostilidade, porque esta não é senão a negação ontológica de um ser (*seinsmäßige Negierung eines anderen Seins*). A guerra não é senão a extrema realização da hostilidade (*die äußerste Realisierung der Feindschaft*). Ela não tem de ser qualquer coisa de banalmente quotidiano, nem de normal, nem tem de ser sentida como um ideal ou como digna de ser desejada, mas deve permanecer *presente como possibilidade real* (*als reale Möglichkeit vorhanden bleiben*) enquanto o conceito de inimigo conservar o seu sentido.»<sup>998</sup>

Salientámos em *Le souverain Bien* (2004) que o soberano «é antes de mais um chefe de guerra». Ele constitui-se mesmo na hostilidade que pode resultar na deflagração da guerra que

---

<sup>997</sup> Em *O conceito do político* (1932), Schmitt afirma que a partir do momento em que um povo não logra mais distinguir entre amigo e inimigo, ele cessa de existir. E caso permita que tal decisão seja tomada por um outro, então isso significa que perdeu a sua liberdade e que foi absorvido por um outro sistema político. Nas palavras de Schmitt: «Dès l'instant que la capacité ou la volonté d'opérer cette distinction lui font défaut, il cesse d'exister politiquement. S'il accepte qu'un étranger lui dicte le choix de son ennemi et lui dise contre qui il a le droit ou non de se battre, il cesse d'être un peuple politiquement libre et il est incorporé ou subordonné à un autre système politique.», Schmitt, *La notion de politique*, 91. Decidir, determinar por si quem é amigo e quem é inimigo trata-se de uma questão de soberania, de autonomia, de autodeterminação, de existência política. Segundo Schmitt: «Un peuple ayant une existence politique ne saurait donc renoncer, le cas échéant, à distinguer l'ami et l'ennemi», Schmitt, *La notion de politique*, 91.

<sup>998</sup> «Les concepts d'ami, d'ennemi, de combat tirent leur sens réel (*ihren realen Sinn*) de la relation permanente à la possibilité réelle de la mise à mort physique (*auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung*). La guerre naît de l'hostilité, car celle-ci n'est que la négation ontologique d'un autre être (*seinsmäßige Negierung eines anderen Seins*). La guerre n'est que la réalisation extrême de l'hostilité (*die äußerste Realisierung der Feindschaft*). Elle n'a pas à être quelque chose de banalement quotidien, ni de normal, ni à être ressentie comme un idéal ou comme digne d'être désirée, mais elle doit bien rester présente comme possibilité réelle (*als reale Möglichkeit vorhanden bleiben*) aussi longtemps que le concept d'ennemi garde son sens.», Schmitt, *La notion de politique*, 71. Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 147.

é um momento extremo e de excepção. Portanto, o soberano, «ser de excepção», é «aquele que decide da excepção», isto é, da hostilidade e da guerra como «possibilidade real de dar a morte física». Não só a possibilidade real da guerra é uma eventualidade sempre presente, porque é esta hostilidade que forma o político, como, assim sendo, Schmitt encontra no momento paroxístico da guerra o auge do político, do soberano excepcional que decide, excepcionalmente, da guerra (decide do inimigo que, em situação de guerra, é evidente – é esse o objectivo do projecto de Schmitt, a identificação clara do inimigo e assim do político) como excepção.

Neste momento, impõe-se que consideremos mais de perto a noção de excepção que é absolutamente relevante para Schmitt e para Derrida, se bem que cada a um a pense à sua maneira.

Derrida não poderia ser mais claro no seu Seminário *La peine de mort I* (2012): para Schmitt, a excepção é «o que permite pensar uma decisão na sua pureza», «só a excepção é interessante»<sup>999</sup>.

Que excepção é essa em que Schmitt medita?

Lembrando que Schmitt integra a tradição onto-teológico-política da soberania, Derrida cita uma célebre passagem da *Teologia política* (1922) salientando como para o jurista/filósofo alemão os conceitos mais relevantes da teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados, identificando entre o teológico (que compreende a onnipotência divina, a sua excepcionalidade) e o político, mais do que uma ligação genealógica, um liame sistemático: ««Todos os conceitos pregnantes da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. E isso é verdade, não só por causa do seu desenvolvimento histórico, porque eles foram transferidos da teologia para a teoria do Estado – pelo facto de que, por exemplo, o deus todo-poderoso se tornou no legislador onnipotente, mas também por causa da sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para a análise sociológica destes conceitos.» [Derrida cita *Teologia política*<sup>1000</sup>] [...] o que Schmitt diz aqui [prosegue Derrida] é que não se trata apenas, enquanto genealogista, de dizer: «todos os nossos conceitos políticos descendem da teologia» – isso é genealogia, é história. O que ele diz é: é preciso mostrar, não enquanto historiador, mas enquanto lógico sistemático, a ligação, a conexão sistémica entre todos estes conceitos, a sua inseparabilidade sistémica.»<sup>1001</sup>

---

<sup>999</sup> «ce qui permet de penser une décision dans sa pureté», «seule l'exception est intéressante», Derrida, *La peine de mort I*, 129.

<sup>1000</sup> Schmitt, *Théologie politique*, 46. Cf. Derrida, *La peine de mort II*, 331.

<sup>1001</sup> ««Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la

Na mesma página, Derrida sublinha ainda em *Teologia política*: «A situação excepcional tem para a jurisprudência o mesmo significado que o milagre para a teologia.»<sup>1002</sup> Nas palavras do filósofo: «[a] situação excepcional, quer dizer, o critério da soberania – vocês lembram-se, é soberano aquele que decide da exceção, portanto o pensamento da soberania é um pensamento da exceção, e pronto, o que se chama a exceção, em política, quando se fala da soberania, da decisão soberana, é a mesma coisa a que se chama os milagres na religião. É a mesma estrutura: uma decisão pura, que não é, portanto, – uma decisão soberana – que não é, de algum modo, induzida ou programada por nada além de si mesma, uma decisão soberana, é também um milagre, ela assume a aparência de um milagre. [...] para pensar o que decisão quer dizer, é preciso pensar o milagre como um teólogo ou reciprocamente.»<sup>1003</sup>

Como é evidente, Derrida reflecte bem diferentemente a exceção. Enquanto a exceção nos termos de Schmitt é compreendida, como observámos, no plano do onto-teológico-político (é a marca teológica da onipotência, similar ao afã (de poder) de Schmitt pelo rigor científico, filosófico que busca em *O conceito do político* (1932)), Derrida considera que a exceção não pode ser reduzida à teoria. Para o pensador-filósofo, a exceção é antes da ordem da *incondicionalidade*<sup>1004</sup>, do pensamento: «Uma teoria da exceção [...] é impossível como teoria filosófica, mesmo se o pensamento da exceção é necessário. É, talvez, o lugar de uma diferença entre o teórico, a ciência, a filosofia, ou mesmo o conceito, por um lado, e o que se pode chamar, à falta de melhor, o pensamento por outro lado. Mas escusado será dizer que aí mesmo onde ele tenta pensar a exceção, Schmitt, por sua vez, não aceitaria a distinção que acabo de propor e pretenderia permanecer na ordem da filosofia política, da teoria e mesmo do conceito»<sup>1005</sup>.

---

théorie de l'État – du fait que, par exemple, le dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent, mais aussi de leur structure systématique, dont la connaissance est nécessaire pour l'analyse sociologique de ces concepts.» [...] ce qui dit Schmitt ici, c'est qu'il ne s'agit pas seulement, en généalogiste, de dire : « tous nos concepts politiques descendent de la théologie » – ça, c'est de la généalogie, c'est de l'histoire. Ce qu'il dit, c'est : il faut montrer, non pas en historien, mais en logicien systématique, le lien, la connexion systémique entre tous ces concepts, leur inséparabilité systémique.», Derrida, *La peine de mort II*, 331 (tradução da nossa responsabilidade). Schmitt, *Théologie politique*, 46.

<sup>1002</sup> «La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie.», Schmitt, *Théologie politique*, 46. Cf. Derrida, *La peine de mort II*, 331.

<sup>1003</sup> «La situation exceptionnelle, c'est-à-dire le critère de la souveraineté – vous vous rappelez, est souverain celui qui décide de l'exception, donc la pensée de la souveraineté est une pensée de l'exception, eh bien, ce qu'on appelle l'exception, en politique, quand on parle de la souveraineté, de la décision souveraine, c'est la même chose que ce qu'on appelle les miracles en religion. C'est la même structure : une décision pure, qui n'est donc – une décision souveraine – qui n'est en quelque sorte induite ou programmé par rien d'autre qu'elle-même, une décision souveraine, c'est aussi un miracle, ça prend l'allure d'un miracle. [...] pour penser ce que veut dire décision, il faut penser en théologien le miracle, ou réciproquement.», Derrida, *La peine de mort II*, 331-332.

<sup>1004</sup> Cf. «Capítulo I, 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crítica)».

<sup>1005</sup> «Une théorie de l'exception [...] est impossible comme *théorie philosophique*, même si la *pensée* de l'exception est nécessaire. C'est peut-être le lieu d'une différence entre le théorique, la science, la philosophie, voire le concept d'une part, et ce qu'on peut appeler, faute de mieux, la pensée d'autre part. Mais il va de soit que

Dizíamos, então, que [não só a possibilidade real da guerra é uma eventualidade sempre presente, porque é esta hostilidade que forma o político, como, assim sendo, Schmitt encontra no momento paroxístico da guerra o auge do político, do soberano excepcional que decide, excepcionalmente, da guerra (decide do inimigo que, em situação de guerra, é evidente – é esse o objectivo do projecto de Schmitt, a identificação clara do inimigo e assim do político) como excepção.]

Ora, mesmo que Schmitt não considere a guerra como algo desejável, é a eventualidade real da sua ocorrência que regula – a hostilidade é sempre um pressuposto – a esfera do político que concebe.

Atentemos nas palavras de Derrida em *Politiques de l'amitié* (1994):

«Resta que esta alegação de pressuposição, sempre presente como possibilidade real, permite ao mesmo tempo fazer da guerra uma condição de possibilidade do político, sem por isso ser, sem por isso ser o objectivo, a finalidade ou mesmo o conteúdo da política!»<sup>1006</sup>

Portanto, de acordo com Schmitt o político é indissociável de uma possibilidade real da guerra (que supõe a definição do inimigo), uma situação de contingência permanente, sem a qual o político se perde. De tal modo que a guerra surge mesmo como «condição de possibilidade do político», que o mesmo é dizer do Estado ou do soberano.

Acontece que se a possibilidade real da guerra é uma eventualidade real da excepção (a guerra como excepção) então, na medida em que o político se perde no preciso momento em que cessa a pressuposição do inimigo e a eventualidade real do conflito, para que a construção schmittiana do político não se desmoroque, a possibilidade real da guerra como excepção não pode senão assumir-se como regra. A possibilidade real da excepção é a regra como condição

---

là même où il tente de penser l'exception, Schmitt, quant à lui, n'accepterait pas la distinction que je viens de proposer et prétendrait rester dans l'ordre de la philosophie politique, de la théorie, et même du concept», Derrida, *La bête et le souverain I*, 81.

<sup>1006</sup> «Il reste que cette allégation de la présupposition, toujours présente comme possibilité réelle, permet à la fois de faire de la guerre une condition de possibilité du politique sans être pour autant, sans être en rien le but, la finalité ni même le contenu de la politique !», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 149. Na mesma página, Derrida cita *O conceito do político* (1932): «Lisons, Schmitt souligne le mot « présupposition » : « La guerre n'est absolument pas le but, la fin ou même le contenu de la politique mais elle est, comme possibilité réelle, cette *présupposition* toujours présente (*die als reale Möglichkeit immer vorhandene Voraussetzung*) qui détermine de façon originale l'agir et le penser humains et par là produit un comportement spécifiquement politique.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 149. Cf. Schmitt, *La notion de politique*, 71-72 (Derrida alterou a tradução francesa). Notemos como, para Schmitt, a possibilidade real da guerra influi sobre o agir e o pensamento humanos que são assim igualmente marcados pela polemicidade do político.

de possibilidade do político: «A exceção é a regra, eis o que quer talvez dizer este pensamento da possibilidade real.»<sup>1007</sup>

Observemos agora a guerra (a exceção) como hostilidade absoluta, como decisão por excelência do soberano e que se identifica com o seu poder de exceção de dar a morte ao inimigo<sup>1008</sup>. Vejamos como o poder de decidir dar a morte define mesmo o soberano elevando, assim, Schmitt a guerra (o «caso de guerra» é a «coisa séria», «o próprio sério da decisão») ao ponto mais alto do político.

Atentemos então ainda em *Politiques de l'amitié* (1994):

«Consequência paradoxal quanto à guerra, e portanto quanto ao dar a morte [*mise à mort*], que não é aqui um exemplo entre outros: é porque ela é excepcional que ela é a provação decisiva. [...] quanto mais excepcional, rara, improvável ela for, mais decisivamente ela pesa na decisão. Diagnóstico sobre o nosso tempo: hoje, nota Schmitt, se as guerras são menos numerosas e menos comuns do que outrora, mais excepcionais, se tal se pode dizer da exceção, a acção «total» do seu poder aumentou na mesma proporção. A possibilidade real de dar a morte [*la mise à mort*] tende para o infinito. O que significa que ainda hoje a guerra, o estado de guerra, o caso de guerra (*der Kriegsfall*) permanece a provação decisiva, a coisa séria [...] o próprio sério da decisão, o que em alemão se chama «*Ernstfall*», e que quer também dizer, no código militar, o «caso de guerra». A decisão séria, é o caso de guerra, é a hostilidade absoluta que decide então também do seu contrário (a amizade).»<sup>1009</sup>

---

<sup>1007</sup> «L'exception est la règle, voilà ce que veut peut-être dire cette pensée de la possibilité réelle.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 151.

<sup>1008</sup> Um poder de exceção que Derrida vê exemplarmente testemunhado na pena de morte como corolário da soberania. A abolição do poder excepcional do soberano de dar a morte (a pena de morte implica a identificação clara do inimigo, enquadrando-se perfeitamente na noção schmittiana do político) – é um dos argumentos dos detractores do abolicionismo – colocaria em perigo a autoridade do próprio soberano, do Estado. Aludindo à tradição político-filosófica em geral, Derrida sublinha o consenso de figuras tão díspares como Kant e Cortés no que respeita à necessidade da pena de morte para a manutenção do direito, do Estado e do político: «pour l'un et pour l'autre, pour des raisons différentes mais finalement concurrentes, convergentes, pour tous ces gens-là, la suppression de la peine de mort, c'est la suppression du droit lui-même. On ne peut pas supprimer la peine de mort dans ce qu'on continuerait d'appeler un droit. La suppression de la peine de mort, c'est la fin du droit, c'est la fin du politique, c'est la fin de l'État.», Derrida, *La peine de mort II*, 348-349. Cf. «Capítulo II, 3. Pena de morte – o abolicionismo incondicional da Desconstrução».

<sup>1009</sup> «Conséquence paradoxale quant à la guerre, et donc quant à la mise à mort, qui n'est pas ici un exemple parmi d'autres : c'est parce qu'elle est exceptionnelle qu'elle reste l'épreuve décisive. [...] plus elle est exceptionnelle, rare, improbable, plus elle pèse décisivement sur la décision. Diagnostic sur notre temps : aujourd'hui, note Schmitt, si les guerres sont moins nombreuses et moins communes qu'autrefois, plus exceptionnelles si on peut dire cela de l'exception, l'emprise « totale » de leur puissance s'est accrue dans la même proportion. La possibilité réelle de la mise à mort tend vers l'infini. Cela signifie qu'aujourd'hui encore la guerre, l'état de guerre, le cas de guerre (*der Kriegsfall*) reste l'épreuve décisive, la chose sérieuse, [...] le sérieux même de la décision, ce qu'en allemand on appelle « *Ernstfall* » et qui veut dire aussi, dans le code militaire, le « cas de guerre ». La décision sérieuse, c'est le cas de guerre, c'est l'hostilité absolue qui décide donc aussi de son contraire (l'amitié).», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 151.

Importa ainda, contudo, salientar uma importante consequência que Derrida retira de *O conceito do político* (1932) e que releva para aproximarmos a relação entre o axioma schmittiano – o político surge com a figura do inimigo<sup>1010</sup> – e a soberania. Se, como observámos, a guerra é o “clímax” do político, da excepcionalidade do poder do soberano (a decisão de dar a morte ao inimigo), contribuindo a raridade das guerras para concentrar, para acentuar ainda mais o seu papel politizante, então, a sua rarefação intensifica a hostilidade, ou seja, paradoxalmente, de acordo com Derrida, quanto menos guerra (o auge do político e do poder do soberano nos termos de Schmitt), mais intensidade polémica, mais politização, mais robustecidos saem o Estado, o soberano, indissociáveis do político que, por sua vez, assenta na identificação do inimigo que resulta ainda mais determinante. A partir deste momento, acrescenta Derrida, é preciso «*medir a politização pelo nível de des-politização*»<sup>1011</sup>, isto é, quanto mais despolitização, mais politização.

Examinemos uma vez mais *Politiques de l'amitié* (1994):

«Que trairia o sintoma de neutralização e de despolitização (*Entpolitisierung*) que sabiamente Schmitt denuncia na nossa modernidade? Na verdade, uma super- ou uma hiper-politização. Quanto menos política há, mais há, quanto menos inimigos há, mais há.»<sup>1012</sup>

Aparentemente, a despolitização implicaria o estiolamento do axioma schmittiano do político. Tal traduzir-se-ia, nomeadamente, na perda do inimigo que o jurista/filósofo receia ao lado do enfraquecimento dos limites estabelecidos pela tradição jurídica europeia onde se inclui, evidentemente, a soberania (una, indivisível e excepcional). Observemos, no entanto,

---

<sup>1010</sup> Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 103.

<sup>1011</sup> «*mesurer la politisation au degré de dé-politisation*», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 153.

<sup>1012</sup> «Que trahirait le symptôme de neutralisation et de dépolitisation (*Entpolitisierung*) que Schmitt dénonce savamment dans notre modernité ? en vérité une sur- ou une hyper-politisation. Moins il y a de politique, plus il y en a, moins il y a d'ennemis, plus il y en a.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 153. Mas Derrida prossegue : «Le nombre des amis croît exactement au même rythme et dans la même proportion. D'où l'inversion et le vertige, d'où la réflexion spéculaire dans laquelle se mirent le « sage mourant » et le « fou vivant ». «O número dos amigos cresce exactamente ao mesmo ritmo e na mesma proporção. Donde a inversão e a vertigem, donde a reflexão especular na qual se miram o «sábio moribundo» e o «louco vivente».», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 153. Significa isto que se há menos guerra (menos inimigos), então há mais amigos. No entanto, se a rarefacção da guerra (e de inimigo), se a despolitização resulta afinal numa super-politização, então os ditos amigos escondem hipocritamente (e é este o qualificativo que se pode reconhecer à despolitização segundo Schmitt) a inimizade. Por isso Derrida afirma que o número de amigos cresce na mesma proporção. E é por essa razão que invoca a inversão e a vertigem do «sábio moribundo» – «Amigos, não há de todo amigos!» – e do «louco vivente» – «Inimigos, não há de todo inimigo!» – para dar a escutar a contaminação, a impossibilidade de definir o amigo e o inimigo e assim, insistamos, a desconstrução da soberania política que assenta no político que Schmitt faz depender da identificação do inimigo.

como a astúcia de Schmitt lhe permite, novamente, conservar o político (tal como o Estado e o soberano dele indissociáveis) em torno do qual nunca cessa de insistir.

Marcado pelo mesmo carácter reaccionário<sup>1013</sup> de outros filósofos soberanistas, Schmitt resiste aos fenómenos que nomeia como despolutizantes e que, no fundo, considera que fazem perigar os limites do político, do Estado, do soberano. É assim que, mais precisamente, o jurista/filósofo entende o recurso à «alegação do humano»<sup>1014</sup>, do humanitário, dos Direitos do Homem acima do Estado, e que tem como «responsável pela neutralização moderna do político ou pela despolutização (*Entpolitisierung*).»<sup>1015</sup> Para Schmitt, o humanitário seria um pretexto, uma «alegação» (vocábulo que não é estranho ao jargão judicial (de Schmitt enquanto jurista) onde as alegações fazem parte do contencioso, da contenda, da disputa ou do litígio, termos que, todos eles, não deixam de dar a pensar o jaez oposicional, a polemicidade do político de Schmitt), «um ardil de guerra, um ardil estratégico implementado por um Estado em mal de hegemonia [en mal d'hégémonie]<sup>1016</sup> [...] A despolutização, a passagem para além da soberania estatal, seria uma hipocrisia ao serviço de uma soberania, de uma hegemonia estado-nacional determinada.»<sup>1017</sup>

Derrida expõe bem a contradição e até mesmo a hipocrisia no pensamento de Schmitt. Se por um lado defende que a humanidade não pode ser uma noção política, na medida em que, por definição, não tem inimigo, dado que o próprio inimigo seria ainda homem, por outro lado, o mesmo Schmitt não poupa esforços para encontrar na dita alegação humanitária a hipocrisia de uma “agenda política” ao serviço de interesses particulares ou de um grupo reduzido de Estados que fazem do recurso às iniciativas de espírito universalista uma arma retórica<sup>1018</sup>.

Escutemos Derrida a ler *O conceito do político* (1932):

---

<sup>1013</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort II*, 332.

<sup>1014</sup> «allégation de l'humain», Derrida, *La bête et le souverain I*, 107.

<sup>1015</sup> «responsable de la neutralisation moderne du politique ou de la dépolitisation (*Entpolitisierung*).», Derrida, *La bête et le souverain I*, 107. Na mesma direcção, Derrida escreve: «[l]e diagnostic ou pronostic de Schmitt, comme vous le savez, est que nous sommes entrés dans la modernité, nous sommes entrés avec la modernité dans une ère de dépolitisation, de neutralisation du politique, avec la critique de souveraineté de l'État, avec la réduction du politique à l'éthique ou à l'économique, à l'humanitaire, n'est-ce pas, il y a une perte de la perception de l'ennemi, qui est la condition du concept du politique, donc dépolitisation qui effraie Schmitt», Derrida, *La peine de mort II*, 329-330.

<sup>1016</sup> Seria preciso pensar o «em mal de hegemonia» nos mesmos termos do «em mal de soberania», na medida em que dá conta da desconstrução da soberania. Cf. Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 16 e 17, nota 2.

<sup>1017</sup> «une ruse de guerre, une ruse stratégique mise en œuvre par un État en mal d'hégémonie [...] La dépolitisation, le passage au-delà de la souveraineté étatique, serait une hypocrisie au service d'une souveraineté, d'une hégémonie état-nationale déterminée.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 107-108.

<sup>1018</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 107-108.

«O facto que certas guerras sejam conduzidas em nome da humanidade [*im Namen der Menschheit*, prossegue Schmitt] não constitui uma refutação (*Widerlegung*) desta verdade simples, mas unicamente um reforço da significação política [uma significação política mais intensa, uma intensificação do sentido político, *einen besonders intensiven politischen Sinn*: dito de outro modo, hoje, todos os combates em nome dos direitos do homem e, pretensamente, acima das soberanias estado-nacionais não seriam uma verdadeira despolitização, mas uma intensificação mascarada do político-estatal ao serviço de interesses determinados.] Quando um Estado combate o seu inimigo político em nome da humanidade, isso não é uma guerra da humanidade mas sim, sobretudo, uma dessas [uma dessas guerras, portanto] onde um dado Estado [determinado: *ein bestimmter Staat*], afrontando o adversário, procura açambarcar um conceito universal (*einen universalen Begriff zu okkupieren sucht*) para se identificar a ele (em prejuízo do adversário) [...] O «conceito de humanidade» é um instrumento ideológico particularmente útil [*«Menschheit»* - entre vírgulas, citação - *ist ein besonders brauchbares ideologisches Instrument imperialistischer Expansionem*] às expansões imperialistas e, sob a sua forma ética e humanitária (*und in ihrer ethisch-humanitären Form*), é um veículo específico do imperialismo económico. [...] à excepção desta possibilidade de exploração altamente política do nome, não político em si, da humanidade [*Aber abgesehen, von dieser hochpolitischen Verwertbarkeit des unpolitischen Namens der Menschheit*, eu repito e retraduzo: à excepção da instrumentalização, da utilização altamente política do nome apolítico, ou não político da humanidade], não existem guerras da humanidade enquanto tal. A humanidade não é um conceito político (*Menschheit ist kein politischer Begriff*)»<sup>1019</sup>

---

<sup>1019</sup> «Le fait que certaines guerres soient menées au nom de l'humanité [*im Namen der Menschheit*, poursuit Schmitt] ne constitue pas une réfutation (*Widerlegung*) de cette vérité simple, mais seulement un renforcement de la signification politique [une signification politique plus intense, une intensification du sens politique, *einen besonders intensiven politischen Sinn* : autrement dit, aujourd'hui, tous les combats au nom des droits de l'homme et prétendument au-dessus des souverainetés état-nationales ne seraient pas une vraie dépolitisation mais une intensification masquée du politico-étatique au service d'intérêts déterminés]. Quand un État combat son ennemi politique au nom de l'humanité, ce n'est pas une guerre de l'humanité mais bien plutôt une de celles [une de ces guerres, donc] où un État donne [déterminé : *ein bestimmter Staat*] affrontant l'adversaire cherche à accaparer un concept universel (*einen universalen Begriff zu okkupieren sucht*) pour s'identifier à celui-ci (aux dépens de l'adversaire) [...] Le «concept d'humanité» est un instrument idéologique particulièrement utile [*«Menschheit»* – entre guillemets, citation – *ist ein besonders brauchbares ideologisches Instrument imperialistischer Expansionen*] aux expansions impérialistes, et sous sa forme éthique et humanitaire (*und in ihrer ethisch-humanitären Form*), il est un véhicule spécifique de l'impérialisme économique. [...] hormis cette possibilité d'exploitation hautement politique du nom, non politique en soi, de l'humanité [*Aber abgesehen, von dieser hochpolitischen Verwertbarkeit des unpolitischen Namens der Menschheit*, je répète et retraduis : à l'exception de l'instrumentalisation, de l'utilisation hautement politique du nom apolitique, ou non politique de l'humanité], il n'existe pas de guerres de l'humanité en tant que telle. L'humanité n'est pas un concept politique (*Menschheit ist kein politischer Begriff*)», Derrida, *La bête et le souverain I*, 108-109. Schmitt, *La notion de politique*, 67-68.

Muito sumariamente, para Schmitt, o humanitário não político é afinal o reduto dissimulado de uma intensificação do político, de um super-político. Tal constitui um aviso, uma precaução de um pensador pessimista do político relativamente a projectos de inspiração universalista que identifica a uma despolitização super-politizante. Acolhendo, sem subscrever incondicionalmente<sup>1020</sup>, a argumentação de Schmitt, Derrida salienta como este último legitima, hipocritamente, a hipocrisia que denuncia nos Estados imperialistas a fim de neles reconhecer e confirmar a sua tese do político – na verdade, é precisamente essa a obsessão de Schmitt: provar, confirmar a sua tese do político, mesmo quando ele é negado, ou melhor, sobretudo quando é negado. Derrida enfatiza-o em *Politiques de l'amitié* (1994): «Já o pressentimos e sugerimos: quando Schmitt diz que é claro (*deutlich*), recorre a uma lógica da inferência, da prova, do índice ou do testemunho que lhe permite concluir sempre pela *presença* do político. Conclui assim, quer a partir de signos *positivos* e *unívocos* por uma *presença* do político, quer a partir daquilo que a *desaparição* destes signos testemunha ainda da sua presença *possível* e *permanente*, demonstra-a mesmo *a contrario*, através de uma denegação que estaria indiscernivelmente nas próprias coisas, na história real e no discurso schmittiano, na verdade em toda a tradição que ele representa e repete com tanta astúcia quanto com autoridade. Esta denegação potencia uma lógica da negatividade que permitirá sempre, desde o *Concept du Politique* até à *Théorie du partisan*, multiplicar as refinadas intuições – e tão preciosas para uma análise do nosso tempo – diagnosticando uma despolitização que não seria, em suma, senão o sintoma suplementar – e invertido –, a hipérbole abissal de uma hiper-politização. Aparentemente, a despolitização não misturaria os critérios fronteiriços do político, ela não os neutralizaria senão para estender o domínio deste último, até à hostilidade absoluta, na sua maior pureza filosófica.»<sup>1021</sup>

---

<sup>1020</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 113.

<sup>1021</sup> «Nous l'avons déjà pressenti et suggéré : quand Schmitt dit que c'est clair (*deutlich*), il recourt à une logique de l'inférence, de la preuve, de l'indice ou du témoignage qui lui permet de conclure toujours à la *présence* du politique. Il conclut ainsi soit à partir des signes *positifs* et *univoques* d'une présence du politique, soit à partir de ce que la *disparition* de ces signes témoigne encore de leur présence *possible* et *permanente*, la démontre même *a contrario*, par une dénégation qui serait indiscernablement dans les choses mêmes, dans l'histoire réelle et dans le discours schmittien, en vérité dans toute la tradition qu'il représente et répète avec autant de ruse que d'autorité. Cette dénégation potentialise une logique de la négativité qui permettra toujours, du *Concept du Politique* à la *Théorie du partisan*, de multiplier les intuitions raffinées – et si précieuses pour une analyse de notre temps – tout en diagnostiquant une dépolitisation qui ne serait en somme que le symptôme supplémentaire – et inversé –, l'hyperbole abyssale d'une hyperpolitisation. La dépolitisation ne brouillerait en apparence les critères frontaliers du politique, elle ne les neutraliserait que pour étendre l'emprise de ce dernier, jusqu'à l'hostilité absolue, dans sa plus grande pureté philosophique.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 157.

Notemos ainda que, no momento de nomear o humanitário como «ficção desonesta»<sup>1022</sup>, Schmitt pretende ainda «demonstrar que os Estados imperialistas de rosto humano ou humanitário permanecem na ordem do político, fazem ainda política ao serviço do seu interesse de Estado, e [enfaticemos] como isso confirma a tese de Schmitt [...] parece adequado [*c'est de bonne guerre*]<sup>1023</sup>»<sup>1024</sup>.

Portanto, dado o pendor universalista das iniciativas humanitárias Schmitt procura evitar a despolitização, reagindo (um defensor da soberania é sempre reaccionário<sup>1025</sup>) à abertura ao *porvir* do humano, dos Direitos Humanos, que colocam, precisamente, em questão (desconstroem-nos) o seu político e a velha soberania, ambos indissociáveis.

Derrida avança-o em *La bête et le souverain I* (2008):

«[O] argumentário schmittiano [...] é que não há político, politicidade do político sem afirmação de soberania, que a forma privilegiada, senão única desta soberania política, é o Estado, a soberania estatal, e que uma tal soberania política de forma estatal supõe a determinação de um inimigo»<sup>1026</sup>

---

<sup>1022</sup> ««fiction malhonnête» (*unehrliche Fiktion*)», Derrida, *La bête et le souverain I*, 112. Cf. Schmitt, *La notion de politique*, 96. Seria necessário saber, como sublinha Derrida, o que é uma «ficção honesta» e que noção de ficção está aqui em questão. Lembremos que a própria soberania é edificada como ficção (Hobbes). Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 112 e 116.

Notemos ainda que se Schmitt, por um lado, defende que a relação ao inimigo, a guerra, a hostilidade absoluta deve ser sem ódios (é o desejo schmittiano de um conceito de político puro), que a sua declaração deve ser aberta, isto é, leal, honrada, sem recurso à hipocrisia, à dita «ficção desonesta», por outro lado, acabamos de o mencionar supra, entra imediatamente em contradição ao não ter pejo em identificar na hipocrisia que denuncia a confirmação do seu político. Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 112-113.

<sup>1023</sup> A expressão de língua francesa «*c'est de bonne guerre*» implica pensar aquilo que é adequado apesar das aparências. E, de facto, não só Derrida nos dá a escutar o plano das aparências em que Schmitt transita (a sua hipocrisia e a sua astúcia), como ainda, na sua literalidade, a expressão parece aproximar a «boa guerra» (a guerra que vimos ser determinante para meditar o inimigo, o político e o soberano) da (boa) adequação, isto é, apesar de tudo (a dita despolitização veiculada pelo humanitário), o conceito do político (segundo Schmitt) prevalece e ainda se intensifica.

<sup>1024</sup> «démontrer que les États impérialistes à visage humain ou humanitaire restent dans l'ordre du politique, font encore de la politique au service de leur intérêt d'État, et comme cela confirme la thèse de Schmitt [...], c'est de bonne guerre», Derrida, *La bête et le souverain I*, 113.

<sup>1025</sup> Para Derrida, a condição para perceber a soberania, a decisão e a excepção é ser reaccionário, é reagir contra o progresso, a revolução, isto é, contra a Desconstrução, contra a Justiça, contra o *porvir*: «si on veut comprendre ce que c'est que la souveraineté, ce que c'est que la décision, ce que c'est que l'exception, il faut être réactionnaire, au sens le plus fort du terme, réagir contre les Lumières, contre le progressisme des Lumières, et contre la révolution.», Derrida, *La peine de mort II*, 332. No mesmo sentido, escreve: « Les grands théoriciens du politique ont toujours été, selon Schmitt, des hommes qui n'avaient aucune confiance dans les humanités et dans l'amour et dans le progrès des hommes (Hobbes, Machiavel, Bossuet, de Maistre, Bonald, Fichte même, Donoso Cortés).», Derrida, *La peine de mort II*, 165.

<sup>1026</sup> «argumentaire schmittien [...], c'est qu'il n'y a pas de politique, de politicité du politique sans affirmation de souveraineté politique, que la forme privilégiée, sinon unique de cette souveraineté politique, c'est l'État, la souveraineté étatique, et qu'une telle souveraineté politique de forme étatique suppose la détermination d'un ennemi», Derrida, *La bête et le souverain I*, 115.

Mas, prossegue Derrida, Schmitt parece olvidar que:

«é [...] em nome do homem, da humanidade do homem [...] que uma certa modernidade começou a questionar [...] a soberania estado-nacional. Cada vez que nos referimos à universalidade dos direitos do homem (para além dos direitos do homem e do cidadão) [...] colocamos em questão o princípio e a autoridade da soberania do Estado-nação [...] É em nome de um certo próprio do homem que permanece, por vezes, como o creio, totalmente a pensar, somente *prometido* [...], é em nome de um certo próprio suposto do homem, da humanidade do homem [...] que [...] denunciemos a soberania do Estado-nação. Digo bem, a soberania do Estado e do Estado-nação, porque a humanidade do homem [...] invocada pelos direitos do homem ou o conceito de crime contra a humanidade, pelo direito internacional [...] todas estas instâncias poderiam estar bem em vias de apelar a uma outra soberania, a soberania do próprio homem, do próprio ser do próprio homem (*ipse, ipsissimus*) acima e para além <de,> e antes da soberania estatal ou estado-nacional.»<sup>1027</sup>

Ora, aquilo que parece escapar a Schmitt, ou que ele pretende, de todo, impedir não é senão o porvir, a desconstrução da sua concepção do político e da soberania. Escutemos, pois, ainda Derrida:

«o que eu procuro seria, portanto, uma desconstrução *lenta e diferenciada* e desta lógica [schmittiana onde o político sempre prevalece mesmo que por via da hipocrisia] e do conceito dominante, clássico, de soberania estado-nacional (aquele que serve de referência a Schmitt) sem chegar a uma des-politização, mas a uma outra politização, a uma re-politização que não caia nos mesmos caminhos da «ficção desonesta», sem chegar, portanto, a uma des-politização, mas a uma outra politização, a uma re-politização e portanto a um outro conceito do político.»<sup>1028</sup>

---

<sup>1027</sup> «c'est [...] au nom de l'homme, de l'humanité de l'homme [...] qu'une certaine modernité a commencé à questionner [...] la souveraineté état-nationale. Chaque fois qu'on se réfère à l'universalité des droits de l'homme (au-delà des droits de l'homme et du citoyen) [...] on met en question le principe et l'autorité de la souveraineté de l'État-nation [...] C'est au nom d'un certain propre de l'homme, qui reste parfois, comme je le crois, totalement à penser, seulement *promis* [...], c'est au nom d'un certain propre supposé de l'homme, de l'humanité de l'homme qu'on [...] dénonce la souveraineté de l'État-nation. Je dis bien la souveraineté de l'État et de l'État-nation, car l'humanité de l'homme [...] invoquée par les droits de l'homme ou le concept de crime contre l'humanité, par le droit international [...] toutes ces instances pourraient bien être en train d'appeler à une souveraineté, la souveraineté de l'homme lui-même, de l'être Même de l'homme même (*ipse, ipsissimus*) au-dessus et au-delà <de,> et avant la souveraineté étatique ou état-nationale.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 106-107.

<sup>1028</sup> «ce que je cherche, ce serait donc une déconstruction *lente et différenciée* et de cette logique et du concept dominant, classique, de souveraineté état-nationale (celui qui sert de référence à Schmitt) sans aboutir à une dé-

Derrida não procura senão um outro conceito do político, numa evidente alusão à necessidade de desconstruir a teoria do político exposta na obra de Schmitt com o mesmo nome. E Derrida fornece-nos alguns indícios de tal desconstrução, que deve ser lenta e diferenciada. Lenta e diferenciada porque a Desconstrução é o ritmo do porvir, aquilo que chega/acontece como «eventos que afectam e perturbam o conceito clássico de soberania»<sup>1029</sup>, que não sendo de todo o objectivo de Derrida opor-se-lhe frontalmente muito menos destruí-la, é lentamente aberta, encetada, dividida, partilhada, diferenciada (porque «não há A soberania nem O soberano»<sup>1030</sup>, há, isso sim, soberania's) na sua suposta e falaciosa indivisibilidade e incondicionalidade<sup>1031</sup>.

Recusando aderir ao pessimismo e à hipocrisia de Schmitt que redundam no fechamento reaccionário, numa “imunização” ao porvir, a Desconstrução derridiana, bem diferentemente, é a abertura ao porvir, ao evento, procurando uma outra soberania, uma outra concepção do político assentes não na hostilidade absoluta, mas na hospitalidade absoluta<sup>1032</sup> ao outro, na abertura, portanto, ao *para além* do político, do estado-nacional, como *fê* – nem pessimista, nem

---

politisation, mais à une autre politisation, à une re-politisation qui ne tombe pas dans les mêmes ornières de la « fiction malhonnête », sans aboutir, donc, à une dé-politisation, mais à une autre politisation, à une re-politisation et donc à un autre concept du politique.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 113 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>1029</sup> «événements qui affectent et mettent à mal le concept classique de souveraineté.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 114. Derrida nomeia alguns desses eventos, aquilo que chega/acontece, e que desconstroem a soberania – as crises, as guerras de um modo geral, o terrorismo, as modificações a nível do mercado mundial e do direito internacional (a mundialização que Derrida prevê que, muito provavelmente, estaria compreendida na despolitização schmittiana, que reclamaria da perda do privilégio de um direito internacional marcadamente europeu) e ainda o impacto das teletecnologias. Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 108 e 114. Cf. Derrida, *Échographies*, 68 e 91.

<sup>1030</sup> «Il n'y a pas LA souveraineté ni LE souverain.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 114.

<sup>1031</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 114-115.

<sup>1032</sup> C. Ferrié escreve o seguinte: «Il est nécessaire de s'arrêter sur le cas de ce penseur de l'hostilité absolue, attaché effectivement à son ennemi, alors que notre époque, l'époque de la déconstruction, verrait au contraire le phénomène d'une perte du sens de l'ennemi. La dichotomie ne peut être plus tranchée entre la politique de l'hospitalité absolue et la polémologique de l'hostilité absolue.», Ferrié, «La politique de Derrida contre l'hostilité schmittienne», 175. Assinalando uma dicotomia, que não é mais sustentável, entre hostilidade absoluta (Schmitt) e hospitalidade absoluta (Derrida), C. Ferrié, nesta passagem, parece escutar que Derrida seria favorável a uma hospitalidade absoluta, quando não é de todo o que o filósofo sugere. A hospitalidade surge antes como um princípio de *justiça* (portanto, de *incondicionalidade*), um *impossível* que guia a Desconstrução e que Derrida pensa tendo em vista a melhoria das ditas políticas de hospitalidade. A hospitalidade absoluta nunca poderia ser emparelhada com a hostilidade absoluta numa dicotomia, porque tal absoluto não se concretiza (nem deve concretizar-se), contrariamente ao absoluto da hostilidade, à identificação unilateral, soberana, do inimigo que se concretiza no conflito. Mais ainda, como a hospitalidade absoluta não se efectiva, Derrida concebe uma hospitalidade perfectibilizada (que não é absoluta como tal) e que assim conjuga em si, paradoxalmente, o imperativo de mais hospitalidade e o de resistência (por motivos de segurança, por questões de soberania que Derrida não escamoteia) a tais políticas de abertura de fronteiras. Contrariamente a Schmitt que procura assentar a hostilidade absoluta num conceito puro, absoluto de inimigo, Derrida pensa uma hospitalidade impura, contaminada (porque a hospitalidade absoluta tanto perverte as políticas de hospitalidade (perfectibilizando-as), quanto é por elas pervertida (limitam-na, fenomenalizando-a)), se bem que atenta à hipérbole orientadora que, neste ensejo, dá pelo nome de hospitalidade absoluta. É por estes motivos que manifestamos algumas reservas a uma suposta dicotomia entre a «política da hospitalidade absoluta» e a «polemológica da hostilidade absoluta».

desiludida, nem ingéua – numa Justiça por vir – na sua universalizabilidade, na sua perfectibilidade – que guia a Desconstrução e em nome da qual Derrida pensa uma soberania e um político com o timbre da justiça.



## CAPÍTULO II

### DO DIREITO À JUSTIÇA

«Do direito à justiça», título que Derrida adoptou para a sua célebre conferência «Du droit à la justice», é o que ecoa, igualmente, neste Capítulo II, e sob o signo do qual poderemos escutar as três temáticas de que aqui nos ocupamos, a saber: a *justiça* (cf. «1. A incondicionalidade messiânica da Justiça»), o fundamento da autoridade (cf. «2. «A razão do mais forte é sempre a melhor»? – o «fundamento místico da autoridade»)) e, finalmente, a pena de morte (cf. «3. Pena de morte – o abolicionismo incondicional da Desconstrução»). Mais do que uma simples transição entre o direito e a justiça (observá-lo-emos de seguida), cremos que «do direito à justiça» sugere, imediatamente, a reivindicação de uma *justiça*, isto é, enquanto promessa infinita de um outro direito, de um outro “fundamento” da autoridade, para além dos limites onto-teológico-jurídico-políticos que Derrida identifica na pena de morte, a qual se configura como estrutura e corolário daqueles.

Mais do que um ponto de partida (do direito) que encontraria repouso num ponto de chegada (à justiça presentificada), «do direito à justiça» remete para a insónia vigilante e exigente de um *pensamento* (correspondente à Desconstrução ou à *justiça*) *impossível, incondicional, meta-onto-fenomenológico* que nos oferece a possibilidade de re-pensar o direito à luz de uma *justiça* redefinida pela *incondicionalidade messiânica* – a promessa de uma justiça sempre por vir, configuradora da angústia infinita de um direito sempre insuficientemente justo, por conseguinte, nunca coincidente com a justiça que não está, *ainda não*, ao seu alcance.

A *justiça* que inspira o *pensamento* de Derrida é também o que lhe permite, não só, denunciar os traços fabulosos, ilusórios em que assenta a autoridade (entenda-se: o direito, a soberania crática, a fundação dos Estados-nação), bem como a conclusão de que aquela sempre redundante na *razão* do mais forte. A *leitura* derridiana do *fundamento místico da autoridade* (Montaigne/Pascal) oferece a chance para escutar um silêncio “inaugural”, uma *véspera* alega, pré-crática, um tempo *messiânico*, como interrupção do tempo da história em que se inscreve, tradicionalmente, a autoridade. Ao dar a pensar uma instabilidade “originária” do Estado, Derrida abre o caminho para meditar na promessa de uma autoridade mais *justa*, sempre por vir, quer dizer, uma autoridade a dissociar da violência (a *razão* do mais forte) e que pensa, igualmente, ao reflectir acerca de um direito (por vir) dissociado da vingança, mas que é o que

encontra ainda enlaçado na pena de morte. Na pena capital, Derrida identifica um poderoso instrumento jurídico que configura, por excelência, a violência do teológico-político, ao qual o filósofo se opõe ostensivamente, advogando um abolicionismo incondicional, de *princípio*, que redonda no levantamento e no re-pensar dos pressupostos onto-teológico-jurídico-políticos aliados na pena de morte tradicionalmente considerada como esteio crucial da autoridade, do Estado e da soberania definida em termos de poder de poder, isto é, em termos de exceção ao direito, à autoridade que ela própria impõe. Está em questão, conseqüentemente, desconstruir o direito/poder excepcional de dar a morte, respaldado por um suposto saber objectivo sobre o tempo do outro. A indeterminabilidade do tempo da finitude que Derrida enfatiza corresponde à experiência do tempo *messiânico* (da vida nele inscrita), por conseguinte, à abertura ao outro, ao porvir, sem a qual não poderá haver *justiça*.

A desconstrução da pena de morte em nome da *justiça* corresponde, assim, nada mais nada menos, à *promessa* de um outro paradigma de “poder”, mas que é também a promessa de um outro mundo (por vir), que Derrida nomeia «democracia por vir» – «do direito à justiça» é, finalmente, a reivindicação da promessa da «democracia por vir».

## 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça

«Aqui se anunciaria sempre a desconstrução como pensamento [...] da indeseconstrutível justiça, a condição indeseconstrutível de toda a desconstrução, é certo, mas uma condição que está ela mesma *em desconstrução* e permanece, e deve permanecer – é a *injunção* – na disjuntura [...]. Sem o que repousa na boa consciência do dever cumprido, perde a chance do porvir, da promessa ou do apelo, do desejo também (quer dizer, a sua «própria» possibilidade), deste messianismo desértico (sem conteúdo e sem messias identificáveis)»

Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, 56.

«Que o direito seja desconstrutível não é uma infelicidade. Podemos mesmo encontrar nisso a *chance política de todo o progresso histórico.*»

Jacques Derrida, *Force de loi*, 35.

A *impossibilidade* e a *incondicionalidade*, que caracterizam o idioma *meta-onto-fenomeno-lógico* e *meta-onto-teo-lógico* da Desconstrução, marcam, como temos vindo a tentar salientar, a singularidade do *pensamento* de Derrida por relação à ocidentalidade filosófica, ao *logocentrismo* arquitectado como privilégio da razão, do *logos*, que sempre foi pensado em termos de poder – testemunha-o a filosofia política, nomeadamente, o motivo da soberania política, em torno do qual insistimos particularmente.

Este pensamento *impossível* e *do impossível* dita todos os impossíveis ou incondicionais inerentes ao pensamento derridiano, nomeadamente o seu pensamento da *justiça* – uma «justiça sem poder»<sup>1033</sup> – que o filósofo se empenha em distinguir do direito, que associa ao poder e à soberania<sup>1034</sup>.

De resto, Derrida assinala, claramente, a sinonímia entre Desconstrução e Justiça respondendo, deste modo, muito frontalmente, aos seus detractores que acusam a Desconstrução de não se interessar pela justiça ou de não oferecer qualquer contributo para o debate em torno da problemática da justiça<sup>1035</sup>. Na verdade, logo nas primeiras páginas de *Force de loi* (1994), Derrida anteviu, imediatamente, algumas suspeitas: «Terão os

<sup>1033</sup> «justice sans pouvoir», Derrida, *De quoi demain...*, 153.

<sup>1034</sup> Cf. Derrida, *De quoi demain...*, 153. Na mesma direcção, Derrida afirma: «Il est plus im-possible, et pourtant nécessaire, de dissocier souveraineté et inconditionnalité, droit et justice [...]», Derrida, *Voyous*, 123.

<sup>1035</sup> O autor salienta a abordagem oblíqua da Desconstrução à justiça mostrando já assim também como, à sua maneira, aquele pensamento contribui para pensar a justiça – cf. Ricardo Timm de Souza, «Ética e Desconstrução. Justiça e linguagem desde «Force de Loi: le ‘fondement mystique de l’ autorité’», de J. Derrida», *Veritas* 47 (2002), 165.

«desconstrucionistas» algo a dizer sobre a justiça, qualquer coisa a fazer com a justiça? No fundo, por que falarão eles tão pouco dela? Será que, afinal, ela os interessa? Não será, como alguns suspeitam, porque a desconstrução não permite, em si mesma, nenhuma acção justa, nenhum discurso justo sobre a justiça, antes constitui uma ameaça contra o direito e arruína a condição de possibilidade da justiça?»<sup>1036</sup>

Ora, na medida em que a *impossibilidade/incondicionalidade* que marcam o *pensamento* (ou a Desconstrução, porque pensar, para Derrida, é desconstruir) são as mesmas que desenham a *justiça* (a Desconstrução é «*justiça* no pensamento»<sup>1037</sup>) nos termos de Derrida, a Desconstrução teve já desde sempre algo a dizer acerca da justiça<sup>1038</sup>. Não é, pois, casual a relevância que atribuímos logo de início (cf. «Capítulo I, 1. *O que é a Desconstrução? Aproximações sob o signo do «plus d'un'e»*»), a algumas “definições”<sup>1039</sup> de Desconstrução que salientam, precisamente, o papel determinante do *impossível*, do que chega/acontece, do tempo (*messiânico*) do evento, do porvir, da experiência do outro, da invenção do impossível<sup>1040</sup> e que se conjugam, finalmente, com a célebre equiparação entre Desconstrução e justiça em *Force de loi* (1994) – «*A desconstrução é a justiça.*»<sup>1041</sup>

Em todos estes momentos, o que se acentua não é senão a hiperbolicidade da dimensão *meta-onto-fenomenológica* que desde sempre guiou a Desconstrução derridiana<sup>1042</sup> – «[c]hamemos neste ponto *pensamento* ao que por vezes ordena, segundo uma lei acima das leis, a *justiça* [...] [e que é] também o que engendra ou inspira a desconstrução *como* justiça.»<sup>1043</sup> (*L'Université sans condition* (2001)) – e que nos serve igualmente aqui de fio condutor para

---

<sup>1036</sup> «Les « déconstructionnistes » ont-ils quelque chose à dire sur la justice, quelque chose à faire avec la justice ? Pourquoi en parlent-ils si peu au fond ? Est-ce que cela les intéresse, finalement ? N'est-ce pas, comme certains le soupçonnent, parce que la déconstruction ne permet en elle-même aucune action juste, aucun discours juste sur la justice mais constitue même une menace contre le droit et ruine la condition de possibilité de la justice ?», Derrida, *Force de loi*, 14.

<sup>1037</sup> «de la *justice* dans la pensée», Jacques Derrida, «Le lieu dit: Strasbourg», in: *Penser à Strasbourg* (Paris: Galilée/Ville de Strasbourg, 2004), 48 (tradução da nossa responsabilidade). Cf. Fernanda Bernardo, «A *crença* de Derrida na Justiça: *para além* do Direito, a Justiça», *Ágora* 28 (2009), 87. Na mesma direcção: «la pensée qui est elle-même «justice»», Derrida, *De quoi demain...*, 137.

<sup>1038</sup> Cf. Bernardo, «A *crença* de Derrida na Justiça: *para além* do Direito, a Justiça», 85.

<sup>1039</sup> Recordemos como, para Derrida, a Desconstrução é «*l'impossible* et l'impossible comme *ce qui arrive.*», Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre», 368-369. Do mesmo modo, «L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible : c'est-à-dire [...] *de l'autre*, l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible, en d'autres termes comme la seule invention possible.», Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 27.

<sup>1040</sup> De acordo com Derrida, «sans cette expérience de l'impossible, il vaudrait mieux renoncer et à la justice et à l'événement.», Derrida, *Spectres de Marx*, 112.

<sup>1041</sup> «*La déconstruction est la justice.*», Derrida, *Force de loi*, 35. No mesmo sentido: «desconstrução, portanto, como justiça» «deconstruction, therefore, as justice», Derrida, «Justices», trad. Peggy Kamuf, *Critical Inquiry* 31 (2005), 704.

<sup>1042</sup> Cf. Derrida, *Le monolingüisme de l'autre*, 82.

<sup>1043</sup> «Appelons ici *pensée* ce qui parfois commande, selon une loi au-dessus des lois, la *justice* [...] C'est aussi ce qui met en œuvre ou inspire la déconstruction *comme* justice.», Derrida, *L'Université sans condition*, 21-22.

perscrutar este singular pensamento da justiça<sup>1044</sup> ou, muito simplesmente, a *justiça*. Uma justiça que, enfatizando a sua hiper-radicalidade, *Force de loi* (1994) caracteriza ainda como «indesconstrutível»<sup>1045</sup> distinguindo-a do direito – para Derrida, a justiça é «infinita, incalculável, rebelde à regra, estranha à simetria, heterogénea e heterotrópica»<sup>1046</sup>, enquanto, registo da legalidade instituída, o direito é «desconstrutível»<sup>1047</sup>, «dispositivo estável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regradas e codificadas.»<sup>1048</sup>

A singularidade da justiça que procuramos salientar reflecte-se, de imediato, no título que Derrida atribui ao primeiro<sup>1049</sup> escrito que constitui *Force de loi* (1994): «Du droit à la justice» – conferência *keynote* proferida pelo filósofo no colóquio «Deconstruction and the Possibility of Justice»<sup>1050</sup>, ocorrido na Cardozo Law School (1989), uma Faculdade de Direito, portanto, enfatizando-se, deste modo, a relevância da justiça e do direito para a Desconstrução, bem como o manifesto interesse do mundo do direito na Desconstrução derridiana. «Do direito à justiça», título que elegemos, por conseguinte, a fim de dar conta, na pegada de Derrida, não só da passagem de um à outra (e assim, implicitamente, uma distinção entre ambos), mas também do direito à justiça como apelo ou injunção que Derrida lança à justiça, isto é, a uma singular justiça *para além* do direito e em nome da qual se re-pensa este último<sup>1051</sup>.

De jaez *meta-onto-fenomenológico* – impossível, incondicional, indesconstrutível – a justiça, em Derrida, é indissociável de um dos liames da *différance* – o *messiânico*, um dos sincategoremas por excelência da Desconstrução, como já tivemos oportunidade de observar (cf. «Capítulo I, 2.4. *Messiânico*: o tempo por vir»), e que caracteriza a disjunção, a anacronia, a dessincronia, a intempestividade, o «*out of joint*» do tempo marcando, deste modo, uma ruptura e assim uma abertura *no tempo* (vulgar da história) desenhado pela *metafísica da presença*. Por intermédio do *messiânico*, Derrida procura, assim, expor, sem ontologizar (sem aplanar ou colmatar) um *tempo* que dá tempo ao tempo dele se retirando, isto é, uma *véspera*, uma *incondicionalidade messiânica* anterior e para além de uma concepção ontológica de

---

<sup>1044</sup> Neste sentido, Derrida escreve: «J'appelle pensée *juste* une pensée qui s'essaie, à partir de là, à partir de cette singularité sans norme et sans concept à quelque chose comme une justice.», Derrida, *De quoi demain...*, 222.

<sup>1045</sup> «indéconstructible», Derrida, *Force de loi*, 36.

<sup>1046</sup> «infinie, incalculable, rebelle a la règle, étrangère à la symétrie, hétérogène et hétérotrope», Derrida, *Force de loi*, 48.

<sup>1047</sup> «déconstructible», Derrida, *Force de loi*, 35.

<sup>1048</sup> «dispositif stabilisable, statutaire et calculable, système de prescriptions réglées et codées.», Derrida, *Force de loi*, 48.

<sup>1049</sup> O segundo intitula-se «Prénom de Benjamin». Cf. Derrida, *Force de loi*, 65-146.

<sup>1050</sup> Cf. «Capítulo, 1.3. *O que é a Desconstrução? («A desconstrução é a justiça»)*».

<sup>1051</sup> F. Bernardo di-lo claramente: «Título no qual há que escutar, a par do percurso como que metodológico (Do direito *até à* justiça, Do direito *até à* justiça em nome da justiça), a inflexível injunção derridiana à justiça: do direito à justiça, ou seja, *pela* justiça...», Bernardo, «A crença de Derrida na Justiça: *para além* do Direito, a Justiça», 72, nota 91.

justiça/direito. A dimensão messiânica da Desconstrução ou da justiça é, portanto, o que nos dá a pensar o direito a partir da disjunção e da interrupção do tempo metafísico em que ainda se inscreve.

Não é, pois, casual que Derrida pense a *justiça* como relação ao outro (à alteridade absoluta ou à *véspera* que mencionámos) – a disjunção *no* tempo e *no* direito ou *no* tempo do direito assinala o “lugar” desta relação dissimétrica. Derrida explica-o em *Spectres de Marx* (1993): «Não é a disjuntura a própria possibilidade do outro?»<sup>1052</sup> E mais adiante, procurando distinguir dois desajustamentos, sublinha a disjuntura «que abre a dissimetria infinita da *relação ao outro*, quer dizer, o lugar para a justiça»<sup>1053</sup>.

Derrida assinala esta “definição” de justiça – relação ao outro –, nomeadamente, nas duas obras em que se ocupa mais explicitamente de tal “temática”:

Em *Spectres de Marx* (1993), dá conta da formulação elíptica de Levinas, à qual adere – «a relação com outrem – ou seja, a justiça»<sup>1054</sup>. Ao evitar a cópula ontológica, recorrendo ao travessão, mostra-se bem, em silêncio, como a relação ao outro, ou a justiça, implicam uma separação, uma dissimetria (a disjunção do *tempo* pensada no *messiânico*) que não pode ser aplanada nem compreendida no tempo ajustado da presença, precisamente porque a justiça “está” *antes e para além*, rompe o tempo da história, do mundo, do direito (o onto-fenomenológico).

Longe de poder ser “realizada”, como presentificada, a justiça, enquanto relação ao outro, é, imediatamente, relação a um enigma, a um segredo ab-soluto, a um segredo que Derrida nos dá a escutar, nomeadamente, no enigmático «J.» (que deixa entrever a *justiça*) de J. Hillis Miller<sup>1055</sup>, que homenageia em «Justices» (2005): «No nome de J. Hillis Miller, o J. não está nunca completo; ele interrompe o seu próprio movimento, permanece só, seguido por um género de período final ou ponto expectante. Em francês, poder-se-ia chamar-lhe um [*point*

---

<sup>1052</sup> «La disjointure, n'est-ce pas la possibilité même de l'autre ?», Derrida, *Spectres de Marx*, 48.

<sup>1053</sup> «qui ouvre la dissymétrie infinie du rapport à l'autre, c'est-à-dire le lieu pour la justice», Derrida, *Spectres de Marx*, 48 (itálico nosso).

<sup>1054</sup> «La relation avec autrui – c'est-à-dire la justice », Derrida, *Spectres de Marx*, 48.

<sup>1055</sup> J. Hillis Miller (1928-2021) – intelectual norte-americano impulsor da Desconstrução nos Estados Unidos (ao lado de Paul de Man e de Jacques Derrida na Universidade de Yale e, posteriormente, sempre próximo de Derrida, na Universidade de Irvine). Cf. «In Memoriam: Professor J. Hillis Miller», consultado em 6 de Dezembro de 2022, <https://english.yale.edu/news/department-news/memoriam-professor-j-hillis-miller>. «J. Hillis Miller», in: *Britannica* consultado em 6 de Dezembro de 2022, <https://www.britannica.com/biography/J-Hillis-Miller>.

O acolhimento da Desconstrução nos EUA foi, simultaneamente, um período conturbado e de exaltação do pensamento de Derrida. Derrida chegou mesmo a avançar, não sem humor, uma hipótese de “definição” de Desconstrução que rapidamente abandona: «Si j'étais moins souvent associé à cette aventure de la déconstruction, je risquerais en souriant modestement cette hypothèse : l'Amérique, mais c'est la déconstruction.», Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, 41.

Cf., igualmente, François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* (Paris: Éditions La Découverte, 2003).

*de suspension*] ponto de suspensão, mas um único ponto de suspensão que, por isso, se assemelha a um ponto final. Encerramento, interrupção absoluta, separação, segredo. Isto é, de facto, o que acontece com o *J.* de J. Hillis Miller [...] o *J.* permanece só e mantém-se como a inicial absoluta cujo resto não tem que conhecer-se.»<sup>1056</sup> Por outras palavras, se «points de suspension»<sup>1057</sup> se traduz, em português, por «reticências», neste caso, o *point* que segue «J» afigura-se como suspensão e abertura ao porvir (a relação ao outro) – um enigmático ponto, que se poderia confundir com o ponto final, não marcando, porém, um fim, mas sim uma interrupção e também a suspensão (uma certa “expectativa”) relativamente ao que está ainda por vir – a *justiça*.

Em *Force de loi* (1994), Derrida reitera a sua dívida para com o pensamento de Levinas:

«Estaria tentado, até um certo ponto, a aproximar o conceito de justiça – que aqui tendo a distinguir do direito – do de Lévinas. Fá-lo-ia, justamente, em razão desta infinitude e da relação heteronómica com outrem, com o rosto de outrem que me ordena, de quem não posso tematizar a infinitude e de quem sou refém. Em *Totalité et infini*, Lévinas escreve: «[...] a relação com outrem – quer dizer, a justiça»<sup>1058</sup>

Justiça como relação ao outro, insistamos, colocando em cena a heterologia, a relação heteronómico-dissimétrica que inspira o pensamento de Levinas (e de Derrida), a relação àquilo de que não se pode saber, que não se pode apropriar por um saber e que configura um *isso* [*ça*] secreto e separado, uma hipérbole, uma excessividade *meta-onto-fenomenológica*, um *quase* (como condição de possibilidade *quase-transcendental*) que marca a abertura *messiânica* ao outro como justiça. De resto, é exactamente nestes termos, lembremo-lo, que Derrida aproxima o *messiânico* em «Foi et savoir» (1996):

«Primeiro nome: *o messiânico, ou a messianicidade sem messianismo. Seria a abertura ao porvir ou à vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte*

---

<sup>1056</sup> «In the name *J.* Hillis Miller, the *J.* is never completed; it interrupts its own movement, remains alone, followed by a kind of final period or expectant point. In French, one might call it a *point de suspension*, but a single suspension point that therefore resembles a full stop. Closure, absolute interruption, separation, secret. This is indeed what happens with the *J.* of J. Hillis Miller [...] the *J.* remains alone and stands like the absolute initial the rest of which one does not have to know.», Derrida, «Justices», 707.

<sup>1057</sup> Cf. obra de Derrida com o mesmo título: Derrida, *Points de suspension*.

<sup>1058</sup> «Je serais tenté, jusqu'à un certain point, de rapprocher le concept de justice – que je tends à distinguer ici du droit – de celui de Lévinas. Je le ferais en raison de cette infinité, justement, et du rapport hétéronomique à autrui, au visage d'autrui qui me commande, dont je ne peux pas thématiser l'infinité et dont je suis l'otage. Dans *Totalité et Infini*, Lévinas écrit : « [...] la relation avec autrui – c'est-à-dire la justice »», Derrida, *Force de loi*, 48-49.

*de expectativa e sem prefiguração profética. A vinda do outro só pode surgir como um [evento] singular onde nenhuma antecipação vê vir, onde o outro e a morte – e o mal radical – podem surpreender a todo o instante. Possibilidades que ao mesmo tempo abrem e podem sempre interromper a história, ou pelo menos o curso ordinário da história. [...] O messiânico expõe-se à surpresa absoluta e, ainda que sempre sob a forma fenomenal da paz ou da justiça, deverá, expondo-se tão abstractamente, esperar (esperar sem o antecipar) tanto o melhor como o pior, pois nenhum deles chega jamais sem a possibilidade aberta do outro. É de uma “estrutura geral da experiência” que aqui se trata.»<sup>1059</sup>*

Indissociável desta messianicidade, a justiça implica então a abertura à vinda do outro (logo, a possibilidade do melhor cumulada com o risco do pior, do mal radical, sem o qual não haveria sequer abertura para a justiça), na medida em que apenas tal abertura poderá, *talvez*<sup>1060</sup>, acolher o evento, a novidade, a invenção digna do nome, a revolução, *fazer* o impossível... a *justiça*.

Há então, é preciso enfatizá-lo, que procurar aproximar a justiça, segundo Derrida, como uma excessividade<sup>1061</sup>, a partir da abertura incondicional ao outro, e não nos termos da tradição jurídico-filosófica, isto é, associando-a, nomeadamente, à reparação<sup>1062</sup>, à correcção e à

---

<sup>1059</sup> «Premier nom: *le messianique, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, mais sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique. La venue de l'autre ne peut surgir comme un événement singulier que là où aucune anticipation ne voit venir, là où l'autre et la mort – et le mal radical – peuvent surprendre à tout instant. Possibilités qui à la fois ouvrent et peuvent toujours interrompre l'histoire, ou du moins le cours ordinaire de l'histoire. [...] Le messianique s'expose à la surprise absolue et, même si c'est toujours sous la forme phénoménale de la paix ou de la justice, il doit, s'exposant aussi abstraitement, s'attendre (attendre sans s'attendre) au meilleur comme au pire, l'un n'allant jamais sans la possibilité ouverte de l'autre. Il s'agit là d'une « structure générale de l'expérience ».*», Derrida, «Foi et savoir», 30-31 (sublinhado nosso).

<sup>1060</sup> O *talvez*, no idioma derridiano, aponta para a intempestividade do *tempo*, para o outro, para a (messianicidade da) justiça que pode vir ou não vir, que não se pode presentificar (nem num futuro como presente-futuro), escapando à suposta segurança (que não poderia ser senão uma delimitação, uma redução da justiça) da tradicional fórmula onto-lógica S é P, uma justiça que está sempre, portanto, por-*vir* [*à-venir*]. É por tudo isto que Derrida afirma, muito simplesmente : «« Peut-être », il faut toujours dire *peut-être* pour la justice.», Derrida, *Force de loi*, 61.

<sup>1061</sup> Nesta direcção, Derrida pergunta afirmando: « Au-delà du droit [...] la justice comme rapport à l'autre ne suppose-t-elle pas au contraire l'irréductible excès d'une disjointure ou d'une anachronie [...] quelque dislocation « *out of joint* » dans l'être et dans le temps même, une disjointure qui, pour risquer toujours le mal, l'expropriation et l'injustice (*adikia*) contre lesquels il n'est pas d'assurance calculable, pourrait seule *faire justice* ou *rendre justice* à l'autre comme autre ? Un *faire* qui ne s'épuiserait pas dans l'action et un *rendre* qui ne reviendrait pas à restituer ? », Derrida, *Spectres de Marx*, 55.

<sup>1062</sup> Ecoando na tarefa de Hamlet que deverá corrigir a injustiça cometida vingando a morte do pai. Derrida lembra as palavras de Hamlet: «(*to set it right*)», e acrescenta, explicando: «un mouvement de la *correction*, de la réparation, de la restitution, de la vengeance, de la revanche, du châtement.», Derrida, *Spectres de Marx*, 45.

No mesmo sentido, Derrida escreve ainda: «Il faut lever l'ancre [...] à la recherche d'une justice qui romprait enfin avec l'équivalence tout court, avec cette équivalence du droit et de la vengeance, de la justice comme principe d'équivalence (le droit) et loi du talion, équivalence entre le juste ou l'équitable (*gerecht*) et le vengé (*gerächt*)», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 83.

igualdade. Na verdade, quando Derrida nos fala de *justiça* é preciso procurar compreender de que justiça se trata afinal. O próprio filósofo reconhece, claramente, esta dificuldade ao prevenir-nos para ela em *Échographies* (1996): «eu reconheço que a palavra justiça pode parecer equívoca. Isso não é o direito, isso excede e funda os Direitos do homem, isso não é, tampouco, a justiça distributiva, isso não é mesmo, no sentido tradicional da palavra, o respeito pelo outro como *sujeito humano*»<sup>1063</sup>. E é também neste sentido que, em *Force de loi* (1994), Derrida declara: «*Talvez* seja por isso que a justiça, na medida em que não é apenas um conceito jurídico ou político, abra ao porvir a transformação, a reforma ou a refundação do direito e da política.»<sup>1064</sup>

Dado ser mais do que um conceito jurídico ou político, a justiça desafia (voltaremos a isto adiante), precisamente, o jurídico e o político que se enquadram no (e se reduzem também ao) domínio do Estado (lembramos como, procurando distinguir *incondicionalidade* de soberania – «Capítulo I, 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)» –, Derrida nos dava conta de uma *força fraca* que, *incondicional*, tinha a «força» para tudo questionar, inclusivamente o Estado, da qual era, contudo, indissociável a «fragilidade» de que padecia, precisamente, por não contar mais com o respaldo daquele. Ora, esta *força fraca* equipara-se à *incondicionalidade messiânica* da justiça – *anterior e para além* do jurídico-político).

Como parece evidente, apenas uma justiça *messiânica*, lavrada pela *incondicionalidade messiânica*, nos poderá ajudar a pensar uma justiça (*meta-onto-fenomenológica*) para além dos limites do domínio do instituído. Daí o enlace da justiça ao *messiânico* como «abertura ao porvir ou à vinda do outro [...], mas sem horizonte de expectativa e sem prefiguração profética.» A abertura ao porvir ou à vinda do outro corresponde mesmo ao advento da justiça (advento a não confundir com uma chegada como realização onto-fenomenológica ou onto-teológica) – «[a justiça, escreve Derrida em *Échographies* (1996),] é a experiência do outro como outro»<sup>1065</sup>. Mas, poder-se-ia perguntar, como se experiencia o outro, como se experiencia esta singular justiça? A experiência do outro ou da justiça é a experiência do *tempo*, do que chega/acoincide aqui e agora, mas sem presença e que, por isso, permanece sempre por vir, logo, infinitamente

---

<sup>1063</sup> «je reconnais que le mot de justice peut paraître équivoque. Ce n'est pas le droit, cela excède et fonde les Droits de l'homme, ce n'est pas non plus la justice distributive, ce n'est même pas au sens traditionnel du mot le respect de l'autre comme *sujet humain*», Derrida, *Échographies*, 29.

<sup>1064</sup> «Peut-être est-ce pour cela que la justice, en tant qu'elle n'est pas seulement un concept juridique ou politique, ouvre à l'avenir la transformation, la refonte ou la refondation du droit et de la politique.», Derrida, *Force de loi*, 60-61 (sublinhado nosso).

<sup>1065</sup> «le mot de justice [...] c'est l'expérience de l'autre comme autre [...]», Derrida, *Échographies*, 29.

exigente sobre o direito e o instituído (o onto-fenomenal, as leis da *polis*) aos quais não se reduz, dada a sua *meta*-onto-fenomenalidade.

Derrida ilustra, muito sugestivamente, esta experiência do outro ou da *justiça* em *Politiques de l'amitié* (1994), remetendo para uma passagem de *L'écriture du désastre* (1980) de Blanchot:

«Se o Messias está às portas de Roma entre os mendigos e os leprosos, pode crer-se que o seu incógnito o protege ou impede a sua vinda, mas precisamente ele é reconhecido; alguém, apressado pela obsessão da interrogação, lhe pergunta: «Quando virás tu?» O facto de estar ali não é pois a vinda. Ao pé do Messias que está ali deverá sempre ressoar o apelo: «Vem, Vem.» A sua presença não é uma garantia. Futura ou passada (é dito, pelo menos uma vez, que o Messias já veio), a sua vinda não corresponde a uma presença [...] E se acontece que à questão «Para quando a tua vinda?» o Messias responde: «Para hoje», a resposta é sem dúvida impressionante: é então hoje. É agora e sempre agora. Não é preciso esperar, ainda que seja como uma obrigação de esperar. E quando é agora? Um agora que não pertence ao tempo ordinário [...] que não o mantém, que o desestabiliza...»<sup>1066</sup>

O Messias – que, não raro, é considerado como «justo»<sup>1067</sup> – é assim aquele a quem, no momento em que se crê reconhecê-lo, se pergunta pela sua vinda. Significa isto que a *justiça* está ainda e sempre por vir («as religiões para as quais o Messias chegou, em que a vocação messiânica já está cumprida, [nota Derrida em *Le goût du secret* (2018)] arriscam sempre falhar essa transcendência da justiça e do porvir»<sup>1068</sup>). Ela experiencia-se *hoje*, num *aqui e agora meta-onto-cronológico*, espectral – Derrida lembra-no-lo, imediatamente, no exórdio de *Spectres de Marx* (1993): «Se me preparo para longamente falar de fantasmas, de herança e de

---

<sup>1066</sup> «Si le Messie est aux portes de Rome parmi les mendiants et les lépreux, on peut croire que son incognito le protège ou empêche sa venue, mais précisément il est reconnu ; quelqu'un, pressé par la hantise de l'interrogation, lui demande : " Quand viendras-tu ? " Le fait d'être là n'est donc pas la venue. Auprès du Messie qui est là, doit toujours retentir l'appel : " Viens, Viens. " Sa présence n'est pas une garantie. Future ou passée (il est dit, au moins une fois, que le Messie est déjà venu), sa venue ne correspond pas à une présence [...]. Et s'il arrive qu'à la question : " Pour quand ta venue ? " le Messie réponde : " Pour aujourd'hui ", la réponse certes est impressionnante : c'est donc aujourd'hui. C'est maintenant et toujours maintenant. Il n'y a pas à attendre, bien que ce soit comme une obligation d'attendre. Et quand est-ce maintenant ? un maintenant qui n'appartient pas au temps ordinaire [...] ne le maintient pas, le déstabilise... », Derrida, *Politiques de l'amitié*, 55, nota 1. Cf. Blanchot, *L'écriture du désastre*, 214-215.

<sup>1067</sup> Derrida sublinha como, pelo menos, desde o Evangelho de João, «justo» é um dos atributos, um dos nomes de Deus: «Since at least the Gospel of John, to be just is one of the essential attributes, one of the proper names of God to which the prayer is addressed.», Derrida, «Justices», 694.

<sup>1068</sup> «les religions pour lesquelles le Messie est arrivé, où déjà la vocation messianique est accomplie, risquent toujours de manquer cette transcendance de la justice et de l'avenir», Derrida, *Le goût du secret*, 28.

gerações, de gerações de fantasmas, quer dizer, de certos *outros* que não estão presentes, nem presentemente vivos, nem entre nós nem em nós nem fora de nós, é em nome da *justiça*. Da justiça aí onde ela ainda não está, não está ainda *aí*, aí onde ela não está mais, entendamos aí onde ela não está mais *presente*, e aí onde ela não será nunca, não mais do que a lei, redutível ao direito.»<sup>1069</sup> Um pouco mais adiante escreve ainda: «Ser justo: para além do presente vivo em geral – e do seu simples reverso negativo. Momento espectral, um momento que não pertence mais ao tempo, se sob este nome se entender o encadeamento dos presentes modalizados (presente passado, presente actual: «agora», presente futuro).»<sup>1070</sup> É assim que se experiencia a justiça (*messiânica*), isto é, como dizíamos, no modo do *impossível*, hiperbólico, da abertura incondicional ao outro sempre por vir e, desta forma, no modo de um apelo exigente, obsidiante, infinito à reformulação do direito.

Não é por acaso que, na passagem supracitada, se insta, re-petidamente, à vinda do Messias (que já veio e está ainda por vir como um passado, no dizer de Derrida, «à-revenir»<sup>1071</sup>) – «Ao pé do Messias que está ali deverá sempre ressoar o apelo: «Vem, Vem.» –, uma vez que é sempre preciso apelar à justiça, à sua vinda, para que as instituições e o direito não redundem num imobilismo, no encerramento ao porvir que não pode senão garantir o pior.

Por esse motivo, é de suma importância procurar perceber este apelo ao porvir, o «vem» que Derrida medita em *Échographies* (1996):

«Se o evento é o que vem, advém, sobrevém, não basta dizer que este *vir* não «é», que ele não retorna [revient] a alguma categoria do ser. O nome (*a vinda*) [(*la venue*)] ou o verbo nominalizado (*o vir*) [(*le venir*)] não esgotam, igualmente, o «vem» [(«viens»)] de que vêm. Tentei muitas vezes, algures, analisar este tipo de apostrofe performativa, este apelo que não se dobra ao ser de nada do que é. Endereçado ao outro, ele não diz ainda, simplesmente, nem o desejo, nem a ordem, nem a prece, nem o pedido que anuncia, é certo, e [que] pode, de seguida, tornar possíveis. É preciso pensar o evento a partir do «vem» e não o inverso. «Vem» diz-se ao outro, a outros que ainda não determinámos como pessoas, como sujeitos,

---

<sup>1069</sup> «Si je m'apprête à parler longuement de fantômes, d'héritage et de générations, de générations de fantômes, c'est-à-dire de certains *autres* qui ne sont pas présents, ni présentement vivants, ni à nous ni en nous ni hors de nous, c'est au nom de la *justice*. De la justice là où elle n'est pas encore, pas encore là, là où elle n'est plus, entendons là où elle n'est plus *présente*, et là où elle ne sera jamais, pas plus que la loi, réductible au droit.», Derrida, *Spectres de Marx*, 15.

<sup>1070</sup> «Être juste : au-delà du présent vivant en général – et de son simple envers négatif. Moment spectral, un moment qui n'appartient plus au temps, si l'on entend sous ce nom l'enchaînement des présents modalisés (présent passé, présent actuel « maintenant », présent futur).», Derrida, *Spectres de Marx*, 17.

<sup>1071</sup> Derrida, *Marx & Sons*, 78

como iguais (pelo menos no sentido da igualdade calculável). É à condição deste «vem» que há experiência do vir, do evento, do que chega/acontece [arrive] e, conseqüentemente, do que, porque isso chega [arrive] do outro, não é antecipável. Não há sequer horizonte de espera para este messiânico anterior ao messianismo.»<sup>1072</sup>

Para Derrida, o «vem» (quase) configura a *véspera* messiânica, uma condição de possibilidade quase-transcendental do ser e da presença, aos quais não se reduz. Por essa razão, endereçar «vem» ao outro não poderá constituir uma ordem, na medida em que estamos diante de uma abertura incondicional/impossível ao outro, que é também uma exposição impotente ao outro indeterminável, logo, do qual não se pode saber e que não se consegue calcular, nem prever (por isso também, como observámos na passagem supracitada de «Foi et savoir» (1996), o «*messiânico expõe-se à surpresa absoluta*»<sup>1073</sup>, expõe-se-lhe «*abstractamente*»<sup>1074</sup>). «É preciso [mesmo, reiteramos,] pensar o evento a partir do «vem» e não o inverso.», ou seja, é preciso pensar o «vem» não a partir do horizonte do possível (se assim fosse, estaríamos perante a presença, a origem onto-fenomenológica do «vem» que, assim, dela derivaria), mas, pelo contrário, o evento “a partir” do «vem» (a dita *véspera* messiânica). Uma outra forma de dizer, parece-nos, que não se deve pensar a *justiça (incondicionalidade messiânica)* a partir do direito (porque, nessa hipótese, estaríamos ainda no domínio da justiça como direito, isto é, no seu círculo económico), mas sim o direito “a partir” da *justiça*, ou seja, um direito mais justo, na medida em que é “originariamente” atravessado (possibilitado e impossibilitado) pela *justiça messiânica*. Sem esta *justiça*, sem esta abertura incondicional ao outro, não há evento, nem direito (quer dizer, não há um direito justo, ou seja, um direito que necessita ser sempre reinventado).

Por essa razão, é sempre preciso dizer «vem» à justiça, isto é, ao porvir: «[a] abertura do porvir vale mais, eis o axioma da desconstrução, aquilo a partir do qual ela se pôs sempre

---

<sup>1072</sup> «Si l'événement, c'est ce qui vient, advient, survient, il ne suffit pas de dire que ce *venir* n'« est » pas, qu'il ne revient pas à quelque catégorie de l'être. Le nom (*la venue*) ou le verbe nominalisé (*le venir*) n'épuisent pas non plus le « viens » dont ils viennent. J'ai souvent tenté, ailleurs, d'analyser cette sorte d'apostrophe performative, cet appel qui ne se plie à l'être de rien de ce qui est. Adressé à l'autre, il ne dit encore, simplement, ni le désir, ni l'ordre, ni la prière, ni la demande, qu'il annonce, certes, et peut ensuite rendre possibles. Il faut penser l'événement à partir du « viens », et non l'inverse. « Viens » se dit à l'autre, à d'autres qu'on n'a pas encore déterminés comme personnes, comme sujets, comme égaux (du moins au sens de l'égalité calculable). C'est à la condition de ce « viens » qu'il y a expérience du venir, de l'événement, de ce qui arrive et par conséquent de ce qui, parce que ça arrive de l'autre, n'est pas anticipable. Il n'y a pas même d'horizon d'attente pour ce messianique d'avant le messianisme.», Derrida, *Échographies*, 19-20.

<sup>1073</sup> «*Le messianique s'expose à la surprise absolue*», Derrida, «Foi et savoir», 30.

<sup>1074</sup> «*abstraitement*», Derrida, «Foi et savoir», 31.

em movimento e que a liga, como o próprio porvir, à alteridade, à *dignidade* sem preço da alteridade, quer dizer, à justiça.»<sup>1075</sup> E imediatamente a seguir, ainda em *Échographies* (1996), Derrida esclarece:

«Pode imaginar-se a objeção. Alguém vos diria, por exemplo: «Por vezes, mais vale que isto ou que aquilo não chegue ou aconteça [arrive]. A justiça ordena impedir que certos eventos [événements] (certos “chegantes”) cheguem ou aconteçam [arrivent]. O evento não é bom em si, o porvir não é incondicionalmente preferível.» É certo, mas poder-se-á sempre mostrar que aquilo a que se se opõe, quando se prefere, condicionalmente, que isto ou aquilo não advenha, é qualquer coisa de que se pensa, com ou sem razão, que barra o horizonte ou [que], muito simplesmente, forma o *horizonte* (palavra que quer dizer o *limite*) para a vinda absoluta do absolutamente outro [tout autre], para o próprio porvir.»<sup>1076</sup>

Noutros termos, mesmo que o porvir não seja garantidamente bom (lembremos «Foi et savoir» (1996) – «[...] *A vinda do outro só pode surgir como um [evento] singular onde nenhuma antecipação vê vir, onde o outro e a morte – e o mal radical – podem surpreender a todo o instante. [...] O messiânico expõe-se à surpresa absoluta e, ainda que sempre sob a forma fenomenal da paz ou da justiça, deverá, expondo-se tão abstractamente, esperar (esperar sem o antecipar) tanto o melhor como o pior, pois nenhum deles chega jamais sem a possibilidade aberta do outro.*»<sup>1077</sup>), «a abertura do porvir vale mais» (é sempre preferível) e isto ainda que se lute para que algo não advenha, porque, mesmo em tal caso, o intuito é de, tanto quanto possível, preservar a abertura ao outro, ao porvir, ou seja, à *justiça*.

Em suma, há que enfatizá-lo, Derrida redefine a justiça, importando salientar que a sua redefinição não corresponde, de todo, à destruição da justiça como direito, nem tampouco à proposta de uma filosofia, de uma teoria do direito ou de uma ética normativa. Derrida

---

<sup>1075</sup> «L'ouverture de l'avenir vaut mieux, voilà l'axiome de la déconstruction, ce à partir de quoi elle s'est toujours mise en mouvement, et qui la lie, comme l'avenir même, à l'altérité, à la *dignité* sans prix de l'altérité, c'est-à-dire à la justice.», Derrida, *Échographies*, 29 (sublinhado nosso).

<sup>1076</sup> «On peut imaginer l'objection. Quelqu'un vous dirait par exemple : « Parfois il vaut mieux que ceci ou cela n'arrive pas. La justice commande d'empêcher que certains événements (certains “ arrivants ”) arrivent. L'événement n'est pas bon en soi, l'avenir n'est pas inconditionnellement préférable. » Certes, mais on pourra toujours montrer que ce à quoi on s'oppose, quand on préfère conditionnellement que ceci ou cela n'advienne pas, c'est quelque chose dont on pense, à tort ou à raison, que cela barre l'horizon ou tout simplement forme l'*horizon* (mot qui veut dire la *limite*) pour la venue absolue du tout autre, pour l'avenir même.», Derrida, *Échographies*, 29.

<sup>1077</sup> «La venue de l'autre ne peut surgir comme un événement singulier que là où aucune anticipation ne voit venir, là où l'autre et la mort – et le mal radical – peuvent surprendre à tout instant. [...] Le messianique s'expose à la surprise absolue et, même si c'est toujours sous la forme phénoménale de la paix ou de la justice, il doit, s'exposant aussi abstraitement, s'attendre (attendre sans s'attendre) au meilleur comme au pire, l'un n'allant jamais sans la possibilité ouverte de l'autre.», Derrida, «Foi et savoir», 30-31.

preconiza, sim, uma *justiça* hiper-radical, *para além* da justiça/direito como domínio (metafísico) do cálculo e dos possíveis (não raro, associados a um economicismo), cujos limites (se bem que devam ser analisados caso a caso) o filósofo pensa que poderão responder a um apelo mais *justo* e assim mais exigente. A proposta de Derrida é, sim, a de uma *justiça* como *pensamento* (Desconstrução), como *lei* das leis (direito) com o intuito de as perfectibilizar.

Neste sentido, observemos como, em *Spectres de Marx* (1993), Derrida sublinha a necessidade de distinguir justiça de direito: «A necessidade desta distinção não implica a mais leve desqualificação do jurídico [...] Uma tal distinção parece, pelo contrário, indispensável e prévia a toda a reelaboração. Em particular em todos os lugares onde se constata aquilo a que hoje se chama, mais ou menos tranquilamente – como se se tratasse de colmatar sem re-fundar de fio a pavio –, «vazios jurídicos». [...] Crer que se trata de tranquilamente colmatar um «vazio jurídico», ali onde se trata de pensar a lei, a lei da lei, o direito e a justiça, crer que basta produzir novos «artigos de lei» para «regular um problema», seria como se se confiasse o pensamento da ética a um comité de ética.»<sup>1078</sup> – [Derrida redefine a justiça, portanto,] à dimensão incomensurável da abertura (*messiânica*), da exigência, do apelo<sup>1079</sup> do «vem», daquilo que está ainda e sempre por vir e que, por isso, se promete infinitamente.

De resto, a *incondicionalidade messiânica* da *justiça* que meditamos implica pensar, nos termos de *Échographies* (1996), «uma estrutura messiânica [...] que enlaça indissociavelmente entre elas a promessa do chegante, o inantecipável do porvir e a justiça.»<sup>1080</sup> Em *Le goût du secret* (2018), Derrida reitera: «A justiça é sempre o que, da ordem da promessa e para além do que é, mantém uma dimensão escatológica. Eu ligaria este valor de escatologia a um certo valor de messianismo, tal como tento reafirmá-lo neste momento, libertando a dimensão escatológica e a dimensão messiânica dos conteúdos e das manifestações *religiosas* ou *filosóficas* que elas têm habitualmente»<sup>1081</sup>.

---

<sup>1078</sup> «La nécessité de cette distinction n'entraîne pas la moindre disqualification du juridique [...] Une telle distinction paraît au contraire indispensable et préalable à toute réélaboration. En particulier dans tous les lieux où l'on constate ce qu'on appelle aujourd'hui, plus ou moins tranquillement, comme s'il s'agissait de combler sans refonder de fond en comble, des « vides juridiques ». [...] Croire qu'il s'agit de combler tranquillement un « vide juridique », là où il s'agit de penser la loi, la loi de la loi, le droit et la justice, croire qu'il suffit de produire de nouveaux « articles de loi » pour « régler un problème », ce serait comme si on confiait la pensée de l'éthique à un comité d'éthique.», Derrida, *Spectres de Marx*, 147-148, nota 1.

<sup>1079</sup> O infinito apelo à justiça implica uma expectativa (messiânica, sem garantias), igualmente infinita, de mais justiça. Nas palavras de Derrida: «*Un invincible désir de justice se lie à cette attente. Par définition, celle-ci n'est et ne doit être assurée de rien, par aucun savoir, aucune conscience, aucune prévisibilité, aucun programme comme tels.*», Derrida, «Foi et savoir», 31.

<sup>1080</sup> «une structure messianique [...] qui noue indissociablement entre elle la promesse de l'arrivant, l'inantecipable de l'avenir et la justice.», Derrida, *Échographies*, 29.

<sup>1081</sup> «La justice est toujours ce qui, de l'ordre de la promesse et au-delà de ce qui est, garde une dimension eschatologique. Je relierais cette valeur d'eschatologie à une certaine valeur de messianisme, telle que j'essaie en

Como é evidente, há que ter em consideração a relação entre *messiânico*, *justiça* e *promessa* de que nos ocuparemos de seguida. Para esse efeito, impõe-se dar conta do modo como Derrida descreve a promessa nos moldes da tradição dos *speech acts* para, posteriormente, se perscrutar a contra-assinatura derridiana deste motivo a fim de melhor compreendermos o seu alcance, nomeadamente, no que respeita à justiça.

Devemos assinalar, por conseguinte, se bem que muito sucintamente, que, de acordo com Derrida, nos termos da teoria dos *speech acts*, a promessa requer sempre que se prometa algo bom. Pressupõe-se que os promitentes tenham uma «consciência intencional [...] de dar algo de bom»<sup>1082</sup>, mas também que entre eles haja um consenso e até mesmo uma transparência acerca do que é prometido<sup>1083</sup>. Esta teoria, segundo Derrida, parece, então, não conceber a eventualidade da pervertibilidade da promessa e assim da sua transformação em ameaça<sup>1084</sup>. Não significa isto que não se preveja o incumprimento de uma promessa ou que tal situação não seja inclusivamente tolerável, desde que se tenha feito todos os possíveis para a cumprir<sup>1085</sup>. Seja como for, esta promessa não extravasa o domínio do previsível e dos possíveis. Diferentemente, na promessa pensada por Derrida, o que deveremos salientar é precisamente o *para além* das regras traçadas pelos *speech acts*. Nas palavras de Derrida em «Réponses de Jacques Derrida» (2004):

«Se, para que uma promessa seja uma promessa, é preciso que ela se conforme, como todo o performativo, a um certo número de regras (a primeira pessoa, o presente, um certo número de convenções e de consensos convencionais, um certo número de códigos, de ritos), ela perde a sua singularidade; arrisca tornar-se uma polidez codificada, um rito. Portanto, uma promessa digna desse nome, no que ela pode ter de irruptivo e de incisivo, interrompendo o curso ordinário da história, no que ela pode ter de revolucionário, deve subverter os códigos, zombar dos códigos e não se conformar a todos os códigos que regulam os performativos. A promessa chega/acontece [arrive]. Se, num quadro já convencional, eu prometo o que posso cumprir – e a teoria dos *speech acts* obriga-me a não cumprir o incumprível –, eu diria que não prometo absolutamente nada. Se prometo o possível,

---

ce moment de la réaffirmer, en libérant et la dimension eschatologique et la dimension messianique des contenus et des présentations *religieuses* ou *philosophiques* qu'elles ont habituellement», Derrida, *Le goût du secret*, 26.

<sup>1082</sup> «conscience intentionnelle [...] de donner quelque chose de bon», Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 196.

<sup>1083</sup> Cf. Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 196-197. Pressupõe-se aqui a promessa entre sujeitos soberanos (detentores de consciência e de intenção) e que, supostamente, dominam a promessa através dos termos que estabelecem entre si.

<sup>1084</sup> Cf. Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 197.

<sup>1085</sup> Cf. Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 196.

se faço o que posso, a promessa enquanto performativo não faz senão explicitar um certo número de possíveis que estão em mim, ela não faz senão desenrolar uma espécie de programa; enquanto a promessa digna desse nome deve exceder, para ser um evento singular, este conjunto de possíveis.»<sup>1086</sup>

Enfatizemos, assim, como a irrupção, a incisividade, a interrupção, a revolução, a subversão, o inconformismo, a excessividade são algumas das características com que Derrida aproxima a *promessa* e que a singularizam relativamente à promessa tradicional. Com efeito, como não escutar ainda aqui, e na verdade sempre, no pensamento de Derrida, o ecoar da sua preocupação em não apresentar a Desconstrução como algo da ordem do procedimento ou do método, do possível, mas sim do evento, da abertura ao outro, ao que vem ou a quem vem, da invenção do *impossível*?<sup>1087</sup>

Não se deverá, contudo, afirmar que Derrida dispensa, sem mais, a necessidade do programa, do cálculo, da promessa (do) possível, tal como não dispensa o direito, no qual, na verdade, se inscreve a promessa como contrato, isto é, a regulação da promessa dos possíveis. Simplesmente, segundo Derrida, a promessa digna do nome não se pode contentar com o cumprimento dos possíveis. Rigorosamente, não há promessa enquanto simples cumprimento de um programa. Ela sempre implica a eventualidade de se gorar, caso contrário não estaríamos perante uma promessa. Portanto, a promessa é sempre assombrada ou parasitada pelo risco de não se cumprir<sup>1088</sup>. Para além de salientar esta imprevisibilidade, mais radicalmente ainda, para Derrida, só a promessa que promete o que não pode (situação inaceitável para a teoria dos *speech acts* que restringe a promessa ao possível<sup>1089</sup>) é efectivamente uma promessa. A

---

<sup>1086</sup> «Si, pour qu'une promesse soit une promesse, il faut qu'elle se conforme, comme tout performatif, à un certain nombre de règles (la première personne, le présent, un certain nombre de conventions et de consensus conventionnels, un certain nombre de codes, de rites), elle perd sa singularité ; elle risque de devenir une politesse codée, un rite. Donc, une promesse digne de ce nom, dans ce qu'elle peut avoir d'irruptif et d'incisif, interrompant le cours ordinaire de l'histoire, dans ce qu'elle peut avoir de révolutionnaire, doit subvertir les codes, se moquer des codes et ne pas se conformer à tous les codes réglant les performatifs. La promesse arrive. Si, dans un cadre déjà conventionnel, je promets ce que je peux tenir – et la théorie des *speech acts* me fait obligation de ne pas tenir l'intenable –, je dirais que je ne promets rien du tout. Si je promets le possible, si je fais ce que je peux, la promesse en tant que performatif ne fait qu'explicitar un certain nombre de possibles qui sont en moi, elle ne fait que dérouler une sorte de programme ; alors que la promesse digne de ce nom doit excéder, pour être un événement singulier, cet ensemble de possibles.», Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 199-200.

<sup>1087</sup> Cf. Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 26-27.

<sup>1088</sup> Neste sentido, Derrida sublinha o carácter de previsão e de promessa que assume um enunciado como «eu virei», salientando que, para que constitua uma promessa, tal enunciado tem que ser sempre assombrado por um «não virei talvez»: «L'énoncé «je viendrai» est tantôt une prévision, tantôt une promesse; pour qu'il soit promesse il faut que le «peut-être je ne viendrai pas» soit là comme un parasite, une hantise, un accident Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 203.

<sup>1089</sup> Não podemos deixar de salientar que mesmo a promessa que ambos os promitentes estão, certamente, em condições de cumprir, não escapa ao risco de incumprimento, pelo que a promessa, por maior probabilidade que tenha de ser cumprida, é sempre a promessa do que não se sabe (a não confundir, o que é bem diferente, com a

promessa digna do nome é assim a promessa do impossível, quer dizer, daquilo que não é do domínio do saber ou do previsível. Promete-se, então, uma excessividade, aquilo que não se tem e, por essa razão, a promessa deverá ser pensada na abertura ao outro que pode ou não, *talvez*, chegar/acontecer.

De resto, já antes havíamos assinalado a intempestividade, a messianicidade do *talvez*, que se conjuga com a *justiça* (a justiça poderá, *talvez*, chegar/acontecer) – «é sempre preciso dizer *talvez* para a justiça»<sup>1090</sup>, assegura Derrida. Parece-nos também evidente a proximidade do *talvez* à promessa, na medida em que dá a escutar a hesitação, a imprevisibilidade, a incalculabilidade, o risco, uma certa espera (sem horizonte) pelo outro por vir, a falta de garantia de cumprimento daquela. Nas palavras de Derrida: «A propósito do «talvez», eu direi que é a categoria que permite pensar a promessa.»<sup>1091</sup> É que, «[n]aturalmente, uma promessa pode sempre ser pervertida, transformar-se em ameaça [...] eis uma possibilidade que se pode inscrever sob o registo do «talvez» – isso não quer dizer que prometer consiste em dizer «talvez»; mas há um outro «talvez» que faz com que a promessa permaneça incalculável; sem esse *talvez*, a promessa tornar-se-ia numa previsão.»<sup>1092</sup>

Em conclusão, se é preciso dizer sempre «talvez» para a justiça, o «talvez», como categoria que permite pensar a promessa, é também a que permite pensar a justiça como promessa. Só esta promessa, como abertura à alteridade absoluta, pode, para além das regras e do expectável, acolher um evento singular. Daqui poderá concluir-se ainda que a promessa, dada a sua messianicidade, não se satisfaz, não finda com o cumprimento dos termos estabelecidos. Demarcando-se, uma vez mais, da promessa dos *speech acts*, para Derrida, a *promessa* é infinita. E isto é relevante, não só porque, pensada na estrutura da promessa (infinita), a justiça promete-se infinitamente, ou seja, *para além* das regras e da previsibilidade dos programas ou do direito, mas também pelo facto de que na sua irredutibilidade, na sua inesgotabilidade, a promessa de justiça, a exigência do seu apelo infinito, tem um efeito perfectibilizador sobre todo o instituído/possível, do qual se demarca, é certo, mas que não dispensa, porque é nele que a sua exigência impossível influi, é nele que a promessa e a justiça marcam a sua passagem.

---

ignorância acerca do objecto da promessa, na medida em que, em princípio, se pode saber o que se promete, mas nunca se *sabe* se se chegará a cumpri-lo... *talvez*), isto é, do impossível.

<sup>1090</sup> «il faut toujours dire *peut-être* pour la justice», Derrida, *Force de loi*, 61.

<sup>1091</sup> «À propos du «peut-être», je dirai que c'est la catégorie qui permet de penser la promesse.», Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 203.

<sup>1092</sup> «[n]aturellement, une promesse peut toujours être pervertie, se transformer en menace [...] voilà une possibilité que l'on peut inscrire sous le registre du «peut-être», cela ne veut pas dire que promettre consiste à dire «peut-être»; mais il y a un autre «peut-être» qui fait que la promesse reste incalculable; sans ce *peut-être-là*, la promesse deviendrait une prévision.», Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 203.

Portanto, sem esta *promessa* (que não a dos *speech acts*), sem esta messianicidade (que não um messianismo), não há nem evento, nem revolução, nem *justiça*. As palavras de Derrida em *Marx & Sons* (1999) são contundentes: «Não há futuro, não há porvir, não há outro de outra forma: não há evento digno do nome, não há revolução. Não há justiça.»<sup>1093</sup>

Não deverá, portanto, de todo, surpreender, a *leitura* derridiana de Marx (levada a cabo, nomeadamente, em *Spectres de Marx* (1993)), salientando neste pensamento as dimensões do *messiânico*, da *promessa* e da *justiça* – todas ecoando num *espírito de justiça*, que Derrida entrevê (e que *herda* do marxismo, confessando-se, por isso, devedor daquele), inscrito sob os nomes de Marx e do marxismo: «Ao inscrever no nosso subtítulo uma expressão tão equívoca, o «Estado da dívida», queríamos anunciar, é certo, um certo número de temas inevitáveis, mas, antes de mais, o de uma dívida inapagável e insaldável para com um dos espíritos que se inscreveram na memória histórica sob os nomes próprios de Marx e do marxismo. Mesmo ali onde não é reconhecida, mesmo ali onde permanece inconsciente ou denegada, esta dívida permanece operativa, em particular na filosofia política que implicitamente estrutura toda a filosofia ou todo o pensamento a respeito da filosofia. Limitemo-nos, por falta de tempo, a certos traços, por exemplo, daquilo a que se chama desconstrução, na figura que foi inicialmente a sua no decurso das últimas décadas, a saber, a desconstrução das metafísicas do próprio, do logocentrismo, do linguisticismo, do fonologismo, da desmistificação ou da dessedimentação da hegemonia autonómica da linguagem [...] Semelhante desconstrução teria sido impossível e impensável num espaço pré-marxista. A desconstrução nunca teve sentido e interesse, pelo menos a meus olhos, senão como uma radicalização, quer dizer, também *na tradição* de um certo marxismo, num certo *espírito de marxismo*.»<sup>1094</sup>

Um *espírito de marxismo* imorredouro que, para Derrida, corresponde a um *espírito de justiça* – uma *justiça* que se promete ainda e sempre, que está sempre por vir. No fundo, é da *incondicionalidade messiânica* da justiça que falamos, de um *pensamento* que, muito para além

---

<sup>1093</sup> «Pas de futur, pas d'avenir, pas d'autre autrement: pas d'événement digne de ce nom, pas de révolution. Pas de justice.», Derrida, *Marx & Sons*, 72.

<sup>1094</sup> «En inscrivant dans notre sous-titre une expression aussi équivoque, l'« État de la dette », nous voulions annoncer, certes, un certain nombre de thèmes inéluctables mais avant tout celui d'une dette ineffaçable et insolvable envers l'un des esprits qui se sont inscrits dans la mémoire historique sous les noms propres de Marx et du marxisme. Même là où elle n'est pas reconnue, même là où elle demeure inconsciente ou déniée, cette dette reste à l'œuvre, en particulier dans la philosophie politique qui structure implicitement toute philosophie ou toute pensée au sujet de la philosophie. Limitons-nous, faute de temps, à certains traits, par exemple, de ce qu'on appelle la déconstruction, dans la figure qui fut initialement la sienne au cours des dernières décennies, à savoir la déconstruction des métaphysiques du propre, du logocentrisme, du linguisticisme, du phonologisme, la démystification ou la dé-sédimentation de l'hégémonie autonome du langage [...] Une telle déconstruction eût été impossible et impensable dans un espace pré-marxiste. La déconstruction n'a jamais eu de sens et d'intérêt, à mes yeux du moins, que comme une radicalisation, c'est-à-dire aussi *dans la tradition* d'un certain marxisme, dans un certain *esprit de marxisme*.», Derrida, *Spectres de Marx*, 150-151.

da filosofia política marxiana a que, não raro, se pretendeu reduzi-lo, ainda resta, dado que ainda tem porvir, promete infinitamente – uma promessa de justiça para além da hegemonia (do poder, da soberania) que Derrida salienta, muito cedo, no *logocentrismo* que inspira, em termos de poder, o instituído e o direito.

É por isso que o *espírito de justiça* (um dos espíritos legados pela herança marxista), na medida em que sempre resta, é um espírito insurrecional, de resistência (e, por conseguinte, revolucionário) às hegemonias, ao poder que o procura apropriar ou silenciar. Em Marx, Derrida perscruta um *pensamento* irredutível ao cânone da filosofia política ocidental, que tenta neutralizá-lo, anestesiá-lo, despolitizá-lo, que aceita voltar a ele na condição de silenciar a sua «força potencial», o seu «*élan* revolucionário»<sup>1095</sup> (em suma, o *espírito de justiça* que resiste à metafísica e que Derrida enfatiza)<sup>1096</sup>. Nas palavras do filósofo em *Spectres de Marx* (1993): «O que corre o risco de acontecer, é que se tente lançar Marx contra o marxismo a fim de neutralizar ou, em todo o caso, de ensurdecer o imperativo político na tranquila exegese de uma obra arquivada. [...] Este estereótipo recente estaria destinado, quer se queira quer não, a despolitizar em profundidade a *referência marxista*, a fazer o melhor possível, oferecendo o rosto da tolerância, para neutralizar uma força potencial, debilitando antes de mais um *corpus*, fazendo calar nela a *revolta* (aceita-se o *retorno* contanto que não retorne a *revolta* que inspirou, primeiramente, o levantamento, a indignação, a insurreição, o *élan* revolucionário.)»<sup>1097</sup>

Entende-se bem, assim, a razão pela qual Derrida confessa, em *Sur parole* (1999), que «estaria contra um consenso fácil que enterra e o pensamento de Marx e o que, não somente na sua insurreição, [...] pode ser-nos ainda necessário»<sup>1098</sup> – algo que se promete para além do desgaste do materialismo dialéctico e histórico e das políticas malogradas que, supostamente, resultaram do marxismo<sup>1099</sup> («Eu tentei [...] ser fiel [...] a um dos «espíritos de Marx», um espírito inspirado por uma ideia de justiça irredutível a todos os fracassos do comunismo.»)<sup>1100</sup>

---

<sup>1095</sup> «force potentielle» «élan révolutionnaire», Derrida, *Spectres de Marx*, 61.

<sup>1096</sup> Cf. Derrida, *Spectres de Marx*, 60-62.

<sup>1097</sup> «Ce qui risque d'arriver, c'est qu'on tente de jouer Marx contre le marxisme afin de neutraliser ou d'assourdir en tout cas l'impératif politique dans l'exégèse tranquille d'une œuvre classée. [...] Ce stéréotype récent serait destiné, qu'on le veuille ou non, à dépolitiser en profondeur la *référence marxiste*, à faire de son mieux, en offrant le visage de la tolérance, pour neutraliser une force potentielle, d'abord en énervant un *corpus*, en y faisant taire la révolte (on accepte le *retour* pourvu que ne revienne pas la *révolte* qui inspira d'abord le soulèvement, l'indignation, l'insurrection, l'élan révolutionnaire).», Derrida, *Spectres de Marx*, 60-61.

<sup>1098</sup> «je serais contre un consensus facile qui enterre et la pensée de Marx et ce qui, non seulement dans son insurrection, [...] peut nous être encore nécessaire.», Derrida, *Sur parole*, 120.

<sup>1099</sup> Na mesma direcção, escreve F. Bernardo: «Rappelons-le: ce n'est plus le matérialisme dialectique et historique que Derrida souligne dans l'œuvre de Marx, en soulignant sa disjonction structurelle, mais *l'esprit de justice* – celui-ci étant la seule promesse d'avenir du «marxisme».», Fernanda Bernardo, «*L'inconditionnalité d'un acte de foi* dans l'avenir», *Revista Filosófica de Coimbra* 52 (2017), 259, nota 14.

<sup>1100</sup> «J'ai essayé [...] d'être fidèle [...] à l'un des «esprits de Marx», un esprit inspiré par une idée de justice irréductible à tous les échecs du communisme.», Derrida, *De quoi demain...*, 136.

Com efeito, o *espírito de justiça* encerra a promessa de uma revolução *justa* que requer, imediatamente, re-pensar a própria noção de revolução<sup>1101</sup>. Não se trata aqui de uma revolução que perspectiva uma nova conquista de poder, mas sim de uma revolução, segundo «Penser ce qui vient» (2007), como «uma cesura absoluta na concatenação histórica, um rasgão irrecuperável, a interrupção do absolutamente outro [tout autre] na trama ou na cadeia do político.»<sup>1102</sup> Em suma, estamos perante o rasgão no tempo histórico/metafísico, o *messiânico*<sup>1103</sup> que Derrida pensa não só a partir da tradição judaica, mas também do marxismo, que, neste aspecto, dela é igualmente devedor<sup>1104</sup>.

A bem dizer, a promessa (da qual é indissociável a *justiça* – relação ao outro, a *justiça* está sempre aberta ao *impossível*, à inventividade, ao porvir, ao seu carácter revolucionário) é sempre revolucionária. Nela como que se configura a irreduzibilidade do *espírito de justiça* que resiste em Marx. Atentemos ainda nas palavras de Derrida, nomeadamente, em *Spectres de Marx* (1993):

«Ora, se há um espírito do marxismo ao qual eu não estaria nunca disposto a renunciar [...] É antes uma certa afirmação emancipatória e *messiânica*, uma certa experiência da promessa que se pode tentar libertar de toda a dogmática e, mesmo, de toda a determinação metafísico-religiosa, de todo o *messianismo*.»<sup>1105</sup>

E ainda na mesma obra, Derrida esclarece:

«o que permanece tão irreduzível a toda a desconstrução, o que permanece tão indesejável quanto a própria possibilidade da desconstrução, é talvez uma certa experiência da promessa emancipatória; é talvez mesmo a formalidade de um

---

<sup>1101</sup> Neste sentido, Derrida escreve : «Mais si l'on veut sauver la Révolution, il faut transformer l'idée même de Révolution. Ce qui est périmé [...] c'est un certain théâtre révolutionnaire, un certain processus de prise de pouvoir [...] Je crois à la Révolution, c'est-à-dire à une interruption, à une césure radicale dans le cours ordinaire de l'Histoire. [...] Une Révolution ne se programme pas. D'une certaine façon, comme le seul événement digne de ce nom, elle excède tout horizon possible, tout *horizon du possible* – donc de la puissance et du pouvoir.», Derrida, *De quoi demain...*, 138-139.

<sup>1102</sup> «une césure absolue dans la concaténation historique, une déchirure non rattrapable, l'interruption du tout autre dans la trame ou dans la chaîne du politique.», Derrida, «Penser ce qui vient», 30.

<sup>1103</sup> Cf. Derrida, «Foi et savoir», 30.

<sup>1104</sup> Derrida sublinha que «on ne peut ignorer ou dénier l'enracinement de l'événement nommé « Marx » [...] dans une culture européenne et judéo-chrétienne. [...] Marx et tout « marxisme » sont apparus dans une culture où le « messie » signifie quelque chose.», Derrida, *Marx & Sons*, 80.

<sup>1105</sup> «Or s'il est un esprit du marxisme auquel je ne serai jamais prêt à renoncer [...] C'est plutôt une certaine affirmation émancipatoire et *messianique*, une certaine expérience de la promesse qu'on peut tenter de libérer de toute dogmatique et même de toute détermination métaphysico-religieuse, de tout *messianisme*.», Derrida, *Spectres de Marx*, 146-147.

messianismo estrutural, um messianismo sem religião, um messiânico, mesmo, sem messianismo, uma ideia da justiça – que nós distinguimos sempre do direito»<sup>1106</sup>

Portanto, o *espírito de justiça* que Derrida colhe em Marx dá-nos a pensar uma *promessa* (*messiânica, revolucionária, justa*) *meta-onto-fenomenológica* (daí a sua indesejabilidade) que nos permite *sonhar* e exigir infinitamente uma outra justiça, em nome da qual a Desconstrução vigia e perfectibiliza, infatigavelmente<sup>1107</sup>, não só o direito, mas todo o jurídico-político (o hiper-político meditado por Derrida possui o mesmo timbre da *justiça* (ou da *incondicionalidade messiânica* da justiça), pelo que a repolitização do político não pode senão apontar para um político e para um “paradigma” de poder mais justos).

É assim em nome deste *espírito de justiça* que Derrida nos dá também a escutar a promessa de uma nova Internacional por vir (que não corresponde senão à urgência de lutar por uma outra civilização, por um mundo melhor por vir<sup>1108</sup>), definida pela «amizade de uma aliança sem instituição entre aqueles que, [mesmo não se revendo na internacional marxista], continuam a inspirar-se em, pelo menos, um dos espíritos de Marx»<sup>1109</sup> (similarmente, a messianicidade da justiça está para além da fé ou da crença religiosa professada ou de qualquer conteúdo messianista: «Por que é que a justiça seria escatológica e messiânica – e ela é-o *a priori*, mesmo para o não crente, mesmo para alguém que não vive uma fé determinada pela revelação judaico-cristã-islâmica? Porque, talvez, esse apelo do porvir, de que falávamos há pouco – que excede toda a espécie de determinação ontológica, que excede tudo o que é e que está presente, todo o campo do ser, do ente e todo o campo da história – está comprometido

---

<sup>1106</sup> «ce qui reste aussi irréductible à toute déconstruction, ce qui demeure aussi indéconstructible que la possibilité même de la déconstruction, c'est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire ; c'est peut-être même la formalité d'un messianisme structurel, un messianisme sans religion, un messianique, même, sans messianisme, une idée de la justice – que nous distinguons toujours du droit», Derrida, *Spectres de Marx*, 102.

<sup>1107</sup> Intermináveis, irreduzíveis, são, em sede derridiana, o *pensamento*, a *promessa*, a *justiça* que, por isso mesmo, não cessam de exigir um outro mundo sempre por vir. Derrida escreve o seguinte: «Une pensée déconstructrice, [...] a toujours rappelé à l'irréductibilité [...] de la promesse, comme à l'indéconstructibilité d'une certaine idée de la justice (ici dissociée du droit). Une telle pensée ne peut opérer sans justifier le principe d'une critique radicale et interminable, infinie [...]. Cette critique appartient au mouvement d'une expérience ouverte à l'avenir absolu de ce qui vient [...]», Derrida, *Spectres de Marx*, 147-148.

<sup>1108</sup> Nas palavras de F. Bernardo: «só a primazia *desta injunção, desta inquietude, desta inspiração e desta insurreição* “éticas” (no sentido de meta-éticas) ou justas, dizia, me parece portadora da *promessa* – e não mais do que disso, não mais do que da *promessa ... – de paz, de justiça, de prosperidade e de respeito pela dignidade da vida em geral: promessa* pela qual há que, *incansavelmente*, trabalhar e lutar [...] para a possibilidade do que Derrida designa também por uma outra “arca de Noé para o séc. XXI”», Fernanda Bernardo, «Por um novo espírito *alter-mundialista* (I) – do *cosmopolitismo* (Kant) à «*Nova Internacional*» (Derrida)», *Revista Filosófica de Coimbra* 57 (2020), 28.

<sup>1109</sup> «l'amitié d'une alliance sans institution entre ceux qui [...] continuent à s'inspirer de l'un au moins des esprits de Marx», Derrida, *Spectres de Marx*, 142.

com uma promessa ou um apelo que vai para além do ser e da história. »<sup>1110</sup> (*Le goût du secret* (2018)) – note-se como o para além do conteúdo político (marxismo) e teológico (messianismo) corresponde à formalidade da promessa e à sua abertura ao porvir apolítico, logo hiper-político e assim re-politizador).

A nova Internacional, dizíamos, implica procurar novas solidariedades, «figuras inéditas»<sup>1111</sup>, já não comprometidas com as tradicionais noções de Estado, de cidadania, de partido, de político ou de direito, ainda que isso não signifique, simplesmente, dispensá-las de imediato, mas sim repensá-las. Derrida sublinha-o por diversas vezes: «uma promessa deve prometer ser cumprida, quer dizer, não permanecer «espiritual» ou «abstracta», mas produzir acontecimentos, novas formas de acção, de prática, de organização, etc. Romper com a «forma partido» ou com esta ou aquela forma de Estado ou de Internacional não significa renunciar a toda a forma de organização prática ou eficaz. É exactamente o contrário que aqui nos importa.»<sup>1112</sup> (*Spectres de Marx* (1993)). Mais tarde, em *De quoi demain...* (2001), escreve: «Não estou contra a existência de Partidos em geral, eles são ainda necessários e, sem dúvida, por bastante tempo ainda, mas a forma «Partido» não é mais a forma maior da luta política. A Internacional de que falo não é, portanto, a Internacional do Partido comunista ou de um Partido qualquer. Mas eu mantive esta palavra, com uma maiúscula, para saudar a memória do que, não sendo mais, terá sido um grande sinal...»<sup>1113</sup> E, finalmente, em *Marx & Sons* (1999): «O que digo da Nova Internacional [...] supõe tão pouco a supressão destas relações de força e de domínio social, quanto o fim da cidadania, das comunidades nacionais, dos partidos e das pátrias. Trata-se, simplesmente, atravessando as diferenças e as oposições de forças sociais [...], de uma outra dimensão da análise e do engajamento político.»<sup>1114</sup>

---

<sup>1110</sup> «Pourquoi la justice serait-elle eschatologique et messianique – et elle l’est *a priori*, même pour le non-croyant, même pour quelqu’un qui ne vit pas une foi déterminée par la révélation judéo-christiano-islamique ? Parce que, peut-être, cet appel de l’avenir dont nous parlions à tout à l’heure – qui déborde toute espèce de détermination ontologique, qui déborde tout ce qui est et qui est présent, tout le champ de l’être, de l’étant, et tout le champ de l’histoire – est engagée par une promesse ou un appel qui se porte au-delà de l’être et de l’histoire.», Derrida, *Le goût du secret*, 26.

<sup>1111</sup> «figures inédites», Derrida, *De quoi demain...*, 159.

<sup>1112</sup> «une promesse doit promettre d’être tenue, c’est-à-dire de ne pas rester « spirituelle » ou « abstraite », mais de produire des événements, de nouvelles formes d’action, de pratique, d’organisation, etc. Rompre avec la « forme parti » ou avec telle ou telle forme d’État ou d’Internationale, cela ne signifie pas renoncer à toute forme d’organisation pratique ou efficace. C’est exactement le contraire qui nous importe ici.», Derrida, *Spectres de Marx*, 147.

<sup>1113</sup> «Je ne suis pas opposé à l’existence des Partis en général, ils sont encore nécessaires, et sans doute pour assez longtemps encore, mais la forme «Parti» n’est plus la forme majeure de la lutte politique. L’Internationale dont je parle n’est donc pas l’Internationale du Parti communiste ou d’un Parti quelconque. Mais j’ai gardé ce mot, avec une majuscule, pour saluer la mémoire de ce qui, n’étant plus, aura été un grand signe...», Derrida, *De quoi demain...*, 159.

<sup>1114</sup> «Ce que je dis de la Nouvelle Internationale [...] suppose aussi peu la suppression de ces rapports de force et de domination sociale que la fin de la citoyenneté, des communautés nationales, des partis et des patries. Il s’agit

A promessa de justiça que a nova Internacional encerra não corresponde assim, de todo, a um irenismo ou a uma utopia (acusações frequentes aos impossíveis/incondicionais de Derrida), na medida em que, como acabamos de testemunhar, para Derrida, uma promessa não deve «permanecer «espiritual» ou «abstracta», mas produzir acontecimentos, novas formas de acção, de prática, de organização, etc.» (atente-se, porém, que o filósofo não concebe, de todo, um programa político<sup>1115</sup>). Deste modo, se, *por um lado*, a promessa pensada nos termos de Derrida, requer que salientemos a abertura incondicional, *messiânica* ao porvir (o outro, a *justiça*), *por outro lado*, a promessa (que é uma promessa de *justiça*) tem ainda um efeito sobre o jurídico-político, o mundo, o onto-fenomenológico, com o intuito de os perfectibilizar – é a estrutura aporética da *promessa* e da *justiça*, que nela se inscreve, que procuramos examinar.

Em «Avances» (1995), poderemos dar-nos conta desta aporeticidade da promessa, que é igualmente a da *justiça*:

«[A promessa] deve sempre ser *simultaneamente* [*à la fois*], *ao mesmo tempo* [*en même temps*], *infinita e finita* no seu princípio: *infinita*, porque ela deve poder ir para além de todo o programa possível e [porque] a não prometer senão o calculável e o certo, não se promete mais; *finita* porque a prometer o infinito ao infinito, não se promete mais nada de apresentável, e portanto não se promete mais.»<sup>1116</sup>

No carácter infinito da promessa escutamos, do mesmo modo, o apelo infinito a mais justiça. Quer a promessa, quer a justiça (que é sempre promessa) têm uma dimensão de infinito, precisamente, porque não se podem reduzir nem à promessa dos possíveis, nem ao cálculo do direito, caso contrário a promessa não seria mais *promessa*, nem a justiça poderia ser *justiça*. No entanto, promessa e justiça implicam também o finito, na medida em que se ambas se prometem infinitamente (dada a sua abertura à alteridade, à excessividade), elas não prometem nada de apresentável.

Daqui poderemos então concluir, parece-nos mais evidente, que a demarcação entre justiça e direito, levada a cabo por Derrida, não é um processo acabado, mas sim infinito. A

---

simplement, traversant les différences et les oppositions des forces sociales [...], d'une autre dimension de l'analyse et de l'engagement politique.», Derrida, *Marx & Sons*, 53-54.

<sup>1115</sup> Cf. Cristina de Peretti, «Para Derrida, não há porvir sem um certo Marx», in: *Espectro-Grafias. Do Marxismo à Desconstrução*, trad. André Mendes (Coimbra: Palimage, 2022)

<sup>1116</sup> «Celle-ci doit toujours être *à la fois, en même temps, infinie et finie* dans son principe : *infinie* parce qu'elle doit pouvoir se porter au-delà de tout programme possible, et qu'à ne promettre que le calculable et le certain on ne promet plus ; *finie* parce qu'à promettre l'infini à l'infini on ne promet plus rien de présentable, et donc on ne promet plus.», Derrida, Prefácio [Avances], 26.

justiça, na sua impossibilidade, incondicionalidade e indesejabilidade, corre o risco de se reduzir a uma simples idealidade ou abstracção, pelo que ainda que heterogénea ao direito, ela inscreve-se (“possibilitando-se”), perverte-o/perverte-se<sup>1117</sup> nele, para que a sua promessa infinita não seja vã. Por seu lado, o direito deverá actuar em nome da justiça, dela dependendo para se re-inventar – instado por ela, o direito está falho de justiça, logo sempre em busca de mais justiça (o direito está em desconstrução) e desta forma ele testemunha ainda a insuficiência da promessa da justiça (nunca presentificável), sempre se movimentando no remorso dela<sup>1118</sup>. Em suma, entre justiça e direito há uma relação de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade<sup>1119</sup>. De facto, como nota Derrida, «[t]udo seria ainda simples se esta distinção entre justiça e direito fosse uma verdadeira distinção, uma oposição cujo funcionamento permanecesse logicamente regulado e dominável. Mas acontece que o direito pretende exercer-se em nome da justiça e que a justiça exige instalar-se num direito que deve exercer-se (constituído e aplicado) pela força «enforced»»<sup>1120</sup> Na mesma direcção, em *Papier machine* (2001): «Nunca o direito será adequado à justiça. Estas duas noções são heterogéneas, mas é verdade também que elas são inseparáveis. É em nome da justiça que se transforma, melhora, determina e se desconstrói até o direito – e que há, portanto, uma história do direito. Mas não seria justa uma justiça que não procurasse incorporar-se na efectividade de um direito, quer dizer também de uma força.»<sup>1121</sup>

---

<sup>1117</sup> No contexto da questão da hospitalidade, Derrida dá conta de como a lei incondicional da hospitalidade é paradoxalmente pervertível (pelas), mas também pervertedora das leis (o direito) da hospitalidade condicional. Cf. Derrida, *De l'hospitalité*, 29.

<sup>1118</sup> F. Bernardo di-lo do seguinte modo: «o hiato existente entre justiça e direito – hiato resultante do eterno desajuste («out of joint») proveniente da necessária transacção entre a justiça e o direito – significa, por um lado, o excesso da incondicionalidade da justiça em relação ao direito, por outro, o remorso do direito, a sua infinita desconstructibilidade e o seu desejo de perfectibilidade crescente sob o apelo da justiça e em nome da justiça. Uma justiça pensada para além do horizonte antro-po-teo-lógico, para além de todo e qualquer horizonte mesmo [...] como justiça ética ou messiânica», Bernardo, *Derrida – em nome da justiça*, 347.

<sup>1119</sup> Ainda a respeito da hospitalidade, Derrida dá-nos a escutar a relação de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade entre a *lei* da hospitalidade e as *leis* da hospitalidade. Cf. Derrida, *De l'hospitalité*, 73-74.

<sup>1120</sup> «Tout serait encore simple si cette distinction entre justice et droit était une vraie distinction, une opposition dont le fonctionnement reste logiquement réglé et maîtrisable. Mais il se trouve que le droit prétend s'exercer au nom de la justice et que la justice exige de s'installer dans un droit qui doit être mis en œuvre (constitué et appliqué) – par la force «enforced»», Derrida, *Force de loi*, 49-50.

<sup>1121</sup> «Jamais le droit ne sera adéquat à la justice. Ces deux notions sont hétérogènes mais il est vrai aussi qu'elles sont inséparables. C'est au nom de la justice qu'on transforme, améliore, détermine, et même déconstruit le droit – et qu'il y a donc une histoire du droit. Mais une justice ne serait pas juste qui ne chercherait pas à s'incorporer dans l'effectivité d'un droit, c'est-à-dire aussi d'une force.», Derrida, *Papier machine*, 342.

Escutemos, ainda em *Force de loi* (1994), como Derrida nos dá conta do entrelaçamento entre justiça e direito:

«o paradoxo que eu gostaria de submeter à discussão é o seguinte: é esta estrutura desconstrutível do direito [...] que assegura também a possibilidade da desconstrução. A justiça em si mesma, se uma tal coisa existe, fora ou para além do direito, não é desconstrutível. Tal como a própria desconstrução, se qualquer coisa de tal existe. *A desconstrução é a justiça*. É talvez porque o direito [...] é construtível [...] portanto desconstrutível [...] que ele possibilita a desconstrução [...] Onde estas três proposições:

1. A desconstrutibilidade do direito (por exemplo) torna a desconstrução possível.
2. A indeseconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, confunde-se mesmo com ela.
3. Consequência: a desconstrução tem lugar no intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito.»<sup>1122</sup>

Deveremos então salientar que o “lugar” da Desconstrução ou da justiça é o enlaçamento, o intervalo entre a justiça indeseconstrutível e o direito desconstrutível. Na sua heterogeneidade, ambos contribuem, indissociavelmente, para a “possibilidade”, ou melhor, para a *im*-possibilidade um do outro. *Impossível*/indeseconstrutível, a justiça/Desconstrução chega/acontece [arrive] na verticalidade imprevisível do tempo *messiânico* e do evento, inscrevendo-se (*ex*-crevendo-se), *quase* se traduzindo no *possível*, no direito, que assim “funda”. A justiça não é, porém, um fundamento metafísico do direito. *Lei* anômica, a justiça – cuja indeseconstrutibilidade advém da sua dimensão *meta*-onto-fenomenológica – é *anterior* e *para além* do direito, uma *lei* que, num mesmo gesto, tanto funda (possibilita) como deixa o direito em ruínas<sup>1123</sup> (impossibilita), *im*-possibilita-o, com o intuito de o re-pensar. Por isso, a

---

<sup>1122</sup> «le paradoxe que je voudrais soumettre à la discussion est le suivant : c’est cette structure déconstructible du droit [...] qui assure aussi la possibilité de la déconstruction. La justice en elle-même, si quelque chose de tel existe, hors ou au-delà du droit, n’est pas déconstructible. Pas plus que la déconstruction elle-même, si quelque chose de tel existe. *La déconstruction est la justice*. C’est peut-être parce que le droit [...] est constructible [...] donc déconstructible [...] qu’il rend possible la déconstruction [...] D’où ces trois propositions :

1. La déconstructibilité du droit (par exemple) rend la déconstruction possible.
2. L’indéconstructibilité de la justice rend aussi la déconstruction possible, voire se confond avec elle.
3. Conséquence : la déconstruction a lieu dans l’intervalle qui sépare l’indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité du droit.» Derrida, *Force de loi*, 35.

<sup>1123</sup> Deveremos enfatizar que, no idioma derridiano, a ruína do direito não se pode confundir com a sua destruição. A ruína ou a desconstrução do direito é o que permite que o direito se aperfeiçoe. O amor das ruínas não é senão o amor do direito, isto é, ama-se o direito, a sua finitude/fragilidade, porque nesta sua desconstrutibilidade está a “possibilidade” da Desconstrução, quer dizer, de um direito inspirado pela *justiça*. Neste sentido, escutemos uma

justiça dá-se em apagamento<sup>1124</sup> (“é” *rastro* – o que resta é o rastro do que não resta mais), ela não pertence àquilo que funda<sup>1125</sup>. De resto, em «Foi et savoir» (1996), Derrida sublinha que tal «fundamento funda caindo em escombros»<sup>1126</sup>, ele «foge sob o solo daquilo que funda»<sup>1127</sup>, é uma impossibilidade necessária, constitutiva do direito. Importa, no entanto, ter em consideração que a justiça/Desconstrução só é possível na medida em que o direito é desconstrutível. De outro modo, a justiça não chegaria/aconteceria, nem mesmo em apagamento.

Ora, a relação de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade *entre* justiça e direito vem testemunhar como, para Derrida, a justiça é pensada através da aporia, isto é, da experiência da aporia<sup>1128</sup>. No fundo, o filósofo sempre aproxima a justiça a partir deste singular intervalo (o enlace entre justiça e direito), de uma aporia (evidentemente) inultrapassável. Observemo-lo ainda em *Force de loi* (1994):

«Mas eu creio que não existe justiça sem esta experiência, impossível como ela é, da aporia. A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça, cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria qualquer *chance* de ser o que é, a saber, um justo *apelo* de justiça.»<sup>1129</sup>

---

bela passagem de *Force de loi* (1994): «La ruine n'est pas une chose négative. D'abord, ce n'est évidemment pas une chose. [...] On pourrait écrire [...] un court traité de l'amour des ruines. Que peut-on aimer d'autre, d'ailleurs ? On ne peut aimer un monument, une architecture, une institution comme telle que dans l'expérience elle-même précaire de sa fragilité : elle n'a pas toujours été là, elle ne sera pas toujours là, elle est finie. Et pour cela même on l'aime en mortel, à travers sa naissance et sa mort, à travers le fantôme ou la silhouette de sa ruine, de la mienne – que donc elle est ou préfigure déjà. Comment aimer autrement que dans cette finitude ? D'où viendrait autrement le droit d'aimer, voire l'amour du droit ?», Derrida, *Force de loi*, 105.

<sup>1124</sup> Derrida acrescenta que a Desconstrução «est possible comme une expérience de l'impossible, là où, même si elle n'existe pas, si elle n'est pas *présente*, pas encore ou jamais, *il y a la justice*», Derrida, *Force de loi*, 35. Portanto, o apagamento da justiça, aí onde ela não existe, aí onde ela não está ainda (ou nunca) presente (é a justiça como promessa, como porvir infinito), é aí onde *há* justiça. A justiça/Desconstrução é possível como impossível, na medida em que *há* (aí onde, isto é, um *algures* meta-onto-fenomenológico) o indeseconstrutível. Nas palavras de Derrida: «Partout où l'on peut remplacer, traduire, déterminer le X de la justice, on devrait dire : la déconstruction est possible, comme impossible, dans la mesure (là) où *il y a X* (indéconstructible), donc dans la mesure (là) où *il y a* (l'indéconstructible).», Derrida, *Force de loi*, 35-36.

<sup>1125</sup> De acordo com Derrida: «*le fondement de la loi – la loi de la loi, l'institution de l'institution, l'origine de la constitution – est un événement «performatif» qui ne peut appartenir à l'ensemble qu'il fonde, inaugure ou justifie.*», Derrida, «Foi et savoir», 32.

<sup>1126</sup> «*ce fondement fonde en s'effondrant*», Derrida, «Foi et savoir», 32.

<sup>1127</sup> «*il se dérobe sous le sol de ce qu'il fonde*», Derrida, «Foi et savoir», 32.

<sup>1128</sup> A expressão «experiência da aporia» constitui, ela mesma, uma aporia, na medida em que, esclarece Derrida, se «experiência» implica uma passagem possível, «aporia» é o que não dá passagem, pelo que não há experiência plena da aporia. Cf. Derrida, *Force de loi*, 37.

<sup>1129</sup> «Mais je crois qu'il n'y a pas de justice sans cette expérience, tout impossible qu'elle est, de l'aporie. La justice est une expérience de l'impossible. Une volonté, un désir, une exigence de justice dont la structure ne serait pas une expérience de l'aporie n'aurait aucune chance d'être ce qu'elle est, à savoir juste *appel* de la justice.», Derrida, *Force de loi*, 38.

A estrutura da justiça, enfatizemo-lo, implica uma experiência da aporia. Só assim a justiça, como promessa, apelo infinito (a mais justiça) – resistindo à boa consciência da simples aplicação do direito – permanece insone, incalculavelmente exigente<sup>1130</sup>. É por essa razão que, em *Force de loi* (1994), Derrida privilegia três aporias (que, de seguida, apresentamos sucintamente) dando-nos conta de que «entre o direito e a justiça, a desconstrução encontra o seu sítio ou antes a sua *instabilidade privilegiada*»<sup>1131</sup>.

Na **primeira aporia**, que Derrida nomeia «a *epokhe* da regra»<sup>1132</sup>, deveremos começar, imediatamente, por salientar a própria designação que é já sintomática da dimensão *messiânica* da justiça/Desconstrução. A *epokhe* é um «momento de suspensão»<sup>1133</sup>, um «momento estruturalmente necessário»<sup>1134</sup>, dado tratar-se de um tempo «sem o qual não há, de facto, desconstrução possível»<sup>1135</sup>. A *epokhe* implica, portanto, a interrupção do tempo metafísico e assim a abertura ao outro (pensada nos termos de Derrida, a *epokhe*<sup>1136</sup> conduz, precisamente, à abertura à alteridade ab-soluta).

Com efeito, é neste momento de suspensão que Derrida detecta a abertura do «intervalo do espaçamento em que transformações, ou mesmo revoluções jurídico-políticas, têm lugar»<sup>1137</sup>, ou seja, na *epokhe* temos o «a» da *différance*, o intervalo, o *espaçamento* – «devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo»<sup>1138</sup> –, a dimensão *meta-onto-fenomenológica* da *justiça* inspiradora da re-invenção do jurídico-político. É por esse motivo que tal momento de suspensão «não pode encontrar o seu movimento e o seu *élan* [...] senão na exigência de um acréscimo ou de um suplemento de justiça, portanto na experiência de uma inadequação ou de uma incalculável desproporção.»<sup>1139</sup> Por outras palavras, esta suspensão excede-se a si mesma, na medida em que é na relação à alteridade ab-soluta, separada, desproporcional, incalculável

---

<sup>1130</sup> Neste sentido, Derrida afirma que «Chaque fois que les choses passent ou se passent bien, chaque fois qu'on applique tranquillement une bonne règle à un cas particulier, à un exemple correctement subsumé, selon un jugement déterminant, le droit y trouve peut-être et parfois son compte mais on peut être sûr que la justice n'y trouve jamais le sien.», Derrida, *Force de loi*, 38.

<sup>1131</sup> «entre le droit et la justice, la déconstruction trouve son site ou plutôt son *instabilité privilégiée*.», Derrida, *Force de loi*, 48 (itálicos nossos). Pois o que é o «entre», o «intervalo», a «instabilidade privilegiada» senão a estrutura aporética da Desconstrução e da justiça?

<sup>1132</sup> «l'*epokhe de la règle*», Derrida, *Force de loi*, 50.

<sup>1133</sup> «un moment de suspens», Derrida, *Force de loi*, 46.

<sup>1134</sup> «moment structurellement nécessaire», Derrida, *Force de loi*, 45.

<sup>1135</sup> «sans lequel en effet il n'y a pas de déconstruction possible.», Derrida, *Force de loi*, 46.

<sup>1136</sup> À sua maneira, Derrida é herdeiro da «radicalidade do gesto» da fenomenologia de Husserl. Cf. Bernardo, «A crença de Derrida na Justiça: para além do Direito, a Justiça», 75 e notas 108 e 109.

<sup>1137</sup> «l'intervalle de l'espacement où des transformations, voire des révolutions juridico-politiques, ont lieu», Derrida, *Force de loi*, 46.

<sup>1138</sup> «devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps», Derrida, «La différence», 8.

<sup>1139</sup> «il ne peut trouver son mouvement et son élan [...] que dans l'exigence d'un surcroît ou d'un supplément de justice, donc dans l'expérience d'une inadéquation ou d'une incalculable disproportion.», Derrida, *Force de loi*, 46.

que encontra o seu movimento de infinita exigência de mais justiça. É nesta exigência ou apelo insatisfeito *para além* da justiça (como direito/possível), que a Desconstrução tem a força e o movimento que a caracterizam<sup>1140</sup>.

Assim sendo, como pensa Derrida esta *epokhe* da regra?

Perante o que acabámos de expor, na designação da primeira aporia – «*epokhe* da regra» – não ecoa senão a interrupção, a suspensão da norma ou do direito<sup>1141</sup> e que corresponde à abertura da *justiça* que o vigia e perfectibiliza. Portanto, por um lado, a *justiça* interrompe o direito, exige-lhe que seja mais justo, no entanto, por outro lado, o direito é absolutamente necessário quando, a título de exemplo, para decidir, o juiz precisa de mobilizar normas, de seguir um programa.

«Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, no seu momento próprio, se o houver, ela seja, ao mesmo tempo, regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destrutiva ou suspensiva da lei para dever, em cada caso, reinventá-la, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre do seu princípio.»<sup>1142</sup>

Eis a aporia – a decisão, para ser justa, deve, simultaneamente, suspender a lei (é o momento da *epokhe*, da abertura ao outro, à *justiça* anômica, *antes e para além* da lei/direito, como condição da sua re-invenção) e conservá-la. É assim que Derrida pensa a decisão justa e responsável, isto é, aporeticamente, no enlace (heterogeneidade sem oposição e indissociabilidade) *entre* justiça e direito. Sem o apelo de justiça que suspende o direito, este corre o risco de reduzir-se à legalidade, à conformidade à lei, sem que seja justo – o juiz que assim decidisse equiparar-se-ia a uma «máquina de calcular»<sup>1143</sup>. Contudo, a decisão também não pode ser tomada sem referência ao direito, ou mesmo de improviso, sem atender a qualquer regra ou princípio<sup>1144</sup>. A *justiça*, observámo-lo anteriormente, não se confunde com a destruição

---

<sup>1140</sup> Cf. Derrida, *Force de loi*, 46.

<sup>1141</sup> A suspensão do direito a que aludimos não deverá ser confundida com o direito excepcional de suspender o direito com que Schmitt define o soberano (cf. Derrida, *La bête et le souverain II*, 30. Derrida, *Voyous*, 211-212.) A suspensão da norma/direito pensada por Derrida implica a abertura à justiça *incondicional* (sem poder), à alteridade ab-soluta. Já a suspensão do direito segundo Schmitt é um golpe de força soberano (poder) que se fecha e que reage ao outro que é tido como inimigo (cf. «Capítulo I, 3.1.3. Carl Schmitt»). Neste sentido, e atendendo aos termos em que Derrida medita a justiça, o pensamento de Schmitt não é um pensamento *justo*.

<sup>1142</sup> «Bref, pour qu'une décision soit juste et responsable, il faut que dans son moment propre, s'il y en a un, elle soit à la fois réglée et sans règle, conservatrice de la loi et assez destructrice ou suspensive de la loi pour devoir à chaque cas la réinventer, la re-justifier, la réinventer au moins dans la réaffirmation et la confirmation nouvelle et libre de son principe.», Derrida, *Force de loi*, 51.

<sup>1143</sup> «machine à calculer», Derrida, *Force de loi*, 51.

<sup>1144</sup> Cf. Derrida, *Force de loi*, 51-52.

do direito, mas ela é, ainda assim, a condição da sua feliz<sup>1145</sup> ruína. Significa isto que o juiz, não se pautando simplesmente pela aplicação pacífica e até desoneradora da lei, deverá ainda ter em consideração uma justiça que perturba, inquieta o programa da decisão.

Por esse motivo, ao mobilizar uma regra, o juiz terá ainda que «confirmar-lhe o valor, por um acto de interpretação reinstaurador»<sup>1146</sup> e isto «como se no limite a lei não existisse antes, como se o próprio juiz a inventasse em cada caso.»<sup>1147</sup> Note-se que Derrida não defende que o juiz deve inventar leis, porque já antes observámos que este sempre necessita de se referir a algum critério, para que a decisão seja justa. Bem diferente, é o «acto de interpretação reinstaurador», que confirma a lei *como se* não existisse, *como se* o juiz a inventasse. É neste «como se» que se abre a lei à *justiça*, com o intuito de a tornar mais justa. Dado que cada caso é singular<sup>1148</sup>, o juiz deve aplicar a lei *como se* a inventasse caso a caso, o que obriga a uma interpretação reinstauradora, isto é, inspirada pela *justiça* que terá mesmo influído na sua elaboração, mas que nunca deixou de a vigiar.

Deste modo, como nos lembra Derrida, «[c]ada exercício da justiça como direito só pode ser justo se for uma «sentença de fresco»»<sup>1149</sup>, ou seja, mobilizando uma lei já existente e colocando-a em questão em nome da justiça que a re-instaura (entenda-se: não a reinstauração da mesma lei, mas de uma lei re-pensada, mais justa).

É esta aporia entre justiça e direito que é preciso *experienciar*, isto é, sofrer, sem nunca a ultrapassar ou resolver (este “apaziguamento” é mesmo a pretensão do gesto da metafísica que Derrida denuncia), para que uma decisão justa, se porventura a houver, possa ocorrer. Dada a aporia, de acordo com Derrida, não é possível afirmar «em momento algum [...] que *presentemente* uma decisão é justa»<sup>1150</sup>, que alguém é um justo ou que «*eu sou justo*»<sup>1151</sup>. A suspensão da regra, a abertura à justiça por vir nunca é suturada, estamos sempre na aporia, num desajuste, tão necessário quanto inquietante, *entre* justiça e direito.

---

<sup>1145</sup> De acordo com F. Bernardo, a *crença* de Derrida na felicidade corresponde à sua crença «no outro, na «justiça» ou no porvir», Bernardo, «A *crença* de Derrida na Justiça: *para além* do Direito, a Justiça», 58. Para uma leitura mais aprofundada em torno da crença de Derrida na felicidade (resultante do texto da resposta de Derrida a uma discussão com R. Rorty – cf. Derrida, «Remarks on deconstruction and pragmatism», 79.), cf. Bernardo, «A *crença* de Derrida na Justiça: *para além* do Direito, a Justiça», 53-94.

<sup>1146</sup> «en confirmer la valeur, par un acte d’interprétation réinstaurateur», Derrida, *Force de loi*, 50.

<sup>1147</sup> «comme si à la limite la loi n’existait pas auparavant, comme si le juge l’inventait lui-même à chaque cas.», Derrida, *Force de loi*, 50-51.

<sup>1148</sup> Derrida di-lo: «Chaque cas est autre, chaque décision est différente et requiert une interprétation absolument unique, qu’aucune règle existante et codée ne peut ni ne doit absolument garantir.», Derrida, *Force de loi*, 51.

<sup>1149</sup> «[c]haque exercice de la justice comme droit ne peut être juste que si c’est un «jugement à nouveaux frais »», Derrida, *Force de loi*, 51.

<sup>1150</sup> «à aucun moment on ne peut dire *présentement* qu’une décision est juste», Derrida, *Force de loi*, 52.

<sup>1151</sup> «*je suis juste*», Derrida, *Force de loi*, 52.

Na verdade, é como se a justiça estivesse sempre em vias de assombrar (é o carácter espectral da justiça) o direito – o que nos leva à **segunda aporia** que Derrida nos descreve: «*a assombração [hantise] do indecível*»<sup>1152</sup>.

O motivo da indecidibilidade, lembra-nos Derrida, surge muitas vezes associado à Desconstrução, contudo, há que precisar que não está aqui em causa uma concepção comum de indecidibilidade – «oscilação entre duas significações ou entre duas regras contraditórias e bem determinadas, mas igualmente imperativas [...] ou a tensão entre duas decisões»<sup>1153</sup>. Para Derrida,

«[i]ndecível é a experiência daquilo que, estrangeiro, heterogéneo à ordem do calculável e da regra, *deve* no entanto [...] entregar-se à decisão impossível, tendo embora em conta o direito e a regra. Uma decisão que não fizesse a prova do indecível não seria uma decisão livre, ela não passaria da aplicação programável ou do desenrolar contínuo de um processo calculável. Seria talvez legal, mas não seria justa. Mas, no momento da suspensão do indecível, ela também não é justa, porque só uma decisão é justa.»<sup>1154</sup>

Por outras palavras, a aporia passa, justamente, pela prova do indecível, um teste, a bem dizer, à decisão. Caso a decisão não faça a prova do indecível, ela redundará na mera aplicação automática do direito (cumprem-se os requisitos da legalidade, mas não se faz justiça, pelo que não seria uma legalidade justa), no entanto, a indecidibilidade, isto é, a suspensão da aplicação maquinal da lei, também não permite uma decisão justa, aliás, permanece na indecisão, visto que a justiça necessita de realizar-se numa decisão.

Acaso se poderá ultrapassar esta aporia? A resposta só pode ser negativa e Derrida explica-nos porquê:

«Uma vez passada a prova do indecível (se for possível, mas uma tal possibilidade não é pura [...]): a memória do indecível deve guardar um rasto vivo

---

<sup>1152</sup> «*la hantise de l'indécidable*», Derrida, *Force de loi*, 52.

<sup>1153</sup> «l'oscillation entre deux significations ou deux règles contradictoires et très déterminées, mais également impératives [...] ou la tension entre deux décisions», Derrida, *Force de loi*, 53.

<sup>1154</sup> «L'indécidable n'est pas seulement l'oscillation ou la tension entre deux décisions. Indécidable est l'expérience de ce qui, étranger, hétérogène à l'ordre du calculable et de la règle, *doit* cependant [...] se livrer à la décision impossible en tenant compte du droit et de la règle. Une décision qui ne ferait pas l'épreuve de l'indécidable ne serait pas une décision libre, elle ne serait que l'application programmable ou le déroulement continu d'un processus calculable. Elle serait peut-être légale, elle ne serait pas juste. Mais dans le moment de suspens de l'indécidable, elle n'est pas juste non plus, car seule une décision est juste.», Derrida, *Force de loi*, 53 (sublinhado nosso).

que marque para sempre uma decisão como tal), a decisão voltou a seguir uma regra, uma regra dada, inventada ou reinventada, reafirmada: não é mais *presentemente* justa, *plenamente* justa. Em momento algum uma decisão parece poder ser dita presentemente e plenamente justa: ou ela não foi ainda tomada segundo uma regra, e então nada permite dizê-la justa, ou já seguiu uma [...] que, por sua vez, nada garante absolutamente; e aliás, se fosse garantida, a decisão ter-se-ia tornado cálculo e não se poderia dizê-la justa. Por isso a prova do indecível, de que acabo de dizer que ela deve ser atravessada por toda a decisão digna deste nome, não está nunca passada ou ultrapassada, não é um momento ultrapassado ou relevado (*aufgehoben*) na decisão. O indecível permanece apanhado, alojado, como um fantasma pelo menos, mas como um fantasma essencial, em toda a decisão [...] A sua fantasmacidade desconstrói do interior toda e qualquer segurança de presença, toda a certeza ou toda a pretensa criteriologia que nos asseguraria da justiça de uma decisão»<sup>1155</sup>

Eis, também, a razão pela qual a segunda aporia é denominada «*a assombração* [hantise] *do indecível*». A indecidibilidade é infinita, a aporia é irresolúvel e isso não é catastrófico, testemunhando antes, não só a liberdade e a responsabilidade requeridas por uma decisão (antes de ser tomada, a decisão passa pela prova do indecível – a indecidibilidade prova-nos que a decisão não segue apenas um programa e assim é livre e responsável), mas ainda a insuficiência desta mesma, na medida em que, depois de tomada, a decisão não se conserva presentemente e plenamente justa, ficando ainda e sempre a dever à justiça – a decisão (o direito) nunca coincide com a justiça. Com efeito, trata-se do desajuste entre decisão/direito e justiça, uma dissimetria alojada no interior da decisão, um fantasma que a obsidia [é a «*hantise*», a assombração da justiça] infinitamente. Aquilo que assombra a decisão não é senão o indecível como experiência do outro (o impossível, o incalculável) e que, por esse motivo, coloca em questão a suposta certeza da decisão/direito e dos seus critérios (a sua calculabilidade), mas que é

---

<sup>1155</sup> «Une fois l'épreuve de l'indécidable passée (si cela est possible mais cette possibilité n'est pas pure [...] : la mémoire de l'indécidabilité doit garder une trace vivante qui marque à jamais une décision comme telle), elle a de nouveau suivi une règle donnée, inventée ou réinventée, réaffirmée : elle n'est plus *présentement* juste, *pleinement* juste. A aucun moment une décision ne semble pouvoir être dite présentement et pleinement juste : ou bien elle n'est pas encore prise selon une règle, et rien ne permet de la dire juste, ou bien elle a déjà suivi une règle [...] que rien ne garantit absolument à son tour ; et d'ailleurs si elle était garantie, la décision serait redevenue calcul et on ne pourrait la dire juste. C'est pourquoi l'épreuve de l'indécidable, dont je viens de dire qu'elle doit être traversée par toute décision digne de ce nom, n'est jamais passée ou dépassée, elle n'est pas un moment surmonté ou relevé (*aufgehoben*) dans la décision. L'indécidable reste pris, logé, comme un fantôme au moins, mais un fantôme essentiel, dans toute décision [...] Sa fantomacité déconstruit de l'intérieur toute assurance de présence, toute certitude ou toute prétendue criteriologie nous assurant de la justice d'une décision», Derrida, *Force de loi*, 54 (sublinhados nossos).

também uma alegada presença, ou seja, o direito enquanto justiça presentificada (a indecidibilidade como experiência do outro lembra ainda a desconstrução, e assim a ilusão, da presença plena). É neste sentido que Derrida confessa que: «se há desconstrução de toda a presunção à certeza determinante de uma justiça presente, ela opera, ela mesma, a partir de uma «ideia de justiça» infinita, e infinita porque irreduzível, e irreduzível porque devida ao outro – devida ao outro, antes de todo e qualquer contrato [o direito], porque *vinda*, a vinda do outro como singularidade sempre outra.»<sup>1156</sup> E um pouco mais adiante, Derrida acrescenta: «a desconstrução é louca por esta justiça. Louca por este desejo de justiça. Uma tal justiça, que não é o direito, é o próprio movimento da desconstrução a operar no direito»<sup>1157</sup>. No fundo, a justiça está sempre por vir, é essa a loucura da Desconstrução, quer dizer, por mais justiça para além do direito, do instituído ou de qualquer horizonte de espera.

Que nos ensina, por fim, a **terceira aporia** que Derrida nos oferece sob o título «*a urgência que barra o horizonte do saber*»<sup>1158</sup>?

Para Derrida, observámo-lo antes em «Foi et savoir» (1996), o *messiânico* «*[s]eria a abertura ao porvir ou à vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte de expectativa*»<sup>1159</sup>, ou seja, a *justiça*, tal como o filósofo a pensa, não chega nos limites do horizonte (ela não se presentifica, nem se pode remeter para uma realização utópica, logo, apesar de tudo, ainda na ordem dos possíveis). Portanto, Derrida apresenta «uma reserva em relação a todos os horizontes [...] Um horizonte, como em grego o seu nome o indica, é ao mesmo tempo a abertura e o limite da abertura que define, quer um progresso infinito, quer uma espera.»<sup>1160</sup>

A justiça (como direito), diferentemente da *justiça*, requer este horizonte ontogenomológico, um horizonte que Derrida nomeia aqui como «horizonte do saber», na medida em que a decisão deve assentar em informações, condições, regras que a fundamentem e, de facto, Derrida também não nega a relevância do saber para a decisão<sup>1161</sup>. É preciso estudar, deliberar, calcular, no entanto, para o filósofo, a decisão não é inteiramente dependente deste

---

<sup>1156</sup> «s'il y a déconstruction de toute présomption à la certitude déterminante d'une justice présente, elle opère elle-même à partir d'une « idée de la justice » infinie, infinie parce qu'irréductible, irréductible parce que due à l'autre – due à l'autre, avant tout contrat, parce qu'elle est *venue*, la venue de l'autre comme singularité toujours autre.», Derrida, *Force de loi*, 55.

<sup>1157</sup> «la déconstruction est folle de cette justice-là. Folle de ce désir de justice. Cette justice-là, qui n'est pas le droit, c'est le mouvement même de la déconstruction à l'œuvre dans le droit», Derrida, *Force de loi*, 56.

<sup>1158</sup> «*l'urgence qui barre l'horizon du savoir*», Derrida, *Force de loi*, 57.

<sup>1159</sup> «*Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, mais sans horizon d'attente*», Derrida, «Foi et savoir», 30.

<sup>1160</sup> «une réserve à l'égard de tous les horizons [...] Un horizon, comme son nom l'indique en grec, c'est à la fois l'ouverture et la limite de l'ouverture qui définit soit un progrès infini soit une attente.», Derrida, *Force de loi*, 57.

<sup>1161</sup> Cf. Derrida, *Force de loi*, 57-58.

saber. Se assim fosse, não estaríamos verdadeiramente perante uma decisão, dado que ela vem do outro, sobre o qual não há um saber que o capte e o preveja – a decisão, vinda do outro, como um *evento*, não se reduz a um acontecimento<sup>1162</sup> nos contornos do horizonte e, por isso, ela é *meta-onto-fenomenológica*. Imprevisível, a decisão é sempre urgente, porque sempre interrompe as deliberações – o dito horizonte do saber –, «a justiça, por mais impresentável que seja, não espera. Ela é o que não deve esperar. [...] uma decisão justa é sempre *imediatamente* requerida, imediatamente, o mais depressa possível.»<sup>1163</sup>

Em suma, a aporia de que Derrida nos dá conta parece-nos ser a seguinte: por um lado, a decisão, a justiça como direito, exige ser fundamentada e realizada (domínio onto-fenomenológico), por outro lado, a decisão deve ser imediata, pois só assim será justa. Não se trata aqui, simplesmente, de requerer, segundo o jargão jurídico, uma justiça célere (ainda pensada no âmbito do tempo metafísico), mas sim de salientar que a decisão justa não espera, é imediata, urgente, porque ela chega/acontece [arrive] como o impossível, como o outro. Ela chega no *tempo* (*meta-onto-fenomenológico*) do outro e por isso a justiça é estruturalmente precipitada<sup>1164</sup> («se o cálculo é cálculo, a *decisão de calcular* não é da ordem do calculável, e não deve sê-lo.»<sup>1165</sup>). É também por esta razão que, lembrando as palavras de Kierkegaard, Derrida entende que «o instante da decisão é uma loucura»<sup>1166</sup>, precisamente, porque o «instante da decisão justa [...] deve [...] rasgar o tempo e desafiar as dialécticas»<sup>1167</sup>, os limites do calculável (note-se que esta justiça não é, de todo, um irracionalismo, porque se bem que a decisão justa deva ser urgente e precipitada, «agindo na noite do não-saber e da não-regra»<sup>1168</sup>, ela não é desprovida de regras e de saber, simplesmente, a re-instituição da regra, que abordámos antes, não pode ser «precedida por nenhum saber e por nenhuma garantia enquanto tal.»<sup>1169</sup>) Mais ainda, para o filósofo, a loucura da decisão deve-se ao facto de ela ser, simultaneamente, «super-activa e sofrida, guarda[ndo] qualquer coisa de passivo, de inconsciente mesmo, como se o decisor não fosse livre senão deixando-se afectar pela sua

---

<sup>1162</sup> Salientando a diferença entre «acontecimento» (indissociável do registo onto-fenomenológico, que domina a filosofia, e da noção de horizonte que o gere) e «evento» (meditado pela Desconstrução como *pensamento*, isto é, *meta-onto-fenomenológico*), cf. Jacques Derrida, *Força de lei*, trad. Fernanda Bernardo (Porto: Campo das Letras, 2003), 43, nota de tradução.

<sup>1163</sup> «la justice, si imprésentable qu'elle demeure, n'attend pas. Elle est ce qui ne doit pas attendre. [...] une décision juste est toujours requise *immédiatement*, sur-le-champ, le plus vite possible.», Derrida, *Force de loi*, 57.

<sup>1164</sup> Cf. Derrida, *Force de loi*, 60.

<sup>1165</sup> «si le calcul est le calcul, la *décision de calculer* n'est pas de l'ordre du calculable, et ne doit pas l'être.», Derrida, *Force de loi*, 52-53.

<sup>1166</sup> «[l']instant de la décision est une folie», Derrida, *Force de loi*, 58.

<sup>1167</sup> «l' instant de a décision juste [...] doit [...] déchirer le temps et défier les dialectiques.», Derrida, *Force de loi*, 58.

<sup>1168</sup> «agissant dans la nuit du non-savoir et de la non-règle», Derrida, *Force de loi*, 58.

<sup>1169</sup> «précédée d'aucun savoir et d'aucune garantie en tant que telle.», Derrida, *Force de loi*, 58.

própria decisão, e como se ela lhe viesse do outro.»<sup>1170</sup> No mesmo sentido, em «Foi et savoir» (1996), Derrida dá-nos conta de «*uma decisão que pode consistir em deixar vir o outro e em tomar a forma aparentemente passiva de uma decisão do outro: precisamente onde parece em si, em mim, a decisão é de resto sempre a do outro, o que me não exonera de responsabilidade alguma.*»<sup>1171</sup>

Em poucas palavras, a decisão justa, dada a sua imprevisibilidade e a sua heterogeneidade, rompe o tempo (a justiça perderia a abertura ao *porvir* que a caracteriza, caso não rompesse com tempo metafísico, visto que mesmo a sua concepção de futuro está enfeudada ao presente)<sup>1172</sup>, não está na mera disponibilidade ou, simplesmente, sob o poder (de um sujeito definido em termos de poder pela tradição filosófica ou mesmo do (sujeito) soberano que se define pelo poder de decidir – cf. «Capítulo I, 3.1.3. Carl Schmitt») do dito sujeito (este suposto poder é atravessado pela decisão do outro *no eu*), como, sem o destruir, resiste ao e desconstrói o direito/o instituído a fim de o renovar – algo que, de resto, nos parece condicente com a *atitude* preconizada pela Desconstrução e por Derrida, isto é, pensar sempre *para além* dos limites do filosófico, do direito, do político ou do Estado.

Na verdade, cremos poder observá-lo no alcance da dimensão aporética da justiça ao perscrutarmos, na pegada de Derrida, os seus efeitos no âmbito do direito, em particular, nas leis da hospitalidade. Trata-se de assinalar o jaez praxístico da Desconstrução, porque, como nos confia Derrida, a Desconstrução, longe de se reduzir a um discurso académico, procura «ter consequências, *mudar* as coisas e intervir [...] no que se chama a cidade, a *polis* e, mais geralmente, o mundo»<sup>1173</sup>.

Lembramos, assim, o discurso que Derrida proferiu no *Théâtre des Amandiers*, em 1996, por ocasião de uma manifestação em prol dos «sem-papéis» [*sans-papiers*] e que foi posteriormente publicado sob o título «Manquements du droit à la justice»<sup>1174</sup>.

Confrontado com as leis Pasqua-Debré, que degradaram gravemente as condições dos imigrantes em França, e que estiveram na origem do chamado «delito de hospitalidade» (prevê pena de prisão para aqueles que deem hospitalidade a estrangeiros em situação irregular – os ditos «sem-papéis»), Derrida faz um apelo irado a desafiar o governo e a legislação adoptada,

---

<sup>1170</sup> «sur-active et subie, elle garde quelque chose de passif, voire d'inconscient, comme si le décideur n'était libre qu'à se laisser affecter par sa propre décision et comme si celle-ci lui venait de l'autre.», Derrida, *Force de loi*, 58.

<sup>1171</sup> «une décision qui peut consister à laisser venir l'autre et à prendre la forme apparemment passive d'une décision de l'autre : là même où elle paraît en soi, en moi, la décision est d'ailleurs toujours celle de l'autre, ce qui ne m'exonère d'aucune responsabilité.», Derrida, «Foi et savoir», 30.

<sup>1172</sup> Cf. Derrida, *Force de loi*, 60.

<sup>1173</sup> «avoir des conséquences, *changer* des choses et intervenir [...] dans ce qu'on appelle la cité, la *polis* et plus généralement le monde.», Derrida, *Force de loi*, 23.

<sup>1174</sup> Jacques Derrida, «Manquements du droit à la justice», in: *Marx en jeu* (Paris: Descartes & Cie., 1997), 73-91.

que considera iníqua, em nome de uma lei mais elevada, ou seja, em nome de uma *justiça* (inspiradora da desobediência cívica, mas também dos direitos humanos) que, podendo ser considerada como irresponsável e ilegal aos olhos do direito, está *para além dele*<sup>1175</sup> com o intuito de o re-pensar e de o tornar mais justo. Nas palavras de Derrida:

«Nós devemos também [...] desafiar o governo declarando-nos prontos a julgar, nós mesmos, da hospitalidade que queremos dar aos «sem-papéis», nos casos que julgarmos apropriados, com a nossa consciência de cidadãos e, para além, [com o nosso] apego ao que eles chamam, sem nisso acreditarem, os «direitos do homem». É o que se chama, nos Estados Unidos, a «desobediência cívica» pela qual um cidadão declara que *em nome de uma lei mais elevada* ele não obedecerá a esta ou àquela disposição legislativa que ele julga iníqua e culpada, preferindo assim a delinquência à vergonha, e o pretenso delito à injustiça.»<sup>1176</sup>

Como não escutar nesta passagem, é preciso sublinhá-lo, *por um lado*, o apelo de Derrida como o próprio apelo infinito da *justiça* (do direito à justiça) que inspira a desobediência cívica e, *por outro lado*, o direito ferido por uma *justiça* que desejaria, infrutiferamente, apropriar por completo e da qual é ainda o testemunho da sua insuficiência? Como não escutar, igualmente, a *epokhe* da regra (*cf.* primeira aporia), a suspensão das leis injustas da hospitalidade, por parte daqueles que se insurgem contra elas, em nome de uma justiça por vir, que o mesmo é dizer, com o intento, não de destruir ou de se opor a todo o direito, mas de lhe exigir estar à altura da justiça a que se apela? Atentemos nas palavras de Derrida em *Papier machine* (2001):

«Desconstruímos o direito em nome da justiça. Considere o exemplo da «desobediência cívica», nos Estados Unidos ou em França. Trata-se de objectar a uma certa legalidade positiva e nacional em nome de um direito superior [...] ou em nome de uma justiça que não está ainda inscrita no direito. [...] Podemos sempre

---

<sup>1175</sup> É por esse motivo que Derrida acredita que «nous ne sommes pas définis *de part en part*, par le politique, et surtout pas par la citoyenneté, par l'appartenance statutaire à un État-nation.», Derrida, «Le siècle et le pardon», 128. A desobediência cívica convida a agir para além do direito (se bem que ele seja, evidentemente, imprescindível) e assim também à reflexão para além da definição sujeito-cidadão.

<sup>1176</sup> «Nous devons aussi [...] défier le gouvernement en nous déclarant prêts à juger nous-mêmes de l'hospitalité que nous voulons apporter aux « sans-papiers », dans les cas que nous jugeons appropriés, avec notre conscience de citoyens et, au-delà, notre attachement à ce qu'ils appellent sans y croire les « droit de l'homme ». C'est ce qu'on appelle aux États-Unis la « désobéissance civique » par laquelle un citoyen déclare qu'*au nom d'une loi plus élevée* il n'obéira pas à telle ou telle disposition législative qu'il juge inique et coupable, préférant ainsi la délinquance à la honte, et le prétendu délit à l'injustice.», Derrida, «Manquements du droit à la justice», 90 (tradução da nossa responsabilidade).

contestar os limites jurídicos actuais em nome de uma justiça ainda por vir. Isso não equivale a defender o anarquismo contra as instituições, ou uma natureza selvagem contra o Estado. Quando nos opomos a uma política restritiva a respeito dos «sem-papéis», por exemplo, não se trata de pedir ao Estado para abrir as fronteiras a todo o chegante e de praticar uma hospitalidade incondicional que arriscaria ter efeitos perversos [...]. Ao Estado é simplesmente pedido que mude a lei, e sobretudo a sua aplicação, não cedendo nem a fantasmas securitários, nem à demagogia, nem ao eleitoralismo.»<sup>1177</sup>

Se é certo que Derrida procura dar a pensar uma hospitalidade incondicional/impossível, o seu intuito é de meditar numa hospitalidade *justa*, isto é, que, tal como a justiça, não é nem um conceito jurídico, nem político. Por esse motivo, a desobediência cívica é configurada pela promessa, pelo apelo infinito a mais justiça que inspira igualmente a exigência da hospitalidade incondicional. Não se poderá, contudo, concluir que Derrida defende uma abertura incondicional de fronteiras, reconhecendo, na verdade, os perigos inerentes a tal gesto – «Com efeito, [afiança-nos], para uma sociedade organizada que possui as suas leis e que quer manter o domínio soberano do seu território, da sua cultura, da sua língua, da sua nação, para uma família, para uma nação que se atém a controlar a sua prática da hospitalidade, é preciso bem limitar e condicionar a hospitalidade. Pode-se fazê-lo, por vezes, com as melhores intenções do mundo, porque a hospitalidade incondicional pode também ter efeitos perversos.»<sup>1178</sup>

A hospitalidade incondicional, que para Derrida é a única digna do nome<sup>1179</sup>, não se traduz numa lei, nem numa política, até porque, segundo o filósofo, «[n]ão há lugar, para este

---

<sup>1177</sup> «On déconstruit le droit au nom de la justice. Prenez l'exemple de la « désobéissance civique », aux États-Unis ou en France. Il s'agit d'objecter à une certaine légalité positive et nationale au nom d'un droit supérieur [...] ou au nom d'une justice qui n'est pas encore inscrite dans le droit. [...] On peut toujours en contester les limites juridiques actuelles au nom d'une justice encore à venir. Cela ne revient pas à plaider pour l'anarchisme contre les institutions, ou pour une nature sauvage contre l'État. Quand on s'oppose à une politique restrictive à l'égard des « sans-papiers », par exemple, il ne s'agit pas de demander à l'État d'ouvrir les frontières à tout arrivant et de pratiquer une hospitalité inconditionnelle qui risquerait d'avoir des effets pervers [...]. Il est simplement demandé à l'État de changer la loi, et surtout sa mise en œuvre, en ne cédant ni à des phantasmes sécuritaires ni à de la démagogie ni à de l'électorisme.», Derrida, *Papier machine*, 341-342.

<sup>1178</sup> «En effet, pour une société organisée qui possède ses lois et qui veut garder la maîtrise souveraine de son territoire, de sa culture, de sa langue, de sa nation, pour une famille, pour une nation qui tient à contrôler sa pratique de l'hospitalité, il faut bien limiter et conditionner l'hospitalité. On peut le faire parfois avec les meilleures intentions du monde car l'hospitalité inconditionnelle peut aussi avoir des effets pervers.», Derrida, *De quoi demain...*, 102.

<sup>1179</sup> Para Derrida, a única hospitalidade digna do nome é a incondicional – «Cette hospitalité pure, sans laquelle il n'y a pas de concept d'hospitalité», Derrida, *De quoi demain...*, 102. Não só a dita hospitalidade (condicional), na medida em que implica um cálculo, e por mais louvável que seja, não é digna do nome, como tais condições são sempre pensadas por referência à incondicionalidade que têm de limitar e, tanto quanto possível, corporizar (sempre insatisfatoriamente) em termos jurídico-políticos.

tipo de hospitalidade, no direito e na política»<sup>1180</sup>. Mas é precisamente porque a hospitalidade justa não se pode concretizar, que é necessário lutar por tal impossibilidade/incondicionalidade *para além* das concretizações jurídico-políticas que, se bem que imprescindíveis para que as leis (e a *lei* nelas *quase*-traduzida) da hospitalidade produzam efeitos, são, na sua imperfeição, a prova de que o direito desconstrutível pode e deve ser infinitamente perfectibilizado, nem que para tal, em determinadas circunstâncias, se imponha romper os seus limites – a “ilegalidade” da desobediência cívica – em nome, neste caso, de uma justiça que inspira leis da hospitalidade mais justas. Eis, portanto, o alcance da dimensão aporética da justiça (*cf.* carácter aporético da hospitalidade – «Capítulo I, *O que é a Desconstrução?* («Hospitalidade – isto é um nome ou um exemplo de desconstrução.»)), que nos lembra ainda, de imediato, que um direito, uma legislação *justa* da hospitalidade está sempre aberta, sempre por vir, o que é dizer que é sempre preciso negociar, caso a caso, *entre* a impossibilidade/incondicionalidade/incalculabilidade da *justiça* ou da hospitalidade incondicional e a possibilidade/condicionalidade/calculabilidade do jurídico-político ou da hospitalidade condicional de modo a re-inventar leis mais justas<sup>1181</sup>.

Neste sentido, devemos ainda salientá-lo, o momento paroxístico da desobediência cívica (em nome da *justiça*), traduzindo uma dimensão praxística do *pensamento* (ou da *justiça*) de Derrida, não constitui senão uma das suas configurações, na medida em que a transacção mais justa entre justiça e direito (que não rompe a aporia, notemos) é uma tarefa infinita e que assim está aberta a novas formas, ainda por inventar, ainda por vir, de perfectibilizar o direito. Derrida avança-o em *Force de loi* (1994):

«Não só é *preciso* calcular, negociar a relação entre o calculável e o incalculável, e negociar sem regra que não esteja por re-inventar ali onde estamos «lançados», ali onde nos encontramos; mas é *preciso* fazê-lo também tão longe quanto possível, para além do lugar onde nos encontramos e para além das zonas já identificáveis da moral, da política ou do direito, para além da distinção entre o

---

<sup>1180</sup> «Il n’y a pas de place pour ce type d’hospitalité dans le droit et dans la politique.», Derrida, *De quoi demain...*, 102.

<sup>1181</sup> Neste sentido, F. Bernardo escreve: «De cette *inconditionnalité-là* jaillira notamment la Loi de l’hospitalité *inconditionnelle* – une Loi anomique (*nomos a-nomos*), une Loi au-dessus et hors des lois de l’hospitalité de la *polis*, une loi hétérogène au politique, au juridique et même à l’éthique philosophique, qui demande, *et de bien accueillir* (ce) *qui vient*, c’est-à-dire d’accueillir *inconditionnellement* l’arrivant [...] *et de bien observer et analyser chaque fois* les conditions des lois, des normes, des conventions et des déclarations nationales et internationales de l’hospitalité juridique et politique afin de mettre, *chaque fois*, en place *la meilleure transaction possible* entre l’hospitalité *inconditionnelle* [...] transcendante au regard du social, du politique, du juridique et de l’éthique (philosophique), et l’hospitalité *conditionnelle* que celle-là devra traverser, déranger, inspirer ou hétéro-affecter et où elle devra s’inscrire (s’*ex-cirire* plutôt) pour devenir effective, concrète – c’est dire que l’invention de l’hospitalité doit elle-même chaque fois se traduire dans une invention politique et du politique.», Bernardo, «L’*inconditionnalité* d’un *acte de foi* dans l’avenir», 274-275.

nacional e o internacional, o público e o privado, etc. A ordem deste *é preciso* não pertence *propriamente*, nem à justiça, nem ao direito. Ela não pertence a um destes dois espaços senão transbordando-o para o outro.»<sup>1182</sup>

É justamente este *é preciso* [*il faut*] o que está em falta e que, ao mesmo tempo, é necessário, que ecoa em «Manquements du droit à la justice»<sup>1183</sup> – as falhas ou as faltas [*manquements*] do direito à justiça são as aberturas constitutivamente necessárias para o *acontecer* da justiça, isto é, um outro direito em nome de uma justiça incondicional. Um outro direito que, como observaremos, sob a inspiração desta *justiça*, Derrida nos dá a pensar ao inquirir acerca da razão do mais forte e do «fundamento místico da autoridade». Será possível um direito ou uma autoridade justa que não se reduza a um crédito assente no poder e na violência? Eis uma das questões de que nos ocuparemos de seguida.

---

<sup>1182</sup> «Non seulement *il faut* calculer, négocier le rapport entre le calculable et l'incalculable, et négocier sans règle qui ne soit à ré-inventer là où nous sommes « jetés », là où nous nous trouvons ; mais *il faut* le faire aussi loin que possible, au-delà du lieu où nous nous trouvons et au-delà des zones déjà identifiables de la morale, de la politique ou du droit, au-delà de la distinction entre le national et l'international, le public et le privé, etc. L'ordre de ce *il faut* n'appartient *proprement* ni à la justice ni au droit. Il n'appartient à l'un des deux espaces qu'en le débordant vers l'autre.», Derrida, *Force de loi*, 62 (sublinhados nossos).

<sup>1183</sup> Sublinhado nosso.

## 2. «A razão do mais forte é sempre a melhor»? – o «fundamento místico da autoridade»

«Tudo o que um ponto de vista desconstrutivo tenta mostrar é: na medida em que convenções, instituições e consensos são estabilizações [...] isso significa que eles são estabilizações de algo essencialmente instável e caótico. Assim, torna-se necessário estabilizar precisamente porque a estabilidade não é natural; é porque há instabilidade que a estabilização se torna necessária; é porque há caos que há necessidade de estabilidade. [...] este caos e instabilidade, que é fundamental, fundador e irredutível, é [...] o pior contra o qual lutamos com leis [...], mas ao mesmo tempo é [...] uma chance para mudar, para destabilizar. Se houvesse estabilidade contínua, não haveria necessidade de política, e é na medida em que a estabilidade não é natural [...] que a política existe [...] O caos é, imediatamente, um risco e uma chance e é aqui que o possível e o impossível se cruzam.»  
Jacques Derrida, «Remarks on deconstruction and pragmatism», 86.

Ecoando mais insistentemente em *Voyous* (2003), em *Le souverain Bien* (2004) e em *La bête et le souverain I* (2008) «a razão do mais forte é sempre a melhor» enuncia, segundo Jacques Derrida, a moral da célebre fábula de La Fontaine «O lobo e o cordeiro»<sup>1184</sup> – moral que procuramos colocar aqui em questão através da *contra-assinatura* derridiana (herdando a tradição a fim de a re-pensar, de a desconstruir) de uma expressão de Montaigne posteriormente retomada por Pascal e que alude ao «fundamento místico da autoridade»<sup>1185</sup>.

Se a *razão* do mais forte é, por definição, a que sempre prevalece e que, deste modo, instaura a autoridade, então cabe-nos perguntar se há um fundamento para o direito (ou para a soberania, para o Estado ou para a autoridade que, de um modo geral, estabelece as leis) que não apenas a própria força violenta que *se* autoriza e que o autoriza.

O carácter místico que Montaigne e Pascal atribuem ao fundamento da autoridade deixa já entrever o seu jaez fabuloso. De facto, Derrida mostra-nos como a soberania é uma fábula (cf. «Capítulo I, 3.1.2. Thomas Hobbes») – o Leviatã de Hobbes é paradigmático na medida em que conjuga a fábula e a construção filosófico-política (onto-teológico-política) –, tal como, não raro, é pelo mito que se pretende dar a conhecer a dita origem/fundação da *polis*, do Estado<sup>1186</sup>, sendo que também o direito recorre, regularmente, a ficções (jurídicas) ditas

<sup>1184</sup> Cf. La Fontaine, «Le loup et l'agneau», 39.

<sup>1185</sup> Cf. Montaigne, *Essais*, 1203. Pascal, *Pensées*, § 294, 152.

<sup>1186</sup> Derrida alude aos «mythes de fondation originaires» e à fundação de Roma (o episódio da loba que amamenta os gémeos Rómulo e Remo), cf. J. Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 38 e 39.

legítimas<sup>1187</sup>. A fábula, o mito<sup>1188</sup>, a ficção não só significam o carácter mítico ou fabuloso do que narram, como são todos postos ao serviço do poder ou da autoridade, como forma de os perpetuar, ocultando as suas fragilidades (é neste sentido que analisamos também «Déclarations d'Indépendance» (1976)<sup>1189</sup>).

Acontece que a *leitura* que Derrida efectua do *fundamento místico da autoridade* não desconsidera, de todo, a conclusão de La Fontaine – «a razão do mais forte é sempre a melhor» e que, como tal, funda a autoridade. Bem pelo contrário, mostrá-lo-emos adiante, Derrida reconhece a tradicional indissociabilidade entre força e direito enfatizando a complexidade da articulação entre justiça, direito e a força sobre eles prevalecente. Do mesmo modo, analisando o paradoxal uso acusatório da expressão «Estados vadios» [«*Rogue States*»] por parte dos Estados mais poderosos, Derrida denuncia nele a manipulação e a instrumentalização do direito e das instituições internacionais que aqueles mesmos estabeleceram, sem que por isso demonstrem qualquer pejo na sua flagrante desautorização, precisamente porque (seja a nível nacional ou internacional) «a razão do mais forte é sempre a melhor.» Importa, contudo, sublinhar que Derrida não se remete simplesmente a uma anuência a esta conclusão. Porque a razão do mais forte pode não ser a melhor, o *fundamento místico da autoridade*, que Montaigne identifica a um certo estatuto, crédito ou fé na lei (que nos parece decorrer, em grande parte, da força violenta que lhe está associada), é re-pensado por Derrida através de uma *véspera* e de um *para além*, um outro tipo de força, uma *força fraca*, como “fundamento” sem fundamento, uma “origem” diferencial (*différance*), um *movimento* ou uma instabilidade “originária” condição de possibilidade e de impossibilidade da autoridade, do direito, da soberania, do Estado. No *fundamento místico da autoridade*, Derrida pensa, por conseguinte, a promessa infinita de uma autoridade mais *justa*.

Procurando inquirir, a partir do dito de Montaigne/Pascal, se «a razão do mais forte é sempre a melhor», comecemos, então, por dar conta da preocupação de Derrida em assinalar a relação entre justiça, direito e força, na medida em que se o direito é indissociável da força e se a justiça necessita do direito para se fenomenalizar<sup>1190</sup>, então ambos dependem da força violenta que, por sua vez, é uma força supostamente fundadora, originária (a força que caracteriza a

---

<sup>1187</sup> Cf. J. Derrida, *Force de loi*, 30-31.

<sup>1188</sup> Importa, no entanto, salientar que, tradicionalmente, o mito é desvalorizado diante da filosofia: «l'opposition du sérieux et du non-sérieux recouvre ici celle de la philosophie *comme telle* et de sa dérive ludico-mythologique. La *valeur* de la pensée philosophique, c'est-à-dire aussi son *sérieux*, se mesure au caractère non mythique de sa teneur.», Derrida, *Khôra*, 41.

<sup>1189</sup> Derrida, «Déclarations d'Indépendance», 11-32.

<sup>1190</sup> Cf. «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça».

soberania crática e que marca a fundação do Estado), e que, por esse motivo, não possui outro fundamento que não ela própria.

A análise de Derrida parte da singularidade de uma expressão idiomática da língua inglesa que dá, precisamente, a ouvir a relação de indissociabilidade entre direito e força – «*to enforce the law*» ou «*enforceability of the law or of contract*»<sup>1191</sup>. Relação que, lembra-nos Derrida, Kant já assinalava na noção de «direito estrito» [*das stricte Recht*] (o direito estrito é constringente e implica a relação entre uma «coerção recíproca universal» e «a liberdade de cada um» segundo «uma lei exterior universal». Neste sentido, referindo-se ao § E da *Introduction à la Doctrine du droit* de Kant, Derrida escreve: «O direito não é estrito, ele não atinge a sua própria estrutura, senão na medida em que é constringente, exigente, mas também na medida em que liga uma «construção recíproca universal» com «a liberdade de cada um», e isso segundo «uma lei exterior universal», quer dizer, natural. Este valor de exterioridade distingue o direito puro da moral.»<sup>1192</sup> No mesmo sentido, desta feita em *Voyous* (2003), Derrida insiste num «certo Kant cuja definição de estrito direito (*das stricte Recht*) e a doutrina do direito propriamente dito (*eigentliche Rechtslehre*) implica, no próprio conceito do direito, a faculdade ou a possibilidade de uma coacção recíproca (*wechselseitigen Zwanges*), da força, portanto, de uma razão do mais forte que segue as leis universais e acordando-se à liberdade de cada um.»<sup>1193</sup>):

«Não há direito sem força, Kant lembrou-o com o maior dos rigores. A aplicabilidade, a «*enforceability*», não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, suplementarmente, ao direito. É a força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça como direito*, da justiça enquanto ela se torna direito, da lei enquanto direito. [...]

A palavra «*enforceability*» chama-nos pois à letra. Lembra-nos literalmente de que não há direito que não implique *nele mesmo, a priori, na estrutura analítica do seu conceito*, a possibilidade de ser «*enforced*», de ser aplicado pela força.»<sup>1194</sup>

---

<sup>1191</sup> Derrida, *Force de loi*, 17.

<sup>1192</sup> « Le droit n'est strict, il n'atteint à sa stricture propre, que dans la mesure où il est contraignant, astreignant, mais aussi dans la mesure où il lie une « contrainte réciproque universelle » avec « la liberté de chacun », et cela selon « une loi extérieure universelle », c'est-à-dire naturelle. Cette valeur d'extériorité distingue le droit pur de la morale.», Derrida, *Du droit à la philosophie*, 77 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>1193</sup> «certain Kant dont la définition du droit strict (*das stricte Recht*) et la doctrine du droit proprement dite (*eigentliche Rechtslehre*) implique, dans le concept même du droit, la faculté ou la possibilité d'une contrainte réciproque (*wechselseitigen Zwanges*), donc de la force, d'une raison du plus fort suivant des lois universelles et s'accordant à la liberté de chacun.», Derrida, *Voyous*, 134.

<sup>1194</sup> «Pas de droit sans la force, Kant l'a rappelé avec la plus grande rigueur. L'applicabilité, l'« *enforceability* » n'est pas une possibilité extérieure ou secondaire qui viendrait s'ajouter ou non, supplémentairement, au droit. Elle

É assim, no mesmo sentido, que Derrida lê e nos dá a ouvir um fragmento de *Pensées* (1670) de Pascal:

«*Justiça, força.* – É justo que o que é justo seja seguido, é necessário que o que é o mais forte seja seguido. A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contradita, porque há sempre maus; a força sem a justiça é acusada. É então preciso colocar conjuntamente a justiça e a força; e, para tal, fazer com que o que é justo seja forte, ou com que o que é forte seja justo. [...]

Assim, não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo.»<sup>1195</sup>

De acordo com Derrida, quer o «justo», quer o «mais forte» *devem* ser seguidos, aplicados, *enforced*. Contudo, o filósofo sublinha duas situações a distinguir. Na primeira, o «dever ser seguido» é justo na medida em que a noção de justo implica uma força (deve ser aplicado, *enforced*) *a priori*. Na segunda, o «dever ser seguido» é necessário, visto que o «mais forte» deve ser aplicado (*enforced*) dada a sua própria força que faz com que tal seja *necessário*.

Ora, a justiça sem força, não sendo seguida de consequência (*enforced*), é impotente. Na sua fragilidade, ficaria exposta aos perversos, deixando de ser justiça como direito. Já a força desprovida de justiça seria reprovável, porque tirânica<sup>1196</sup>. A justiça deve, pois, ser animada pela força e a força deve ser temperada pela justiça. É preciso colocar justiça e força em conjunto, no entanto, salienta Derrida, não é possível saber se este «é preciso» é prescrito pelo justo da justiça ou pelo necessário da força. Na verdade, Derrida dá conta de um «é preciso» ainda mais determinante visto que o justo da justiça é indissociável da necessidade da

---

est la force essentiellement impliquée dans le concept même de la *justice comme droit*, de la justice en tant qu'elle devient droit, de la loi en tant que droit. [...]

Le mot en « *enforceability* » nous rappelle donc à la lettre. Il nous rappelle littéralement qu'il n'y a pas de droit qui n'implique *en lui-même, a priori, dans la structure analytique de son concept*, la possibilité d'être « *enforced* », appliqué par la force.», Derrida, *Force de loi*, 17-18.

<sup>1195</sup> «*Justice, force.* – Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il a toujours des méchants ; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste. [...] Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste.», Pascal, *Pensées*, § 298, 153. Cf. Derrida, *Force de loi*, 27-28.

Por indicação de Derrida em Derrida, *Le souverain Bien* (2004), 36, a propósito da passagem supracitada, cf. Louis Marin, *La parole mangée* (Paris: Méridiens Klincksieck, 1986), 61-88. Geoffrey Bennington, *Legislations: the politics of deconstruction* (London: Verso, 1994), 147 e ss.

<sup>1196</sup> É nessa direcção que Pascal escreve ainda: «La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste.», Pascal, *Pensées*, § 298, 153.

força<sup>1197</sup>. A conclusão de Pascal converge para a prevalência da força – «Assim, não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo.» –, o que não pode não deixar de criar a seguinte perplexidade: não há justiça que, enquanto direito, seja independente da força como violência que, não raro, se supõe injusta.

Questão que se coloca igualmente é a de saber se não se poderá pensar uma justiça que já não dependa da força violenta, da vingança, como retribuição, que está na gênese do direito. Com efeito, da *leitura* derridiana da fábula «O lobo e o cordeiro» de La Fontaine poderá concluir-se que o direito, na medida em que é indissociável da força/violência, implicará, possivelmente, não tanto uma justiça, mas sim uma vingança, uma vez que é o mais forte que dita a lei/direito. Tudo isto «como se, no fundo, o direito penal exercido pelo mais forte, como se o castigo que ele inflige [...] fosse sempre uma retribuição ou vingança, uma lei do talião no sentido convencional da palavra em vez de uma justiça»<sup>1198</sup> (*La bête et le souverain I* (2008)). Por esse motivo, em *Spectres de Marx* (1993), Derrida pergunta: «Se o direito assenta na vingança [...], não se pode então suspirar por uma justiça que um dia, um dia que não pertenceria mais à história, um dia quase messiânico, estaria enfim subtraída à fatalidade da vingança?»<sup>1199</sup> (a propósito da pena de morte como corolário da soberania, da autoridade do Estado e de um direito penal assente na vingança, cf. «Capítulo II, 3. Pena de morte – o abolicionismo incondicional da Desconstrução».)

A dificuldade em distinguir entre a força indissociável do direito, a força de lei, portanto, uma força justa ou supostamente legítima, e a força violenta que se considera injusta<sup>1200</sup> é igualmente reflectida por Derrida na singular indecidibilidade da palavra alemã «*Gewalt*» que nos oferece uma dupla escuta: «violência» e «poder legítimo», «autoridade» ou «força pública» – «*Gesetzgebende Gewalt*» corresponde ao poder legislativo, «*geistliche Gewalt*» ao poder espiritual da Igreja e «*Staatsgewalt*» à autoridade/poder do Estado<sup>1201</sup>. Repare-se como Derrida

---

<sup>1197</sup> Cf. Derrida, *Force de loi*, 27-28.

<sup>1198</sup> «comme si au fond le droit pénal exercé par le plus fort, comme si le châtement qu'il inflige [...] était toujours une revanche ou une vengeance, une loi du talion au sens conventionnel du mot, plutôt qu'une justice.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 280-281.

<sup>1199</sup> «Si le droit tient à la vengeance [...], ne peut-on soupiner après une justice qui un jour, un jour qui n'appartiendrait plus à l'histoire, un jour quasiment messianique, serait enfin soustraite à la fatalité de la vengeance ?», Derrida, *Spectres de Marx*, 47.

<sup>1200</sup> Cf. Derrida, *Force de loi*, 18.

<sup>1201</sup> Cf. Derrida, *Force de loi*, 19. A relação entre direito e força diz, claramente, respeito à soberania: «un droit sans force n'est pas un droit digne de ce nom; et c'est d'abord pour cette raison que s'impose à nous le problème troublant, qui est celui-là même de la souveraineté (le souverain représentant toujours la plus puissante puissance, la plus haute, la plus grande puissance, la toute-puissance, la plus forte force, la plus éminente capitale ou capitalisation, l'extrême monopolisation de la force ou de la violence – *Gewalt* – dans la figure de l'État, le superlatif absolu de la puissance), problème troublant d'une force, donc, qui, parce qu'elle est indispensable à l'exercice du droit, parce qu'elle est impliquée dans le concept même du droit, donnerait le droit ou fonderait le droit, et donnerait raison à la force», Derrida, *La bête et le souverain I*, 278-279.

nunca deixa de meditar no onto-teológico, que se desdobra num onto-teológico-jurídico-político, marcado pela indecidibilidade entre força violenta e força legítima/justa, o que não deixa de ter enormes repercussões se pensarmos que a autoridade/poder, tendo em vista a aplicação («*enforceability*») das leis que estabelece, tanto prevê o recurso à violência legítima/justa (e que esse mesmo poder *se* autoriza (mas qual a origem da sua autoridade?) a determinar como legítimas/justas, logo não violentas/injustas), como não está em condições de justificar a sua autoridade, a sua legitimidade que não por intermédio de um golpe de força violenta auto-autorizada, pelo que a força de lei não é puramente legítima/não violenta como se poderia supor.

A legitimidade da força da lei (de uma força justa como direito) é assim indissociável de um momento supostamente fundador/originário, de uma violência sem qualquer respaldo legal anterior. Há que ter em consideração que tal violência originária/fundadora será ilegal aos olhos de uma autoridade vigente. É o caso da proclamação de independência de um território integrante de um Estado já formado. Seja como for, a própria fundação deste mesmo Estado terá sempre implicado, igualmente, um momento de violência auto-autorizada, injustificável, isto é, sem suporte legal prévio. Não pretendemos assim afirmar que a provável violência da luta pela independência de um território não terá qualquer justificação (a própria independência). A violência injustificável que aqui enfatizamos é, sim, a do momento fundador de um Estado, de uma legitimidade. Nesse sentido, em «*Le siècle et le pardon*» (1999), Derrida escreve o seguinte: «*Todos os Estados-nação nascem e fundam-se na violência. Eu creio nessa verdade irrecusável. [...] basta sublinhar uma lei de estrutura: o momento de fundação, o momento instituidor é anterior à lei ou à legitimidade que ele instaura. Ele é, portanto, fora da lei e violento por isso mesmo.*»<sup>1202</sup>

Eis, então, que Derrida introduz o «fundamento místico da autoridade» através dos ditos de Pascal e de Montaigne. Nas palavras de Pascal em *Pensées* (1670):

«[...] um, diz que a essência da justiça é a autoridade do legislador, outro, a comodidade do soberano, outro, o costume vigente; e isto é o mais certo: nada, segundo a estrita razão, é justo por si; tudo se altera com o tempo. O costume faz a

---

<sup>1202</sup> «*Tous les États-nations naissent et se fondent dans la violence. Je crois cette vérité irrécusable. [...] il suffit de souligner une loi de structure : le moment de fondation, le moment instituteur est antérieur à la loi ou à la légitimité qu'il instaure. Il est donc hors la loi, et violent par là-même.*», Derrida, «*Le siècle et le pardon*», 131.

equidade, pela simples razão de ser recebido; tal é o *fundamento místico* da sua *autoridade*. Quem a reconduz ao seu princípio, aniquila-a.»<sup>1203</sup>

De acordo com Montaigne em *Essais* (1580):

«Ora as leis mantêm-se credíveis, não por serem justas, mas por serem leis. É o fundamento místico da sua autoridade, elas não têm nenhum outro [...]. Quem lhes obedece por elas serem justas, não lhes obedece justamente por onde deve.»<sup>1204</sup>

O que Derrida salienta em ambas as passagens é a credibilidade, o crédito que se atribui às leis, ou à justiça como direito, e que justifica o jaez místico da sua autoridade. Por isso, em *Force de loi* (1994), declara que «[a] autoridade das leis não assenta senão no crédito que se lhes dá. Crê-se nelas, tal é o seu fundamento único.»<sup>1205</sup> Portanto, não se obedece às leis porque elas são justas (uma concepção de justiça, como salienta Derrida, que já Montaigne distinguia de direito<sup>1206</sup>), dado que «[a]s leis não são justas enquanto leis»<sup>1207</sup>, mas sim porque têm autoridade. Reconduzir a autoridade das leis ao seu princípio implicaria a sua anulação, visto que tal princípio ou “origem” corresponde, simplesmente, à credibilidade do fundamento místico, à crença que se tem nas leis porque são leis.

Se a referida credibilidade que justifica a autoridade das leis poderia levar à conclusão de que «a razão do mais forte é sempre a melhor» (a força, indissociável do direito, moldando-o, fazendo jus ao aforismo «*Might makes right*»), cria, por si própria, a legalidade da autoridade e o seu crédito), a *leitura* de Derrida procura exceder tal interpretação. Em Pascal e Montaigne, Derrida entrevê uma «crítica da ideologia jurídica, uma des-sedimentação das superestruturas do direito que, ao mesmo tempo, escondem e reflectem os interesses económicos e políticos

---

<sup>1203</sup> «[...] l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur, l'autre la commodité du souverain, l'autre la coutume présente ; et c'est le plus sûr : rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi ; tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue ; c'est le *fondement mystique* de son *autorité*. Qui la ramène à son principe, l'anéantit.», Pascal, *Pensées*, § 294, 152. Cf. Derrida, *Force de loi*, 29.

<sup>1204</sup> «Or les lois se maintiennent en credit, non parce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité, elles n'en ont point d'autre [...]. Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit.», Montaigne, *Essais*, 1203. Cf. Derrida, *Force de loi*, 29.

<sup>1205</sup> «L'autorité des lois ne repose que sur le crédit qu'on leur fait. On y croit, c'est là leur seul fondement.», Derrida, *Force de loi*, 30.

<sup>1206</sup> Derrida explicita a posição de Montaigne afirmando o seguinte: «Visiblement, Montaigne distingue ici les lois, c'est-à-dire le droit, de la justice. La justice du droit, la justice comme droit n'est pas la justice.», Derrida, *Force de loi*, 30. Para a distinção, segundo Derrida, entre *justiça* e direito, cf. «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça».

<sup>1207</sup> «Les lois ne sont pas justes en tant que lois.», Derrida, *Force de loi*, 30.

das forças dominantes da sociedade»<sup>1208</sup>, ou seja, uma crítica ao poder e à prevalência da *razão* do mais forte. Assim, para além da força como razão do mais forte, Derrida pensa «uma estrutura mais intrínseca»<sup>1209</sup> na relação entre força e direito que uma crítica da ideologia jurídica não deveria desconsiderar. Escutemos Derrida ainda em *Force de loi* (1994):

«O próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificador do direito implica uma força performativa, quer dizer, implica sempre uma força interpretativa e um apelo à crença: não, desta vez, no sentido em que o direito estaria *ao serviço* da força [...] mas no sentido em que ele manteria, com o que se chama a força, o poder ou a violência, uma relação mais interna e mais complexa.»<sup>1210</sup>

Por outras palavras, a *força* que Derrida entrevê não é a que coloca o direito ao seu serviço. Trata-se, sim, de uma força performativa, instituidora do direito, que re-pensa a tradicional indissociabilidade direito/força (logo, uma certa concepção de direito dependente da força e subserviente ao poder político, social ou económico). Com efeito, de acordo com Derrida, o momento fundador do direito não se inscreve na história, isto é, está *para além* dos interesses do poder e da dita *razão* do mais forte. Mas demos ainda a palavra a Derrida:

«O momento da sua fundação ou mesmo da sua instituição não é, aliás, nunca um momento inscrito no tecido homogêneo de uma história, porque o rasga com uma decisão. Ora, a operação de fundar, de inaugurar, de justificar o direito, de *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, em si mesma, não é nem justa, nem injusta, e de que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente poderia, por definição, garantir, contradizer ou invalidar.»<sup>1211</sup>

---

<sup>1208</sup> «une critique de l'idéologie juridique, une désédimentation des superstructures du droit qui cachent et reflètent à la fois les intérêts économiques et politiques des forces dominantes de la société.», Derrida, *Force de loi*, 32. Cf. Harcourt, «Derrida, Jacques (1930-2004)», 127-128.

<sup>1209</sup> «une structure plus intrinsèque», Derrida, *Force de loi*, 32.

<sup>1210</sup> «Le surgissement même de la justice et du droit, le moment instituteur, fondateur et justificateur du droit implique une force performative, c'est-à-dire toujours une force interprétative et un appel à la croyance : non pas cette fois au sens où le droit serait *au service* de la force [...] mais où il entretiendrait avec ce qu'on appelle la force, le pouvoir ou la violence une relation plus interne et plus complexe.», Derrida, *Force de loi*, 32.

<sup>1211</sup> «Son moment de fondation ou d'institution même n'est d'ailleurs jamais un moment inscrit dans le tissu homogène d'une histoire puisqu'il le déchire d'une décision. Or l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à *faire la loi*, consisterait en un coup de force, en une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider.», Derrida, *Force de loi*, 32-33.

O momento da fundação do direito é o impacto da alteridade ab-soluta e, portanto, da heterogeneidade *na* suposta homogeneidade da trama histórica. É, pois, uma espécie de golpe de força, uma ruptura que, como tal, não pode considerar-se como justa ou injusta. Não pode ser garantida por uma legalidade, um direito fundado previamente, pelo que não pode, igualmente, ser por ele contraditada. O momento fundador do direito é um momento de silêncio (*ex-crito*, à semelhança do «a» da *différance*, condição de possibilidade quase-transcendental) do ab-solutamente outro que Derrida vislumbra no *fundamento místico da autoridade*<sup>1212</sup>. Um silêncio (da ordem da *incondicionalidade*, de um apolítico de índole hiper-política) fundador alega como um auto-fundamento sem fundamento. Salientemos ainda as palavras de Derrida:

«Não podendo, por definição, a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a posição da lei, apoiarem-se senão em si mesmas; elas mesmas são uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que, em si mesmas, elas sejam injustas, no sentido de «ilegais» ou de «ilegítimas». Elas não são, nem legais, nem ilegais no seu momento fundador. Excedem a oposição do fundado e do não-fundado, assim como de qualquer fundacionalismo ou anti-fundacionalismo.»<sup>1213</sup>

Repare-se como no auto-fundamento da autoridade é possível escutar quer o fundamento da *razão* do mais forte (a força arvorada em autoridade que, tautologicamente, não tem outro fundamento que não ela própria), quer um “fundamento” sem fundamento como marca abissal de abertura ao outro. Em suma, estamos perante duas escutas do místico<sup>1214</sup> (do *fundamento místico da autoridade*) ou do silêncio “fundador”. Por um lado, é preciso lembrar que Derrida considera que o silêncio é uma das características da soberania crática<sup>1215</sup> (porque

---

<sup>1212</sup> Cf. Derrida, *Force de loi*, 33.

<sup>1213</sup> «L'origine de l'autorité, la fondation ou le fondement, la position de la loi ne pouvant pas définition s'appuyer finalement que sur elles-mêmes, elles sont elles-mêmes une violence sans fondement. Ce qui ne veut pas dire qu'elles sont injustes en soi, au sens de « illégales » ou « illégitimes ». Elles ne sont ni légales ni illégales en leur moment fondateur. Elles excèdent l'opposition du fondé et du non-fondé, comme de tout fondationnalisme ou de tout antifondationnalisme.», Derrida, *Force de loi*, 34.

<sup>1214</sup> Duas escutas do místico que poderíamos fazer corresponder a duas formas de aproximar a noção de crença. Se a autoridade das leis se reduz ao crédito que se lhes atribui, à crença/fé que se tem nelas, então, como salienta Derrida, «é ainda preciso pensar o que *crer* quer dizer»/«[e]ncore faut-il penser ce que *croire* veut dire» (Derrida, *Force de loi*, 30.) Enquanto uma interpretação mais convencional poderia conduzir-nos a pensar o *fundamento místico da autoridade* como uma crença sem fundamento (o que implicaria concluir que a autoridade, as leis, estão à mercê dos interesses, do costume ou da razão do mais forte), a *crença* aproximada por Derrida abraça esta falta de fundamento para pensar um fundamento sem fundamento, um fundamento como abertura ao outro, como “fé” no outro. Um “fundamento” como *véspera* e assim condição de possibilidade e de impossibilidade do fundamento, da fundação ou da origem da autoridade forjados por uma arquitetura onto-teológico-jurídico-política.

<sup>1215</sup> Neste sentido, Derrida escreve: «Silencieuse et inavouable comme la souveraineté elle-même. Le silence inavouable, la dénégation, voilà l'essence toujours inapparente de la souveraineté. L'inavouable de la communauté, c'est aussi une souveraineté qui ne peut que se poser et s'imposer en silence, dans le non-dit.», Derrida, *Voyous*, 143.

a razão do mais forte é sempre a melhor, a soberania impõe-se, funda-se a si própria, sem ter que se justificar, portanto, trata-se de um silêncio voluntário, ditado pela onnipotência do soberano – o silêncio é revelador do poder do soberano, a soberania «trabalha em silêncio e em silêncio ela leva a melhor em tudo»<sup>1216</sup>); por outro lado, neste silêncio soberano, do poder do mais forte, Derrida entrevê um outro silêncio mais *antigo*, um fundamento frágil (*incondicional*, uma *força fraca*) que coloca em questão o dito fundamento soberano (o do direito moldado pela razão do mais forte), ao mesmo tempo que o abre a um justo *porvir* que se escuta no místico como crédito, crença ou “fé” no outro.

De acordo com Derrida, o *fundamento místico da autoridade* aponta para a crença/“fé” num fundamento sem fundamento, um “auto-fundamento”, mas como performativo aberto (logo não soberano) e assim uma força (atentemos no facto de que, procurando evitar mal-entendidos, Derrida faz notar que a força em que medita tem sempre um carácter diferencial: «Apelei muitas vezes à vigilância [...] em relação aos riscos que esta palavra faz correr: risco de um conceito obscuro, substancialista, oculto-místico, mas risco também de uma autorização dada à força violenta, injusta, sem regra, arbitrária. [...] Contra os riscos substancialistas ou irracionais, a primeira precaução consiste justamente em lembrar o carácter diferencial da força. [...] trata-se sempre da força diferencial, da diferença como diferença de força, da força como *différance* (a *différance* é uma força diferida-diferente)»<sup>1217</sup>) “fundadora” (que não a da razão do mais forte) que, na sua singular alegalidade, na sua *matinalidade*, excede (sem ser a excedência como excepção soberana que, uma vez mais, ditada pela razão do mais forte, está também acima da distinção legalidade/ilegalidade, na medida em que as determina por si mesma), dando-lhes condição e re-pensando-as, as determinações legal/ilegal, legítimo/ilegítimo, fundado/não-fundado.

É precisamente neste sentido que Derrida, em «Foi et savoir» (1996), avança o seguinte:

*«esta fé sem dogma que avança no risco da noite absoluta, não será contida em nenhuma das oposições admitidas da nossa tradição [...] Anuncia-se por toda a parte onde, reflectindo sem flectir, uma análise puramente racional faz surgir este paradoxo, a saber, que o fundamento da lei – a lei da lei, a instituição da instituição,*

---

<sup>1216</sup> «Elle œuvre en silence et en silence elle a raison de tout.», Marie-Louise Mallet, «La raison du plus fort...», *Revista Filosófica de Coimbra* 24 (2003), 362 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>1217</sup> «J’ai très souvent appelé à la vigilance [...] sur les risques que ce mot fait courir: risque d’un concept obscur, substancialiste, oculto-mystique, risque aussi d’une autorisation donnée à la force violente, injuste, sans règle, arbitraire. [...] Contre les risques substancialistes ou irracionaux, la première précaution consiste justement à rappeler le caractère différentiel de la force. [...] il s’agit toujours de la force différentiel, de la différence comme différence de force, de la force comme différence ou force de différence (la différence est une force différencielle)», Derrida, *Force de loi*, 20.

*a origem da constituição – é um acontecimento “performativo” que não pode pertencer ao conjunto que funda, inaugura ou justifica. Tal acontecimento é injustificável na lógica do que tiver aberto. É a decisão do outro no indecível. Doravante a razão deverá reconhecer aqui aquilo a que Montaigne e Pascal chamam um irrecusável “fundamento místico da autoridade”. O místico assim entendido alia a crença ou o crédito, o fiduciário ou o fiável, o secreto (significando aqui “místico”) ao fundamento»<sup>1218</sup>*

A contra-assinatura derridiana do *fundamento místico da autoridade* (Montaigne/Pascal) vem mostrar-nos que a conclusão, que se poderia estabelecer, de que a lei não tem outro fundamento que não ela própria, redundando tal no privilégio dos mais fortes («a razão do mais forte é sempre a melhor»), é insuficiente. A constatação ou até mesmo a prescrição de que a razão do mais forte é sempre a melhor<sup>1219</sup> pretende fazer esquecer, apagar ou denegar uma falta de fundamento, de origem plena da autoridade. De resto, é neste sentido que Derrida nos alerta para «um direito cuja origem fundadora mais não faz do que arredar o problema da justiça. [...] no fundamento ou na instituição deste direito, o mesmo problema da justiça terá sido posto, violentamente resolvido, quer dizer, enterrado, dissimulado, recalcado. O melhor paradigma é aqui a fundação dos Estados-Nações ou o acto instituinte de uma constituição que instaura [...] o *estado de direito*.»<sup>1220</sup> O problema, aqui, é o de uma justiça obsidante, lavrada pela *incondicionalidade messiânica* (cf. «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça»), por conseguinte, uma justiça que, não se presentificando, antes se caracteriza pela irreduzibilidade da disjunção e da abertura ao porvir que entendemos que Derrida assinala, igualmente, na sua *leitura do fundamento místico da autoridade*. Recalcar (esquecer ou denegar) o problema da justiça (a insuficiência do direito perante a *justiça*) corresponde ao recalçamento de uma falta de fundamento injustificável, isto é, do *fundamento místico da autoridade* como abertura incondicional ao outro por vir, uma

---

<sup>1218</sup> «cette foi sans dogme qui s'avance dans le risque de la nuit absolue, on ne la contiendra dans aucune opposition reçue de notre tradition [...] Elle s'annonce partout où, réfléchissant sans fléchir, une analyse purement rationnelle fait apparaître ce paradoxe, à savoir que le fondement de la loi – la loi de la loi, l'institution de l'institution, l'origine de la constitution – est un événement « performatif » qui ne peut appartenir à l'ensemble qu'il fonde, inaugure ou justifie. Tel événement est injustifiable dans la logique de ce qu'il aura ouvert. Il est la décision de l'autre dans l'indécidable. Dès lors la raison doit reconnaître là ce que Montaigne et Pascal appellent un irrécusable « fondement mystique de l'autorité ». Le mystique ainsi entendu allie la croyance ou le crédit, le fiduciaire ou le fiable, secret (ce que signifie ici « mystique ») au fondement», Derrida, «Foi et savoir», 31-32.

<sup>1219</sup> Cf. Derrida, *La bête et le souverain I*, 279.

<sup>1220</sup> «un droit dont l'origine fondatrice ne fait que reculer le problème de la justice. [...] au fondement ou à l'institution de ce droit, le même problème de la justice aura été posé, violemment résolu, c'est-à-dire enterré, dissimulé, refoulé. Le meilleur paradigme est ici la fondation des États-Nations ou l'acte instituant d'une constitution qui instaure [...] l'état de droit.», Derrida, *Force de loi*, 52.

instabilidade (diferencial – *différance*) “originária” que expõe a fragilidade da fundação (em desconstrução) do Estado pela violência, mas que nos parece abrir ainda para uma outra hipótese, a pensar, por vir, de fundação deste último (a propósito de uma outra fundação do Estado – a «extravagante hipótese» de Abensour/Levinas em alternativa à sugerida por Hobbes – cf. «Capítulo I, 3.1.2. Thomas Hobbes»).

Ora, a Desconstrução derridiana, enquanto desconstrução da *metafísica da presença*, sempre procurou colocar em questão as construções que esta forjou com o intuito de criar uma origem ou de dar fundamento ao poder. Com efeito, observámo-lo anteriormente, a soberania (a razão do mais forte, a força/autoridade que dá e funda o direito) é considerada por Derrida como uma fábula (portanto, o fundamento do direito é ilusório) onto-teológico-política.

Do mesmo modo, não é raro o direito lançar mão de ficções legítimas. Em *Force de loi* (1994), após citar uma passagem de *Essais* (1580) – «... até mesmo o nosso direito tem, ao que se diz, ficções legítimas nas quais funda a verdade da sua justiça.»<sup>1221</sup> – Derrida escreve: «O que é uma ficção legítima? Que quer dizer fundar a verdade da justiça? Eis algumas das questões que nos esperam. Montaigne propunha uma analogia entre este suplemento de ficção legítima, quer dizer, necessário para fundar a verdade da justiça e o suplemento de artifício apelado por uma deficiência da natureza, como se a ausência de direito natural apelasse o suplemento de direito histórico ou positivo, isto é, um acréscimo de ficção»<sup>1222</sup>. De resto, a seguinte definição de ficção jurídica parece-nos igualmente esclarecedora: «artifício de técnica jurídica (em princípio reservado ao legislador soberano), «mentira da lei» (e benefício desta) consistindo em «fazer como se», em supor um facto contrário à realidade, perspectivando produzir um efeito de direito.»<sup>1223</sup> De sublinhar ainda é o facto de a ficção jurídica ser reservada ao soberano – o soberano (e a própria soberania é já uma fábula/ficção) tem o poder/autoridade (é a razão do mais forte) de criar ficções jurídicas de forma a obter um determinado efeito.

---

<sup>1221</sup> « ... nostre droict mesme a, dict-on, des fictions legitimes sur lesquelles il fonde la verité de sa justice. », Montaigne, *Essais*, 601.

<sup>1222</sup> «Qu'est-ce qu'une fiction légitime ? Que veut dire fonder la vérité de la justice ? Voilà certaines des questions qui nous attendent. Montaigne proposait une analogie entre ce supplément de fiction légitime, c'est-à-dire nécessaire pour fonder la vérité de la justice et le supplément d'artifice appelé par une déficience de la nature, comme si l'absence de droit naturel appelait le supplément de droit historique ou positif, c'est-à-dire un surcroît de fiction», Derrida, *Force de loi*, 30.

<sup>1223</sup> «artifice de technique juridique (en principe réservé au législateur souverain), «mensonge de la loi» (et bienfait de celle-ci) consistant à «faire comme si», à supposer un fait contraire à la réalité, en vue de produire un effet de droit.», Gérard Cornu, «Fiction», in: *Vocabulaire juridique* (Paris: PUF, 2005), 402. Cf. Christine Biquet, «Les fictions en droit», *Hanyang Law Review* 30 (2013), 276, acedido em 6 de Dezembro de 2022, <https://orbi.uliege.be/bitstream/2268/153816/1/Fictions%20Hanyang%20Law%20Review.pdf>.

É assim que, tendo em mente a ficcionalidade do fundamento da autoridade, bem como os artificios e a artificialidade da lei, aproximamos «Déclarations d'Indépendance»<sup>1224</sup> (1976) – escrito resultante de uma conferência proferida por Derrida na Universidade da Virgínia (Charlottesville, EUA) por ocasião da comemoração do bicentenário da Declaração da Independência dos Estados Unidos da América (1776) – onde o filósofo re-pensa o texto da Declaração da Independência que corporiza, não só, o momento de ruptura das Treze Colónias (posteriormente, Estados Unidos da América) com a potência colonial opressora (Grã-Bretanha), mas também o momento fundador de um novo Estado. A análise de Derrida configura mesmo um testemunho de como a fundação do Estado (da autoridade), neste caso, dos Estados Unidos da América, repousa sobre uma ficção/construção onto-teológico-jurídico-política (a qual, gizando a origem como poder/autoridade que redundava, observá-lo-emos adiante, na onipotência de Deus (fundamento último), é indissociável da conclusão de La Fontaine – «a razão do mais forte é sempre a melhor») que está em desconstrução, na medida em que ignora a instabilidade “originária”, diferencial (*différance*) onde se procura assentar um fundamento supostamente sólido. A bem dizer, em «Déclarations d'Indépendance» (1976) poderemos já pensar o «fundamento místico da autoridade» que Derrida aproximaria mais evidentemente no colóquio «Deconstruction and the Possibility of Justice» (1989)<sup>1225</sup>.

Com efeito, a falta de um fundamento, de uma origem (mas também o desejo e a necessidade de tal fundamento/origem) ecoam ao longo de «Déclarations d'Indépendance» (1976). Não é, pois, casual que Derrida, neste último texto, procure responder à seguinte questão: «quem assina, e com que nome supostamente próprio, o acto declarativo que funda uma instituição?»<sup>1226</sup>

Para melhor aproximarmos a pergunta formulada por Derrida, importa ter em consideração, não só a própria feitura da Declaração da Independência, mas também o pensamento do filósofo em torno do motivo «assinatura»<sup>1227</sup>, neste caso, da assinatura da Declaração que marca o momento da independência e da fundação do Estado.

---

<sup>1224</sup> Derrida, «Déclarations d'Indépendance», 11-32.

<sup>1225</sup> Cf. Derrida, «Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”», 3-67. Derrida, *Force de loi*.

<sup>1226</sup> «*qui signe, et de quel nom soi-disant propre, l'acte déclaratif qui fonde une institution?*», Derrida, «Déclarations d'Indépendance», 16.

<sup>1227</sup> Para o motivo da assinatura reportar-nos-emos mormente a Jacques Derrida, «Signature événement contexte» (1971), in: *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), 365-391. Cf. Jacques De Ville, «Sovereignty without sovereignty: Derrida's *Declarations Of Independence*», *Law and Critique* 19 (2008), 87-114. Jacques De Ville, «Sovereignty without sovereignty: Derrida's *Declarations Of Independence*», 1-25, acessado em 6 de Dezembro de 2022, <http://repository.uwc.ac.za/xmlui/handle/10566/360?show=full>. Daniel Matthews, «Declarations of independence: notes on the thought of Jacques Derrida», acessado em 27 de Dezembro de 2022, <https://criticallegalthinking.com/2013/08/07/declarations-of-independence-notes-on-the-thought-of-jacques-derrida/>.

De acordo com Derrida em «Signature événement contexte» (1971), a tradição filosófica, aqui reflectida no pensamento de J. Austin, privilegia, no âmbito dos actos de fala performativos<sup>1228</sup>, o recurso à primeira pessoa, ao presente do indicativo e à voz activa, na medida em que neles é feita referência ao que Austin nomeia como «a fonte da enunciação»<sup>1229</sup>, isto é, estamos perante a suposição, que caracteriza a ocidentalidade filosófica<sup>1230</sup>, de uma origem (presença plena) ou de um momento fundador. Para Austin, prossegue Derrida, é indubitável que «a fonte de um enunciado oral na primeira pessoa do presente do indicativo (na voz activa) esteja *presente* à enunciação e ao enunciado»<sup>1231</sup>, não se duvidando, igualmente, que «o equivalente dessa ligação à fonte nas enunciações escritas seja simplesmente evidente e assegurado na *assinatura*»<sup>1232</sup>. Portanto, a assinatura escrita dispensa a presença actual ou empírica do signatário, contudo, ela conserva e reproduz a presença deste último ao longo do tempo (agora-passado que se prolonga num agora-futuro), como um «agora em geral»<sup>1233</sup>. A assinatura é assim tomada como uma origem/fonte de presença/agora, um momento absolutamente singular, um evento puro, mas que necessita, simultânea e paradoxalmente, de ser reproduzido, isto é, repetido, porque apenas deste modo se estabelece uma conexão à fonte/presença<sup>1234</sup>. Mas escutemos ainda as palavras de Derrida:

«Acaso haverá tal coisa? Produzir-se-á alguma vez a singularidade absoluta de um evento de assinatura? Haverá assinaturas?

Sim, certamente, todos os dias. Os efeitos de assinatura são a coisa mais comum do mundo. Mas a condição de possibilidade desses efeitos é simultaneamente, uma vez mais, a condição da sua impossibilidade, da impossibilidade da sua rigorosa pureza. Para funcionar, quer dizer, para ser legível, uma assinatura deve ter uma forma repetível, iterável, imitável; ela deve poder

---

<sup>1228</sup> Dando conta da oposição canónica (sem a acolher por completo) entre constativos e performativos, Derrida explicita: «il y a une parole qu'on appelle *constative*, qui est théorique, qui consiste à dire ce qui est, à décrire ou à constater ce qui est, et il y a une parole qu'on appelle *performative* et qui fait en parlant. Quand je promets, par exemple, je ne dis pas un événement, je fais l'événement par mon engagement, je promets ou je dis.», Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», 88. Cf. John Langshaw Austin, *How to do things with words* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

<sup>1229</sup> «la *source* de l'énonciation», Derrida, «Signature événement contexte», 390 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>1230</sup> Trata-se, evidentemente, da relação entre fala e escrita, do *logocentrismo* que Derrida desconstrói – cf. «Capítulo I, 2.1. Da escrita à arqui-escrita».

<sup>1231</sup> «la source d'un énoncé oral à la première personne du présent de l'indicatif (à la voix active) soit *présente* à l'énonciation et à l'énoncé», Derrida, «Signature événement contexte», 391.

<sup>1232</sup> «l'équivalent de ce lien à la source dans les énonciations écrites soit simplement évident et assuré dans la *signature*», Derrida, «Signature événement contexte», 391.

<sup>1233</sup> «maintenant en général», Derrida, «Signature événement contexte», 391.

<sup>1234</sup> Cf. Derrida, «Signature événement contexte», 391.

separar-se da intenção presente e singular da sua produção. É a sua mesmidade que, alterando a sua identidade e a sua singularidade, lhe divide o selo.»<sup>1235</sup>

Noutros termos ainda, assinalando as contradições internas ao funcionamento da assinatura, que a tradição filosófica, logocêntrica, caracteriza como evento singular (irrepetível, dada a suposta pureza da origem), Derrida vem mostrar que a condição de possibilidade do efeito de assinatura (a dita presença ou agora em geral) é a sua re-petibilidade (porque a conexão à dita fonte da enunciação implica já um *desvio* da origem e da sua pureza) e assim, imediatamente, a sua condição de impossibilidade. Portanto, não há a origem pura, não há a presença, há, isso sim, desvio e re-petibilidade “originária”, iterabilidade, *movimento*, *différance*. O mesmo é dizer que não há um signatário, nem uma assinatura como origem fundadora, cuja pura presença se estenderia ao longo do tempo, conferindo, simultaneamente, validade, legitimidade ou autoridade ao texto subscrito.

É precisamente esta instabilidade originária, esta “orfandade” da Declaração, que Derrida sublinha em «Déclarations d’Indépendance» (1976), dando conta da dificuldade de identificar o signatário de tal documento. Derrida explicita, então, que enquanto representante dos representantes<sup>1236</sup>, Jefferson foi por eles encarregado da redacção do projecto da Declaração, isto é, nele foi delegada a tarefa de «redigir aquilo que [os representantes] sabiam querer dizer»<sup>1237</sup>. Portanto, sem assinar o texto, Jefferson escreve-o, não no «sentido produtor ou iniciador do termo»<sup>1238</sup>, mas sim como um secretário que redige uma carta que lhe é ditada<sup>1239</sup>. Note-se que, representando os representantes, Jefferson estava incumbido de escrever sem criar, na medida em que deveria redigir o que outros, os representantes, queriam dizer, significando tal, por um lado, que Jefferson desempenha um papel similar ao da escrita que, segundo a tradição filosófica, seria um mero veículo, com o intuito de transportar o

---

<sup>1235</sup> « Y a-t-il quelque chose de tel ? La singularité absolue d'un événement de signature se produit-elle jamais ? Y a-t-il des signatures ?

Oui, bien sûr, tous les jours. Les effets de signature sont la chose la plus courante du monde. Mais la condition de possibilité de ces effets est simultanément, encore une fois, la condition de leur impossibilité, de l'impossibilité de leur rigoureuse pureté. Pour fonctionner, c'est-à-dire pour être lisible, une signature doit avoir une forme répétable, itérable, imitable; elle doit pouvoir se détacher de l'intention présente et singulière de sa production. C'est sa mêmété qui, altérant son identité et sa singularité, en divise le sceau.», Derrida, «Signature événement contexte», 391-392.

<sup>1236</sup> «We, therefore, the Representatives of the united States of America, in General Congress, Assembled», «Declaration of Independence», acedido em 7 de Dezembro de 2022, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.

<sup>1237</sup> «rédiger ce qu'ils savaient vouloir dire», Derrida, «Déclarations d’Indépendance», 18.

<sup>1238</sup> «sens producteur ou initiateur du terme», Derrida, «Déclarations d’Indépendance», 18.

<sup>1239</sup> Cf. Derrida, «Déclarations d’Indépendance», 18.

conteúdo significado sem nele influir<sup>1240</sup>; por outro lado, Jefferson não é a origem da Declaração, a qual, na verdade, remonta ao querer dizer (e sofre mesmo as correcções) daqueles que, por si próprios, são já representantes (do querer dizer) de outros, isto é, do povo. Signatários de facto da Declaração, prossegue Derrida, os representantes assinam não só por si próprios, mas também por delegação, por procuração estabelecida pelo povo: «We, therefore, the Representatives of the united States of America, in General Congress, Assembled, [...], do, in the Name, and by Authority of the good People of these Colonies [...]»<sup>1241</sup>.

Procurando-se, incessantemente, remontar à origem, ao momento fundador, o povo afigura-se, então, como o signatário, de direito, da Declaração<sup>1242</sup>. Acresce, no entanto, a questão de saber quem é ou como se constitui este povo, uma vez que, provisoriamente, parece responder à pergunta «quem assina?» a Declaração, entrevendo-se nele algo que se aproxima de uma origem fundadora.

Se é o povo que assina a Declaração é ele mesmo que se declara independente, ainda que por intermédio de representantes. Porém, é preciso procurar perceber se há, efectivamente, povo e como é que ele se forma. Coloca-se então a questão de saber se a Declaração é simplesmente uma constatação da libertação do povo ocorrida anteriormente, ou se o povo se liberta no preciso momento em que assina e pelo facto de assinar. No primeiro caso, pressupõe-se a existência de um povo livre, que apenas *constata* a sua liberdade, pelo que a Declaração não *produz* a ruptura/independência, nem a fundação de um novo Estado como seria de esperar. No segundo caso, a assinatura da Declaração é *performativa*, torna o povo livre, isto é, torna o “povo” povo, *faz* o povo (entidade livre, autónoma, soberana).

---

<sup>1240</sup> Neste sentido, Derrida escreve: «Si l'on reçoit la notion d'écriture dans son acception courante [...] il faut bien y voir un *moyen de communication*. On doit même y reconnaître un puissant moyen de communication qui *étend* très loin, sinon infiniment, le champ de la communication orale ou gestuelle. [...] Le sens, le contenu du message sémantique serait transmis, *communiqué*, par des moyens différents, des médiations techniquement plus puissantes, à une distance beaucoup plus grande, mais dans un milieu foncièrement continu et égal à lui-même, dans un élément homogène à travers lequel l'unité, l'intégrité du sens ne serait pas essentiellement affectée. Toute affection ici serait accidentelle. Le système de cette interprétation [...], bien qu'il soit courant ou en tant qu'il est courant comme le bon sens, a été *représenté* dans toute l'histoire de la philosophie. Je dirai qu'il est même, en son fond, l'interprétation proprement philosophique de l'écriture.», Derrida, «Signature événement contexte», 369-370. Cf. De Ville, «Sovereignty without sovereignty: Derrida's *Declarations Of Independence*», 91-92.

<sup>1241</sup> «Declaration of Independence», <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>. Itálico nosso.

<sup>1242</sup> Cf. Derrida, «Déclarations d'Indépendance», 20.

Para Derrida (e é preciso salientar que tal não é catastrófico, mas até necessário), não é possível decidir claramente entre ambas as hipóteses<sup>1243</sup>, pelo que há que aproximar o povo signatário a partir desta singular indecidibilidade:

«Não podemos decidir, e é todo o interesse, a força e o golpe de força de um tal acto declarativo, se a independência é *constatada* ou *produzida* por este enunciado. [...] Esta obscuridade, esta indecidibilidade entre, digamos, uma estrutura performativa e uma estrutura constativa, elas são *requeridas* para produzir o efeito procurado. Elas são essenciais à própria instauração [position] de um direito como tal, quer falemos aqui de hipocrisia, de equívoco, de indecidibilidade ou de ficção. Chegaria mesmo a dizer que toda a assinatura se encontra afectada por isto.»<sup>1244</sup>

O povo (mas trata-se também aqui, indissociavelmente, da instauração do direito, da fundação do Estado, do fundamento da autoridade, no qual não deixámos de meditar) é atravessado por uma indecidibilidade “originária”. Portanto, o povo, o signatário de direito da Declaração, o suposto fundamento ou origem da autoridade está aqui em questão no instante da sua constituição, no preciso momento da assinatura indecível e irredutivelmente constativa/performativa. Expliquemo-nos. No momento em que o povo assina a Declaração, ele já deveria ter a autoridade para o fazer, na medida em que esta decorre da sua condição de povo. No entanto, não é isso que se verifica. Antes de assinar, o dito povo ainda não é povo, precisamente porque apenas depois de assinar a Declaração ele se torna povo. Quer isto dizer que o “povo” que assina não existe (a sua constatação, se bem que necessária, é ilusória), mas *faz-se* por intermédio de uma assinatura – «[a] assinatura inventa o signatário.»<sup>1245</sup> O “povo” torna-se independente auto-autorizando-se (e não poderemos deixar de ver ressurgir aqui a força da soberania, a *razão* do mais forte que é sempre a melhor, porque se impõe, se autoriza, «dá-se nascimento»<sup>1246</sup>). Mas este auto-fundamento (indissociável do auto-fundamento do Estado,

---

<sup>1243</sup> Sem que seja aqui nosso intuito o aprofundamento de tal questão, é preciso assinalar que, em Derrida, a distinção entre constativos e performativos é meramente provisória. Para o filósofo, não há uma distinção pura entre ambos. Cf. Derrida, *Papier machine*, 284. Derrida, *Force de loi*, 58-60.

<sup>1244</sup> «On ne peut pas décider, et c'est tout l'intérêt, la force et coup de force d'un tel acte déclaratif, si l'indépendance est *constatée* ou *produite* par cet énoncé. [...] Cette obscurité, cette indécidabilité entre, disons, une structure performative et une structure constative, elles sont *requises* pour produire l'effet recherché. Elles sont essentielles à la position même d'un droit comme tel, qu'on parle ici d'hypocrisie, d'équivoque, d'indécidabilité ou de fiction. J'irai même jusqu'à dire que toute signature s'en trouve affectée.», Derrida, «Déclarations d'Indépendance», 20-21.

<sup>1245</sup> «La signature invente le signataire.», Derrida, «Déclarations d'Indépendance», 22.

<sup>1246</sup> «il se donne naissance», Derrida, «Déclarations d'Indépendance», 21.

da autoridade), na medida em que não possui outro fundamento que não ele próprio, oculta uma carência de fundamento de que Derrida nos dá conta: para que o “povo” signatário tenha autoridade para assinar, tal legitimidade é-lhe dada (melhor dizendo, ele dá-se a si mesmo tal legitimidade) apenas após a sua assinatura da Declaração, isto é, retroactivamente, por intermédio de uma «retroactividade fabulosa»<sup>1247</sup> (é, uma vez mais, a fábula da soberania, da fundação da autoridade). Daqui decorre, evidentemente, que a legitimidade dos representantes (assinantes de facto) do povo é questionável, uma vez que terão assinado em nome de um povo que ainda não existia e que, de resto, é uma construção metafísica fabulosa, mesmo que requerida para produzir o efeito pretendido pela Declaração.

A indecidibilidade entre constativo e performativo, que atravessa o povo e a fundação do Estado, é a *ruptura* na própria potência do momento auto-fundador (um golpe de força que instaura a autoridade). Nesse intervalo, Derrida vem assinalar uma *fragilidade*, um “sintoma” da ilusão, da falta de fundamento e que é, justamente, o *desvio* – na (auto-)constituição do povo, na assinatura, no fundamento da autoridade, na fundação do Estado – que o filósofo dá a escutar como retroactividade fabulosa ou como um enigmático e silencioso (*tempo*) futuro anterior<sup>1248</sup>. Atentemos ainda nas palavras de Derrida:

«Mas este futuro anterior, tempo próprio para este golpe de direito (tal como se diria golpe de força), não deve ser declarado, mencionado, tomado em conta. É como se ele não existisse.

Não havia signatário, em direito, antes do texto da Declaração que permanece, ele mesmo, o produtor e o garante da sua própria assinatura. Através [par] deste evento fabuloso, através [par] desta fábula que implica rastro e [que] não é, na verdade, possível senão pela [par] inadequação a si próprio de um presente, uma assinatura dá-se um nome. Ela deu-se [s’ouvre] um crédito, o *seu* próprio crédito, dela própria a si própria. O *si* surge aqui em todos os casos (nominativo, dativo, acusativo) logo que uma assinatura se dá crédito, num só golpe de força»<sup>1249</sup>

---

<sup>1247</sup> «rétroactivité fabuleuse», Derrida, «Déclarations d’Indépendance», 22.

<sup>1248</sup> Optámos por uma tradução literal de «futur antérieur» (tempo verbal da língua francesa) com o intuito de dar a escutar a enigmática e paradoxal retroactividade de que dependem a constituição do povo e a fundação da autoridade/Estado.

<sup>1249</sup> «Mais ce futur antérieur, temps propre pour ce coup de droit (comme on dirait coup de force), ne doit pas être déclaré, mentionné, pris en compte. C’est comme s’il n’existait pas.

Il n’y avait pas de signataire, en droit, avant le texte de la Déclaration qui reste lui-même le producteur et le garant de sa propre signature. Par cet événement fabuleux, par cette fable qui implique de la trace et n’est en vérité possible que par l’inadéquation à soi-même d’un présent, une signature se donne un nom. Elle s’ouvre un crédit, *son* propre crédit, d’elle-même à elle-même. Le *soi* surgit ici dans tous les cas (nominatif, datif, accusatif) dès lors qu’une signature se fait crédit, d’un seul coup de force», Derrida, «Déclarations d’Indépendance», 22-23.

A insistência de Derrida num futuro anterior que é próprio do golpe de força (ou de direito), portanto, à fundação da autoridade (direito, Estado), corresponde à necessidade de enfatizar o *desvio* ou o *espaçamento* inultrapassável entre “povo” e povo, isto é, entre o povo que se dá origem e autoridade a si próprio num golpe de força (performativo) e a legitimidade que, posteriormente, ele se atribui, como se dela tivesse estado investido desde o início (como que a constatando simplesmente) – é igualmente em «Admiration de Nelson Mandela» (1986) que Derrida menciona um golpe de força que marca «sempre o advento de uma nação, de um Estado ou de um Estado-nação. O acto propriamente *performativo* de uma tal instituição deve, com efeito, produzir (proclamar) o que ele pretende, declara, assegura descrever segundo um acto *constativo*. O simulacro ou a ficção consistem, então, em expor [mettre au jour], *dando-o à luz* [en lui donnant le jour], o que se diz reflectir, para dele tomar nota, como se se tratasse de registar o que *terá sido ali*, a unidade de uma nação, o fundamento de um Estado, quando afinal se está em vias de produzir esse evento.»<sup>1250</sup> Torna-se assim evidente que o desvio (futuro anterior), ao qual nos vínhamos reportando, não deveria ser mencionado (outra forma de dizer olvidado ou denegado), porque expõe, justamente, a complexidade inerente ao fundamento da autoridade, à fundação do Estado e ao surgimento do povo, que não mais podem ser simplesmente tomados como originários (é a ilusão da origem e da presença plena, indissociáveis do poder, que Derrida sempre denunciou no *logocentrismo*).

A indecidibilidade entre constativo/performativo, o futuro anterior que deveria ser ignorado, como se não existisse, vem mostrar, precisamente, que a suposta origem (a simples (e simplificadora) constatação de um povo ou de um Estado livre e independente) está “originariamente” encetada pela re-petição que, em «Déclarations d’Indépendance» (1976), Derrida assinala no gesto da já mencionada retroactividade fabulosa. A dita origem é um *começo* fabuloso, porque sempre se “começa” *pela* (intermediariamente) re-petição (é o que nos lembra Derrida ao citar, sugestivamente, *Fable* de F. Ponge – «Pela [par] palavra *pela* [par] começa então este texto/De que a primeira linha diz a verdade...»<sup>1251</sup>). É por esse motivo que a fábula da (e de) origem implica (ou é) *rastró* [trace], quer dizer, «a possibilidade da re-petição

---

<sup>1250</sup> «toujours l’avènement d’une nation, d’un État ou d’un État-nation. L’acte proprement *performatif* d’une telle institution doit en effet produire (proclamer) ce qu’il prétend, déclare, assure décrire selon un acte *constatif*. Le simulacre ou la fiction consistent alors à mettre au jour, *en lui donnant le jour*, ce qu’on dit réfléchir pour en prendre acte, comme s’il s’agissait d’enregistrer ce qui *aura été là*, l’unité d’une nation, le fondement d’un État, alors qu’on est en train d’en produire l’événement.», Jacques Derrida, «Admiration de Nelson Mandela» (1986), in: *Psyché. Invention de l’autre II* (Paris: Galilée, 2003), 72-73 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>1251</sup> « Par le mot *par* commence donc ce texte/Dont la première ligne dit la vérité... », Derrida, «Déclarations d’Indépendance», 22. Cf. Francis Ponge, «Fable», in: *Œuvres complètes*, vol. 1, dir. Bernard Beugnot (Paris: Gallimard, 1999), 144.

na sua forma mais geral»<sup>1252</sup>, que não pode senão expor uma «inadequação a si próprio do presente», isto é, uma necessária condição de possibilidade que é também condição de impossibilidade da “origem” (da fundação da autoridade). Por outras palavras, o futuro anterior assinala, simultaneamente, a disrupção da origem (a denúncia crítica da sua fábula) e a necessidade de tal disrupção para que a dita origem seja tomada como tal.

Portanto, se a *razão* do mais forte é sempre a melhor, sendo por isso o golpe de força (de direito) (auto-)fundador da autoridade e do Estado, Derrida veio, no entanto, ensinar-nos que tal fundamento não é originário. A *razão* do mais forte é inevitavelmente atravessada pela *força fraca* do futuro anterior (*rastro, différance*, re-petibilidade, iterabilidade) de que depende. Não é, pois, casual a menção de Derrida a uma assinatura que *se dá* um nome, como dando de si própria a si própria – e como não escutar neste «a» (da *différance*) a ruptura *no* próprio, a disrupção silenciosa («mística») do futuro anterior, a abissalidade que, atravessando a fundação dada pela razão do mais forte, faz ecoar a exigência infinitamente assombradora da promessa de *justiça*, de um “fundamento” não violento, mais *justo*, ainda por vir da autoridade? – um *crédito*. Ora, que crédito<sup>1253</sup> poderá ser este senão o que Derrida assinala no místico do *fundamento místico da autoridade* (Montaigne/Pascal)? O fundamento da autoridade (a existência de um povo livre, de um Estado independente) depende, então, do crédito que se dá a si próprio pela força, do crédito que se dá a uma fábula fundadora ou do crédito que uma fábula se dá<sup>1254</sup>.

---

<sup>1252</sup> Derrida escreve o seguinte: «la possibilité de la ré-pétition sous sa forme la plus générale, la trace au sens le plus universel [...] Une telle trace est, si on peut tenir ce langage sans le contredire et le raturer aussitôt, plus «originaire» que l’originalité phénoménologique elle-même.», Derrida, *La voix et le phénomène*, 75.

<sup>1253</sup> Recordemos as palavras de Derrida: «Les lois ne sont pas justes en tant que lois. On ne leur obéit pas parce qu’elles sont justes mais parce qu’elles ont de l’autorité. Le mot de « crédit » porte toute la charge de la proposition et justifie l’allusion au caractère « mystique » de l’autorité. L’autorité des lois ne repose que sur le crédit qu’on leur fait. On y croit, c’est là leur seul fondement. Cet acte de foi n’est pas un fondement ontologique ou rationnel. Encore faut-il penser ce que *croire* veut dire.», Derrida, *Force de loi*, 30.

Lembremos ainda que é preciso distinguir entre o crédito que se dá à autoridade (ou que a autoridade se dá) graças à razão do mais forte e o crédito como “fê” no outro que abre para a relação ao outro, para o *porvir*, para a promessa de *justiça* que o futuro anterior (silencioso/«místico») invoca. Note-se que a leitura desconstrutiva de Derrida em torno do texto da Declaração não pretende deslegitimar ou desacreditar o modo como a independência é declarada e assim o modo como o Estado é fundado. Derrida ousa, no entanto, *sonhar* ou *pensar* um “fundamento” mais *justo* (e sempre por vir) para o Estado, um “fundamento” que não se reduza à razão do mais forte (*mutatis mutandis*, M. Abensour avança a hipótese extravagante que consiste em pensar a origem/fundação do Estado, não a partir da limitação da violência de todos contra todos (o Estado lupino segundo Hobbes), mas da limitação da responsabilidade (infinita) pelo outro – cf. Abensour, «L’extravagante hypothèse», 56. «Capítulo I, 3.1.2. Thomas Hobbes» –, mesmo que se confirme ser essa a situação que nos é dada a viver, ou melhor dizendo, precisamente pelo motivo de que a razão do mais forte se impõe entre nós.

<sup>1254</sup> Pensando a relação entre a fábula, a ficção, o poder e o performativo, Derrida escreve: «Mais il y a une autre raison à mon insistance sur le fabuleux. C’est que, comme d’ailleurs le montrent les fables elles-mêmes, l’essence de la force et du pouvoir politiques, là où il fait la loi, là où il se donne le droit, là où il s’approprie la violence légitime et légitime sa propre violence arbitraire, eh bien, ce déchaînement et cet enchaînement du pouvoir passent par de la fable, c’est-à-dire par de la parole à la fois fictionnelle et performative [...] Dans la fable, à l’intérieur d’un récit lui-même fabuleux, il est montré que le pouvoir est lui-même un effet de fable, de fiction et de parole

«A razão do mais forte é sempre a melhor» é a conclusão fabulosa da fábula de La Fontaine que, *nolens, volens*, a filosofia política tradicional acolhe (cf. «Capítulo I, 3.1.2. Thomas Hobbes»). Não deverá, assim, surpreender que o afã da tradição filosófico-política pela (construção de uma) origem fundadora, pelo fundamento da autoridade, repouse no fundamento (ousemos dizer fábula) último. É precisamente isso que Derrida nos lembra como se fosse um último golpe de força, um último fôlego (exaurido) onto-teológico-jurídico-político – Deus é o signatário da Declaração, Deus garante a liberdade do povo, a independência do Estado, funda a autoridade:

«Uma outra «subjectividade» vem ainda assinar, para a garantir, esta produção de assinatura. Em suma, não há senão contra-assinaturas neste processo. Há processo diferencial [différentiel] porque há contra-assinatura [...] É ainda «em nome de» que o «bom povo» americano *se* chama e *se* declara independente, no instante em que ele inventa para si uma identidade assinante. Ele assina em nome das leis da natureza e em nome de Deus.»<sup>1255</sup>

Não há senão contra-assinaturas, sublinha Derrida, isto é, *différance*, repetição de repetição, precisamente porque não há origem fundadora, pelo que a dita assinatura de Deus é mais uma neste infinito *movimento* “originário”. No entanto, no momento em que o povo assina (auto-autorizando-se), pretende fazê-lo (e é mais uma construção fabulosa) em nome de Deus, recorrendo assim à autoridade última, como garante da sua bondade e da sua unidade<sup>1256</sup>. Em Deus, o dito povo encontra a autoridade que, supostamente, colmata o *desvio* entre constativo e performativo, a retroactividade fabulosa que Derrida denuncia. Assim, de acordo com o filósofo, o povo assenta [*pose*]<sup>1257</sup> «as suas leis institucionais [...] no fundamento de leis naturais e, no mesmo gesto (um golpe de força da interpretação), em nome de Deus, criador da

---

fictive, de simulacre. Comme cette loi, cette force de loi dont Montaigne et Pascal disaient qu'elle est d'essence fictionnelle, etc.», Derrida, *La bête et le souverain I*, 291.

<sup>1255</sup> «Une autre « subjectivité » vient encore signer, pour la garantir, cette production de signature. Il n'y a en somme que des contresignatures dans ce processus. Il y a processus différentiel parce qu'il y a contresignature [...] C'est encore « au nom de » que le « bon peuple » américain s'appelle et se déclare indépendant, à l'instant où il s'invente une identité signante. Il signe au nom des lois de la nature et au nom de Dieu.», Derrida, «Déclarations d'Indépendance», 24-25.

<sup>1256</sup> Cf. Derrida, «Déclarations d'Indépendance», 25. Lembre-se como o juramento de bandeira dos Estados Unidos da América insiste, igualmente, em Deus (presença/origem) como garante da unidade/indivisibilidade da Nação. Cf. Naas, «“One Nation... Indivisible”: Jacques Derrida on the autoimmunity of democracy and the sovereignty of God», 41. Cf. «Capítulo I, 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)».

<sup>1257</sup> «Poser» dá a escutar a artificialidade do gesto efectuado pelo povo.

natureza.»<sup>1258</sup> Deste modo, prossegue Derrida, «[Deus] funda as leis naturais e, portanto, todo o jogo que tende a apresentar enunciados performativos *como* enunciados constativos.»<sup>1259</sup> Por outras palavras, a liberdade, a independência que o povo se dá, a fundação do Estado, da autoridade dependentes desse golpe de força (um performativo como auto-autorização) são agora tomadas *como* simplesmente constatadas. As leis naturais, criadas por Deus, garantem, isto é, *constatam* a liberdade, a independência e a autoridade de que o povo se arroga. Noutros termos ainda, a independência “produzida” pela Declaração não faria mais senão *constatar* aquilo que as leis naturais, e assim Deus, dão já como adquiridas pelo povo. Derrida salienta-o no próprio texto da Declaração (1776):

«When in the Course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth, *the separate and equal station to which the Laws of Nature and of Nature's God entitle them*, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation. We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that *they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights*»<sup>1260</sup>

Portanto, em nome das leis da natureza (ou de Deus), o povo, por intermédio dos representantes, *declara e constata* a sua independência, declara-a como que a constatando. Derrida cita ainda a Declaração (1776):

«We, therefore, the Representatives of the united States of America, in General Congress, Assembled, appealing to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions, do, in the Name, and by Authority of the good People of these Colonies, solemnly *publish and declare*, That these United Colonies are, and of Right ought to be *Free and Independent States*»<sup>1261</sup>

---

<sup>1258</sup> «Ses lois institutionnelles [...] sur le fondement de lois naturelles et du même coup (coup de force de l'interprétation) au nom de Dieu, créateur de la nature.», Derrida, «Déclarations d'Indépendance», 25.

<sup>1259</sup> «Il fonde les lois naturelles et donc tout le jeu qui tend à présenter des énoncés performatifs *comme* des énoncés constatifs.», Derrida, «Déclarations d'Indépendance», 25.

<sup>1260</sup> Cf. Derrida, «Déclarations d'Indépendance», 25-26. Cf. «Declaration of Independence», <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>. Itálicos nossos.

<sup>1261</sup> Cf. Derrida, «Déclarations d'Indépendance», 26. «Declaration of Independence», <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>. Itálicos de J. Derrida. Sublinhados nossos.

O fabuloso golpe de força fundador conjuga assim constativo e performativo, na medida em que os representantes (em nome do povo e apelando a Deus como juiz supremo e garante da rectidão das suas intenções) «tornam público» (constativo) e «declaram» (performativo) que as Colónias são (constatação) e devem ser (prescrição) independentes. O primeiro «e» [«and»], que conjuga constativo e performativo, é assegurado pelo segundo «e» [«and»], isto é, por Deus como fundamento último, como última instância que diz o que é e o que deve ser. Por outras palavras ainda, o povo constata e declara a sua independência, nos termos em que Deus a constata e a prescreve<sup>1262</sup>.

Como temos vindo a observar, por mais fabuloso que seja o “processo” da independência, a fundação do Estado, daí resultando a dificuldade de aproximar o fundamento da autoridade (as infinitas contra-assinaturas, as representações de representações que animam a Declaração dão conta do «místico» da autoridade, quer dizer, da autoridade e da fundação do Estado nos quais simplesmente se acredita, dada a sua fragilidade, que, no entanto, se oculta sob o poder onto-teológico-jurídico-político da *razão* do mais forte), é desta Declaração que depende a Constituição, bem como as mais diversas leis por que se rege o Estado<sup>1263</sup>.

Na verdade, e neste sentido, o modo como Derrida nos ensina a pensar a Declaração ajuda-nos a responder à pergunta que nos lança nas primeiras páginas de *Voyous* (2003) – «A razão do mais forte (Há Estados vadios?)»<sup>1264</sup>. Por outras palavras, o facto de a razão do mais forte ser aquela que funda o Estado (a autoridade) e uma vez que o fundamento da autoridade é místico (depende do crédito que se dá a si próprio e da crença que nele se tem, ambos nutridos por uma fabulosa construção (simultaneamente frágil e poderosa) de poder), então o fundamento da autoridade, a fundação do Estado nunca deixará de consistir num acto abusivo (o «vadio» [«voyou»] é um abusador), pelo que daqui se conclui que todos os Estados são inerentemente vadios, mas ainda que esta fundação, sempre abusiva, tem claras repercussões no plano do direito, das instituições e da ordem internacionais.

Derrida lembra-nos, assim, como a expressão «*Rogue States*» [«Estados vadios»] foi frequentemente utilizada para designar (e para acusar) os Estados que não cumprissem o direito internacional ou, de um modo geral, a ordem internacional estabelecida pelos Estados mais fortes. No entanto, Derrida enfatiza-o, os Estados acusadores, não raro, são aqueles que menos

---

<sup>1262</sup> Cf. Derrida, «Déclarations d’Indépendance», 27.

<sup>1263</sup> Cf. Derrida, «Déclarations d’Indépendance», 24. A dita retroactividade fabulosa no núcleo da Declaração dá origem ao direito, às leis, à legitimidade. Uma legitimidade “originariamente” ilegítima, porque a origem fundadora é re-petição.

<sup>1264</sup> «La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous ?)», Derrida, *Voyous*, 17.

respeitam a própria ordem internacional que impõem (unilateral e excepcionalmente) pela sua maior força. Escutemo-lo em *Voyous* (2003):

«O abuso de poder, por exemplo o do Conselho de Segurança e de certas super-potências que nele têm assento permanente, ocorre desde a origem, antes mesmo deste ou daquele abuso determinável e secundário. O abuso de poder é constitutivo da própria soberania.

O que é que isso significa, quanto aos *rogue States*? Pois bem, significa que os Estados que estão em estado de os denunciar, de acusarem as violações do direito [...] estes Estados Unidos que se dizem garantes do direito internacional e que tomam a iniciativa da guerra [...] porque têm a força para isso [...] são eles mesmos, enquanto soberanos, os primeiros *rogue States*. [...] Desde que há soberania, há abuso de poder e *rogue State*. O abuso é a lei do uso, tal é a própria lei, tal é a «lógica» de uma soberania»<sup>1265</sup>

«O abuso de poder é constitutivo da própria soberania», afirma Derrida, e isto porque a soberania (e notemos que mesmo que Derrida não se ocupe, expressamente, da noção de soberania em «Déclarations d'Indépendance» (1976), a liberdade, a independência do povo, a fundação do Estado e assim da autoridade são, todas elas, indissociáveis daquela primeira) depende da força – «[n]ão há soberania sem força, sem a força do mais forte, cuja razão – a razão do mais forte – é a de levar a melhor em tudo [*avoir raison de tout*]»<sup>1266</sup>. Outra forma de dizer que a soberania é originariamente abusiva (a própria noção de origem é uma construção abusiva, na medida em que procura denegar a re-petibilidade em que a “origem” necessariamente se inscreve), isto é, a fundação da autoridade, do Estado (soberano) é abusiva. E este abuso de poder, que é originário/constitutivo da soberania, é, igualmente, como que decalcado para a cena internacional, na medida em que, nomeadamente, o Conselho de Segurança resulta da razão do mais forte, um “princípio” fundador que se perpetua dada a

---

<sup>1265</sup> «L'abus pouvoir, par exemple celui du Conseil de sécurité et de telles superpuissances qui y siègent en permanence, il abuse dès l'origine, avant même tel ou tel abus déterminable et secondaire. L'abus de pouvoir est constitutif de la souveraineté même.

Qu'est-ce que cela signifie, quant aux *rogue States* ? Eh bien, que les États qui sont en état de les dénoncer, d'accuser les violations du droit [...], ces États-Unis qui disent se porter garants du droit international et qui prennent l'initiative de la guerre [...] parce qu'ils en ont la force [...], ils sont eux-mêmes, en tant que souverains, les premiers *rogue States*. [...] Dès qu'il y a souveraineté, il y a abus de pouvoir et *rogue State*. L'abus est la loi de l'usage, telle est la loi même, telle est la « logique » d'une souveraineté», Derrida, *Voyous*, 145-146.

<sup>1266</sup> «Il n'y a pas de souveraineté sans force, sans la force du plus fort dont la raison – la raison du plus fort – est d'avoir raison de tout.», Derrida, *Voyous*, 144.

supremacia dos seus membros permanentes<sup>1267</sup> que, por sua vez, se traduz na manipulação do direito e das instituições internacionais (a ONU, bem como a Carta que a rege, são determinadas pela razão do mais forte)<sup>1268</sup> tendo em vista a satisfação de interesses particulares (os Estados Unidos são aqui o caso paradigmático).

Estas questões, observá-lo-emos, não são, de todo, estranhas ao motivo que abordamos de seguida – a pena de morte. Esta permite-nos pensar, não só, o que, para Derrida, segundo a tradição onto-teológico-jurídico-política, se configura como arrimo e corolário da soberania política e assim da autoridade e do Estado (reitera-se, por conseguinte, a proximidade do direito à violência, bem como a indissociabilidade entre autoridade e violência, pelo que a pena de morte é mais uma forma de corroborar a tese de La Fontaine – a *razão* do mais forte é sempre a melhor – e a de Montaigne/Pascal acerca do *fundamento místico da autoridade*), bem como o insucesso do direito internacional que, largamente dependente do princípio de soberania que rege os Estados, é incapaz de se comprometer, incondicionalmente, com a abolição da pena de morte, atestando, assim, a perenidade do princípio desta que cabe à Desconstrução vigiar, repensar, em nome da *justiça*.

---

<sup>1267</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 143.

<sup>1268</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 143.



### 3. Pena de morte – o abolicionismo incondicional da Desconstrução

«é apenas, e sempre, limitando a soberania dos Estados  
que se colocará em questão a pena de morte»

Jacques Derrida, *La peine de mort I*, 118.

Tal como temos vindo a tentar salientar, na pegada da denúncia de La Fontaine e de Derrida, a autoridade, a soberania (crática), o direito, o Estado, são todos pensados segundo o “princípio” da razão do mais forte, precisamente aquele que, como observámos, redundava no abuso, isto é, no poder, na autoridade, na soberania “originariamente” abusivos.

Perscrutando os pressupostos (metafísicos) da pena de morte a fim de a desconstruir e de contestar a sua legitimidade – tarefa que, é preciso sublinhá-lo, Derrida, não sem estupefacção, afirma ter sido o primeiro filósofo a levar a cabo: «partirei do que terá sido para mim, desde há muito tempo, o dado mais significativo e mais surpreendente, o mais surpreendido, também, da história da filosofia ocidental: nunca, *tanto quanto sei*, nenhum filósofo *enquanto tal*, no seu discurso propriamente e sistematicamente filosófico, nunca nenhuma filosofia *enquanto tal* contestou a legitimidade da pena de morte.»<sup>1269</sup> – Derrida identifica nela um instrumento de cariz onto-teológico-jurídico-político que tanto funda e garante a autoridade, quanto é dela o reflexo mais visível, o expoente máximo, o corolário do poder soberano do Estado que se auto-autoriza (sempre abusivamente, como um vadio [*rogue/voyou*]<sup>1270</sup>) a dar a morte (a decidir do seu tempo de vida e de morte) aos súbditos ou cidadãos<sup>1271</sup>.

Torna-se assim evidente que desconstruir a pena de morte é ainda uma forma de repensar o fundamento da autoridade (e a soberania) e de questionar se a razão do mais forte é sempre a melhor.

---

<sup>1269</sup> «je partirai de ce qui aura depuis longtemps été pour moi la donnée la plus signifiante et la plus stupéfiante, la plus stupéfiée aussi de l’histoire de la philosophie occidentale : jamais, à ma connaissance, aucun philosophe *en tant que tel*, dans son discours proprement et systématiquement philosophique, jamais aucune philosophie *en tant que telle* n’a contesté la légitimité de la peine de mort.», Derrida, *De quoi demain...*, 235-236.

<sup>1270</sup> De notar que os Estados Unidos, que Derrida acusava de serem os primeiros *rogue States* (cf. Derrida, *Voyous*, 145) são também um caso raro de um país democrático que mantém o princípio da pena de morte e que a pratica massivamente: «ce séminaire sera massivement tourné vers les États-Unis [...] c’est-à-dire vers l’un des très rares, voire le seul et dernier grand pays de culture dite européenne et à constitution dite démocratique à maintenir [...] le principe de la peine de mort, et sa mise en œuvre massive», Derrida, *La peine de mort I*, 73. Portanto, poderemos concluir que o abuso de poder implicado em toda a soberania é ainda mais evidente na soberania mais abusiva de todas (os Estados Unidos), comprovando-se tal pelo facto de conservar a pena de morte.

<sup>1271</sup> Derrida lembra-nos, precisamente, que «la souveraineté de l’État se définit donc par le pouvoir de vie et de mort sur les sujets.», Derrida, *De quoi demain...*, 233.

O abolicionismo incondicional da Desconstrução implica então, por um lado, desconstruir os pressupostos onto-teológico-políticos da pena de morte enquanto pressupostos da própria autoridade (a soberania crática). É preciso nunca esquecer que a Desconstrução é desde sempre uma desconstrução do poder (já plasmado no *logocentrismo*), da soberania nas suas diversas modalidades (se bem que acentuemos aqui a desconstrução da soberania política), pelo que a Desconstrução, sendo já de si mesma uma desconstrução da soberania (podemos concluí-lo, claramente, das palavras de F. Bernardo: «a desconstrução derridiana é uma desconstrução *da* soberania ou, e mais precisamente, da metafísica onto-teológico-política, [...] *da* soberania em geral»<sup>1272</sup>). Ou ainda na sua anotação à tradução, que efectuou, de «Double mémoire» (2004): «A Desconstrução derridiana é, enquanto movimento de *pensamento* e posicionamento *filosófico*, uma desconstrução do princípio político como princípio estatal e, *ipso facto*, uma desconstrução da soberania política»<sup>1273</sup>), é-o imediatamente também da pena de morte («a Desconstrução [...] é de si mesma [...] uma desconstrução da pena de morte [...] Sim, a Desconstrução derridiana é uma desconstrução da pena de morte, do *princípio* da pena de morte – é, mais precisamente, uma desconstrução dos pressupostos logo-nomocêntricos, carno-falogocêntricos que inspiram ou ditam, prescrevem e executam a pena de morte»<sup>1274</sup>) enquanto fundamento e corolário daquela.

Por outro lado, o abolicionismo incondicional implica também, dizíamos, desconstruir as tradicionais correntes abolicionistas que, não se consagrando a uma meditação radical do *princípio* da pena de morte, se revelam ainda insuficientes, argumentando, simplesmente, contra a crueldade daquela pena, invocando razões de carácter utilitário, de oportunidade política ou cedendo, finalmente, à admissibilidade excepcional (como excepção ao direito à vida) da pena capital, fazendo assim, em última instância, uma concessão à soberania, aos Estados que não admitem limitar o seu poder, supostamente onnipotente, de vida e de morte. Mas não só. O abolicionismo incondicional de Derrida é inspirado por um *pensamento* do impossível, apontando já para a *promessa* de uma *justiça*<sup>1275</sup> para além do direito (a pena de morte é um instrumento jurídico) que denuncia o logro da calculabilidade (e seria como que um cálculo jurídico – porque o direito é do domínio do calculável<sup>1276</sup> – da vida) do *tempo* da

---

<sup>1272</sup> «[l]a déconstruction derridienne est une déconstruction de *la* souveraineté ou, et plus précisément, de la métaphysique onto-théologico-politique, [...] de *la* souveraineté en général», Bernardo, «Souveraineté's – ou la déconstruction de la souveraineté», 444.

<sup>1273</sup> Jacques Derrida, «Carta à Europa. «Dupla memória»» trad. e notas por Fernanda Bernardo, *Revista Filosófica de Coimbra* 46 (2014), 473, nota 1. Cf. Jacques Derrida et al., *Le théâtre des idées*, ed. Nicolas Truong (Paris: Flammarion, 2008).

<sup>1274</sup> Bernardo, *Desconstrução da pena de morte*, 29-30.

<sup>1275</sup> Cf. Bernardo, *Desconstrução da pena de morte*, 30.

<sup>1276</sup> Cf. Derrida, *Force de loi*, 48.

finitude, que corresponde ao tempo (*messiânico*) de abertura ao *porvir* (incalculável), isto é, a uma outra “autoridade”, a uma soberania sem poder, a «democracia por vir».

Comecemos então por notar, tal como salientámos supra, que, de acordo com Derrida, para pensarmos a pena de morte, há que atentar na aliança teológico-política que se afigura, igualmente, em sede da soberania crática<sup>1277</sup>, o que é uma outra forma de assinalar como soberania e pena de morte são indissociáveis. Escutemos as palavras do filósofo em *La peine de mort I* (2012):

«A essência do poder soberano, como poder político, mas primeiramente teológico-político, apresenta-se assim, representa-se assim, como direito a pronunciar e a executar uma pena de morte. Ou a agraciar arbitrariamente, soberanamente.

Se se quiser perguntar «o que é a pena de morte?» ou «qual é a essência e <qual é> o significado da pena de morte?», será preciso reconstituir esta história e este horizonte da soberania enquanto traço de união do teológico-político.»<sup>1278</sup>

Um pouco mais adiante, ainda no seu Seminário, Derrida explicita:

«Perguntar-se-ia então «o que é o teológico-político?». E a resposta anunciar-se-ia assim: o teológico-político é um sistema, um dispositivo de soberania no qual a pena de morte está necessariamente inscrita. Há teológico-político por todo o lado em que há pena de morte.»<sup>1279</sup>

Derrida ilustra-o, salientando os traços que se repetem nos célebres julgamentos de Sócrates, Jesus, Hallaj e Joana d’Arc. Em todos eles estamos perante uma acusação de carácter religioso, motivada por uma ofensa ao sagrado, de onde resulta a pena de morte a aplicar pelo poder político que é o poder soberano<sup>1280</sup>. Trata-se sempre de um processo (operando o direito

---

<sup>1277</sup> Lembremos que, para Derrida, a soberania é herdeira de um modelo tradicional europeu, teológico-político. Cf. Derrida, «Le souverain bien – ou l’Europe en mal de souveraineté», 107. Cf. «Capítulo I, 3.1.3. Carl Schmitt».

<sup>1278</sup> «L’essence du pouvoir souverain, comme pouvoir politique mais d’abord théologico-politique, se présente ainsi, se représente ainsi, comme droit à prononcer et à exécuter une peine de mort. Ou à gracier arbitrairement, souverainement.

Si on veut se demander « qu’est-ce que la peine de mort ? » ou « quelle est l’essence et < quelle est > la signification de la peine de mort ? », il faudra bien reconstituer cette histoire et cet horizon de la souveraineté en tant que trait d’union du théologico-politique.», Derrida, *La peine de mort I*, 49.

<sup>1279</sup> «On se demanderait alors « qu’est-ce que le théologico-politique ? ». Et la réponse s’annoncerait ainsi : le théologico-politique est un système, un dispositif de souveraineté dans lequel la peine de mort est nécessairement inscrite. Il y a théologico-politique partout où il y a peine de mort.», Derrida, *La peine de mort I*, 51.

<sup>1280</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 49.

como garante da mediação entre ambos) teológico e político<sup>1281</sup>. Nas palavras de Derrida: «acusação religiosa a cargo de uma soberania e de um poder de execução política [...] incriminação religiosa ao serviço *de* ou servida *por* uma soberania política capaz de executar a condenação à morte: aliança da religião e do Estado»<sup>1282</sup>.

Derrida mostra-nos, inclusivamente, como a pena de morte é indissociável do legado da Bíblia, nomeadamente da lei (o direito) dada por Deus, o soberano por excelência, que é emulado por todos os soberanos terrenos. De acordo com Derrida, os Estados-nação onde predomina uma religião abraâmica, à semelhança de Deus, não encontraram qualquer contradição entre a pena de morte e o Mandamento «Não matarás.» (*Êxodo XX*, 1-17)<sup>1283</sup>. Com efeito, logo após a exposição dos Dez Mandamentos, Deus estabelece os «julgamentos» (*Êxodo XXI-XXII*) – correspondendo a um direito, a um código penal que Deus encarrega Moisés de divulgar entre os filhos de Israel<sup>1284</sup> – onde prescreve a condenação à morte para aqueles que infringem os Mandamentos, nomeadamente, «Não matarás.» A distinção que se segue, entre dois tipos diferentes de morte (homicídio e assassinio), não faz senão confirmar a indissociabilidade soberania/pena de morte, na medida em que a morte dada por Deus (pelo soberano, pelo rei ou pelo presidente) não é considerada como uma infracção às leis que Ele mesmo deu, mas como uma excepção (traço marcante da soberania crática – cf. «Capítulo I, 3.1.2. Thomas Hobbes e 3.1.3. Carl Schmitt»<sup>1285</sup>), uma «lógica divina»<sup>1286</sup>, que o próprio soberano se permite (é a razão do mais forte), exercendo a sua autoridade, com o intuito de a preservar, protegendo-a (matando legalmente) daqueles que matam (assassinam) ilegalmente<sup>1287</sup>. Deus, soberano máximo, inventa, deste modo, a pena de morte<sup>1288</sup>. E é,

---

<sup>1281</sup> «le juridique, donc, assurant toujours la médiation entre le théologique et le politique», Derrida, *La peine de mort I*, 50.

<sup>1282</sup> «accusation religieuse reprise en charge par une souveraineté et un pouvoir d'exécution politique [...] incrimination religieuse au service *de* ou servie *par* une souveraineté politique capable d'exécuter la mise à mort : alliance de la religion et de l'État», Derrida, *La peine de mort I*, 48.

<sup>1283</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 35.

<sup>1284</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 35-36.

<sup>1285</sup> De acordo com Derrida: «Dans la figure du monarque, du peuple, du président ou du gouverneur, etc., la souveraineté de l'État se définit donc par le pouvoir de vie et de mort sur les sujets. Et donc par le droit à l'exception, par le droit de s'élever, si on peut dire, au-dessus du droit. C'est ainsi que Schmitt définit le souverain : l'aptitude à décider de l'exception, et le droit de suspendre le droit.», Derrida, *De quoi demain...*, 233.

<sup>1286</sup> «logique divine», Derrida, *La peine de mort I*, 39.

<sup>1287</sup> Neste sentido, Derrida escreve: «Aucun rapport d'affinité, dans cette logique, entre l'assassinat et la peine de mort, entre l'assassinat hors la loi et la peine de mort légale. La différence qui compte n'est pas ici entre la vie et la mort mais entre deux façons de donner la mort. Une mort, celle de la peine de mort, rétablit la loi ou le commandement que l'autre mort (l'assassinat) aura violé(e). Cette logique divine sera d'ailleurs celle-là même qui inspira parfois littéralement les discours philosophiques les plus canoniques en faveur de la peine de mort», Derrida, *La peine de mort I*, 39.

<sup>1288</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 45.

precisamente, a partir de tal pena que Derrida pensa a conjugação entre o ontológico, o teológico, o jurídico e o político:

«Quando falo de uma aliança teológico-política ou teológico-jurídico-política no fundamento ou no princípio da pena de morte, como da sua execução, quando invoco assim um conceito de soberania (sobre a vida e a morte das criaturas e dos súbditos, aí compreendido o direito de agraciar), não me fio num conceito *já disponível* do teológico-político que bastaria *aplicar* à pena de morte como a um dos seus «casos» ou dos seus exemplos. Não, pelo contrário, eu estaria tentado a dizer que não se pode começar a pensar o teológico-político, e mesmo o onto-teológico-político, senão a partir deste fenómeno do direito penal a que se chama a pena de morte.»<sup>1289</sup>

É, justamente, no mesmo sentido que Derrida avança o seguinte, desta feita, em diálogo com Elisabeth Roudinesco em *De quoi demain...* (2001):

«devemo-nos então questionar [sobre] o que *solda*, por assim dizer, a filosofia, e mais precisamente a ontologia, na sua essência, ou o que é o mesmo, na sua tradição hegemónica, o que as *solda*, portanto, à teologia política da pena de morte e ao princípio de soberania que, através de diferentes figuras, aí reina soberanamente.

Ao mesmo tempo poderosa e frágil, histórica e não natural (é por isso que me vem aqui esta imagem de *liga*<sup>1290</sup> [*alliage*] técnica), esta *soldadura* da ontologia à teologia política da pena de morte, é também o que sempre manteve unidos [...] o *filosófico* (o metafísico ou o onto-teológico), o *político* (pelo menos aí onde ele é

---

<sup>1289</sup> «Quand je parle d'une alliance théologico-politique ou théologico-juridico-politique, au fondement ou au principe de la peine de mort, comme de sa mise en œuvre, quand j'invoque ainsi un concept de souveraineté (sur la vie et la mort des créatures ou des sujets, y compris le droit de grâce), je ne me fie pas à un concept *déjà disponible* du théologico-politique qu'il suffirait d'*appliquer* à la peine de mort comme à l'un de ses « cas » ou de ses exemples. Non, au contraire, je serais tenté de dire qu'on ne peut commencer à penser le théologico-politique, et même l'onto-théologico-politique, qu'à partir de ce phénomène du droit pénal qu'on appelle la peine de mort.», Derrida, *De quoi demain...*, 235.

No mesmo sentido, Derrida escreve: «ce concept relativement grossier mais déjà assez déterminé du théologico-politique, théologico-juridico-politique exigera de nous une interminable analyse. Analyse au cours de laquelle nous ne devrions pas supposer que nous savons déjà ce que veut dire « théologico-politique » et que nous n'avons ensuite qu'à appliquer ce concept général à un cas ou à un phénomène particulier nommé « peine de mort ». Non. C'est peut-être l'inverse qu'il faut faire. C'est peut-être en sens contraire qu'il faut procéder, c'est-à-dire tenter de penser le théologico-politique en sa possibilité depuis la peine de mort.», Derrida, *La peine de mort I*, 50.

<sup>1290</sup> Deverá entender-se «alliage» como liga ou composto técnico, fictício, onde se fundem e se conjugam, por força do artifício, elementos diversos. A liga aqui em questão é, precisamente, uma construção que Derrida repensa.

dominado por um pensamento da *polis* ou do Estado soberano) e um certo conceito do «próprio do homem»: o próprio do homem consistiria em poder «arriscar a sua vida» no sacrifício, em elevar-se acima da vida, em valer, na sua dignidade, mais e outra coisa que não a sua vida, em passar pela morte em direção a uma «vida» que vale mais do que a vida.»<sup>1291</sup>

Portanto, ao perscrutar a pena de morte Derrida identifica os “elementos” que a compõem denunciando a sua soldadura como uma articulação construída, logo artificial, uma liga sintetizada como uma aliança de poder. Na verdade, não são senão ainda as “fundações” da autoridade (da dita razão do mais forte) que estão aqui em questão, o que é dizer que pensar a pena de morte implica pensar o forjar do enlace da filosofia, do teológico, do político e do jurídico.

De resto, no que respeita ao contributo do filosófico para a pena de morte, há que ter em mente como o pensamento ocidental é, tradicionalmente, um pensamento de poder<sup>1292</sup>, mas ainda a estupefacção de Derrida ao dar-se conta de que a filosofia, enquanto tal, nunca tinha contestado a pena capital<sup>1293</sup>. Algo, de resto, absolutamente sintomático da convivência da filosofia com os discursos defensores daquela. É no mesmo sentido que Derrida salienta que, maioritariamente, os grandes racionalismos, por serem racionalismos do Estado, nunca se opuseram à «forma «Estado» da soberania»<sup>1294</sup>, o que é uma outra forma de assinalar o conluio entre o filosófico e o poder/soberania. Derrida enfatiza-o em *La peine de mort I* (2012): «[t]odos os discursos que legitimam a pena de morte são, em primeiro lugar, discursos da racionalidade estatal de pretensão e de estrutura universais, são teoremas do direito estatal, da máquina de Estado.»<sup>1295</sup> Do mesmo modo, trata-se também do silêncio do *daimon* de Sócrates, no momento em que este se expõe ao julgamento das leis da *polis* (a pena de morte), isto é, o silêncio diante

---

<sup>1291</sup> «on doit alors se demander ce qui *soude*, pour ainsi dire, la philosophie, et plus précisément l'ontologie, dans leur essence ou, ce qui revient au même, dans leur tradition hégémonique, ce qui les *soude*, donc, à la théologie politique de la peine de mort et au principe de souveraineté qui, à travers différentes figures, y règne souverainement.

À la fois puissante et fragile, historique et non naturelle (c'est pourquoi me vient ici cette image d'*alliage* technique), cette *soudure* de l'ontologie à la théologie politique de la peine de mort, c'est aussi ce qui a toujours tenu ensemble [...] le *philosophique* (le métaphysique ou l'onto-théologique), le *politique* (du moins là où il est dominé par une pensée de la *polis* ou de l'État souverain) et un certain concept du «propre de l'homme» : le propre de l'homme consisterait à pouvoir «risquer sa vie» dans le sacrifice, à s'élever au-dessus de la vie, à valoir, dans sa dignité, plus et autre chose que sa vie, à passer par la mort vers une «vie» qui vaut plus que la vie.», Derrida, *De quoi demain...*, 239.

<sup>1292</sup> Cf. Derrida, *Papier machine*, 307.

<sup>1293</sup> Cf. Derrida, *De quoi demain...*, 235-236.

<sup>1294</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 193-194.

<sup>1295</sup> «[t]ous les discours qui légitiment la peine de mort sont d'abord des discours de la rationalité étatique à prétention et à structure universelles, ce sont des théorèmes du droit étatique, de la machine d'État.», Derrida, *La peine de mort I*, 82-83.

das leis, como forma de acolher a sua prescrição e é toda a filosofia, acrescenta Derrida, que encontra o seu lugar em tal silêncio – «Sócrates interpreta este silêncio repentino do seu deus ou do seu demónio e as boas razões que ele pode ter tido para se silenciar, o deus, e para o abandonar, para o deixar falar, para aceitar a sua morte das leis da cidade. E é toda a filosofia, diria eu demasiado elipticamente, a filosofia platónica, a filosofia *tout court*, talvez, que encontra o seu lugar neste silêncio do *daimon*, no momento da condenação de Sócrates.»<sup>1296</sup> Como poderia, portanto, a filosofia, enquanto tal, contestar a pena de morte, se ela mesma integra (silenciosamente ou não) a soldadura que Derrida denuncia nesta última?

Como vínhamos mencionando, reflectir em torno da pena de morte implica pensar o forjar do enlace da filosofia, do teológico, do político e do jurídico como poder que se traduz, neste contexto, num dar a morte soberano e que no fundo, é preciso salientá-lo, está na origem (garantindo-os igualmente) da autoridade e do Estado (o facto de a pena de morte estar na origem da autoridade, do Estado, deverá fazer-nos pensar a “génese” deste último, «bem como [sublinha F. Bernardo] a questão dos limites e do tipo da sua soberania»<sup>1297</sup>. Da mesma maneira, não é, de todo, anódino lembrar que o voto de Victor Hugo a favor da abolição da pena de morte ocorreu em 1848, numa assembleia parlamentar constituinte, isto é, «numa Assembleia consciente do seu poder inaugural, fundador, instituinte»<sup>1298</sup>. Segundo Derrida, V. Hugo fez da pena de morte a primeira questão da ordem do dia, assinalando desse modo a sua primazia sobre todas as outras, tratando-se da «condição das condições, a base e o fundamento de toda a constituição»<sup>1299</sup>. Seria preciso, portanto, pensar a soberania, o direito, origem da autoridade, do Estado sem a pena de morte...)

Acontece que esta origem de poder, enfatizemo-lo ainda, tanto é frágil (porque foi construída é passível de ser, igualmente, desconstruída) quanto poderosa (a soldadura do onto-teológico-jurídico-político proporciona um respaldo (sempre a re-pensar) para o dar a morte, para a razão do mais forte e assim para a autoridade). Derrida lembra-no-lo dando conta de algumas interpretações suscitadas pelo supramencionado episódio bíblico da atribuição dos «julgamentos» por Deus:

---

<sup>1296</sup> «Socrate interprète ce silence soudain de son dieu ou de son démon et les bonnes raisons qu’il peut avoir eu de se taire, le dieu, et de le laisser tomber, de le laisser parler pour accepter sa mort des lois de la cité. Et c’est toute la philosophie, dirais-je trop elliptiquement, la philosophie platonicienne, la philosophie tout court, peut-être, qui trouve son lieu dans ce silence du *daïmon*, au moment de la condamnation de Socrate.», Derrida, *La peine de mort I*, 53.

<sup>1297</sup> Bernardo, *Desconstrução da pena de morte*, 60.

<sup>1298</sup> «dans une Assemblée consciente de son pouvoir inaugural, fondateur, instituant», Derrida, *La peine de mort I*, 150.

<sup>1299</sup> «condition des conditions, le socle et le fondement de toute constitution.», Derrida, *La peine de mort I*, 175-176.

«alguns podem tentar decifrar aí uma revelação histórica, outros uma mitologia dando uma forma alegórico-narrativa ao nascimento da lei como nascimento da pena de morte; outros ainda podem tentar decifrar aí, através da trama narrativa (revelada ou mitológica), uma historicização fabulosa da própria estrutura da lei absoluta como fundada na pena de morte, na ameaça do preço a pagar pela matança, a saber a pena de morte, na origem do contrato social ou estado-nacional, na origem de toda a soberania, de toda a comunidade ou de toda a genealogia, de todo o povo.»<sup>1300</sup>

Assinalemos, então, a origem da lei como um “começo” tão frágil quanto fabuloso (o poder, a autoridade, a soberania como fábula – uma fábula/artificialidade que temos, igualmente, na soldadura onto-teológico-jurídico-política da pena de morte), mas ainda poderoso, na medida em que (apesar da fragilidade da origem da autoridade que Derrida denuncia ao perscrutar a pena de morte) a lei, o direito, são indissociáveis da pena capital. Quando Deus revela os «julgamentos», que prevêm a pena de morte para quem não respeitar os Mandamentos, Ele oferece (como soberano que é) o direito estruturado na pena de morte, apontando já, não só, para uma soberania/autoridade “originariamente” definidas pelo poder excepcional de vida/morte, como para uma sociedade cuja integridade seria mantida pela ameaça de morte<sup>1301</sup> em caso de violação da lei que determinou. Não é, pois, casual que Derrida considere a pena de morte como pedra de toque ou «trave-mestra»<sup>1302</sup> (a desconstruir) do onto-teológico-político, que o mesmo é dizer, da autoridade, da soberania, do Estado, do direito:

«Desde há muito tempo, estou, portanto, persuadido de que a desconstrução da armação [échafaudage] especulativa (para não dizer do cadafalso [échafaud]<sup>1303</sup>) que sustenta o discurso filosófico sobre a pena de morte não é uma necessidade entre

---

<sup>1300</sup> «certains peuvent tenter d’y déchiffrer une révélation historique, d’autres une mythologie donnant une forme allégorico-narrative à la naissance de la loi comme naissance de la peine de mort ; d’autres encore peuvent tenter d’y déchiffrer à travers la trame narrative (révélée ou mythologique) une mise en histoire fabuleuse de la structure même de la loi absolue comme fondée dans la peine de mort, dans la menace du prix à payer pour la tuerie, à savoir la peine de mort, à l’origine du contrat social ou état-national, à l’origine de toute souveraineté, de toute communauté ou de toute généalogie, de tout peuple.», Derrida, *La peine de mort I*, 47.

<sup>1301</sup> A pena de morte remete, evidentemente, para o Estado lupino (Hobbes) apostado em manter a ordem, em evitar a violência de todos contra todos, concentrando no soberano onnipotente o poder de dar a morte. Cf. «Capítulo I, 3.1.2. Thomas Hobbes».

<sup>1302</sup> Bernardo, *Desconstrução da pena de morte*, 50.

<sup>1303</sup> Escutamos «échafaudage» como «armação» ou «prótese» (a soldadura constitutiva da pena de morte) e «échafaud» como cadafalso (pena de morte por metonímia), que é, precisamente, uma construção (metafísica) artificial. De notar, igualmente, que, não raro, a guilhotina é representada por uma armação, um andaime (échafaudage), portanto, uma construção relativamente frágil, provisória, que a *sustenta*. O que está aqui em causa é ainda a artificialidade dos fundamentos do poder, da soberania/autoridade que Derrida detecta nos pressupostos da pena de morte.

outras, um ponto de aplicação particular. Se se pudesse falar aqui de arquitectónica e de edificação, a pena de morte seria uma pedra de toque ou, se preferirem, um cimento, a soldadura [...] do onto-teológico-político, o artefacto protésico que faz manter de pé [...] uma coisa não natural, um direito histórico, um direito propriamente humano e pretensamente racional.»<sup>1304</sup>

Um direito de tal maneira dependente da pena de morte que Derrida considera que esta última não é, simplesmente, um «fenómeno ou um artigo do direito penal»<sup>1305</sup>, mas a sua «condição quase transcendental»<sup>1306</sup> e até mesmo da generalidade do direito. Neste sentido, Derrida dá-nos conta de que, nomeadamente, o pensamento jurídico de Kant<sup>1307</sup> (mas é a tradicional filosofia do direito que aqui se plasma em geral)<sup>1308</sup> acolhe a pena capital concebendo a morte como um «próprio do homem» (lembre-se que a soldadura que caracteriza a pena de morte é o que sempre manteve unidos o filosófico, o político e um certo «próprio do homem»)<sup>1309</sup> que o eleva a uma vida para além da vida meramente biológica e que o torna digno, pelo sacrifício, de acesso ao direito:

«A dignidade do homem, a sua soberania e o sinal de que acede ao direito universal e se eleva acima da animalidade, é que ele se eleva acima da vida biológica, ele põe a sua vida em jogo no direito, ele arrisca a vida e afirma assim a sua soberania de sujeito ou de consciência. Um direito que renunciaria a inscrever em si a pena de morte não seria um direito, não seria um direito humano, não seria um direito digno da dignidade humana. Não seria um direito. A própria ideia do direito implica que alguma coisa vale mais do que a vida e que, portanto, a vida não deve ser sagrada como tal, ela deve poder ser sacrificada para que haja direito. [...] Entre o direito e a morte, entre o direito penal e a pena de morte, há uma indissociabilidade estrutural, uma dependência mútua *a priori* e inscrita no conceito de direito, do direito do

---

<sup>1304</sup> «Depuis longtemps, je suis donc persuadé que la déconstruction de l'échafaudage spéculatif (pour ne pas dire de l'échafaud) qui soutient le discours philosophique sur la peine de mort n'est pas une nécessité parmi d'autres, un point d'application particulier. Si on pouvait parler ici d'architectonique et d'édification, la peine de mort serait une clé de voûte ou, si vous préférez, un ciment, la soudure [...] de l'onto-théologico-politique, l'artefact prothétique qui fait tenir debout [...] une chose non naturelle, un droit historique, un droit proprement humain et prétendument rationnel.», Derrida, *De quoi demain...*, 240.

<sup>1305</sup> «d'un phénomène ou d'un article du droit pénal», Derrida, *De quoi demain...*, 235.

<sup>1306</sup> «condition quasi transcendante», Derrida, *De quoi demain...*, 235.

<sup>1307</sup> Não nos debruçaremos aqui, no entanto, sobre a complexa argumentação de Kant a favor da pena de morte que Derrida nos dá a conhecer, nomeadamente no seus dois Seminários (cf. Derrida, *La peine de mort I*. Derrida, *La peine de mort II*.), e cuja desconstrução o filósofo francês entende ser determinante para re-pensar o princípio da pena capital. Cf. Derrida, *De quoi demain...*, 243 e ss.

<sup>1308</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 170.

<sup>1309</sup> Cf. Derrida, *De quoi demain...*, 239.

homem, do direito humano, tanto quanto no conceito de morte, de morte não natural, portanto, de morte decidida por uma razão universal, de uma morte que se dá ou que no-la damos soberanamente.»<sup>1310</sup>

Kant, esclarece Derrida, identifica no direito penal um imperativo categórico da justiça, o qual impõe que a morte de outrem, contrária à lei, deverá ser punida com a morte<sup>1311</sup>. «[P]ara pensar a lei [prosegue Derrida], a pureza ideal e racional da lei, é preciso manter o princípio do imperativo categórico, quer dizer, a lei de talião (uma vida por uma vida, uma morte por uma morte) e inscrever a pena de morte na lei»<sup>1312</sup>. Fazendo corresponder o *jus talionis* ao imperativo categórico, Kant reinterpreta aquele já não o reduzindo à vingança, mas elevando-o, pelo contrário, como «fundamento racional da própria justiça penal»<sup>1313</sup>. A pena de morte assegura, assim, a dignidade ao homem que, assumindo tal punição, se eleva, soberanamente<sup>1314</sup>, acima da animalidade e da fenomenalidade. A inscrição da pena de morte no direito afigura-se então determinante não só para tornar o direito humano, mas ainda para proporcionar ao homem a sua humanidade, isto é, uma humanidade que não se limita à vida, mas que ascende, no quadro do direito (da razão, do Estado, da autoridade), a um para além da vida.

A dificuldade de desconstruir a pena de morte (a soberania, os fundamentos da autoridade) parece-nos evidente nos termos em que, como temos vindo a mencionar na pegada de Derrida, ela desempenha um papel nuclear no âmbito do filosófico, do (teológico-)político e do jurídico. Os próprios discursos abolicionistas (sobretudo de escritores, políticos ou juristas, porque a filosofia (os filósofos), de um modo geral, respalda a pena de morte – são precisamente os seus pressupostos metafísicos que Derrida desconstrói –, pelo que nunca um discurso

---

<sup>1310</sup> «La dignité de l'homme, sa souveraineté et le signe qu'il accède au droit universel et s'élève au-dessus de l'animalité, c'est qu'il s'élève de la vie biologique, qu'il met sa vie en jeu dans le droit, qu'il risque la vie et affirme ainsi sa souveraineté de sujet ou de conscience. Un droit qui renoncerait à inscrire en lui la peine de mort ne serait pas un droit, ce ne serait pas un droit humain, ce ne serait pas un droit digne de la dignité humaine. Ce ne serait pas un droit. L'idée même du droit implique que quelque chose vaut plus que la vie et que donc la vie doit ne pas être sacrée comme telle, elle doit pouvoir être sacrifiée pour qu'il y ait du droit. [...] Entre le droit et la peine de mort, entre le droit pénal et la peine de mort, il y a une indissociabilité structurelle, une dépendance mutuelle *a priori* et inscrite dans le concept de droit, du droit de l'homme, du droit humain, tout autant que dans le concept de mort, de mort non naturelle, donc de mort décidée par une raison universelle, d'une mort qu'on donne ou qu'on se donne souverainement.», Derrida, *La peine de mort I*, 170.

<sup>1311</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 183.

<sup>1312</sup> «pour penser la loi, la pureté idéale et rationnelle de la loi, il faut maintenir le principe de l'impératif catégorique, c'est-à-dire la loi du talion (une vie pour une vie, une mort pour une mort) et inscrire la peine de mort dans la loi», Derrida, *La peine de mort I*, 185.

<sup>1313</sup> Bernardo, *Desconstrução da pena de morte*, 55.

<sup>1314</sup> E como não escutar nesta soberania a conjugação da razão, do direito (racional), do teológico (a vida para além da vida como eternidade) indissociáveis da pena de morte?

estritamente filosófico a denunciou)<sup>1315</sup>, na medida em que estão comprometidos com a pena de morte, isto é, com a aliança (onto-teológico-jurídico-política) de poder, soberana, que a pena capital representa, não são ainda suficientes para a colocar efectivamente em questão – re-pensar a pena de morte implica, imediatamente, re-pensar os (mesmos) pressupostos do filosófico, do (teológico-)político e do jurídico. Incapazes de uma abolição de *princípio* da pena de morte (o que é dizer uma abolição *incondicional*), as várias correntes abolicionistas, não raro, meditam antes na utilidade, no exemplarismo (efeito dissuasor), na crueldade e no carácter excepcional desta pena, o que significa que tal abolicionismo está condicionado, limitado ao cálculo destes critérios. Por esse motivo, Derrida considera que o discurso abolicionista é ainda insuficiente, porque frágil, logo perfectível, desconstrutível<sup>1316</sup>.

Autor de *Dos delitos e das penas* (1764)<sup>1317</sup>, C. Beccaria (1738-1794), na sua condição de jurista reputado como «o primeiro grande pensador do direito abolicionista»<sup>1318</sup>, afigura-se, por isso, como caso paradigmático do discurso abolicionista (tratando-se de um marco incontornável no âmbito do direito penal e do pensamento jurídico, influenciando decisivamente em discursos abolicionistas mais recentes, nomeadamente no de R. Badinter<sup>1319</sup> (advogado e político francês), cujo contributo foi absolutamente determinante para a abolição da pena de morte em França (1981)<sup>1320</sup>) ainda a re-pensar.

Com efeito, nas palavras de Derrida, quando o discurso abolicionista «se inspira na lógica de Beccaria, o que é quase sempre o caso, o argumentário abolicionista fragiliza-se.»<sup>1321</sup> Para o filósofo francês, apesar do seu abolicionismo, Beccaria cede ainda à aplicação da pena de morte a título excepcional (lembre-se que a excepção caracteriza o exercício da soberania e assim também da pena de morte, pelo que ela serve de argumento aos que são favoráveis à pena capital, mas ainda aos abolicionistas)<sup>1322</sup>. Atentemos, então, na seguinte passagem de *Dos delitos e das penas* (1764) que Derrida analisa:

---

<sup>1315</sup> Cf. Derrida, *De quoi demain...*, 238.

<sup>1316</sup> Cf. Derrida, *De quoi demain...*, 241.

<sup>1317</sup> Cf. Beccaria, *Dos delitos e das penas*. Utilizamos a tradução portuguesa permitindo-nos efectuar ligeiras alterações a fim de respeitar as opções e a argumentação de Derrida.

<sup>1318</sup> «le premier grand penseur du droit abolitionniste», Derrida, *La peine de mort I*, 107.

<sup>1319</sup> De acordo com Derrida, Badinter nutre uma grande admiração por Beccaria «sur lequel il a écrit et don't il a préface la traduction du grand livre en français. Badinter s'inscrit résolument dans la grande tradition de Beccaria», Derrida, *La peine de mort II*, 44-45.

<sup>1320</sup> Em Portugal, a pena de morte foi abolida em 1867 (para crimes comuns não militares). Cf. Jerónimo Trigo, «Pena de morte», in: *Enciclopédia Verbo*, vol. 22 (Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 2002), 577.

<sup>1321</sup> «quand il s'inspire de la logique de Beccaria, ce qui est presque toujours le cas, l'argumentaire abolitionniste se fragilise.», Derrida, *De quoi demain...*, 241.

<sup>1322</sup> «la logique de l'exception comme logique de la souveraineté [...] mais aussi l'exception comme la marge ou l'extériorité à laquelle font également droit et tous les discours favorables et tous les discours hostiles à la peine de mort. Également les uns et les autres. Le grand Beccaria lui-même [...] était favorable à l'abolition de cette peine capitale *sauf dans des cas exceptionnels*.», Derrida, *La peine de mort I*, 107.

«A morte de um cidadão não pode ser considerada [útil]<sup>1323</sup> a não ser por duas razões. A primeira, quando, mesmo privado de liberdade, ele tenha ainda tais relações e tal poder que interesse à segurança da nação; quando a sua existência possa originar uma revolução perigosa para a forma de governo estabelecida. A morte de qualquer cidadão torna-se, pois, necessária quando a nação recupera ou perde a sua liberdade, ou em tempo de anarquia, quando as próprias desordens tomam o lugar das leis; mas sob o reino tranquilo das leis, em uma forma de governo que reúne os votos da nação, bem sustentada no exterior e no interior pela força e pela opinião, talvez mais eficaz do que a própria força, onde o comando está apenas nas mãos do verdadeiro soberano, onde as riquezas comprem prazer e não autoridade, não vejo necessidade alguma de destruir um cidadão, senão quando a sua morte fosse o verdadeiro e único freio para dissuadir outros de cometerem delitos, segunda razão pela qual pode considerar-se justa e necessária a pena de morte.»<sup>1324</sup>

No fundo, as exceções admitidas à pena de morte torná-la-iam recorrente, algo que leva Derrida a afirmar que «[s]e se aplicasse à letra a lista das exceções que Beccaria coloca à suspensão da pena capital, administrá-la-íamos quase todos os dias.»<sup>1325</sup> – devendo notar-se, igualmente, que Derrida alude aqui à suspensão da pena de morte, o que não corresponde, de todo, à sua abolição. Admitindo a pena de morte, mesmo que por exceção, Beccaria não a abole, apenas a suspende. Mas mais ainda. Mesmo que Beccaria, como salienta Derrida, não associe o exercício da soberania com a pena de morte (diferentemente do que defende a tradição filosófica com Kant, Schmitt ou Benjamin), na medida em que «onde o comando está apenas nas mãos do verdadeiro soberano, [...] não vejo necessidade alguma de destruir um cidadão»<sup>1326</sup>, isto é, «[a]í onde há verdadeira soberania, não há necessidade de pena de morte»<sup>1327</sup>, o jurista italiano acaba ainda por ceder à soberania, visto que a pena de morte por exceção opera em momentos de crise da autoridade. A pena capital é como que um último recurso para estabelecer uma ordem ou para a garantir em casos contingentes. Assim, Beccaria

---

<sup>1323</sup> A tradução francesa utilizada por Derrida (cf. Cesare Beccaria, *Des délits et des peines*, trad. Maurice Chevallier, prefácio de Robert Badinter (Paris: Flammarion, 1991, 127) refere «utile» enquanto a portuguesa opta por «necessária». A modificação que efectuámos à tradução portuguesa prende-se com a necessidade de mostrar como, subjacente ao abolicionismo de Beccaria, está um critério de utilidade que decide da aplicação ou não da pena de morte e que, conseqüentemente, determina os limites do discurso abolicionista do jurista italiano.

<sup>1324</sup> Beccaria, *Dos delitos e das penas*, 118-119. Cf. Derrida, *De quoi demain...*, 242, nota 1. Acabado de citar este mesmo excerto, Derrida pergunta-nos, como que respondendo: «Ne peut-on lire ces lignes comme l'un des plus efficaces plaidoyers en faveur de la peine de mort ?», Derrida, *De quoi demain...*, 242, nota 1.

<sup>1325</sup> «Si l'on appliquait à la lettre la liste des exceptions que Beccaria met à la suspension de la peine capitale, on administrerait celle-ci presque tous les jours.», Derrida, *De quoi demain...*, 241.

<sup>1326</sup> Beccaria, *Dos delitos e das penas*, 119.

<sup>1327</sup> «Là où il y a souveraineté véritable, point n'est besoin de la peine de mort», Derrida, *La peine de mort II*, 82.

descreve-nos situações em que «[a pena de morte] é tida como útil, necessária ou justa [...] Estes casos [prossegue Derrida] são casos-limite e o limite é justamente o da nação ou da lei, ou da soberania, quando estes ainda não existem ou já não existem ou, sobretudo, quando estão sob a ameaça de não mais existirem.»<sup>1328</sup> Neste sentido, Derrida lembra-nos os tempos conturbados da Revolução Francesa, mais precisamente, da última sessão da Convenção, que decretou a abolição da pena de morte (na República Francesa) para o dia da proclamação geral da paz. Daqui resulta que a abolição não era incondicional, de princípio, mas calculada, de acordo com a oportunidade política. Escutemos Derrida: «a Convenção, na sua última sessão, todavia, tinha insistido em decretar, cito ainda: A datar do dia da publicação geral da paz, a pena de morte será abolida na República francesa. [...] E não é o que confirma que a pena de morte não é abolida por razões de princípio e de direito incondicional à vida (daí uma hipocrisia fundamental, estrutural do discurso abolicionista no seu estado actual) aí onde a ordem, a paz e a segurança o permitam, como no fundo o dizia Beccaria [...] [?]]»<sup>1329</sup>

desesperada tentativa, ou de não viver, ou de sair da miséria. Mas nem o fanatismo nem a vaidade estão entre os grilhões ou as correntes, sob o bastão, sob o jugo, numa jaula de ferro, e para o desesperado não acabam mas começam os seus males.»<sup>1330</sup>

A abolição seria então justificada na medida da crueldade ainda diminuta da pena de morte em comparação com a condenação à prisão perpétua acompanhada de trabalhos forçados. A pena capital deveria ser abolida, porque haveria um outro instrumento legal mais dissuasor, mais cruel, mais útil para evitar o crime<sup>1331</sup>.

É precisamente neste sentido que notamos ainda como Beccaria salienta que a morte, para alguns condenados, é mesmo desejada, seja por a encararem com tranquilidade, seja por

---

<sup>1328</sup> «elle est tenue pour utile, nécessaire ou juste. Ces cas sont des cas limites et la limite est justement celle de la nation ou de la loi, ou de la souveraineté, quand celles-ci n'existent pas encore, ou n'existent plus, ou surtout sont menacées de ne plus exister.», Derrida, *La peine de mort II*, 81.

<sup>1329</sup> «la Convention, dans sa dernière session, avait néanmoins tenu à décréter que, je cite encore : À dater du jour de la publication générale de la paix, la peine de mort sera abolie dans la République française. [...] Et n'est-ce pas ce qui confirme que la peine de mort n'est pas abolie pour des raisons de principe et de droit incondicional à la vie (d'où une hypocrisie fondamentale, structurelle du discours abolicionniste dans son état actuel) là ou l'ordre, la paix et la sécurité le permettent, comme au fond le disait Beccaria [...]», Derrida, *La peine de mort I*, 140-141. Na mesma direcção: «Si l'abolition de la peine de mort est conditionnée par la paix, par la sécurité, à l'extérieur et à l'intérieur, on ne l'abolit pas pour les questions de principe. Au fond, on n'en a plus tellement besoin, alors qu'il y a des pays comme les États-Unis ou la Chine qui en ont encore besoin.», Derrida, *La peine de mort I*, 141, nota 1.

<sup>1330</sup> Beccaria, *Dos delitos e das penas*, 120-121. Cf. Derrida, *De quoi demain...*, 242, nota 2.

<sup>1331</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort II*, 82.

fanatismo ou mesmo por vaidade. Por outras palavras, Beccaria parecia já entrever na pena de morte aquilo que Derrida (partindo dos relatos<sup>1332</sup> de Badinter em torno do caso de Bontems<sup>1333</sup>) nomearia como «lógica da fascinação»<sup>1334</sup>, isto é, o fascínio (como espectáculo, encantamento ou voyeurismo) que a pena de morte, enquanto «teatro da crueldade»<sup>1335</sup>, exerce não apenas sobre aqueles que assistem a tal ritual, como também sobre o próprio condenado<sup>1336</sup>. Perante o fascínio de Buffet pela sua própria execução, Badinter temia que o exemplo da execução não obtivesse o efeito dissuasor esperado, mas sim o oposto, ou seja, que a suposta dissuasão afinal se convertesse numa atracção conducente à reprodução dos crimes de Buffet/Bontems por parte de criminosos potenciais: «[a] lógica da fascinação seria, no fundo, o melhor argumento contra a pretensa exemplaridade da pena ou antes o contra-argumento quanto à perversão da própria exemplaridade alegada: o *mau exemplo* arrisca tornar-se, sob o efeito da lei da fascinação, no *bom exemplo*, o exemplo a seguir, pelo contrário, aquele que os criminosos vão querer imitar para se assemelharem ao condenado à morte.»<sup>1337</sup>

Portanto, exemplarismo, crueldade e excepção são todos motivos indissociáveis da pena de morte, mais precisamente, de uma reflexão em torno de um abolicionismo orientado pelo cálculo de critérios utilitaristas. É essa, em suma, a herança de Beccaria que, *mutatis mutandis*, o abolicionismo hodierno perpetua<sup>1338</sup>. Na verdade, e conseqüentemente, as insuficiências que Derrida denuncia no abolicionismo de Beccaria reflectem-se não só na jurisprudência, bem como em certas disposições, em torno da pena de morte, das diversas Declarações internacionais.

---

<sup>1332</sup> Cf. Robert Badinter, *L'Exécution* (Paris: Grasset, 1973).

<sup>1333</sup> No decurso de um motim ocorrido na prisão de Clairvaux em 1971, Claude Buffet toma dois reféns, acabando por assassiná-los. Roger Bontems, embora cúmplice de Buffet, não cometeu homicídio, o que se provou em tribunal. A defesa de Bontems ficou a cargo de Badinter que não logrou impedir a sua condenação à morte. A injustiça deste caso motivou Badinter na sua luta pela abolição da pena de morte. Cf. Derrida, *De quoi demain...*, 223, nota 1.

<sup>1334</sup> «logique de la fascination», Derrida, *La peine de mort I*, 97.

<sup>1335</sup> «théâtre de la cruauté», Derrida, *La peine de mort I*, 95.

<sup>1336</sup> Derrida recorda-nos que «Badinter disait que la guillotine exerçait sur Buffet une «fascination évidente». Ce sont les mots de Badinter pour décrire l'attraction qu'exerçait sur la vision de Buffet la perspective de sa propre castration-décapitation, décollation. Il est fasciné par ce qui va lui couper la tête, par ce qui va le couper de sa tête, par la machine qui va l'ériger en la faisant tomber, et il désire cette machine [...]», Derrida, *La peine de mort I*, 95.

<sup>1337</sup> «La logique de la fascination serait au fond le meilleur argument contre la prétendue exemplarité de la peine ou plutôt le contre-argument quant à la perversion de l'exemplarité alléguée elle-même : le *mauvais exemple* risque de devenir, sous l'effet de la loi de fascination, le *bon exemple*, l'exemple à suivre, au contraire, celui que les criminels vont vouloir imiter pour ressembler au condamné à mort.», Derrida, *La peine de mort I*, 97.

<sup>1338</sup> É por essa razão que Derrida nota que Badinter, na epígrafe de uma obra mais recente (cf. Robert Badinter, *L'Abolition* (Paris: Fayard, 2000)) cita, aplaudindo veementemente, as seguintes palavras de Beccaria: «Mas se eu demonstrar que a morte não é nem útil nem necessária, terei ganho a causa da humanidade.», Beccaria, *Dos delitos e das penas*, 118. Cf. Derrida, *La peine de mort II*, 45.

Derrida recorda-nos, assim, como em 1972 o Supremo Tribunal dos Estados Unidos se pronunciou favoravelmente à abolição da pena de morte, fundamentada no que o filósofo francês nomeou como «argumento da crueldade»<sup>1339</sup>. Por outras palavras, longe de abolir a pena de morte, o tribunal determinou que ela era contrária à Constituição na medida em que se tratava de uma pena que «infligia de modo discriminatório «*unusual and cruel punishment*»»<sup>1340</sup>. Tal significa que o tribunal optou por não se comprometer com uma apreciação do princípio da pena capital, preferindo antes pronunciar-se sobre a crueldade da execução<sup>1341</sup>. Para Derrida, o «argumento contra a crueldade, mais do que contra o princípio da pena de morte, é ao mesmo tempo forte e frágil; forte porque comove [...] dá uma boa motivação psicológica à abolição [...]; mas é frágil porque não respeita senão à modalidade de aplicação, não ao princípio da pena de morte, e [porque] se torna impotente diante de uma pretensa suavização progressiva, uma anestesia tendencialmente geral, até mesmo uma humanização da pena de morte que pouparia a crueldade e ao condenado e às testemunhas, mantendo o princípio da pena capital.»<sup>1342</sup> Com efeito, em 1987, o Supremo Tribunal voltaria a declarar a constitucionalidade da pena de morte. A «lógica anestésica»<sup>1343</sup> – evitando a câmara de gás, a cadeira eléctrica, a forca, etc., a injeção letal, que implica a administração inicial de um anestésico, é indolor –, invalidando o argumento da crueldade, mostrou-se perfeitamente compatível com o princípio da pena de morte. Tal como assinala Derrida, denuncia-se a crueldade e a tortura a que eram submetidos os condenados, mas já não o próprio dar a morte<sup>1344</sup>.

É também neste sentido que Derrida analisa algumas Declarações ou Convenções internacionais, expondo as suas ambiguidades e a sua incapacidade para colocar, verdadeiramente, em questão o princípio da pena capital. De acordo com Derrida<sup>1345</sup>, para além de tais Declarações não possuírem força de lei (mesmo os Estados subscritores não podem ser obrigados a cumpri-las, precisamente, porque não há uma força que zele pela sua aplicação –

---

<sup>1339</sup> «argument de la cruauté», Derrida, *La peine de mort I*, 89.

<sup>1340</sup> «infligeait de façon discriminatoire «*unusual and cruel punishment*»», Derrida, *La peine de mort I*, 113.

<sup>1341</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 89.

<sup>1342</sup> «argument contre la cruauté, plutôt que contre le principe de la peine de mort, est à la fois fort et faible, fort parce qu'il émeut [...] donne une bonne motivation psychologique à l'abolition de la peine [...] ; mais il est faible parce qu'il ne concerne que la modalité d'application, non le principe de la peine de mort, et qu'il devient impuissant devant un prétendu adoucissement progressif, une anesthésie tendanciellement générale, voire une humanisation de la peine de mort qui épargnerait la cruauté et au condamné et aux témoins, tout en maintenant le principe de la peine capitale.», Derrida, *La peine de mort I*, 84-85.

<sup>1343</sup> «logique anesthésiale», Derrida, *La peine de mort I*, 83.

<sup>1344</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 94.

<sup>1345</sup> O filósofo segue aqui de perto William Schabas, *The abolition of the death penalty in International Law* (Cambridge: Grotius, 1993), obra para a qual remete no seu Seminário.

falta-lhes a *razão* do mais forte)<sup>1346</sup> há que identificar uma estratégia recorrente para: «*por um lado*, afirmar o direito absoluto à vida e para condenar a tortura ou a crueldade sem, *por outro lado*, violar a soberania dos Estados e sem condenar explicitamente, absolutamente, incondicionalmente, sem excepção, a pena de morte, quer dizer, sem negar, sem contestar [...] o direito dos Estados soberanos a manter, dentro de certas condições, o princípio da pena de morte.»<sup>1347</sup>

Derrida salienta, nomeadamente, o artigo 3 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) que estabelece que «Todo o indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.»<sup>1348</sup>, sem que nada seja disposto quanto à pena de morte, pelo que se conclui que a limitação a tal direito é acolhida ainda que implicitamente<sup>1349</sup>. Do mesmo modo, o artigo 6 do Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos (1976) dispõe que «O direito à vida é inerente à pessoa humana.», acrescentando, porém, que «Qualquer indivíduo condenado à morte terá direito a solicitar o perdão ou a comutação da pena. A amnistia, o perdão ou a comutação da pena de morte *podem ser*<sup>1350</sup> concedidos em todos os casos.», ou seja, de acordo com Derrida, a expressão «podem ser» reflecte a vontade de respeitar a soberania do Estado e, conseqüentemente, de não impor uma verdadeira mudança no que respeita à pena de morte<sup>1351</sup>. E na alínea 6 do mesmo artigo insere-se o seguinte: «Nenhuma disposição do presente artigo pode ser invocada para retardar ou impedir a abolição da pena capital por um Estado Parte no presente Pacto.» – no texto do seu Seminário, Derrida inscreve um aparte bem esclarecedor: «[[c]omentar a hipocrisia: eu não vos interdito de manter a pena de morte, mas não vão concluir que por isso eu vos interdito de a abolir!]]»<sup>1352</sup> No artigo 7 do Pacto supramencionado, depois de admitir a pena de morte, o legislador preocupa-se, no entanto, em estabelecer que «Ninguém será submetido à tortura nem a pena ou a tratamentos cruéis, inumanos ou degradantes. Em

---

<sup>1346</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 123. É preciso ter em consideração Kant (cf. «Capítulo II, 2. «A razão do mais forte é sempre a melhor»? – o «fundamento místico da autoridade») – «il n’y a pas de justice au sens strict, au sens du droit [...] tant qu’il n’y a pas de force contraignante, tant que les engagements ne sont pas des devoirs auxquels les sujets de droit sont tenus sous peine de peine, justement, sous peine d’être punis par la loi s’ils viennent à l’enfreindre.», Derrida, *La peine de mort I*, 123.

<sup>1347</sup> «*d’une part*, affirmer le droit absolu à la vie et pour condamner la torture ou la cruauté sans, *d’autre part*, violer la souveraineté des États et sans condamner explicitement, absolument, inconditionnellement, sans exception, la peine de mort, c’est-à-dire sans nier, sans contester [...] le droit des États souverains à maintenir, dans certaines conditions, le principe de la peine de mort.», Derrida, *La peine de mort I*, 123.

<sup>1348</sup> «Declaração Universal dos Direitos Humanos», acedido em 7 de Dezembro de 2022, <https://unric.org/pt/declaracao-universal-dos-direitos-humanos/>. Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 124.

<sup>1349</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 124.

<sup>1350</sup> Itálico de J. Derrida.

<sup>1351</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 143.

<sup>1352</sup> «[Commenter l’hypocrisie : je ne vous interdis pas de maintenir la peine de mort, mais n’allez pas en conclure que par là je vous interdise de l’abolir !]», Derrida, *La peine de mort I*, 144.

particular, é interdito submeter uma pessoa a uma experiência médica ou científica sem o seu livre consentimento.»<sup>1353</sup>

A contradição interna da Convenção para a Protecção dos Direitos do Homem e das Liberdades Fundamentais (1953, ratificada por 31 países em 1996), incluída na Convenção Europeia dos Direitos do Homem, é igualmente gritante. No seu artigo 2-1 determina o seguinte: «O direito de qualquer pessoa à vida é protegido pela lei. Ninguém poderá ser intencionalmente privado da vida, *salvo* em execução de uma sentença capital pronunciada por um tribunal, no caso de o crime ser punido com esta pena pela lei.»<sup>1354</sup> Por outras palavras, estamos, uma vez mais, perante uma concessão à excepção, à soberania do Estado para que, no fundo, possa aplicar a pena de morte de acordo com a lei (que o próprio Estado se dá – e é sempre a *razão* do mais forte que se privilegia), o que é uma outra forma de dizer que a pena capital está à disposição da oportunidade política (critério utilitário)<sup>1355</sup>.

De acordo com Derrida, reconhece-se então que «não era possível não admitir excepções, e esta excepção [(a pena de morte)] por entre as excepções, sem colocar em causa a soberania do Estado, o que nenhuma destas declarações podia e queria fazer.»<sup>1356</sup> Ainda nas palavras de Derrida: «É somente no dia em que os Estados tiverem consentido num abandono de soberania e em comparecer diante de um tribunal penal internacional referindo-se a um texto de lei condenando a morte de um indivíduo pelo Estado, só então se poderá falar de uma abolição universal da pena de morte.»<sup>1357</sup>

---

<sup>1353</sup> «Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos», acedido em 7 de Dezembro de 2022, [https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/documentos/instrumentos/pacto\\_internacional\\_sobre\\_os\\_direitos\\_civis\\_e\\_politicos.pdf](https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/documentos/instrumentos/pacto_internacional_sobre_os_direitos_civis_e_politicos.pdf). Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 124, 143-144.

<sup>1354</sup> «Convenção para a Protecção dos Direitos do Homem e das Liberdades Fundamentais», acedido em 8 de Dezembro de 2022, [https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/convention\\_por.pdf](https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/convention_por.pdf) (italicizámos para salientar a cedência do legislador diante da soberania). Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 144.

<sup>1355</sup> O comentário de Derrida ao artigo citado é tão irónico quanto contundente: «pas de peine de mort, ou du moins pas d'exécution sans qu'une peine de mort ait été légalement prononcée dans des cas prévus par la loi. Sauf si une peine de mort a été légalement prononcée dans les cas prévus par la loi. Pas de peine de mort illégale en somme ; pas de peine de mort sauf dans les cas (exceptionnels !) où elle est méritée ou prévue par la loi !», Derrida, *La peine de mort I*, 145.

<sup>1356</sup> «il n'était pas possible de ne pas admettre des exceptions, et cette exception parmi les exceptions, sans remettre en cause la souveraineté de l'État, ce qu'aucune de ces déclarations ne pouvait et ne voulait faire.», Derrida, *La peine de mort I*, 128.

<sup>1357</sup> «C'est seulement le jour où les États auront consenti à un abandon de souveraineté et à comparaître devant une cour pénale internationale se référant à un texte de loi condamnant la mise à mort d'un sujet par l'État, c'est alors seulement qu'on pourra parler d'une abolition universelle de la peine de mort.», Derrida, *La peine de mort I*, 124. No mesmo sentido, para Derrida, a progressão dos debates e dos movimentos mundiais, trans-estatais contra a pena de morte (onde a Internet assume um papel determinante), vem mostrar que será apenas através da limitação da soberania dos Estados que se poderá colocar em questão a pena de morte – «le débat mondial et les actions mondiales qui s'accélérent contre la peine de mort passent, indispensablement, par le Web qui devient ainsi la toile d'un mouvement international et transétatique confirmant que c'est seulement et toujours en limitant la souveraineté des États qu'on remettra en question la peine de mort (je rappelai la dernière fois même en France, et encore en Grèce, plus tard qu'en France, l'abolition par l'État de la peine de mort obéissait déjà à une pression

Diante do carácter anémico<sup>1358</sup> das Declarações internacionais e, de um modo geral, das limitações que identifica no abolicionismo tradicional, Derrida propõe um abolicionismo incondicional, isto é, já não comprometido com o poder (com a necessidade de não ferir as soberanias, até porque o abolicionismo derridiano corresponde à desconstrução da pena de morte e assim também à da soberania), com um cálculo utilitário, nem com uma argumentação respaldada nos critérios da crueldade, do exemplarismo ou do erro judiciário que, embora lhe reconhecendo mérito, considera não ser ainda suficiente, na medida em que não ousa pensar o princípio da pena capital.

O abolicionismo de Derrida re-pensa assim a pena de morte (e fá-lo, como expusemos anteriormente, levantando e desconstruindo os seus pressupostos metafísicos, mas também) a partir do tempo, na medida em que para o filósofo, a pena capital é indissociável da noção de indemnidade e da crença de um poder sobre o tempo do outro, isto é, sobre a finitude definidora da vida.

Com efeito, a pergunta que inicia a nona sessão do seu Seminário *La peine de mort I* (2012) parece-nos reveladora: «Quando morrer finalmente?»<sup>1359</sup> É, precisamente, a questão do tempo da morte que está aqui em causa. Como salienta o filósofo, é preciso distinguir entre «estar condenado a morrer» (algo que é inevitável, mas imprevisível) e «estar condenado à morte» (a pena de morte implica, supostamente, um saber sobre o momento da morte)<sup>1360</sup>. Ora, de um modo geral, a ocidentalidade filosófica (greco-abraâmica) acredita poder determinar o tempo da morte, exercer sobre ele um poder, nomeadamente, através da pena de morte:

---

transétatique et à une obligation morale puis juridique de l'Europe en train de se faire).», Derrida, *La peine de mort I*, 118.

<sup>1358</sup> Salientemo-lo uma vez mais com Derrida, as Convenções internacionais, «évitant toute décision contraignante, elles ont toujours formulé des recommandations qui n'avaient pas «force de loi», et qui, avec les meilleures intentions du monde, ont dû s'arrêter sur le seuil du principe de souveraineté et du droit à l'exception des États – auxquels il était seulement *conseillé* de ne pratiquer la peine de mort que de façon exceptionnelle et selon des procédures légales, protégeant les droits des accusés.», Derrida, *De quoi demain...*, 248. No entanto, e de acordo com o exposto na nota anterior, Derrida reconhece ainda que as pressões supra-estatais, resultantes das Declarações internacionais, transcendendo (e assim limitando) a soberania do Estado, foram fundamentais para renunciar à pena de morte: «on doit retenir au moins cette évidence: c'est toujours, depuis la dernière guerre mondiale, une longue série de conventions et de déclarations *internationales* sur les droits de l'homme, le droit à la vie et l'interdit des traitements cruels peu compatibles avec la peine de mort [...] qui, directement ou indirectement, ont créé une pression supra-étatique à laquelle un grand nombre de pays démocratiques ont été, disons, sensibles au moment où ils ont aboli la peine de mort. C'est toujours une instance internationale et supra-étatique, transcendant la souveraineté de l'État, qui a enjoint à des États (dont la peine de mort et le droit de grâce avaient toujours été les signes éminents de leur souveraineté) à renoncer à la peine de mort (en apparence d'eux-mêmes, mais en fait par obligation internationale).», Jacques Derrida, «La mondialisation, la paix et la cosmopolitique», in: *Où vont les valeurs* (Paris: Unesco/Albin Michel, 2004), 185.

<sup>1359</sup> «Quand mourir enfin?», Derrida, *La peine de mort I*, 299.

<sup>1360</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 299.

«o conceito de pena de morte supõe que o Estado, os juízes, a sociedade, os carrascos e executores, terceiros em suma, têm o domínio do tempo de vida do condenado, e, portanto, sabem, em tempo dito objectivo, calcular e produzir o prazo quase ao segundo. Este saber, este domínio do tempo de vida e de morte, este saber dominante e calculante do tempo de vida do sujeito é pressuposto, digo bem pressuposto, alegado, presumido no próprio conceito da pena de morte. A sociedade, o Estado, o seu direito, a sua justiça, os seus juízes e os seus executantes, todos estes terceiros, é suposto saberem, calcularem, operarem o tempo da morte. O seu saber da morte é um saber suposto a respeito do tempo e da coincidência entre o tempo objectivo e o tempo, digamos, subjectivo do sujeito condenado à morte e executado.»<sup>1361</sup>

Na verdade, prossegue Derrida, confia-se excessivamente num suposto saber objectivo sobre o tempo da morte, quando a própria ciência e a lei não são capazes de determiná-lo pacificamente<sup>1362</sup> – a «indeterminação é um traço essencial da minha relação à morte.»<sup>1363</sup> É por esse motivo que Derrida considera que «a injustiça fundamental feita à vida em mim, ao princípio de vida em mim, não é a própria morte, deste ponto de vista, é antes a interrupção do princípio de indeterminação, o fim imposto à abertura da álea incalculável que faz com que um vivente tenha relação ao que vem, ao por-*vir* [à-venir]»<sup>1364</sup>. Ao que Derrida acrescenta ainda: «E a forma suprema do paradoxo, a sua forma filosófica, é que aquilo a que a possibilidade da pena morte põe um fim, não é a infinidade da vida ou a imortalidade, mas pelo contrário a finitude da «minha vida.»»<sup>1365</sup>

Portanto, a pena de morte pretende colocar um fim à finitude que, na sua incalculabilidade/indeterminabilidade, é já a abertura a um para além dela, ao outro, ao porvir

---

<sup>1361</sup> «le concept de peine de mort suppose que l'État, les juges, la société, les bourreaux et exécuteurs, des tiers en somme, ont la maîtrise du temps de vie du condamné, et donc savent, en temps dit objectif, calculer et produire l'échéance à la seconde près. Ce savoir, cette maîtrise du temps de vie et de mort, ce savoir maîtrisant et calculant du temps de vie du sujet est présupposé, je dis bien présupposé, allégué, présumé dans le concept même de la peine de mort. La société, l'État, son droit, sa justice, ses juges et ses exécutants, tous ces tiers, sont supposés savoir, calculer, opérer le temps de la mort. Leur savoir de la mort est un savoir supposé au sujet du temps, et de la coïncidence entre le temps objectif et le temps disons subjectif du sujet condamné à mort et exécuté.», Derrida, *La peine de mort I*, 301.

<sup>1362</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 325 e ss. Derrida expõe um conjunto de casos com o intuito de mostrar que o momento da morte varia consoante a cultura, o local ou as leis vigentes (cf. Derrida, *La peine de mort I*, 328-329, nota 2).

<sup>1363</sup> «indétermination est un trait essentiel de mon rapport à la mort.», Derrida, *La peine de mort I*, 301.

<sup>1364</sup> «l'injustice fondamentale faite à la vie en moi, au principe de vie en moi, ce n'est pas la mort même, de ce point de vue, c'est plutôt l'interruption du principe d'indétermination, la fin imposée à l'ouverture de l'aléa incalculable qui fait qu'un vivant a rapport à ce qui vient, à l'à-venir», Derrida, *La peine de mort I*, 347.

<sup>1365</sup> «Et la forme suprême du paradoxe, sa forme philosophique, c'est que ce à quoi met fin la possibilité de la peine de mort, ce n'est pas l'infinité de la vie ou l'immortalité, mais au contraire la finitude de «ma vie.»», Derrida, *La peine de mort I*, 347-348.

(a finitude não é assim dramaticamente finita). No entanto, alguns dos discursos que sustentam a pena capital, de acordo com Derrida, promovem a infinidade da vida depois da vida (após a execução), isto é, uma imortalidade depurada de vida correspondente à imunidade, à indemnidade de uma vida, do tempo de vida soberanamente dominado pelo poder pressuposto na pena de morte. Por outras palavras ainda, a pena capital, enquanto possibilidade de determinar o tempo de vida/morte, garantiria a indemnidade – porque «[a] questão da pena de morte é talvez a da indemnidade»<sup>1366</sup> – da vida contra a indeterminabilidade (contra a fragilidade e também o perigo adveniente da imprevisibilidade, do não saber, quer dizer, da abertura ao evento, ao outro secreto que caracteriza a vida) da finitude.

Um desses discursos é, evidentemente, de carácter religioso, teológico (lembre-se que a pena de morte é indissociável de uma dimensão teológica). Segundo Derrida:

«este fantasma de infinitização no coração da finitude [(porque esta tem o desejo de poder sobre o tempo)], de uma infinitização de sobrevivência assegurada pelo próprio cálculo e [pela] decisão cortante da pena de morte, este fantasma faz um com Deus, se preferirem, com a crença em Deus, a experiência de Deus, a relação a Deus, a lei ou a religião.»<sup>1367</sup>

É assim que, ainda em *La peine de mort I* (2012), Derrida coloca a hipótese de a religião corresponder a um anestésico com o intuito, não só, de suavizar a morte, mas também de «fazer passar a pena de morte por uma coisa menos grave do que parece, um sono ou uma transição, em suma, em direcção ao para além, em direcção a uma sobrevivência no para além»<sup>1368</sup>, que se acreditava, inclusivamente, ser melhor do que a vida<sup>1369</sup>.

O outro discurso que Derrida salienta é marcadamente filosófico. Neste sentido, lembremos que Kant<sup>1370</sup> (mencionámo-lo anteriormente) identifica na lei de talião o imperativo

---

<sup>1366</sup> «La question de la peine de mort est peut-être celle de l'indemnité.», Derrida, *La peine de mort I*, 328.

<sup>1367</sup> «ce phantasme d'infinisitation au cœur de la finitude, d'une infinisitation de survie assurée par le calcul même et la décision coupante de la peine de mort, ce phantasme fait un avec Dieu, avec, si vous préférez, la croyance en Dieu, l'expérience de Dieu, la relation à Dieu, la foi ou la religion.», Derrida, *La peine de mort I*, 350.

<sup>1368</sup> «faire passer la peine de mort pour une chose moins grave qu'il n'y paraît, un sommeil ou une transition, en somme, vers l'au-delà, vers une survie dans l'au-delà», Derrida, *La peine de mort I*, 372.

<sup>1369</sup> Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 372 e 375.

<sup>1370</sup> Devemos, no entanto, sublinhar que todo o discurso filosófico, nos termos em que é genericamente favorável à pena de morte, pressupõe um poder sobre o tempo de vida/morte. É o que poderemos concluir, nomeadamente, da análise de Derrida a uma passagem de *Do contrato social* (1762), onde, segundo o filósofo francês, se estabelece que, no quadro do contrato social, o cidadão recebe a vida do Estado, um dom condicional (e já não, simplesmente, uma dádiva da natureza), na medida em que o próprio Estado pode decidir retirar-lha (pela pena capital, a soberania dispõe e decide do tempo de vida/morte, isto é, o Estado tem, supostamente, poder sobre a sua indeterminabilidade). Um cidadão deverá consentir na sua condenação à morte a partir do momento em que se torne assassino, uma vez que a segurança de todos os cidadãos (incluindo a do próprio condenado) tem,

categorico da justiça, inscrevendo a pena de morte na lei. A pena capital como punição a aplicar à morte ilegal (assassinio) surge assim como fundamento e corolário da justiça penal. Importa, então, enfatizar aqui o papel absolutamente nuclear da pena de morte no pensamento jurídico de Kant, na medida em que o filósofo faz depender dela a sua noção de direito, de justiça penal, o que é uma outra forma de dizer que, nestes termos, a concepção kantiana de direito é indissociável do suposto domínio sobre o tempo de vida/morte, sobre a finitude. Mas não só. A pena de morte, o domínio soberano sobre o tempo indeterminado da vida, reflecte um «próprio do homem» (um homem propriamente soberano) que, sacrificando-se, eleva-se a um para além da vida animal, biológica, fenomenal, isto é, a um para além da vida (uma imortalidade sem vida) mais valioso do que a vida, a uma vida indemne, porque calculada (pena de morte como poder de calcular o tempo de vida/morte e de decidir, racionalmente, aceitar abandonar a condição biológica) em prol do direito (logo, da soberania, da autoridade e do Estado) que se assume como um valor que lhe é superior.

Ora, a fragilidade, a indeterminabilidade, o segredo inerente ao tempo da morte (como o outro que chega/acontece) que, como mencionámos, a pena capital (suposto poder sobre o tempo da morte) pretende dominar (a questão da pena de morte é associada à da indemnidade, porque aquela implica o domínio sobre a imprevisibilidade do tempo) é, justamente, o que, para Derrida, melhor caracteriza a vida (como finitude) e que, simultaneamente, abre para o repensar da própria pena de morte – «A desconstrução [...] é talvez, talvez, talvez a desconstrução da pena de morte»<sup>1371</sup>, insiste o filósofo, fazendo corresponder ao tempo da vida, o tempo (*messiânico*) da Desconstrução. Protestando contra a pena de morte – «[e] eu digo frontalmente: sim, eu sou contra a pena de morte»<sup>1372</sup> (é notório o empenho do filósofo nesta causa, testemunhando-o, a título de exemplo, a carta que dirigiu ao Presidente Clinton e à Primeira

---

precisamente, como preço a possibilidade de ser condenado à morte (e é também já pensar a pena capital como *conditio sine qua non* da autoridade, do direito, da sociedade, do Estado, isto é, a pena de morte seria o grande pilar do próprio contrato social). Nas palavras de Derrida: «le citoyen reçoit sa vie de l'État, et donc il n'a pas de droit sur sa vie. Sa vie lui est prêtée en quelque sorte ; la vie est un don conditionnel de l'État. Formule extraordinaire, n'est-ce-pas ! La vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État. L'État garde un droit de vie et de mort sur le citoyen à qui il a prêté sa vie, don conditionnel.», Derrida, *La peine de mort I*, 40, nota 1. Cf. Jean-Jacques Rousseau, «Du contrat social» (1762), in: *Œuvres complètes*, vol. III, dir. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond (Paris: Gallimard, 1964), 376.

<sup>1371</sup> «La déconstruction [...] est peut-être, peut-être, peut-être la déconstruction de la peine de mort», Derrida, *La peine de mort I*, 50. Para a relação entre o «talvez», o tempo messiânico e a justiça – quase-conceitos que atestam a *singularidade* do idioma derridiano – cf. «Capítulo I, 2.4. *Messiânico*: o tempo por vir» e «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça».

<sup>1372</sup> «Et je dis frontalement : oui, je suis contre la peine de mort», Derrida, *La peine de mort I*, 345. Do mesmo modo, em *Papier machine* (2001), Derrida mostra-se favorável à «condamnation intractable de la peine de mort», Derrida, *Papier machine*, 226.

Dama intercedendo por Mumia Abu-Jamal, condenado à morte – cf. «Pour Mumia Abu-Jamal» (1997)<sup>1373</sup> –, Derrida prefere sempre a vida na sua indeterminabilidade:

«pertence à vida não, necessariamente, ser imortal, mas não ter um porvir, portanto, vida diante de si, evento por vir, senão aí onde a morte, o instante da morte, não é calculável, não é o objecto de uma decisão calculável. Aí onde a antecipação da minha morte se torna antecipação de um instante calculável, não há mais porvir, não há, portanto, mais evento por vir, nada por vir, [não há mais] outro, [não há] mesmo mais o coração do outro, etc. Pelo que aí onde «a minha vida», fosse ela originariamente concedida pelo coração do outro, é «a minha vida», ela deve manter esta relação à vinda do outro como vinda do por-vir [à-venir] na abertura do incalculável e do indecidível. Ela não pode, «a minha vida», e sobretudo a minha vida enquanto se atém ao coração do outro, afirmar-se e afirmar a sua preferência senão contra isso, e isso não é tanto a morte quanto o cálculo e a decisão, a decidibilidade calculável do que lhe põe fim.»<sup>1374</sup>

A preferência de Derrida pela indeterminabilidade da vida vem, assim, dar conta do carácter fantasmal da decisão (soberana) calculante sobre o tempo do outro e do seu suposto poder de proteger «contra a irrupção do outro»<sup>1375</sup>. Apenas ilusoriamente a soberania, a autoridade do Estado domina o tempo incalculável da vida/morte. Com efeito, o gesto da soberania corresponde à tentativa de esquecer ou até mesmo de denegar a alteridade (é um desejo de indemnidade) de que se está investido<sup>1376</sup>, a alteridade ex-apropriante que atravessa «a minha vida» constitutivamente hetero-auto-afectada pelo coração do outro (em mim), como

---

<sup>1373</sup> Cf. Jacques Derrida, «Pour Mumia Abu-Jamal» (1997), in: *Papier machine* (Paris: Galilée, 2001), 215-218. No mesmo sentido, o prefácio que Derrida redigiu, na qualidade de vice-presidente do Parlamento Internacional de Escritores, para a tradução francesa do livro de Mumia Abu-Jamal: Jacques Derrida, Prefácio (1995) a *En direct du couloir de la mort*, trad. Jim Cohen (Paris: La découverte, 2003), 7-13.

<sup>1374</sup> «il appartient à la vie non pas nécessairement d'être immortelle mais de n'avoir un avenir, donc de la vie devant soi, de l'événement à venir que là où la mort, l'instant de la mort, n'est pas calculable, n'est pas l'objet d'une décision calculable. Là où l'anticipation de ma mort devient l'anticipation d'un instant calculable, il n'y a plus d'avenir, il n'y a donc plus d'événement à venir, rien à venir, plus d'autre, même plus le cœur de l'autre, etc. Si bien que là où « ma vie », fût-elle originariamente accordée par le cœur de l'autre, est « ma vie », elle doit garder ce rapport à la venue de l'autre comme venue de l'à-venir dans l'ouverture de l'incalculable et de l'indécidable. Elle ne peut, « ma vie », et surtout ma vie en tant qu'elle tient au cœur de l'autre, s'affirmer et affirmer sa préférence que contre cela, et cela, ce n'est pas tant la mort que le calcul et la décision, la décidabilité calculable de ce qui y met fin.», Derrida, *La peine de mort I*, 347.

<sup>1375</sup> «La décision calculante, en mettant fin à la vie, semble, paradoxalement, mettre fin à la finitude, elle affirme son pouvoir sur le temps, elle maîtrise l'avenir, elle protège contre l'irruption de l'autre.», Derrida, *La peine de mort I*, 349.

<sup>1376</sup> Neste sentido, F. Bernardo escreve o seguinte: «l'ignorance et l'indétermination de l'instant de la mort, c'est bien le lot du «sujet investi» que nous sommes tous, c'est-à-dire d'un sujet originariamente hétéro-affecté bien malgré lui», Fernanda Bernardo, «Derrida lecteur de Heidegger», *Revista Filosófica de Coimbra* 48 (2015), 331. Cf. Derrida, *La peine de mort I*, 348.

relação ao outro, ao tempo do outro por vir. Uma vida que, respirando ao ritmo imprevisível deste tempo *messiânico*<sup>1377</sup>, só pode acenar a um para além da pena de morte como a um para além do direito (supostamente calculador da vida), a um para além do privilégio da razão do mais forte, da soberania, da autoridade ou do Estado (todos assentes no mesmo princípio (teológico-político) mortal da pena capital) ousando assim sonhar «uma outra «civilização»»<sup>1378</sup>, um outro «contrato mundial»<sup>1379</sup>, um mundo mais *justo*, portanto, a promessa de uma «democracia por vir».

---

<sup>1377</sup> Ainda de acordo com F. Bernardo: «Or, en réaffirmant *la singularité, l'hyperbolicité et la solitude* de son *idiome philosophique* dans le contexte de l'histoire de la philosophie, Derrida repense la mort, *la violence* de la mort et de la peine de mort à partir du vertige de *l'expérience du temps* (messianique): personne ne voit pas venir l'instant de la mort [...] personne ne peut donc délimiter, déterminer, et donc calculer, l'imminence de *l'instant de la mort*», Bernardo, «Derrida lecteur de Heidegger», 331.

<sup>1378</sup> «Il faut tout simplement (!) une autre « civilisation »», Jean-Luc Nancy, *Politique et au-delà* (Paris: Galilée, 2011), 36. Cf. Bernardo, *Derrida – em nome da justiça*, 391.

<sup>1379</sup> Nas palavras de F. Bernardo, *é em nome da «incondicionalidade da ética ou da justiça* que Derrida repensa os fundamentos de princípio e a retórica do abolicionismo, pugnando pela abolição incondicional e universal da pena de morte – no entender do filósofo, esta abolição deveria mesmo estar inscrita, na forma de um apelo solene, em todo e qualquer texto acerca de um novo «contrato mundial». Um «contrato mundial» sob a inspiração e a atenção da justiça (ética ou messiânica).», Bernardo, *Derrida – em nome da justiça*, 387. Derrida di-lo do seguinte modo: «Avec d'autres associations internationales, avec le Parlement international des écrivains, dont j'ai l'honneur de faire partie, au nom de ces institutions donc, et en mon nom personnel, je demande que cette question de la peine de mort soit inscrite sous la forme d'un appel solennel dans tout texte sur un nouveau « contrat mondial »», Derrida, «La mondialisation, la paix et la cosmopolitique», 186.



## CAPÍTULO III

### DA DEMOCRACIA POR VIR

#### 1. O alcance democrático da incondicionalidade da Desconstrução – reenvio

«A minha alusão deliberada à urgência destina-se a marcar que no tempo necessariamente finito da política, e portanto da democracia, a democracia por vir [*démocratie à venir*] não significa sobretudo simplesmente o direito de diferir, nem que seja em nome de uma qualquer Ideia reguladora, a experiência ou menos ainda a injunção da democracia. [...] O por-vir [*à-venir*] da democracia é também, embora sem presença, o *hic et nunc* da urgência, da injunção como urgência absoluta. Mesmo aí onde a democracia faz esperar ou se deixa esperar.»  
Jacques Derrida, *Voyous*, 53.

Tendo concluído o capítulo anterior com a promessa de um mundo melhor, com a promessa de uma democracia por vir, poder-se-ia ser levado a pensar, erroneamente de resto, que Derrida sonha a realização de um outro mundo e que esse mundo ostentaria a «democracia por vir» como uma espécie de estádio final da evolução política, algo que se assimilaria, eventualmente, à tese do fim da História<sup>1380</sup> que, como advoga Fukuyama, teria terminado com a vitória da democracia liberal que se assumiria como regime político<sup>1381</sup> último.

A fim de evitar mal-entendidos, há, por conseguinte, que tentar dilucidar a proposta de Derrida. Como se caracteriza o seu “projecto” de «democracia por vir», de que novidade é ele portador?

Para esse efeito teremos, especialmente, em consideração uma conferência intitulada «La raison du plus fort (Y a-t-il des États “voyous”?)» que o filósofo proferiu em Julho de 2002,

---

<sup>1380</sup> Cf. Francis Fukuyama, *The end of history and the last man* (New York: The Free Press, 1992). Derrida, *Spectres de Marx*, 97 e ss.

<sup>1381</sup> Distinguindo, igualmente, a democracia dos regimes políticos tradicionais, J.-L. Nancy escreve: «La vérité de la démocratie est celle-ci: elle n'est pas une forme politique parmi d'autres, à la différence de ce qu'elle fut pour les Anciens. Elle n'est pas une forme politique du tout, ou bien, et à tout le moins, n'est-elle pas *d'abord* une forme politique. C'est pourquoi on peine tant à lui chercher sa juste ou bonne détermination», Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie* (Paris: Galilée, 2008), 59.

no Centre Culturel International de Cerisy, por ocasião do colóquio *La Démocratie à Venir (Autour de Jacques Derrida)*<sup>1382</sup>, sob a direção de M.-L. Mallet, tendo o texto sido publicado na primeira parte de *Voyous* (2003).

Nessa conferência, mais precisamente no capítulo 8 «Le dernier des États voyous: La « démocratie à venir », ouverture à double tour»<sup>1383</sup>, Derrida oferece-nos um périplo composto por várias passagens de alguns dos seus anteriores escritos, onde abordou o sincategorema «democracia por vir», provando assim que a Desconstrução não se preocupou apenas ultimamente com a questão da democracia, dado mencionar obras que datam, pelo menos, do início dos anos 90<sup>1384</sup>. Para além disso, tal como observámos noutras ocasiões, o pensamento de Derrida como que surge, desde o *início*, num só golpe, ensinando-nos, de imediato, a pensar o poder, o político, a justiça (lembremos como Derrida sublinha que a Desconstrução não protagonizou uma «*ethical turn*» ou uma «*political turn*», na medida em que *já sempre* (*toujours déjà*) teve interesse na coisa política, do mesmo modo que *já sempre* reflectiu em torno da justiça), mas também a democracia. Neste sentido, notemos como o pensamento do político, neste caso, do político-democrático, é, para Derrida, indissociável do sincategorema mais emblemático da Desconstrução – a *différance*: «O pensamento do político foi sempre um pensamento da *différance* e o pensamento da *différance* sempre também um pensamento do político, do contorno e dos limites do político»<sup>1385</sup>. E ainda em *Voyous* (2003), Derrida reitera: «a democracia é *differencial*, é *différance*, reenvio [*renvoi*] e espaçamento. Daí que, repito-o, o motivo do espaçamento, do intervalo ou do desvio [*écart*], do rastro [*trace*] como desvio, do devir-espaço do tempo ou do devir-tempo do espaço, desempenhe um tal papel, desde *De la grammatologie* e em «La *différance*». A democracia não é o que é senão na *différance*»<sup>1386</sup>.

---

<sup>1382</sup> As actas do colóquio foram publicadas em 2004 (cf. Jacques Derrida et al., *La Démocratie à venir*, dir. Marie-Louise Mallet (Paris: Galilée, 2004).

<sup>1383</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 115-135.

<sup>1384</sup> Neste sentido, M.-L. Mallet escreve: «C'est précisément la question de ce qu'il [Derrida] nomme «la démocratie à venir» et, tout en rappelant que cette question hante ses travaux depuis longtemps déjà, il rappelle aussi que cette question reste une «question», une attente « sans horizon », et non l'annonce de quelque venue susceptible d'être anticipée. Il faudrait pouvoir refaire, avec lui, le parcours qui, au moins, depuis *Du droit à la philosophie*, puis *Force de loi* (1989-90), *L'autre cap* (1991), *Spectres de Marx* et *Sauf le nom* (1993), *Politiques de l'amitié* (1994), jusqu'à *L'université sans condition* (2001), témoigne de l'insistance de ce motif de la *démocratie à venir*, et jusqu'à ces derniers textes, à l'occasion de la décade de Cerisy qui portait ce titre.», Mallet, «La Raison du Plus Fort...», 357 (acrescento e sublinhado nossos).

<sup>1385</sup> «La pensée du politique a toujours été une pensée de la *différance* et la pensée de la *différance* toujours aussi une pensée du politique, du contour et des limites du politique», Derrida, *Voyous*, 64.

<sup>1386</sup> «la démocratie est *différentielle*, elle est *différance*, renvoi et espacement. C'est pourquoi, je le répète, le motif de l'espacement, de l'intervalle ou de l'écart, de la trace comme écart, du devenir-espace du temps ou du devenir-temps de l'espace, joue un tel rôle, dès *De la grammatologie* et dans « La *différance* ». La démocratie n'est ce qu'elle est que dans la *différance*», Derrida, *Voyous*, 62-63.

Parece-nos, assim, evidente que para aproximar a «democracia por vir» meditada por Derrida, haverá que ter em consideração as duas “configurações” da *différance* – *khora* e *messiânico*.

Dado que *khora* tende mais para a dimensão espaço, se bem que não coincida em absoluto com este último (cf. «Capítulo I, 2.3. *Khora*: “lugar” de hiper-abstracção»), Derrida lembra-nos, no mesmo sentido, a democracia por vir como um lugar (um certo espaço) de que é preciso falar, isto é, «não necessariamente *a partir* deste lugar ou *em vista* deste lugar, mas a respeito da possibilidade ou da impossibilidade de um tal lugar.»<sup>1387</sup>, quer dizer, este *lugar* não é uma origem, uma presença (a democracia por vir não se presentifica) ou um ponto de partida, nem um horizonte que se tenha em vista (não é uma possibilidade a realizar no futuro). Trata-se de um lugar «(possível, impossível ou inencontrável, mas não necessariamente utópico) [que] constitui o lugar *mesmo* ou o *próprio* lugar que tem a chance de dar algum alcance à expressão «democracia por vir»»<sup>1388</sup>. Tal lugar paradoxal, aporético não se aproxima, sequer, assintoticamente (a «suposta aproximação sem fim da *própria* democracia»<sup>1389</sup> como um ideal), nem um nome (abordaremos esta questão adiante), uma identidade (como que a estabilizando) lhe podem ser atribuídos sem imediatamente se trair.

A dificuldade em aproximar a democracia por vir assemelha-se aos problemas encontrados por Derrida, em *Sauf le nom* (1993), «a propósito do sentido de «sem» [«sans»] no discurso apofático da dita teologia negativa, ou mesmo [salientemos] de uma *khora*, de um espaçamento anterior a qualquer determinação e a qualquer reapropriação possível por uma história, ou por uma revelação teológico-política, e antes mesmo de uma teologia negativa sempre fundamentalmente agarrada a alguma revelação histórica, e sobretudo cristã.»<sup>1390</sup>, aliás, para «pensar *khora*, [Derrida salienta-o em *Khôra* (1993)] é preciso voltar a um começo mais antigo do que o começo, a saber, o nascimento do cosmos»<sup>1391</sup>. Na verdade, e na mesma direcção, lembremos que logo no preâmbulo de *Voyous* (2003) – «Veni» – Derrida nos chamava a atenção para «[u]ma certa reinterpretação do *Timeu* de Platão [que] tinha denominado *khora*

---

<sup>1387</sup> «non pas nécessairement *depuis* ce lieu ou *en vue de* ce lieu mais au sujet de la possibilité ou de l'impossibilité d'un tel lieu.», Derrida, *Voyous*, 119.

<sup>1388</sup> «Ce lieu (possible, impossible ou introuvable, mais non nécessairement utopique), si je disais qu'il constitue le lieu *même* ou le lieu *propre* qui a chance de donner quelque portée à l'expression « démocratie à venir »,», Derrida, *Voyous*, 119.

<sup>1389</sup> «approche supposée sans fin de la démocratie *elle-même*», Derrida, *Voyous*, 120.

<sup>1390</sup> «à propos du sens de « sans » dans le discours apophatique de ladite théologie négative, voire d'une *khôra*, d'un espacement d'avant toute détermination et toute réappropriation possible par une histoire ou une révélation théologico-politique, et même avant une théologie négative toujours fondamentalement tenue à quelque révélation historique, et surtout chrétienne.», Derrida, *Voyous*, 120 (sublinhados nossos).

<sup>1391</sup> «penser *khôra*, il faut revenir à un commencement plus ancien que le commencement, à savoir la naissance du cosmos», Derrida, *Khôra*, 96.

(que significa *localidade* em geral, espaçamento, intervalo) um outro *lugar* sem idade, um outro «ter-lugar», o sítio ou a situação insubstituível de um «deserto no deserto», espaçamento de «antes» do mundo, do cosmos ou do globo, de «antes» de toda a crono-fenomenologia, de toda a revelação, de todo o «como tal» e de todo o «como se», de toda a dogmática e de toda a historicidade antro-po-teológica.»<sup>1392</sup> Portanto, «[a] democracia por vir [Derrida conclui] seria como que a *khora* do político.»<sup>1393</sup>, isto é, o “lugar” da *impossibilidade/incondicionalidade* derridianas que redefine a democracia como exigência infinita e vigilante do político-democrático. *Khora* – ou a democracia por vir – é assim o “lugar” que, marcado por um apolitismo (hiper-político e, conseqüentemente, re-politizador), se subtrai ao tradicional lugar (território) do político e da democracia – a *polis*, o Estado (cf. «Capítulo I, 3.1.1. Aristóteles») – ousando meditar, deste modo, um “lugar” (*khora*, a democracia por vir) anterior e para além do jurídico-político (dos seus limites) a fim de o re-pensar<sup>1394</sup>.

O outro “componente” da *différance*, o *messiânico*, mais precisamente, a sua dimensão de *promessa*, é, não obstante, aquele que privilegiamos neste ensejo a fim de pensar a democracia por vir (na verdade, a inscrição do «por vir» na democracia é já um claro sintoma do carácter *messiânico* desta e assim da promessa que encerra). Derrida assinala, por conseguinte, a primeira ocorrência deste sintagma em *Du droit à la philosophie* (1989-1990) onde a democracia é «definida como um «conceito filosófico» e como qualquer coisa que «resta sempre por vir»»<sup>1395</sup>. Pela mesma data, na conferência *Deconstruction and the possibility of justice*<sup>1396</sup> (1989), de onde resultou *Force de loi* (1994), Derrida, analisando a crítica de Benjamin ao parlamentarismo e à democracia liberal, concluiu que, de acordo com este último, ««não existe ainda democracia digna deste nome. A democracia *resta* por vir: por engendrar ou por regenerar.»»<sup>1397</sup> Já em *Sauf le nom* (1993), Derrida mostra-no-lo em *Voyous* (2003), precisava-se que «democracia por vir» não correspondia, simplesmente, a uma Ideia reguladora (Kant), se bem que permanecesse «a herança de uma promessa». É no contexto daquela obra,

<sup>1392</sup> «Telle réinterprétation du *Timée* de Platon avait surnommé *khôra* (qui signifie *localité* en général, espacement, intervalle) un autre *lieu* sans âge, un autre « avoir-lieu », la place ou le placement irremplaçable d'un « désert dans le désert », espacement d'« *avant* » le monde, le cosmos ou le globe, d'« *avant* » toute chrono-phénoménologie, toute révélation, tout « comme tel » et tout « comme si », toute dogmatique et toute historicité antro-po-théologique.», Derrida, *Voyous*, 14 (sublinhados nossos).

<sup>1393</sup> «[I]a démocratie à venir serait comme la *khôra* du politique.», Derrida, *Voyous*, 120.

<sup>1394</sup> Cf. Fernanda Bernardo, «L'héritage d'une promesse – la démocratie à venir de Jacques Derrida», *Escritura e Imagen* vol. extra (2011), 175-176.

<sup>1395</sup> «définie un « concept philosophique » et quelque chose qui « *reste* toujours à venir », Derrida, *Voyous*, 120. «la démocratie, celle qui *reste* toujours à venir, est aussi un concept philosophique», Derrida, *Du droit à la philosophie*, 53.

<sup>1396</sup> Cf. Derrida et al., *Deconstruction and the possibility of justice*.

<sup>1397</sup> «il n'y a pas encore de démocratie digne de ce nom. La démocratie *reste* à venir : à engendrer ou à régénérer.», Derrida, *Force de loi*, 111. Cf. Derrida, *Voyous*, 120.

considerando o sentido de «sem» no discurso apofático (teologia negativa)<sup>1398</sup>, que Derrida avança o seguinte: «A dificuldade do “sem” propaga-se naquilo que ainda se chama a política, a moral ou o direito que estão tão ameaçados quanto prometidos pela apófase.»<sup>1399</sup> Noutros termos, haveria que meditar numa democracia *sem* democracia, isto é, a apófase constitutiva da “própria” democracia (como regime político pensado a partir da *polis*) que tanto a ameaça (a democracia *sem* democracia vê-se como que negada, privada do seu conteúdo), como a promete (a apófase da democracia é já a abertura para uma outra democracia, para a promessa da democracia por vir). Trata-se, pois, de uma «ameaça *na* própria promessa»<sup>1400</sup> (de resto, diferentemente da concepção tradicional, que identifica na teoria dos *speech acts*, e que sustenta que uma promessa nunca se pode tornar numa ameaça, para Derrida, a promessa implica sempre uma ameaça – cf. «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça»). Neste sentido, ainda na mesma página, Derrida cita *Sauf le nom* (1993):

«Tomai o exemplo da democracia, da ideia da democracia, da democracia por vir (*nem* *Ideia em sentido kantiano nem conceito actual, limitado e determinado da democracia, mas a democracia como herança de uma promessa*).»<sup>1401</sup>

Não abordando, detalhadamente, a Ideia reguladora (Kant), Derrida procura, no entanto, demarcar dela o «por vir» da democracia, na medida em que é determinante para melhor compreendermos como esta *democracia* se inscreve num tempo e numa promessa *messiânicos*, isto é, não metafísicos. Por esse motivo, o filósofo começa por assinalar, resumidamente, alguns dos traços que caracterizam a Ideia reguladora (ainda metafísica): «a Ideia reguladora permanece da ordem do *possível*, um possível ideal, sem dúvida, e reenviado ao infinito. E que participa daquilo que, no termo de uma história infinita, relevaria ainda do possível, do virtual e da potência, do que está no poder de alguém, de algum «eu posso» alcançar, em teoria, e sob uma forma que não permanece intacta de qualquer fim teleológico.»<sup>1402</sup>

---

<sup>1398</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 120.

<sup>1399</sup> «La difficulté du « sans » se propage dans ce qu'on appelle encore la politique, la morale ou le droit qui sont aussi bien menacés que promis par l'apophase.», Derrida, *Sauf le nom*, 108. Cf. Derrida, *Voyous*, 121.

<sup>1400</sup> «menace *dans* la promesse même», Derrida, *Voyous*, 121.

<sup>1401</sup> «Prenez l'exemple de la démocratie, de l'idée de la démocratie, de la démocratie à venir (*ni l'Idée au sens kantien ni le concept actuel, limité et déterminé de la démocratie, mais la démocratie comme l'héritage d'une promesse*).», Derrida, *Voyous*, 121 (itálico nosso). Cf. Derrida, *Sauf le nom*, 108.

Quanto à herança da democracia como herança de uma promessa, cf. Samir Haddad, *Derrida and the inheritance of democracy* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2013), nomeadamente, o capítulo 3 «Inheriting democracy to come».

<sup>1402</sup> «l'Idée régulatrice reste de l'ordre du *possible*, un possible idéal sans doute et renvoyé à l'infini. Il participe de ce qui, au terme d'une histoire infinie, relèverait encore du possible, du virtuel et de la puissance, de ce qu'il est au

Notemos como Derrida, em suma, descreve a Ideia reguladora com os predicados que atribui, de um modo geral, à ocidentalidade filosófica e que, no fundo, se resumem ao poder, ao possível, à potência. Como é evidente, todas estas marcas estão em questão desde o *início*, quer dizer, na medida em que a Desconstrução é uma desconstrução da *metafísica da presença*. Não é, assim, surpreendente que Derrida oponha à Ideia reguladora «todas as figuras daquilo que coloc[a] sob o título do *im-possível*, daquilo que deve permanecer (de modo não negativo) estrangeiro à ordem dos [s]eus possíveis, à ordem do «eu posso», da ipseidade, do teórico»<sup>1403</sup>. Por essa razão, prossegue ainda, «[t]em aqui lugar, tal como para a vinda de qualquer evento digno deste nome, uma vinda imprevisível do outro, uma heteronomia, a lei vinda do outro [...] – do outro em mim, maior e mais antigo do que eu.»<sup>1404</sup> No fundo, conclui Derrida, «[t]ratar-se-ia então de dissociar democracia e auto-nomia, o que, admito-o, é mais do que difícil – é impossível.»<sup>1405</sup> Por outras palavras, Derrida vem mostrar-nos que a democracia por vir não está na nossa disposição, não está em nosso poder e daí que ela não se resuma, simplesmente, a uma questão de autonomia, quer dizer, de poder, dado haver nela uma dimensão de *impossibilidade* (de *incondicionalidade messiânica*) que a torna imprevisível, heterogénea, irreduzível à teoria (Derrida não constrói uma teoria política em torno da democracia). Seria então preciso tentar dissociar democracia de autonomia à semelhança, de resto, respectivamente, da dissociação entre *incondicionalidade* e soberania (que resulta, lembremos, numa aporia – cf. «Capítulo I, 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)»).

O im-possível que Derrida opõe à Ideia reguladora não invoca senão a dimensão *meta-onto-fenomeno-lógica* do seu *pensamento* que se reflecte no «por vir» da democracia por vir. Trata-se de um pensamento, Derrida sublinha-o em *Du droit à la philosophie* (1990), que deve «em nome de uma democracia sempre por vir [...] interrogar, sem cessar, a democracia de facto, criticar as suas determinações actuais, analisar a sua genealogia filosófica, por fim, desconstruí-la: em nome da democracia de que o estar por vir não é simplesmente ou o amanhã ou o futuro, mas antes uma promessa de evento e o evento de uma promessa. Um evento e uma

---

pouvoir de quelqu'un, de quelque « je peux », d'atteindre, en théorie, et sous une forme qui ne reste pas intacte de toute fin téléologique.», Derrida, *Voyous*, 122-123.

<sup>1403</sup> «toutes les figures que je place sous le titre de l'*im-possible*, de ce qui doit rester (de façon non négative) étranger à l'ordre de mes possibles, à l'ordre du « je peux », de l'ipséité, du théorique», Derrida, *Voyous*, 123.

<sup>1404</sup> «Il y va ici, comme pour la venue de tout événement digne de ce nom, d'une venue imprévisible de l'autre, d'une hétéronomie, de la loi venue de l'autre, de la responsabilité et de la décision de l'autre – de l'autre en moi plus grand et plus ancien que moi.», Derrida, *Voyous*, 123.

<sup>1405</sup> «Il s'agirait donc de dissociar démocratie et auto-nomie, ce qui, je le concède, est plus que difficile, impossible.», Derrida, *Voyous*, 123.

promessa que constituem o democrático: não, presentemente, mas num aqui-agora de que a singularidade não significa a presença ou a presença a si.»<sup>1406</sup>

Parece-nos claro, reiteremos, que a democracia por vir é *messiânica* (e seria preciso lembrar os traços do *messiânico* – cf. «Capítulo I, 2.4. *Messiânico*: o tempo por vir» – entre os quais salientamos a messianicidade sem messianismo, o ateísmo messiânico, a intempestividade e o «*out of joint*» do tempo (sem presença – um certo *aqui agora*), bem como, evidentemente, a estrutura formal (*messiânica*) da promessa como abertura incondicional ao porvir (ao *evento*) e assim ao re-pensar insone (logo revolucionário e re-inventivo), neste caso, da democracia).

Esta *impossibilidade/incondicionalidade messiânica* que marca a democracia por vir é a que rompe o horizonte, os limites do possível em que se situa ainda a Ideia reguladora e assim também os limites de uma democracia de facto mesmo que pensada como um ideal. Não olvidemos que o *impossível* é o que chega ou o que acontece – cf. «Capítulo I, *O que é a Desconstrução?* («o impossível como *quem chega/ o que acontece [ce qui arrive]*»)» –, pelo que ele não se traduz num impedimento, mas sim num porvir, o «por vir» da democracia por vir, na promessa da democracia por vir. A seguinte passagem de *Voyous* (2003) é esclarecedora:

«Este im-possível não é privativo. Não é o inacessível, não é aquilo que eu posso reenviar indefinidamente: [isso] anuncia-se a mim, [isso] abate-se sobre mim, [isso] precede-me e apodera-se de mim *aqui agora*, de maneira não virtualizável, em acto e não em potência. [Isso] vem até mim do alto, na forma de uma injunção que não espera no horizonte, que eu não vejo vir, que não me deixa em paz e que não me autoriza nunca a adiar para mais tarde. Esta urgência não se deixa *idealizar*, tal como o outro enquanto outro. Este im-possível não é portanto uma *ideia* (reguladora) ou um *ideal* (regulador).»<sup>1407</sup>

---

<sup>1406</sup> «au nom d'une démocratie toujours à *venir* comme la possibilité de cette « pensée », interroger sans relâche la démocratie de fait, critiquer ses déterminations actuelles, analyser sa généalogie philosophique, la déconstruire enfin : au nom de la démocratie dont l'être à venir n'est pas simplement le lendemain ou le futur, plutôt une promesse d'événement et l'événement d'une promesse. Un événement et une promesse qui constituent le démocratique : non pas présentement mais dans un ici-maintenant dont la singularité ne signifie pas la présence ou la présence à soi.», Derrida, *Du droit à la philosophie*, 70-71.

<sup>1407</sup> «Cet im-possible n'est pas privatif. Ce n'est pas l'inaccessible, ce n'est pas ce que je peux renvoyer indéfiniment : cela s'annonce à moi, cela fond sur moi, cela me précède et me saisit *ici maintenant*, de façon non virtualisable, en acte et non en puissance. Cela vient sur moi de haut, sous la forme d'une injonction qui n'attend pas à l'horizon, que je ne vois pas venir, qui ne me laisse pas en paix et ne m'autorise jamais à remettre à plus tard. Cette urgence ne se laisse pas *idérialiser*, pas plus que l'autre en tant qu'autre. Cet im-possible n'est donc pas une *idée* (régulatrice) ou un *idéal* (régulateur).», Derrida, *Voyous*, 123.

É no mesmo sentido que Derrida cita *L'autre cap* (1991), procurando definir o «por vir» (demarcando-o da Ideia reguladora), isto é, como uma urgência *aqui agora* que não espera e que comporta, igualmente, uma estrutura da promessa:

«não o que chegará certamente amanhã, não a democracia (nacional e internacional, estatal ou trans-estatal) *future*, mas uma democracia que deve ter a estrutura da promessa – e portanto a memória do que porta o porvir aqui agora.»<sup>1408</sup>

Notemos que a promessa aqui em questão, a da democracia por vir, o estatuto de promessa da democracia por vir, não corresponde de todo à concepção tradicional de promessa como promessa do *possível* (aqui, a promessa implica sempre uma certa transparência<sup>1409</sup> e um saber acerca do que é prometido – é, a título de exemplo, a promessa no âmbito do direito –, de resto, para Derrida, prometer o possível equivaleria ao mero desenrolar de um programa, logo a um cálculo suportado por um saber que anula o porvir), mas à promessa do *impossível*, como abertura àquilo de que não se pode saber – o porvir. Por conseguinte, cremos ser assim que se articula o *aqui agora* e a promessa de um porvir, quer dizer, que se promete, mas que “acontece” *aqui agora*, sem presença, porque está ainda e sempre por vir<sup>1410</sup>. É esta a exigência do «por vir» que obsidia infinitamente a democracia. Vivenciamos a cada instante, *aqui agora*, a exigência da promessa da democracia.

É também por esta razão que, para Derrida, «[a] expressão «*démocratie à venir*» [*«democracia por vir»*] traduz [...] ou apela a uma crítica política militante e sem fim.»<sup>1411</sup> Não só esta militância pela democracia é um protesto diante dos seus inimigos, como também daqueles que fazem um uso retórico, abusivo ou até mesmo hipócrita do seu nome, sendo ainda um valioso recurso contra os que acreditam, ingenuamente, na presença da democracia, isto é, na existência de uma democracia de facto que, na verdade, fica sempre aquém da exigência democrática<sup>1412</sup> – «[o] «por vir» [*«à venir»*] não significa apenas a promessa, mas também que a democracia não existirá nunca, no sentido da existência presente»<sup>1413</sup>. Numa entrevista

---

<sup>1408</sup> «non pas ce qui arrivera certainement demain, non pas la démocratie (nationale et internationale, étatique ou trans-étatique) *future*, mais une démocratie qui doit avoir la structure de la promesse – et donc la mémoire de ce qui porte l'avenir ici maintenant.», Derrida, *L'autre cap*, 76. Cf. Derrida, *Voyous*, 125.

<sup>1409</sup> Cf. Derrida, «Réponses de Jacques Derrida», 196-197.

<sup>1410</sup> Remetemos para o “episódio” (que já citámos) relatado por M. Blanchot e inscrito por Derrida em *Politiques de l'amitié* (1994). Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 55, nota 1. Cf. Blanchot, *L'écriture du désastre*, 214-215.

<sup>1411</sup> «[L]'expression « *démocratie à venir* » traduit [...] ou appelle une critique politique militante et sans fin.», Derrida, *Voyous*, 126.

<sup>1412</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 126.

<sup>1413</sup> «[L]'« à venir » ne signifie pas seulement la promesse, mais aussi que la démocratie n'existera jamais, au sens de l'existence présente», Derrida, *Voyous*, 126.

concedida a Elena Fernandes (por ocasião do primeiro encontro do Parlamento Internacional de Escritores – uma instituição que “encarna” a promessa da democracia por vir – ocorrido em Lisboa (1994)), Derrida adverte: «Creio que actualmente não existe a democracia, ela não existe nunca no presente, é um conceito que traz consigo uma promessa, e que não é em nenhum caso determinante como uma coisa presente. De cada vez que se diz «a democracia existe» pode-se estar certo que é falso. A democracia não é adequada, nem pode adequar-se, presentemente, ao seu conceito. [...] Desde logo porque ela é uma promessa que não pode calcular-se, ou ser objecto de um juízo de saber determinante. Por outro lado, ela é uma coisa, e, supondo a liberdade e o respeito à singularidade do outro, para a democracia o repto é justamente não ser uma coisa, substância ou objecto. Conclui-se então o porquê de não poder ser ela objecto de um juízo determinante. E é uma promessa. «A democracia [por]<sup>1414</sup> vir» dizemos sempre e não a democracia presente (isso não existe). Esta promessa é o que determina, por exemplo, uma instituição como o Parlamento dos Escritores. O que não quer dizer que a democracia vá estar presente amanhã. É sempre algo que [está por vir]. [...] Nós temos um pouco de democracia, uma tradição e uma ideia de democracia. Quando digo que ela nunca esteve presente total e adequadamente, não quer dizer que não haja nada de democracia. Há uma tendência, signos, movimentos que se destacam e dependem da democracia. A palavra democracia não caiu do céu. Há um sentido grego, um sentido tomado de uma história, houve revoluções, o que penso não é pouco, mas a essa palavra, presentemente, não corresponde uma situação plena e adequada.»<sup>1415</sup>

Dizíamos então que a crítica política militante que o sintagma «democracia por vir» traduz ou apela é um resguardo contra os que julgam que ela se pode presentificar, no entanto, Derrida enfatiza-o, «democracia por vir» não se reduz a uma «crítica activa e interminável»<sup>1416</sup>, dado não desconsiderar que a democracia é o «único sistema que acolhe em si mesmo, no seu conceito, esta fórmula de auto-imunidade a que se chama o direito à autocrítica e à perfectibilidade»<sup>1417</sup>. É nela que reside o direito incondicional à crítica no espaço público, inclusivamente, à crítica à própria democracia e à autoridade num Estado de direito

---

<sup>1414</sup> Se bem que não nos tenha sido possível aceder à entrevista em língua francesa, modificámos ligeiramente a tradução portuguesa, optando por escutar o sintagma derridiano «*démocratie à venir*» como «democracia por vir» e não como «democracia que há-de vir». Trata-se de pensar o que está ainda e sempre por vir, o *porvir* indissociável do tempo (*messiânico*) e da *promessa* que marcam a *incondicionalidade* da Desconstrução e, por conseguinte, a democracia meditada nos termos de Derrida.

<sup>1415</sup> Jacques Derrida, «A democracia é uma promessa» [com Elena Fernandes], *Jornal de letras, artes e ideias* 626 (1994), 10.

<sup>1416</sup> «critique active et interminable», Derrida, *Voyous*, 126.

<sup>1417</sup> «seul système qui accueille en lui-même, dans son concept, cette formule d'auto-immunité qu'on appelle le droit l'autocritique et à la perfectibilité.», Derrida, *Voyous*, 126-127.

democrático<sup>1418</sup>. Consequentemente, Derrida alerta-nos, para que o «por vir» da democracia por vir não seja neutralizado, ela deve ser subtraída à Ideia reguladora (Kant), mas também ao onto-teo-teleológico.

Enquanto pensamento do *evento* (um *impossível* que se demarca do pensamento do *possível* – onto-fenomenológico, onto-teo-teleológico), logo para além de um futuro possível como modalização do presente, a Desconstrução implica um «por vir» que «nomeia a vinda *do que vem e de quem vem*, a saber, do chegante [*l'arrivant*]»<sup>1419</sup>. Por outras palavras, o «por vir» da democracia por vir corresponde ainda ao acolhimento incondicional do chegante (a *hospitalidade incondicional* – cf. «Capítulo I, 1.4. *O que é a Desconstrução?* («Hospitalidade – isto é um nome ou um exemplo de desconstrução.»)), cuja chegada não se conformaria, simplesmente, com as condições e os limites calculados no quadro das fronteiras de um Estado-nação<sup>1420</sup> – acolher o chegante (no dizer de Paulhan, que Derrida cita, «pensar a democracia é pensar «o primeiro vindo»», a melhor forma de traduzir, de acordo com este último, «o primeiro por vir», isto é, quem ou o que vem *antes* de qualquer predicado jurídico-político (v.g. a cidadania) ou da pertença de carácter genealógico, comunitário, etc.<sup>1421</sup>) é, precisamente, estar exposto, sujeito à vinda de quem quer que seja ou do que quer que seja, condição para o “acontecer” do *evento*.

A hospitalidade incondicional inscreve-se, portanto, na democracia por vir, ambas supondo um difícil e inconcebível para além dos limites do Estado: «uma extensão do democrático para além da soberania estado-nacional, para além da cidadania» e isto «com a criação de um espaço jurídico-político internacional que, sem abolir toda a referência à soberania, não cessa de inovar, de inventar novas partilhas e novas divisibilidades da soberania.»<sup>1422</sup> Noutros termos ainda, a democracia por vir implica um importante pensar que não se reduz a, nem é tutelado por um poder, na medida em que lhe resiste e o re-pensa – é bem isso que está em questão na tentativa de dissociação entre *incondicionalidade* (um *pensamento*, a democracia por vir) e soberania. Por isso, o *democrático* é inventivo – o «por vir» é da ordem do *impossível* e do *evento* – e inventar novas partilhas e divisibilidades da soberania não é senão desconstruí-la, dado que se caracteriza pela unidade e pela indivisibilidade, apontando

---

<sup>1418</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 127.

<sup>1419</sup> «nomme la venue de *ce qui* arrive et *de qui* arrive, à savoir de *l'arrivant*», Derrida, *Voyous*, 127.

<sup>1420</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 127.

<sup>1421</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 126. Bernardo, «L'héritage d'une promesse – la démocratie à venir de Jacques Derrida», 179-180.

<sup>1422</sup> «une extension du démocratique au-delà de la souveraineté état-nationale, au-delà de la citoyenneté, avec la création d'un espace juridico-politique international qui, sans abolir toute référence à la souveraineté, ne cesse d'innover, d'inventer de nouveaux partages et de nouvelles divisibilités de la souveraineté», Derrida, *Voyous*, 127.

(observámo-lo antes) para um outro paradigma de poder em nome da promessa da democracia por vir. É no contexto desta extensão inventiva do democrático (para além do Estado) que Derrida nos lembra o sincategorema em torno do qual insiste, particularmente, em *Spectres de Marx* (1993), a nova Internacional, e que aproxima como um «sem partido, sem pátria, sem comunidade nacional (*Internacional antes, através e para além de toda a determinação nacional*).»<sup>1423</sup> O filósofo descreve-a como «uma aliança sem instituição»<sup>1424</sup>, uma aliança «na crítica (teórica e prática) do estado do direito internacional, dos conceitos de Estado e da nação, etc.: para renovar esta crítica e, sobretudo, para a radicalizar.»<sup>1425</sup> O espírito da nova Internacional (que se inscreve na democracia por vir) é o que inspira (sem com ela coincidir, porém) a Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948), uma «referência democrática maior»<sup>1426</sup> do direito internacional e da ONU. Nesse sentido, a Declaração, dada a sua inspiração universalista, coloca em questão o princípio da soberania que orienta, tradicionalmente, os Estados-nação, mas que, paradoxalmente, se mantém intacto. Na verdade, Derrida alerta-nos que «[é] por referência democrática à Declaração universal dos direitos do homem que se tenta, o mais das vezes em vão, impor limites à soberania dos Estados-nações.»<sup>1427</sup> A bem dizer, o princípio de soberania (e, por conseguinte, a razão do mais forte) está de tal modo implantado que muito dificilmente um Estado aceita, pacificamente, limites à soberania, ao seu poder – a Declaração não tem *força de lei*. Pelo mesmo motivo, Derrida assinala as dificuldades de um projecto como o do Tribunal Penal Internacional (que implica a exposição de cidadãos a uma jurisdição penal não controlada pelo respectivo Estado – lembre-se de como não era raro o argumento de que a abolição da pena de morte, a pena mais grave no âmbito do direito penal, poderia fazer soçobrar o Estado; não quer isto dizer que o Tribunal Penal Internacional aplique a pena de morte, mas pode, de algum modo, fazer perigar a exclusividade soberana do Estado no que respeita à aplicação de penas; cf. «Capítulo II, 2. Pena de morte – o abolicionismo incondicional da Desconstrução»). O problema para que Derrida nos chama a atenção é, no entanto, mais profundo. Para o filósofo, apesar de tudo, a própria Declaração não encarna um «princípio de não-soberania»<sup>1428</sup> que se oporia ao princípio de soberania do Estado. No entender de Derrida, estamos antes perante «soberania contra

<sup>1423</sup> «sans parti, sans patrie, sans communauté nationale (*Internationale avant, à travers et au-delà de toute détermination nationale*)», Derrida, *Spectres de Marx*, 142 (itálico nosso).

<sup>1424</sup> «une alliance sans institution», Derrida, *Spectres de Marx*, 142.

<sup>1425</sup> «dans la critique (théorique et pratique) de l'état du droit international, des concepts d'État et de nation, etc.: pour renouveler cette critique et surtout pour la radicaliser.», Derrida, *Spectres de Marx*, 142.

<sup>1426</sup> «référence démocratique majeure», Derrida, *Voyous*, 127.

<sup>1427</sup> «C'est par référence démocratique à la Déclaration universelle des droits l'homme qu'on tente, le plus souvent en vain, d'imposer des limites à la souveraineté des États-nations.», Derrida, *Voyous*, 127-128.

<sup>1428</sup> «principe de non-souveraineté», Derrida, *Voyous*, 128.

soberania»<sup>1429</sup>, na medida em que a Declaração pressupõe uma concepção soberana (liberdade, igualdade, auto-determinação) de homem. O filósofo lembra-no-lo em «Le siècle et le pardon» (1999): «muitas vezes, uma certa noção da soberania [está] positivamente associada ao direito da pessoa, ao direito à auto-determinação, ao ideal de emancipação, na verdade, à própria ideia de liberdade, ao princípio dos direitos do homem»<sup>1430</sup>. Muito mais exigente, o *sonho* de Derrida é o de uma aliança entre direito, justiça e força, uma «outra figura de soberania universal [entenda-se: a democracia por vir] que [...] firmaria a promessa [apenas a promessa, sublinhemos] altamente improvável (mas nem por isso *absolutamente* desejável) de *instituições internacionais justas*.»<sup>1431</sup>

Tal como temos vindo a observar, os *impossíveis/incondicionais* de Derrida – seja a hospitalidade, seja a nova Internacional – inscrevem-se no sintagma «democracia por vir», mas há ainda um outro a salientar, até porque o *messiânico* (à luz do qual temos vindo a analisar a democracia por vir) é indissociável, não só da promessa, mas ainda da *justiça*, ela mesma, distinta do direito (uma relação de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade – *cf.* «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça»), uma promessa, por vir. Aludindo à messianicidade pensada por Derrida como ««abertura ao porvir ou à vinda do outro» «na forma fenomenal da paz ou da justiça» e «da democracia política que dela é indissociável»<sup>1432</sup>, F. Bernardo sublinha, precisamente, «a indissociabilidade existente em Derrida, no pensamento de Derrida entre “*democracia por vir*”, *hospitalidade e justiça*»<sup>1433</sup>.

De resto, em *Voyous* (2003), Derrida nomeia as obras em que a relação entre justiça e democracia por vir é enfatizada. Assim, em *Spectres de Marx* (1993) podemos ler: «Para a democracia por vir e portanto para a justiça.»<sup>1434</sup> De acordo com Derrida, é aí que se encontra o *ergo* ou o *igitur*. Noutros termos, e diferentemente da tradição (aqui, em particular, Heidegger) que identifica na justiça como *Dike*<sup>1435</sup> a reunião, a harmonia (características do *logos*), Derrida propõe «ligar a justiça ao desajuntamento, ao ser *out of joint*, à interrupção da

---

<sup>1429</sup> «souveraineté contre souveraineté», Derrida, *Voyous*, 128.

<sup>1430</sup> «souvent une certaine notion de la souveraineté soit positivement associée au droit de la personne, au droit à l’auto-détermination, à l’idéal d’émancipation, en vérité à l’idée même de liberté, au principes des droits de l’homme», Derrida, «Le siècle et le pardon», 126.

<sup>1431</sup> Derrida, *Le souverain Bien/O soberano Bem*, 111, nota 3. *Cf.* Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», 171 e nota 1. Derrida, *Voyous*, 133.

<sup>1432</sup> *Cf.* Derrida, «Foi et savoir», 30-32.

<sup>1433</sup> *Cf.* Fernanda Bernardo, «Jacques Derrida – O gosto do segredo. Hospitalidade, Justiça e Democracia», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 50 (2010), 22.

<sup>1434</sup> «Pour la démocratie à venir et donc pour la justice», Derrida, *Voyous*, 128. *Cf.* Derrida, *Spectres de Marx*, 268.

<sup>1435</sup> Não aprofundamos aqui esta discussão. Remetemos, no entanto, para algumas páginas de *Spectres de Marx* (1993) com o intuito de oferecer mais esclarecimentos – Derrida, *Spectres de Marx*, 49 e ss..

relação, à desligação, ao segredo infinito do outro.»<sup>1436</sup> No fundo, a dimensão *messiânica* da justiça é o que nos lembra que ela é relação ao outro (cf. «Capítulo I, 1.3. *O que é a Desconstrução?* («*A desconstrução é a justiça*»)), «Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça»), como promessa do que está ainda e sempre por vir. Um segredo (*meta-onto-fenomenológico*) que, como Derrida sublinha em «*Le siècle et le pardon*» (1999), é preciso respeitar, porque, «em política, o segredo [é] o que excede o político ou o que não releva mais do jurídico. [E o filósofo conclui:] [é] a isso que eu chamaria a «democracia por vir».»<sup>1437</sup> Portanto, para além do jurídico-político *há* o porvir (o *impossível*, o outro, a *justiça*, a democracia por vir), quer dizer, a sua *promessa*. Talvez seja assim que poderemos tentar responder à pergunta de Derrida – «porque é que há tão poucos filósofos democratas (se é que alguma vez os houve), de Platão a Heidegger incluídos?»<sup>1438</sup> –, isto é, por um lado, tal como temos vindo a observar, se não há nunca democracia presentemente, então, dificilmente se pode considerar um filósofo (sobretudo aqueles que não questionam a *metafísica da presença*) como democrata; por outro lado, o filósofo verdadeiramente democrata, para Derrida, poderá ser aquele atento ao segredo, à dimensão *meta-onto-fenomenológica* da justiça e da democracia por vir que não se deixam reduzir ao tradicional jurídico-político (onto-fenomenológico, onto-teológico).

Creemos ser neste sentido que, em *Politiques de l'amitié* (1994), texto em que surge, igualmente, a expressão «quanto à democracia e quanto à justiça»<sup>1439</sup>, Derrida salienta o apelo de Nietzsche «a uma *outra* justiça, aquela de que os filósofos novos, os recém-vindos [*arrivants*], serão capazes, são já capazes porque estes recém-vindos que permanecem por vir estão *já em vias de chegar*»<sup>1440</sup>. Estes filósofos novos, para Derrida, «são *já filósofos capazes de (pensar) o porvir*, de trans-portarem e de suportarem o porvir, quer dizer, para o metafísico alérgico ao *talvez*, de aguentarem o intolerável, o indecível e o terrificante.»<sup>1441</sup> A «conjunção entre democracia e justiça»<sup>1442</sup>, que marca *Politiques de l'amitié* (1994), é a que permite dar

<sup>1436</sup> «Je proposais alors d'accorder au contraire la justice au désajointement, à l'être *out of joint*, à l'interruption du rapport, à la déliaison, au secret infini de l'autre.», Derrida, *Voyous*, 128.

<sup>1437</sup> «en politique, le secret, ce qui excède le politique ou ce qui ne relève plus du juridique. C'est cela que j'appellerais la « démocratie à venir », Derrida, «*Le siècle et le pardon*», 129.

<sup>1438</sup> «pourquoi y a-t-il si peu de philosophes démocrates (si même il y en eut jamais), de Platon à Heidegger inclus?», Derrida, *Voyous*, 128.

<sup>1439</sup> «quant à la démocratie et quant à la justice», Derrida, *Voyous*, 129. Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 83.

<sup>1440</sup> «à une *autre justice*, celle dont les philosophes nouveaux, les arrivants, seront capables, sont déjà capables puisque ces arrivants qui restent à venir sont *déjà en train d'arriver*», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 83.

<sup>1441</sup> «sont *déjà des philosophes capables de (pensar) l'avenir*, de porter et de supporter l'avenir, c'est-à-dire, pour le méta-physicien allergique au *peut-être*, d'endurer l'intolérable, l'indécidable et le terrifiant.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 55.

<sup>1442</sup> «conjonction entre démocratie et justice», Derrida, *Voyous*, 128.

conta da ligação do «pensamento do por-vir do evento ao irreduzível «talvez»»<sup>1443</sup>. Por esse motivo também, mais rigorosamente, quando se fala de democracia por vir, não se poderá designá-la como um projecto de Derrida, na medida em que a noção de projecto impõe a previsão e o desenrolar de um programa incompatíveis com o «por vir» e com a incerteza do «talvez» inscritos na democracia por vir. É neste sentido que Derrida rejeita aproximar a democracia por vir a algum tipo de anúncio à semelhança do efectuado por Tocqueville no seu livro (*De la Démocratie en Amérique* (1835-1840)). Este último anunciava ««o advento próximo, irresistível, universal da democracia no mundo» [...] não anunciava apenas o porvir iminente – anunciava no presente o presente: «Uma grande revolução democrática opera-se entre nós»»<sup>1444</sup>

Não é, assim, por acaso que o pensamento do por-vir do evento e do «talvez» implica já pensar, em especial, um dos traços que, segundo Derrida, marcam a democracia tradicional, a saber, a hesitação que nunca abandonou (e que sempre obsidiou) o nome, a suposta definição de democracia, que abordaremos adiante, e a partir da qual o filósofo re-pensa a democracia em termos de democracia por vir.

---

<sup>1443</sup> «la pensée de l'à-venir de l'événement à l'irréductible « peut-être »», Derrida, *Voyous*, 129.

<sup>1444</sup> «« l'avènement prochain, irrésistible, universel de la démocratie dans le monde ». [...] n'annonçait pas seulement l'avenir imminent, il annonçait au présent le présent : « Une grande révolution démocratique s'opère parmi nous », Derrida, *Voyous*, 131.

## 2. Dos pressupostos onto-teológicos da democracia tradicional

«a igualdade de nascimento funda *em necessidade* a igualdade segundo a lei. [...] Está-se mesmo certo de que, através de todas as mutações da história europeia [...], algum conceito do político e da democracia rompeu alguma vez com a herança desta perturbante necessidade? Rompeu radicalmente, tematicamente?»  
Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, 121-122.

Com o intuito de demarcar a sua proposta – «democracia por vir» – da dita democracia tradicional, histórica, Derrida, em *Politiques de l'amitié* (1994), privilegia, em particular, um texto de Platão – *Menexeno* –, aí salientando três traços que se entrelaçam e que estruturam, até hoje, a democracia: «O primeiro, concerne a *necessidade* da igualdade, o outro, o laço que liga a *fraternidade grega* a si mesma tanto no *polemos* como na *stasis*. O terceiro, enfim, o uso suspenso da palavra «*democracia*»»<sup>1445</sup>

Antes, porém, de nos debruçarmos, em concreto, sobre a análise derridiana destes três momentos, importa ter em consideração que o *Menexeno* é um discurso cuja origem/autoria e fidedignidade são questionáveis (Derrida dá conta do conteúdo fictício do discurso, que terá sido atribuído a Aspásia que, por sua vez, terá plagiado uma outra oração fúnebre, conjugando-a com os restos de um discurso proferido por Péricles)<sup>1446</sup>, uma oração fúnebre onde, segundo Derrida, Platão reproduz, com o intuito de a ridicularizar<sup>1447</sup>, «a lógica e a retórica mais comuns,

---

<sup>1445</sup> «Le premier concerne la *nécessité* de l'égalité, l'autre le lien qui lie la *fraternité grecque* à elle-même dans le *polemos* comme dans la *stasis*. Le troisième enfin l'usage suspendu du mot « *démocratie* »», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 121.

<sup>1446</sup> «[236a] [...] Menexeno – E que dirias, se tivesses que falar? Sócrates – Eu mesmo, provavelmente nada... [236b] Mas justamente ontem ouvi Aspásia declamar até ao fim uma oração fúnebre sobre este mesmo assunto. Pois deve ter ouvido, como tu dizias, que os Atenienses se preparavam para escolher aquele que devia falar. Assim repetiu-me o que é preciso dizer, em parte segundo a sua inspiração do momento, noutra parte colando pedaços e fragmentos que já deve ter composto – se queres a minha opinião, na época em que compôs a oração fúnebre que Péricles pronunciou.», Platão, *Menex.*, 236a-236b. Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 113.

<sup>1447</sup> «[234c] Sócrates – De facto, Menexeno, morrer na guerra parece ser algo admirável, de muitos pontos de vista. Pois, mesmo quem morreu pobre obtém um funeral verdadeiramente magnífico e até quem é medíocre recebe um elogio público, pronunciado por homens hábeis, que não improvisam o louvor, mas compõem discursos longamente preparados. Fazem um elogio de tal maneira esplêndido que enfeitçam as nossas almas, apresentando sobre cada um, com os mais belos termos, tanto o que merecem como o que não merecem e celebram a nossa cidade de todas as maneiras, tanto os mortos que tomaram no campo de batalha como todos os nossos antepassados, aqueles que viveram outrora e nós que vivemos ainda. [235a] Fazem tais elogios, Menexeno, que me sinto mais nobre quando sou assim louvado. Cada vez que os ouço, fico quedo a escutá-los e deixo-me enfeitçar, pois julgo logo ter-me tornado repentinamente um homem maior, mais nobre e mais belo! [...] [235c] [...] Menexeno – Ah, Sócrates, estás sempre a troçar dos oradores! [...] [235d] Sócrates – [...] Todos os retóricos dispõem de discursos já preparados, sem contar que não é difícil improvisar, pelo menos sobre assuntos deste género. [...] falar bem quando se procura o aplauso justamente diante do público cujo elogio se pronuncia, não me parece grande feito.», Platão, *Menex.*, 234c-235d.

a eloquência mais acreditada do *epitaphios*»<sup>1448</sup> e onde o filósofo identifica uma «mina de lugares-comuns»<sup>1449</sup>. Assim, por um lado, deveremos então salientar que no *Menexeno* encontramos os traços mais comuns da democracia (utilizados nos discursos de origem/qualidade duvidosa, a fim de agradar multidões, tais traços, ainda que ridicularizados, delineiam a democracia), por outro lado, tratando-se de um epitáfio, este discurso implica um «fervor testamentário e testemunhal do herdeiro»<sup>1450</sup>, isto é, herdar, mantendo a linhagem democrática assente na origem, no nascimento, no solo. A herança aqui em questão remete para a preservação do mesmo, bem diferente da *leitura*, que o mesmo é dizer, da desconstrução, do bem herdar<sup>1451</sup> ou da contra-assinatura de Derrida do *Menexeno* (mas também dos textos da tradição metafísica de um modo geral). A leitura derridiana do *Menexeno* procurará, assim, em nome da democracia (por fidelidade à democracia, isto é, a uma *democracia* mais exigente, que permite perfectibilizar, infinitamente, a dita democracia histórica), como que reabilitar aquilo que a democracia, reduzida ao político (onto-teológico), olvidou ou silenciou. Por outras palavras, *antes e para além* da herança (assim a desconstruindo e dela se demarcando) do privilégio democrático da origem, do solo e do sangue, Derrida herda a alteridade ab-soluta (um re-envio democrático ancestral) que ecoa na “sua” «democracia por vir».

Analisemos, então, o primeiro dos traços constitutivos da democracia assinalados por Derrida – a *necessidade* da igualdade. Tudo parece repousar na autoctonia<sup>1452</sup>, no bom nascimento, na natureza que assim comanda a lei, pelo que «a igualdade de nascimento (*isogonia*), a igualdade «segundo a natureza» (*kata phûsin*), [...] exige necessariamente a procura de uma igualdade «segundo a lei (*isonomia kata nômon*) [...] a igualdade de nascimento funda *em necessidade* a igualdade segundo a lei.»<sup>1453</sup> Escutemos, pois, o discurso de Aspásia:

---

<sup>1448</sup> «la logique et la rhétorique les plus communes, l'éloquence la plus accréditée de *l'epitâphios*», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 113.

<sup>1449</sup> «mine de lieux communs», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 113.

<sup>1450</sup> «la ferveur testamentaire et testimoniale de l'héritier», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 115.

<sup>1451</sup> Bem herdar implica uma «fidelidade infiel», que é «infiel por fidelidade», uma fidelidade que oferece «a abertura e a invenção, a *promessa de invenção* do político e, nele, da própria «democracia»: uma «democracia» antes ou *para além* da *polis* [...] Numa palavra, um «político» e uma «democracia» que começam justamente por romper com o lugar de origem, e com o lugar e com a origem, mais precisamente, e portanto com o genealógico, excedendo assim a esfera tradicional do jurídico e do político-democrático e dos seus predicados habituais: predicados pelo essencial, todos eles, tecidos em torno dos valores do nascimento, da nacionalidade e do enraizamento. Numa palavra, em torno da autoctonia e da vida.», Bernardo, «Jacques Derrida – O gosto do segredo. Hospitalidade, Justiça e Democracia», 13-14.

<sup>1452</sup> De acordo com Derrida: «Le discours d'Aspasie tire toutes les conséquences politiques de la bonne naissance, de l'eugénie (*eugéneia*) qui n'est autre, et n'a d'autre fondement, que l'autochtonie.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 115.

<sup>1453</sup> «l'égalité de naissance (*isogonia*), l'égalité « selon la nature » (*kata phûsin*) [...] exige nécessairement la recherche d'une égalité « selon la loi (*isonomia kata nômon*) » [...] l'égalité de naissance fonde en nécessité l'égalité selon la loi.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 115.

«[237a] Por onde convém começar o elogio destes bravos homens, cujo valor fez em vida a alegria dos que os rodeavam, e que pagaram com a sua morte a salvação dos vivos? É apropriado, na minha opinião, seguir a *ordem natural* que os fez excelentes, e louvá-los dessa maneira. *Se foram excelentes, é porque nasceram de excelentes pais.* [237b] Celebraremos pois, em primeiro lugar, o seu nobre nascimento; depois o modo como foram criados e educados; enfim como foram nobres as acções que realizaram e dignas do seu nascimento e educação.

O seu nobre nascimento tem origem no dos nossos antepassados. Estes não eram estrangeiros, nem descendentes de metecos, cujos antepassados não seriam mais que imigrantes, eram filhos da terra, habitando e vivendo numa pátria, alimentados não por uma terra madrastra como outros povos, mas pela própria terra que habitam como por uma mãe. [237c] Agora, repousam após a morte em lugares familiares, próximos da que os pôs no mundo, alimentou e acolheu no seu seio. Nada mais justo, certamente, que render a nossa primeira homenagem à nossa própria mãe – pois desta maneira o nobre nascimento desses homens é celebrado.

Ora, a nossa terra merece não só os nossos elogios, mas os da humanidade inteira. Há para isso diversos títulos, mas o primeiro pela sua nobreza e importância é que esta terra tem a boa sorte de ser amada pelos deuses. [...]

[238b] Com o nascimento e a educação que descrevi, os antepassados destes mortos tinham organizado para si mesmos um certo regime político, sob o qual viviam, e que é bom recordar brevemente. [238c] O regime político molda os seres humanos, que são excelentes se este é admirável, maus no caso contrário. Que os homens foram outrora moldados por um regime admirável, eis o que devo mostrar: pois não são somente eles que lhe devem a sua excelência, mas também os homens de hoje – entre os quais se contam os defuntos que celebramos. De facto, era o mesmo regime que prevalecia então como hoje: uma aristocracia dos melhores, que ainda rege a nossa vida política, e assim se manteve, em geral, através de todas as eras, desde essa época longínqua. [238d] Alguns chamam-lhe democracia, outros com outro nome que lhes apraz, mas para dizer a verdade trata-se de uma aristocracia ou governo dos melhores com o consentimento do maior número. [...]

[238e] *Ora a base deste regime, que é o nosso, é a nossa igualdade de nascimento.* As outras cidades formaram-se a partir de uma mistura de seres humanos de origens e condições desiguais, donde provêm as desigualdades nos seus regimes – sejam tiranias ou oligarquias. Alguns dos seus habitantes têm os outros como escravos e os restantes consideram os primeiros como senhores. [239a] Nós e os nossos concidadãos somos todos irmãos, nascidos da mesma mãe e não nos consideramos escravos ou senhores uns dos outros; *a igualdade do nosso nascimento*

*segundo a natureza força-nos a buscar a igualdade dos nossos direitos segundo a lei, e a não reconhecer superioridade a nenhum outro, a menos que tenha reputação de excelente e sábio.»*<sup>1454</sup>

Repare-se, portanto, como a autoctonia (o «ser natural de», que o mesmo é dizer «ser originário de», devendo salientar-se, evidentemente, que estamos perante a questão da origem) influi decisivamente no regime político e assim nas leis, na *polis* ou no Estado gizando uma concepção de poder e de soberania dela dependentes. A base do regime, da democracia, repitamos, é a igualdade de nascimento segundo a natureza que implica, necessariamente, a busca da igualdade segundo a lei. A nascença (indissociável da origem, do território, da identidade homogénea), antes mesmo do nascimento, é *necessária* e assim absolutamente decisiva na determinação da igualdade legal. O carácter fundador que a igualdade de nascimento assume relativamente à igualdade segundo a lei poderá justificar-se no facto de o *nomos* se fundar «firmemente no solo fisio-ontológico do que é na *natureza* e, na verdade, se revela à nascença.»<sup>1455</sup> Um pouco mais adiante, Derrida explicita ainda: «Tudo quanto aqui se chama democracia (ou aristodemocracia) funda o liame social, a comunidade, a igualdade, a amizade dos irmãos, *a identificação como fraternização*, etc., no laço entre este laço isonómico e o laço isogónico, o laço natural entre *nomos* e *physis*, se se quiser, o laço entre o político e a consanguinidade autoctónica. [...] Este liame entre estes dois laços [...] ata o que é àquilo que deve ser, obriga, articula a obrigação ao liame dito natural do nascimento; é o devir *obrigatório* de uma lei natural, o enraizamento de um «é preciso» na filiação do que é, nasce e morre. [...] Em termos mais modernos, falar-se-ia do fundamento da cidadania na nação.»<sup>1456</sup> Por outras palavras ainda, fundar-se-ia o jurídico («cidadania» é uma noção jurídica), o instituído, o político nos laços (o comum da comunidade) de sangue, da identidade, do território, portanto, na homofilia, na autoctonia que caracterizam a nação<sup>1457</sup>.

---

<sup>1454</sup> Platão, *Menex.*, 237a-239a (itálicos nossos).

<sup>1455</sup> «fermement dans le sol physio-ontologique de ce qui *est* dans la *nature* et se révèle en vérité à la naissance.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 121.

<sup>1456</sup> «Tout ce qui s'appelle ici démocratie (ou aristodémocratie) fonde le lien social, la communauté, l'égalité, l'amitié des frères, *l'identification comme fraternisation*, etc., dans le lien entre ce lien isonomique et le lien isogonique, le lien naturel entre *nômos* et *phûsis*, si l'on veut, le lien entre le politique et la consanguinité autochtone. [...] Ce lien entre les deux liens [...] noue ce qui est à ce qui doit être, il oblige, il rattache l'obligation au lien dit naturel de la naissance ; c'est le devenir *obligatoire* d'une loi naturelle, l'enracinement d'un « il faut » dans la filiation de ce qui est, naît et meurt. [...] En termes plus modernes, on parlerait du fondement de la citoyenneté dans la nation.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 121-122.

<sup>1457</sup> Importa considerar as seguintes definições de «nação»: «*Comunidade histórica de cultura*. Funda-se numa história comum, em afinidade de espírito e instituições (mentalidade, educação, estilo de vida e de relações sociais, valores éticos, maneira de estar no mundo, inserção na natureza) e num sentimento de destino comum (consciência de problemas comuns e de um futuro comum, porventura um desígnio a cumprir).», Jorge Miranda, «Nação», in: *Enciclopédia verbo*, vol. 20 (Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 2001), 977. No mesmo sentido, a título de

Ora, o laço natural, *necessário*, entre *nomos* e *physis* é, para Derrida, «obscuro, *místico*»<sup>1458</sup> e, deste modo, frágil, exposto a mistificações e a perversões, ao pior que chega sob o nacionalismo, o etnocentrismo, o populismo ou até a xenofobia. É neste sentido que Derrida denuncia a soberania, «princípio-fantasma arcaico» e «de origem teológica», mais precisamente, a sua indissociabilidade da «ideologia etnicista, nacionalista, estado-nacionalista [...] e de algum fermento religioso de que se reconhece a lógica gregária [...] a religião, a etnia e o Estado-nação soldam-se no mesmo discurso *soberanista*.»<sup>1459</sup> Trata-se, portanto, da indissociabilidade entre o laço da *physis* (aqui a etnia, a nação, outra forma de dizer nascimento/autoctonia) e o laço do *nomos* (o Estado, a soberania) num discurso (*Inconditionnalité ou souveraineté* (2002)) proferido no contexto do conflito do Kosovo (1998-1999), mas que revela a herança grega que reside no próprio seio da democracia (do regime político e do político em geral) e que Derrida remonta já ao *Menexeno*. Daí que o filósofo nos dê conta da sua incredulidade ao formular a seguinte questão: «Está-se mesmo certo de que, através de todas as mutações da história europeia [...], algum conceito do político e da democracia rompeu alguma vez com a herança desta perturbante necessidade? Rompeu radicalmente, tematicamente?»<sup>1460</sup> Cremos que não. De resto, a Desconstrução derridiana enquanto desconstrução da origem e da presença coloca, imediatamente, em questão tal pressuposto. É assim que, a título de exemplo, poderemos lembrar como Derrida pensa a identidade (supostamente soberana na sua unidade) na ex-apropriação (cf. «Capítulo I, *O que é a desconstrução*» («*plus d'une langue*»)) da língua (*do* outro, alteridade absoluta), dando conta de uma hetero-auto-afecção de origem, ou seja, da desconstrução da origem<sup>1461</sup>. Do mesmo modo, deveremos sublinhar como o filósofo nos ensina a pensar, na cena da hospitalidade, o hospedeiro (indecidivelmente hóspede e hospedeiro [hôte]) que, supostamente

---

exemplo, «Nação» na *Infopédia*: «1. conjunto de indivíduos historicamente ligados pela mesma língua, a mesma cultura e por tradições, interesses e aspirações comuns; povo [...] 4. país onde alguém nasceu e é cidadão; pátria; naturalidade.», «Infopédia. Dicionários Porto Editora», consultado em 10 de Dezembro de 2022, <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/nação>.

Convém notar ainda que, segundo Derrida: «Le concept du politique s'annonce rarement sans quelque adhérence de l'État à la famille, sans ce que nous appellerons une *schématique* de la filiation : la souche, le genre ou l'espèce, le sexe (*Geschlecht*), le sang, la naissance, la nature, la nation – autochtone ou non, tellurique ou non.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 12-13.

<sup>1458</sup> «obscur, *mystique*», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 122.

<sup>1459</sup> «principe-phantasme archaïque» «d'origine théologique» «idéologie ethniciste, nationaliste, état-nationaliste [...] et de quelque ferment religieux dont on reconnaît la logique grégaire [...] la religion, l'ethnie et l'État-nation se soudent dans le même discours *souverainiste*.», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 50.

<sup>1460</sup> «Est-on sûr qu'à travers toutes les mutations de l'histoire européenne [...] aucun concept du politique et de la démocratie ait jamais rompu avec l'héritage de cette troublante nécessité? Rompu radicalement, thématiquement?», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 122.

<sup>1461</sup> Nesta direção, Derrida afirma: «je me suis toujours méfié du culte de l'identitaire, comme du communautaire, qui lui est si souvent associé. Je cherche toujours à rappeler la dissociation de plus en plus nécessaire entre le politique et le territorial...», Derrida, *De quoi demain...*, 44. Cf. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*.

soberano em sua casa [chez-soi], começa por ser acolhido, pelo que não dispõe, de forma absoluta, do poder de acolher, na medida em que, ele mesmo, é *originariamente* acolhido na casa do outro [chez l'autre]<sup>1462</sup> – o «chez-soi» puro, soberano é, portanto, ilusório. Tal como são ilusórios, para Derrida, os laços genealógicos, porque supostos, construídos, induzidos, uma «ficção legal» que tanto afecta a paternidade como a maternidade<sup>1463</sup> (não há origem territorial – uma “mãe Atenas” amada pelos deuses (conjugação do territorial, do autoctónico e do teológico) que alimentaria os seus filhos e se asseguraria da continuidade da boa linhagem/bom nascimento; tal como não há uma origem sanguínea que não seja uma construção), pelo que «[t]odas as políticas, todos os discursos políticos do «nascimento» abusam daquilo que, a este respeito, mais não pode ser do que uma *crença*»<sup>1464</sup>.

Atentemos, então, no segundo laço identificado por Derrida no *Menexeno*, o da fraternidade grega<sup>1465</sup>. No fundo, este segundo traço da democracia tradicional decorre ainda do primeiro. O facto de terem nascido da mesma mãe (autoctonia, homofilia), a igualdade de nascimento, torna todos os concidadãos irmãos: «Nós e os nossos concidadãos somos todos irmãos, nascidos da mesma mãe e não nos consideramos escravos ou senhores uns dos outros»<sup>1466</sup>.

Significa isto que, mesmo no conflito, seja contra os Bárbaros (*polemos*) ou entre Gregos (*stasis*), os Gregos estão sempre unidos por um laço de fraternidade (a autoctonia, a homofilia, os laços de solo e de sangue) que constitui a sua herança, a sua identidade e que é também a sua verdade política. A sua fidelidade à memória dos seus mortos, aos seus antepassados, «aos espectros dos seus pais bem-nascidos»<sup>1467</sup> perpetua um «laço testamentário»<sup>1468</sup> que corresponde ao seu «património originário»<sup>1469</sup>. Trata-se de uma «memória monumental»<sup>1470</sup> que os institui e que os define. Derrida prossegue: «A memória dos seus mortos, a saber, dos seus pais bem-nascidos, não lembra nada menos do que a sua verdade,

---

<sup>1462</sup> Cf. Derrida, *De l'hospitalité*.

<sup>1463</sup> Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 114.

<sup>1464</sup> «Toutes les politiques, tous les discours politiques de la «naissance» abusent de ce qui ne peut être à cet égard qu'une *croissance*», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 114.

<sup>1465</sup> Para Derrida, «Si aucune dialectique de l'État ne rompt jamais avec ce qu'elle relève et dont elle relève (la *vie* de famille et la société civile), si le politique ne réduit jamais en lui cette adhérence à la génération familiale, si quelque devise républicaine associe *presque* toujours la fraternité à l'égalité et à la liberté, la démocratie, elle, s'est rarement déterminée sans la confrérie ou la confraternité. [...] La démocratie s'est rarement représentée elle-même sans la possibilité au moins de ce qui ressemble toujours, si l'on veut bien déplacer un peu l'accent de ce mot, à la possibilité d'une *fraternisation*.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 13.

<sup>1466</sup> Platão, *Menex.*, 239a.

<sup>1467</sup> «aux spectres de leurs pères bien nés», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 122.

<sup>1468</sup> «lien testamentaire», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 122.

<sup>1469</sup> «patrimoine originaire», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 122.

<sup>1470</sup> «mémoire monumentale», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 122.

a sua verdade como verdade política. Esta memória inaugura tanto quanto lembra ou reproduz a verdade. A necessidade obrigatória deste laço de memória constitui a condição da sua liberdade política. É o elemento da sua liberdade, o sentido do seu mundo como verdade da sua liberdade. É a sua liberdade, a única que, na verdade, lhes é pensável. Verdade, liberdade, necessidade, igualdade reúnem-se nesta política da fraternidade.»<sup>1471</sup> É justamente neste sentido que Derrida nos dá ainda a escutar o *Menexeno*:

«[239a] Eis porque os pais destes defuntos, que são também os nossos, tal como os próprios defuntos, criados em completa liberdade e bem-nascidos, se tornaram ilustres com tão admiráveis feitos diante de todo o género humano, tanto em público como em privado. Julgaram ser seu dever, em nome da liberdade, combater não só Gregos para defender os Gregos, mas também bárbaros para defesa da Grécia inteira.»<sup>1472</sup>

Finalmente, o terceiro e último traço que Derrida perscruta no *Menexeno* – o uso suspenso da palavra «democracia» – é aquele que lhe permitirá pensar *na* democracia, a democracia por vir. Uma vez mais, é a partir de uma «malha caída» (uma hesitação sobre o nome, sobre a definição de democracia) do tecido da metafísica, da filosofia política, que Derrida re-pensa, neste caso, a democracia, salientando, desta feita, o que fora recalcado/olvidado pela tradição. Atentemos, pois, ainda no *Menexeno* que menciona o regime político vigente desde o tempo dos pais mortos:

«[238d] Alguns chamam-lhe democracia, outros com outro nome que lhes apraz, mas para dizer a verdade trata-se de uma aristocracia ou governo dos melhores com o consentimento do maior número.»<sup>1473</sup>

Ora, para Derrida, sublinhemo-lo ainda, a hesitação ou até mesmo a indiferença<sup>1474</sup> em torno do nome «democracia» não são anódinas. Na verdade, o filósofo interroga-se mesmo «[s]e o jogo de um desvio entre o nome [...] [e] o conceito [...] dá lugar a efeitos de retórica

---

<sup>1471</sup> «La mémoire de leurs morts, à savoir de leurs pères bien nés, ne rappelle rien de moins que leur vérité, leur vérité comme vérité politique. Cette mémoire inaugure autant qu'elle rappelle ou reproduit la vérité. La nécessité obligatoire de ce lien de mémoire forme la condition de leur liberté politique. C'est l'élément de leur liberté, le sens de leur monde comme vérité de leur liberté. C'est leur liberté, en vérité la seule qui leur soit pensable. Vérité, liberté, nécessité, égalité se rassemblent dans cette politique de la fraternité.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 122.

<sup>1472</sup> Platão, *Menex.*, 239a. Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 123.

<sup>1473</sup> Platão, *Menex.*, 238d.

<sup>1474</sup> Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 124.

que são também estratégias políticas, que lições podemos nós hoje retirar daí?»<sup>1475</sup> Portanto, à sua maneira (desconstrutivamente), Derrida retira consequências *políticas* deste desvio nome/conceito (como não escutar neste desvio a *différance* a operar na democracia?) e da aparente negligência do pensamento político tradicional relativamente ao nome «democracia» que, sem objecções, poderia ser substituído por um outro (a incerteza em torno do nome dando a ouvir uma democracia que não se presentifica e que assim está, “originariamente”, por vir)<sup>1476</sup>. Por outras palavras, na hesitação relativa ao nome «democracia», Derrida pensa a abertura do (e *no*) dito regime político (ou seja, a hesitação mencionada corresponde a uma ruptura/abertura “originária”, inerente à democracia) a uma *anterioridade* e a um *para além* (*incondicionalidade messiânica*) que desconstrói os e se subtrai aos seus pressupostos onto-teológicos, dando já a pensar uma outra democracia, a democracia por vir, que o filósofo propõe. As seguintes questões que Derrida se coloca, ainda em *Politiques de l'amitié* (1994), parecem-nos reveladoras:

«Será ainda *em nome da democracia* que se tentará criticar esta ou aquela determinação da democracia ou da aristodemocracia? Ou, mais radicalmente, mais perto, justamente, da sua *radicalidade* fundamental (ali onde, por exemplo, ela *enraíza* na segurança da fundação autoctónica, no tronco e no génio da filiação), será ainda em nome da democracia, de uma democracia por vir, que se tentará desconstruir um conceito, e todos os predicados associados num conceito largamente dominante da democracia, aquele em cuja herança se reencontra infalivelmente a lei do nascimento, a lei natural ou «nacional», a lei da homofilia ou da autoctonia, a igualdade cívica (a isonomia) fundada na igualdade de nascimento (a isogonia) como condição do cálculo da aprovação e, portanto, da aristocracia de virtude e de sabedoria, etc.?»<sup>1477</sup>

---

<sup>1475</sup> «Si entre le nom d'une part, le concept ou la chose d'autre part, le jeu d'un écart donne lieu à des effets de rhétorique qui sont aussi des stratégies politiques, quelles leçons pouvons-nous en tirer aujourd'hui ?», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 126.

<sup>1476</sup> As palavras de Derrida parecem-nos esclarecedoras a este respeito: «Réservons ces questions pour l'instant mais non sans prendre acte de cette hésitation de style nominaliste ou conventionnaliste au sujet du nom « démocratie ». Cette hésitation, cette indifférence même, est relative, elle ne cède pas à l'arbitraire. Elle se limite elle-même en gardant un lien irréductible à la nécessité conceptuelle. Celle-ci revient deux fois au nombre, c'est-à-dire à la calculabilité présumée : une fois sous la forme de la décision (pas de démocratie sans l'approbation décidée et déclarée du grand nombre), une fois sous la forme de ce qui passe, prévient et rend possible la décision, à savoir la naissance : c'est le concept si équivoque de double égalité (l'isonomie fondée sur une isogonie). Mais à la condition de garder ces traits conceptuels, à condition de les associer à l'eugénie (autochtonie plus consanguinité) d'une part, à l'aristocratie de la vertu d'autre part, on pourrait, si l'on veut, changer de nom.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 124.

<sup>1477</sup> «Est-ce encore *au nom de la démocratie* qu'on tentera de critiquer telle ou telle détermination de la démocratie ou de l'aristodémocratie ? ou, plus radicalement, plus près, justement, de sa *radicalité* fondamentale (là où par exemple elle *enracine* dans la sécurité de la fondation autochtonique, dans la souche et dans le génie de la filiation),

A hesitação no nome «democracia» aponta, precisamente, para um inacabamento, um desajuste (um «*out of joint*», uma messianicidade) “originário”, logo para uma tarefa de infinita vigília/perfectibilização que sempre resta e resiste em todas as modalidades histórico-políticas da democracia. A bem dizer, o que está aqui em causa é a alteridade absoluta (a heterogeneidade, o *impossível*, a *incondicionalidade* que singularizam a Desconstrução) que a *metafísica da presença* aplanar, esquece ou denega, mas que Derrida enfatiza, na medida em que conduz<sup>1478</sup> o seu re-pensar da tradição filosófica ocidental onde se compreende o político. É neste sentido que Derrida prossegue as suas interrogações:

«O que é que resta ou resiste ainda no conceito desconstruído (ou desconstrutível) da democracia para nos orientar sem fim? Para nos ordenar, não apenas a empreender uma desconstrução, mas a salvaguardar o velho nome? e a desconstruir ainda em nome de uma *democracia* por vir? Quer dizer, para nos mandar ainda herdar aquilo que, esquecido, recalcado, desconhecido ou impensado no «velho» conceito e em toda a sua história, velaria ainda, dando signos ou sintomas de sobrevivência por vir através de todos os traços antigos e fatigados?»<sup>1479</sup>

O que resta ou resiste na noção tradicional de democracia é, igualmente, uma certa liberdade que Derrida perscruta em *A República* de Platão. A hesitação como abertura no nome «democracia» corresponde à liberdade como vacância no coração de tal conceito. Para Derrida, em *Voyous* (2003), importa assim distinguir entre uma liberdade como «o direito e o poder de fazer o que bem apetece a cada um»<sup>1480</sup> e uma liberdade mais radical, mais “originária”, «uma liberdade de jogo, uma abertura de indeterminação e de indecidibilidade *no próprio conceito* da

---

est-ce encore au nom de la démocratie, d'une démocratie à venir, qu'on tentera de déconstruire un concept, tous les prédicats associés dans un concept largement dominant de la démocratie, celui dans l'héritage duquel on retrouve immanquablement la loi de la naissance, la loi naturelle ou « nationale », la loi de l'homophilie ou de l'autochtonie, l'égalité civique (l'isonomie) fondée sur l'égalité de naissance (l'isogonie) comme condition du calcul de l'approbation et donc de l'aristocratie de vertu et de sagesse, etc. ?», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 126-127.

<sup>1478</sup> Lembremos ainda como Derrida menciona a hiperbolite de que padece, uma obsessão que terá orientado a Desconstrução, o seu pensamento, o seu trabalho (cf. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, 81-82). A democracia por vir é assim este hiperbolismo (correspondente à hiper-radicalidade da Desconstrução) que resta/resiste na democracia, e que guia Derrida na sua tarefa de re-pensar os traços da democracia tradicional e que exige, infinitamente, uma melhor democracia.

<sup>1479</sup> «Qu'est-ce qui reste ou résiste encore dans le concept déconstruit (ou déconstructible) de la démocratie pour nous orienter sans fin ? Pour nous ordonner non seulement d'engager une déconstruction mais de garder le vieux nom ? et de déconstruire encore au nom d'une *démocratie* à venir ? C'est-à-dire encore pour nous enjoindre encore d'hériter de ce qui, oublié, refoulé, méconnu ou impensé dans le « vieux » concept et dans toute son histoire, veillerait encore, livrant des signes ou des symptômes de survivance à venir à travers tous les traits anciens et fatigués ?», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 127.

<sup>1480</sup> «le droit et le pouvoir de faire ce que bon semble à chacun», Derrida, *Voyous*, 47.

democracia»<sup>1481</sup>. Tal «liberdade no conceito [prossegue Derrida] é mais marcante porque há nela como que a abertura vazia de um *porvir do próprio conceito* [...] da democracia (único nome de quase-regime aberto à sua transformação histórica, assumindo a sua plasticidade intrínseca e a sua auto-criticidade interminável [...]). Trata-se aí [da] democracia sempre por vir»<sup>1482</sup>, sintagma que, segundo Derrida, «pertence pelo menos a uma das veias da tradição platónica»<sup>1483</sup> (eis, uma vez mais, a fissura despercebida no tecido metafísico que Derrida distende). De acordo com Derrida, Platão (em *A República*), ao descrever a democracia como um regime em que «cada um pode levar a vida (*bion*) que lhe agrada»<sup>1484</sup> e onde se encontra a maior variedade de homens, bem como «todos os géneros de constituições, de regimes ou de Estados (*panta gene politeion*)»<sup>1485</sup>, um «colorido» que tanto é sinónimo de multiplicidade, quanto de inconstância e de equívoco, «anuncia já que, no fundo, «democracia» não é nem o nome de um regime nem o nome de uma constituição. Não é uma forma constitucional entre outras.»<sup>1486</sup> Por outras palavras ainda, para Derrida, Platão parece reconhecer a singularidade da democracia que, na liberdade/vacância inerente ao seu conceito, dá a pensar algo que não se deixando apropriar pelo conceito e não correspondendo a um regime político, está aberto a um *para além* de si “próprio” (a auto-criticidade interminável da democracia, cuja abertura messiânica<sup>1487</sup> no conceito lhe veda a “propriedade”, a ipseidade) e do político tradicional, isto é, a democracia por vir como *anterioridade e para além* apolítica e hiper-política.

É precisamente o que resta ou resiste, uma liberdade mais radical (incondicional, sem poder que assim re-pensa a e se demarca da liberdade como poder na sua relação com a

<sup>1481</sup> «une liberté de jeu, une ouverture d'indétermination et d'indécidabilité dans le concept même de la démocratie», Derrida, *Voyous*, 47.

<sup>1482</sup> «liberté dans le concept est plus marquante parce qu'il y a là comme l'ouverture vide d'un *avenir du concept* même [...] de la démocratie (seul nom de quasi régime ouvert à sa transformation historique, assumant sa plasticité intrinsèque et son auto-criticité interminable [...]). Il y va de cette démocratie toujours à venir», Derrida, *Voyous*, 48.

<sup>1483</sup> «appartient à l'une des veines au moins de la tradition platonicienne», Derrida, *Voyous*, 48.

<sup>1484</sup> «chacun peut mener la vie (*bion*) qui lui plaît», Derrida, *Voyous*, 48.

<sup>1485</sup> «tous les genres de constitutions, de régimes ou d'États (*panta gene politeiôn*).», Derrida, *Voyous*, 49.

<sup>1486</sup> «annonce déjà que « démocratie », au fond, n'est ni le nom d'un régime ni le nom d'une constitution. Ce n'est pas une forme constitutionnelle parmi d'autres.», Derrida, *Voyous*, 49.

<sup>1487</sup> A ruptura no conceito de democracia, esta liberdade/vacância é a abertura à crítica infinita, à vigilância/perfectibilização (infinitas) do político, como abertura (messiânica) ao outro por vir (à democracia por vir, ao *pensamento democrático* que, na sua exigente incondicionalidade, é dotado da liberdade de tudo dizer e criticar – cf. Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 46). Lembremos as palavras de Derrida: «Une pensée déconstructrice, celle qui m'importe ici [...] ne peut opérer sans justifier le principe d'une critique radicale et interminable, infinie [...]. Cette critique appartient au mouvement d'une expérience ouverte à l'avenir absolu de ce qui vient, c'est-à-dire d'une expérience nécessairement indéterminée, abstraite, désertique, livrée, exposée, donnée à son attente de l'autre et de l'événement. Dans sa pure formalité, dans l'indétermination qu'elle requiert, on peut lui trouver encore quelque affinité essentielle avec un certain esprit messianique.», Derrida, *Spectres de Marx*, 147-148.

soberania tradicionalmente indissociável da etnia, da nação, do Estado-nação<sup>1488</sup>, isto é, dos mesmos traços com que o *Menexeno* estruturou a democracia), na democracia e que corresponde a um apolítico/hiper-político que Derrida perscruta por entre a genealogia do político e do democrático que desconstrói. O que resta ou resiste é uma *democracia* (caso fizesse ainda sentido manter o nome, falar de democracia, isto é, em termos tradicionais)<sup>1489</sup> «ali onde já não seria questão [...] de país, de nação, de Estado mesmo e de cidadão, dito de outro modo, e *pelo menos se ainda fizermos questão na acepção recebida deste nome*, ali onde não seria mais questão de política»<sup>1490</sup>. O que está aqui em questão é, então, a democracia por vir (aquilo que vem já reenviado na hesitação ou abertura “originária” da «democracia» e que promete uma outra democracia, uma promessa que Derrida herda<sup>1491</sup>, algo que resta/resiste e que Derrida “reabilita”) como aquilo que rompe com os traços genealógicos indissociáveis do político (do poder, da soberania, da democracia):

«[A desconstrução genealógica] concerniria privilegiadamente, e daí o seu atributo, o *genealógico*. Por todo o lado em que ele comanda em nome de um nascimento, de uma naturalidade nacional que nunca foi o que se *disse ter ela sido*. Ela concerniria a confiança, o crédito, a crença, a *doxa* ou a *eudoxia*, a opinião ou a boa opinião, a aprovação acordada à filiação, ao nascimento e à origem, à geração, à familiaridade da família, à proximidade do próximo, àquilo a que axiomas inscrevem demasiado rapidamente sob estes nomes. Não para lhes fazer a guerra e para neles ver o mal, mas para pensar e viver uma política [...] uma justiça que *começam* por romper com a sua naturalidade ou com a sua homogeneidade, com o seu alegado lugar de origem. Que *começam*, portanto, ali onde o começo (se) divide

---

<sup>1488</sup> Nas palavras de Derrida: «Pourquoi tant insister [...] sur une liberté inconditionnelle de l'Université qui devrait permettre de mettre en question le principe de tout pouvoir – d'abord pour le penser en toute indépendance, et jusqu'à la résistance, la désobéissance ou la dissidence ? Parce qu'il n'échappe à personne que cette liberté peut *ressembler, et parfois paraître se lier* à ce qu'on appelle justement la souveraineté [...] Or le lien de cette ressemblance, c'est une analogie troublante, séduisante mais trompeuse.», Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté*, 46 e 48.

<sup>1489</sup> Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 127.

<sup>1490</sup> «là où il ne serait plus question [...] de pays, de nation, d'État même et de citoyen, autrement dit, *si du moins l'on tient encore à l'acception reçue de ce mot*, où il ne serait plus question de politique [...]», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 127.

<sup>1491</sup> «la démocratie comme l'héritage d'une promesse», Derrida, *Sauf le nom*, 108. Aludindo a *Sauf le nom* (1993), Derrida escreve: «une des voix du texte (qui est un polylogue) précisait ce que la locution « démocratie à venir » ne devait surtout pas signifier, à savoir une simple Idée régulatrice au sens kantien, mais aussi ce qu'elle *restait*, et ne pouvait pas ne pas demeurer, à savoir l'héritage d'une promesse», Derrida, *Voyous*, 120. Cf. Derrida, *Voyous*, 121. Bernardo, «Jacques Derrida – O gosto do segredo. Hospitalidade, Justiça e Democracia», 31, nota 140.

e difere. Que começam por marcar uma heterogeneidade «originária» que já veio e que só ela pode vir, no porvir, abri-las. Nem que seja a elas mesmas.»<sup>1492</sup>

É esta *política* ou *democracia (messiânica)* que “começa” por romper com o genealógico (caracterizador da política e da democracia tradicionais), com a origem (uma *política*, portanto, à altura da Desconstrução como desconstrução da origem) e que começa na divisão/diferimento (na *différance* “originária”) do dito começo, que inspira Derrida a equacionar uma outra *leitura* da igualdade (onde a isonomia, a igualdade segundo a lei, não assentasse na isogonia, a igualdade de nascimento, como forma de subtrair a democracia ao genealógico – a autoctonia e a homofilia)<sup>1493</sup>, o que implica ousar «um outro pensamento do cálculo e do número, uma outra forma de apreender a universalidade do singular»<sup>1494</sup>.

Procuremos, então, na pegada de Derrida, aproximar este outro modo de calcular e de contar, de pensar a universalidade do singular que envolve, igualmente, dar conta do carácter aporético, auto-imunitário, auto-desconstrutivo inscrito na democracia.

---

<sup>1492</sup> «concernerait par privilège, d'où son attribut, *le généalogique*. Partout où il commande au nom d'une naissance, d'une naturalité nationale qui n'a jamais été ce qu'on la *dit avoir été*. Elle concernerait la confiance, le crédit, la croyance, la *dôxa* ou l'*eudoxia*, l'opinion ou la bonne opinion, l'approbation accordée à la filiation, à la naissance et à l'origine, à la génération, à la familiarité de la famille, à la proximité du prochain, à ce que des axiomes inscrivent trop vite sous ces mots. Non pas pour leur faire la guerre et y voir le mal, mais pour penser et vivre une politique [...] une justice qui *commencent* par rompre avec leur naturalité ou leur homogénéité, avec leur lieu d'origine allégué. Qui commencent donc là où le commencement (se) divise et diffère. Qui commencent par marquer une hétérogénéité « originaire » qui est déjà venue et qui peut seule venir, à l'avenir, les ouvrir. Fût-ce à elles-mêmes.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 128.

<sup>1493</sup> Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 127.

<sup>1494</sup> «une autre pensée du calcul et du nombre, une autre façon d'appréhender l'universalité du singulier», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 127.

### 3. Da estrutura aporética e auto-imunitária da democracia

«O «por vir» [«à venir»] não significa apenas a promessa, mas também que a democracia não existirá nunca, no sentido da existência presente: não porque será diferida, mas porque permanecerá sempre aporética na sua estrutura (força *sem* força, singularidade incalculável e igualdade calculável, comensurabilidade e incomensurabilidade, heteronomia e autonomia, soberania indivisível e divisível ou partilhável, nome vazio, messianicidade desesperada ou desesperante, etc.)»  
Jacques Derrida, *Voyous*, 126.

Tal como acabamos de mencionar, em *Politiques de l'amitié* (1994), a desconstrução genealógica implica pensar uma *política* cuja “origem” é já a ruptura da origem, isto é, dos traços – autoctonia, homofilia – que gizam a democracia tradicional. O “começo” heterogêneo deste *político-democrático* marcado pela divisão e pelo diferimento<sup>1495</sup> corresponde, assim, a um “começo” diferencial (*différance*), a um *espaçamento*, a um desajuste interno que, segundo Derrida, trabalha, “originariamente”, a democracia. O desacerto, a incoincidência, a inadequação da democracia a si mesma é, portanto, o que o filósofo francês salienta no terceiro traço constitutivo da democracia no *Menexeno* – o uso suspenso da palavra «democracia» – que aqui nos serve ainda de fio condutor para dar conta da estrutura aporética da democracia e do seu jaez auto-imunitário. Uma democracia de que a hesitação no nome corresponde ao esvaziamento<sup>1496</sup> do seu conceito, logo à abertura ao outro, ao porvir exigindo (e prometendo) infinitamente, na sua insônia, um outro político e uma outra democracia (uma outra forma de contar, quer dizer, calculando com o incalculável, ou seja, para além dos limites genealógicos que moldam a democracia e o cálculo democrático tradicional).

A bem dizer, a hesitação supramencionada, um esvaziamento como abertura ao outro, não implica senão pensar uma outra “fundação” ou, nas palavras de F. Bernardo, um outro

---

<sup>1495</sup> «là où le commencement (se) divise et diffère», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 128.

<sup>1496</sup> Em *Voyous* (2003), Derrida cita *Sauf le nom* (1993) salientando a dificuldade do «sem» na política, na moral ou no direito, os quais estão por ele, ao mesmo tempo, ameaçados e prometidos, isto é, o «sem», o esvaziamento (a hesitação no nome «democracia», a inadequação interna do conceito) no coração de «democracia», dá a escutar uma democracia *sem* democracia (tal como Blanchot poderia tê-lo dito) como abertura (messiânica) ao outro e assim como promessa – a chance que nunca vem sem o risco do pior – de democracia por vir. «La difficulté du « sans » se propage dans ce qu'on appelle encore la politique, la morale ou le droit qui sont aussi bien menacés que promis par l'apophase.», Derrida, *Sauf le nom*, 108. Cf. Derrida, *Voyous*, 121.

«“lugar de nascença”»<sup>1497</sup>, isto é, no «culto hiperbólico da lei *do* outro»<sup>1498</sup>, da democracia. Num claro desafio ao tradicional lugar de nascimento (autoctonia e homofilia) privilegiado pela democracia, Derrida pensa um outro nascimento, uma «re-nascença»<sup>1499</sup>, porque não há democracia presente, nem enraizada no solo e no sangue, mas sim um “começo” que é “originariamente” um re-começo.

Não é, pois, casual o facto de que, para Derrida «[haja] sempre rastro de democracia, todo o rastro é rastro de democracia. De democracia não poderia haver senão rastro.»<sup>1500</sup> Lembremos, por conseguinte, como *La voix et le phénomène* (1967) aproximava o *rastro* [*trace*]: «a possibilidade da re-petição na sua forma mais geral, o rastro no sentido mais universal, é uma possibilidade que deve não só habitar a pura actualidade do agora, mas constituí-la pelo próprio movimento da *différance* que ela introduz. Tal rastro é, se podemos utilizar esta linguagem sem logo a contradizer e rasurar, mais «originário» do que a própria originariedade fenomenológica.»<sup>1501</sup> Noutros termos, o *rastro* marca o *movimento* da democracia como promessa, tal como Derrida no-la dá a pensar – não há uma origem (onto-fenomenológica) da democracia, porque a origem ou a presença são possibilitadas e impossibilitadas pelo *rastro* (*meta-onto-fenomenológico*) que é já também o envio (que é sempre re-envio) e o «por vir» democráticos. Não deverá, portanto, surpreender que Derrida termine (mas sem terminar) a sua primeira conferência de *Voyous* (2003) com um capítulo que intitula, muito sugestivamente, «Envio», o qual, por sua vez, conclui com duas frases separadas por espaços em branco (como que dando a pensar a interrupção, uma certa espera, mas também uma certa iminência da democracia – o «por vir» da democracia por vir): «Não é amanhã a véspera, a democracia por vir também não. // Democracia por vir, salve [*salut*]!»<sup>1502</sup> («salve», F. Bernardo precisa-o, devendo ser escutado como «saudação de encontro e de despedida»<sup>1503</sup>, uma saudação ao *aqui agora* sempre por vir, uma outra forma de dizer que a democracia por

---

<sup>1497</sup> «“lieu de naissance” », Fernanda Bernardo, «Pas de démocratie sans déconstruction – *Veiller à la démocratie*», in: *La démocratie à venir*, dir. Marie-Louise Mallet (Paris: Galilée, 2004), 291 (tradução da nossa responsabilidade).

<sup>1498</sup> «culte hyperbolique de la loi *de* l’autre», Bernardo, «Pas de démocratie sans déconstruction – *Veiller à la démocratie*», 291.

<sup>1499</sup> «re-naissance», Bernardo, «Pas de démocratie sans déconstruction – *Veiller à la démocratie*», 292.

<sup>1500</sup> «il y a toujours de la trace de démocratie, toute trace est trace de démocratie. De démocratie il ne saurait y avoir que trace.», Derrida, *Voyous*, 64.

<sup>1501</sup> «la possibilité de la ré-pétition sous sa forme la plus générale, la trace au sens le plus universel, est une possibilité qui doit non seulement habiter la pure actualité du maintenant, mais la constituer par le mouvement même de la *différance* qu’elle y introduit. Une telle trace est, si on peut tenir ce langage sans le contredire et le raturer aussitôt, plus «originnaire» que l’originalité phénoménologique elle-même.», Derrida, *La voix et le phénomène*, 75. Modificámos a tradução portuguesa que optou por «vestígio» para traduzir «trace».

<sup>1502</sup> «C'est pas demain la veille, la démocratie à venir non plus. // La démocratie à venir, salut!», Derrida, *Voyous*, 161.

<sup>1503</sup> Derrida, *Vadidos*, 209, nota de tradução \*.

vir não configura uma salvação [*salut*] (uma presentificação onto-fenomenológica, onto-teo-teleológica), mas a saudação [*salut*] ao outro por vir<sup>1504</sup>).

Assinalando a hesitação no nome ou na definição de democracia, dizíamo-lo há instantes, Derrida dá conta de uma ruptura nas supostas origem e presença daquela. Ora, essa ruptura não corresponde senão à disjunção inconciliável de duas injunções, de duas leis igualmente imperativas, algo que já havíamos observado nos motivos da hospitalidade («Capítulo I, 1.4. *O que é a Desconstrução?* («Hospitalidade – isto é um nome ou um exemplo de desconstrução.»)) e da justiça («Capítulo II, 1. A incondicionalidade messiânica da Justiça»), pelo que se conclui que a democracia, segundo Derrida, possui, igualmente, uma estrutura aporética<sup>1505</sup> (nela há «uma antinomia interna, uma indecidibilidade, isto é, uma antinomia interna-externa não dialectizável»<sup>1506</sup>). Para o filósofo, a democracia «é (sem ser) igual e própria a si mesma apenas enquanto inadequada e imprópria, ao mesmo tempo atrasada e adiantada em relação a si mesma [...] interminável no seu inacabamento para além de todos os inacabamentos determinados, de todas as limitações em ordens tão diferentes como o direito de voto (por exemplo, às mulheres – a partir de quando? –, aos menores – a partir de que idade? –, aos estrangeiros – quais e em que território? [...]), a liberdade de imprensa [...] este ou aquele direito novo, em suma, toda a história de um direito (nacional ou internacional) sempre desigual à justiça, *não procurando a democracia o seu lugar senão na fronteira instável e inencontrável entre o direito e a justiça, quer dizer, também entre o político e o ultra-político.*»<sup>1507</sup>

É por este motivo que Derrida salienta, por um lado, a lei do outro (a singularidade, a incalculabilidade, a incomensurabilidade, a heteronomia, que correspondem à *justiça* e ao ultra-político mencionados), por outro lado, as leis universais da democracia tradicional (igualdade calculável, comensurabilidade, autonomia todas pensadas na ordem do direito e do político)<sup>1508</sup>. A seguinte passagem de *Politiques de l'amitié* (1994) ilustra-o com clareza:

---

<sup>1504</sup> Cf. Mallet, «La Raison du Plus Fort...», 370.

<sup>1505</sup> Segundo F. Bernardo, «Todos os *impossíveis* ou *incondicionais* de Derrida [...] têm uma estrutura aporética. Estrutura que reflecte a indecidibilidade que magnetiza a desconstrução.», Derrida, *Vadios*, 91, nota de tradução \*.

<sup>1506</sup> «une contradiction interne, une indécidabilité, c'est-à-dire une antinomie interne-externe non dialectisable», Derrida, *Voyous*, 60.

<sup>1507</sup> «est (sans être) égale et propre à elle-même seulement en tant qu'inadéquate et impropre, à la fois en retard et en avance sur elle-même, [...] interminable dans son inachèvement par-delà tous les inachèvements déterminés, toutes les limitations dans des ordres aussi différents que le droit de vote (par exemple aux femmes – à partir de quand ? –, aux mineurs – à partir de quel âge ? –, aux étrangers –, lesquels et sur quel territoire ? [...]), la liberté de la presse, [...] tel ou tel droit nouveau, bref toute l'histoire d'un droit (national ou international) toujours inégal à la justice, *la démocratie ne cherchant son lieu que sur la frontière instable et introuvable entre le droit et la justice, c'est-à-dire aussi entre le politique et l'ultra-politique.*», Derrida, *Voyous*, 63 (itálico nosso).

<sup>1508</sup> Cf. Bernardo, «Pas de démocratie sans déconstruction – *Veiller à la démocratie*» in *La démocratie à venir*, 291-292.

«Não há democracia sem respeito pela singularidade ou pela alteridade irreduzível, mas também não há democracia sem «comunidade de amigos» (*koina ta philon*), sem cálculo de maiorias, sem sujeitos identificáveis, estabilizáveis, representáveis e iguais entre si. Estas duas leis são irreduzíveis uma à outra. Tragicamente inconciliáveis e para sempre feríveis.»<sup>1509</sup>

A estrutura aporética da democracia implica, por conseguinte, uma relação de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade. Similar ao gesto entre a lei da hospitalidade (incondicional, *anterior* e *para além* do jurídico-político, «lei anômica, *nomos a-nomos*»<sup>1510</sup>) e as leis da hospitalidade (a dimensão jurídico-política), mas também entre justiça («infinita, incalculável, rebelde à regra, estranha à simetria, heterogênea e heterotrópica»<sup>1511</sup>) e direito («dispositivo estável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regradas e codificadas.»<sup>1512</sup>), a lei do outro, para que não se reduza a uma mera idealidade, necessita de se inscrever (e assim de se perverter, mas também as pervertendo) nas leis que regulam a democracia (o cálculo das maiorias, o privilégio da igualdade e da homogeneidade). Por outras palavras ainda, a inscrição (*ex*-crição) da lei do outro é absolutamente necessária para se “corporizar”, para se traduzir (mas nunca sem resto, porque o que resta (um *passado absoluto* que está sempre por vir) é, precisamente, o que resiste e exige mais democracia) nas leis da democracia histórica, as quais, por sua vez, são assim inspiradas (desconstruídas e perfectibilizadas) naquela Lei que as funda em apagamento e que elas procuram apropriar absolutamente, mas sem sucesso, expondo assim a sua insuficiência, o seu remorso perante a Lei que, ao mesmo tempo, as possibilita e impossibilita.

É em razão desta relação de heterogeneidade sem oposição e de indissociabilidade que, para Derrida, haverá sempre que procurar a melhor transacção<sup>1513</sup> possível entre a lei do outro e as leis da democracia, uma outra forma de dizer que é sempre preciso negociar, caso a caso, entre o *impossível/incondicional* (a exigência e a promessa impossível que se inscrevem na

---

<sup>1509</sup> «Pas de démocratie sans respect de la singularité ou de l'altérité irréductible, mais pas de démocratie sans « communauté des amis » (*koina ta philôn*), sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux. Ces deux lois sont irréductibles l'une à l'autre. Tragiquement inconciliables et à jamais blessantes.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 40.

<sup>1510</sup> «loi anomique, *nomos a-nomos*», Derrida, *De l'hospitalité*, 73.

<sup>1511</sup> «infinie, incalculable, rebelle à la règle, étrangère à la symétrie, hétérogène et hétérotrope», Derrida, *Force de loi*, 48.

<sup>1512</sup> «dispositif stabilisable, statutaire et calculable, système de prescriptions réglées et codées.», Derrida, *Force de loi*, 48.

<sup>1513</sup> Lembremos ainda Derrida em *Échographies* (1996): «Il faut de la transaction, mais c'est à inventer... Une bonne transaction est une invention aussi originale que l'invention la plus inédite. Il faut de la transaction au nom de l'intraitable, au nom de l'inconditionnel, au nom de quelque chose qui ne souffre pas la transaction, et c'est la difficulté.», Derrida, *Échographies*, 93.

democracia por vir) e o possível/condicional (o domínio das condições, do fenomenal, do político calculado em termos de poder).

Em *Politique et amitié* (2011), texto resultante de uma entrevista conduzida por Michael Sprinker, Derrida esclarece:

«O lugar do político é, para mim, o lugar de uma *negociação* entre, digamos, o conjunto aberto dos dados presentes ou apresentáveis [...] e esta «democracia por vir» que permanece inacessível, não, simplesmente, como ideal regulador, mas porque ela tem sempre, digamos, a estrutura da promessa e da relação à alteridade, porque ela não tem nunca a forma identificável da presença ou da presença a si. [...] Tudo se joga neste paradoxo que não posso desenvolver aqui: a singularidade não está nunca *presente*. Ela não se *apresenta* senão perdendo-se ou desdobrando-se na iterabilidade, portanto, na marca e na generalidade ou [na] idealidade – que, aliás [...] permitirão, de seguida, a negociação calculadora entre o apresentável e o não-apresentável [...] o direito e uma justiça para além do direito [...] Há uma renovação constante e concreta da promessa democrática, como da relação ao outro enquanto tal, da relação à distância infinita, à heterogeneidade incalculável, etc. Trata-se, portanto, de uma negociação entre esse pensamento, que se assemelha a qualquer coisa de messiânico [...] e os dados presentes da democracia que são insatisfatórios, mas permanecem, sob a mesma palavra [...] «em memória» da promessa democrática por vir e são, portanto, resguardos contra o pior»<sup>1514</sup>

Em suma, a democracia por vir, que nos abre o caminho para calcular com o incalculável e para um outro modo de apreender a universalidade do singular (similarmente, Derrida «tenta pensar uma igualdade [...] que não seja a homogeneidade, que tenha em conta a heterogeneidade, a singularidade infinita, a alteridade infinita.»<sup>1515</sup>), a estrutura aporética da

---

<sup>1514</sup> «Le lieu du politique est pour moi le lieu d'une *négociation* entre, disons, l'ensemble ouvert des données présentes ou présentables [...] et cette « démocratie à venir » qui reste inaccessible, non pas simplement comme idéal régulateur, mais parce qu'elle a toujours, disons, la structure de la promesse et du rapport à l'altérité, parce qu'elle n'a jamais la forme identifiable de la présence ou de la présence à soi. [...] Tout se joue dans ce paradoxe que je ne peux développer ici : la singularité n'est jamais *présente*. Elle ne se *présente* qu'en se perdant ou en se dédoublant dans l'itérabilité, donc dans la marque et dans la généralité ou l'idéalité – qui d'ailleurs [...] permettront ensuite la négociation calculatrice entre le présentable et le non-présentable [...] le droit et une justice au-delà du droit [...] Il y a un renouvellement constant et concret de la promesse démocratique comme du rapport à l'autre en tant que tel, du rapport à la distance infinie, à l'hétérogénéité incalculable, etc. Il s'agit donc d'une négociation entre cette pensée-là, qui ressemble à quelque chose de messianique [...] et les données présentes de la démocratie qui sont insatisfaisantes, mais restent, sous le même mot [...] « en mémoire » de la promesse de démocratie à venir et sont donc des garde-fous contre le pire», Derrida, *Politique et amitié*, 85-86.

<sup>1515</sup> «J'essaie de penser une égalité [...] qui ne soit pas l'homogénéité, qui tienne compte de l'hétérogénéité, de la singularité infinie, de l'altérité infinie.», Derrida, *Politique et amitié*, 84.

democracia por vir, reside nesta negociação (que é também uma tensão infinita) entre a *incondicionalidade messiânica* e a democracia histórica que correspondem à negociação entre o incalculável – a singularidade – e o calculável – a universalidade. Na verdade, Derrida parece-nos resumi-lo na genialidade do sintagma «*tout autre est tout autre*», acenando já assim à aporia que trabalha a democracia e que nos dá a pensar o cálculo democrático. «*Tout autre est tout autre*», ou seja, o absolutamente outro (a singularidade) é absolutamente qualquer outro (a universalidade). Trata-se, portanto, segundo Derrida, de universalizar (ou antes da universalizabilidade do singular, na medida em que estamos perante um processo como um movimento que nunca se presentifica ou conclui, que nunca apropria absolutamente a singularidade) a singularidade e assim de romper com o poder do número e do cálculo das maiorias que regulam a democracia.

Para além de uma universalidade caracterizada pela subsunção do singular numa generalidade, resultando tal no sacrifício da singularidade em prol da maioria e assim da homogeneidade, Derrida ousa pensar a universalidade a partir da singularidade, isto é, para além do número, contando já com o incalculável – um «poder de universalizar, para além do Estado e da nação, a tomada em consideração das singularidades anónimas e irreduzíveis, das singularidades infinitamente diferentes»<sup>1516</sup>

É notória, por conseguinte, a dificuldade de Derrida contar amigos, isto é, contar singularidades (incalculáveis) «na economia dos seus» (a singularidade não se contabiliza, não se apropria, nem forma uma identidade) amigos:

«A própria ferida se abre com a necessidade de ter de *contar* os amigos, de ter de contar os outros, na economia dos seus, ali onde o absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro [*tout autre est tout autre*].»

E Derrida prossegue:

«Mas ali onde absolutamente (qualquer) outro [*tout autre*] é igualmente absolutamente outro [*tout autre*]. Mais grave do que uma contradição, a disjunção destas duas leis trans-porta [*porte*] para sempre o desejo político. E trans-porta [*porte*] também a *chance* e o porvir de uma democracia que ela ameaça

---

<sup>1516</sup> «pouvoir d'universaliser, au-delà de l'État et de la nation, la prise en compte des singularités anonymes et irréductibles, des singularités infiniment différentes [...]», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 129.

constantemente de ruína e que, no entanto, mantém em vida, como a própria vida, [...] a inadequação a si mesma.»<sup>1517</sup>

Se bem que a democracia implique contar (são as regras do jogo democrático), Derrida não se limita a tal contabilidade, precisamente porque *tout autre est tout autre* [o absolutamente outro é absolutamente outro]. A disjunção entre a lei que manda contar e a lei do incalculável é mesmo o que abre a democracia a um porvir que tanto a mantém em vida, como a ameaça de ruína – a tensão de ambas as leis impede a presentificação da democracia (arruína-a, de certo modo), mas é esta mesma instabilidade que se traduz numa exigência infinita da lei do incalculável à “aritmética” democrática: a democracia *está* e *é* em desconstrução, mais precisamente, em auto-desconstrução.

A estrutura aporética da democracia dá assim conta de uma certa dinâmica auto-desconstrutiva que a anima. Na verdade, este movimento infinito, tão exigente quanto insatisfeito é, precisamente, aquele que já se assinala no *messiânico* (a estrutura formal, a promessa sem conteúdo incondicionalmente aberta e exposta ao porvir), a *incondicionalidade messiânica*, portanto, uma das marcas maiores do singular idioma da Desconstrução. Cremos então que, sendo enervadas pelo mesmo movimento auto-desconstrutivo (quer dizer, pela mesma abertura ao outro, pela mesma *incondicionalidade messiânica*), se poderá concluir pela proximidade entre Desconstrução e democracia<sup>1518</sup>. Derrida atesta-o em *Politiques de l'amitié* (1994) ao salientar que a hesitação no nome «democracia» traduz «o direito indefinido à questão, à crítica, à desconstrução», inclusivamente, entenda-se, o direito indefinido de a democracia *se* questionar a *si mesma* (até mesmo o seu nome), um direito *incondicional* que é uma «força auto-desconstrutiva» “originariamente” inscrita no seio da democracia:

«Ao dizer que a manutenção deste nome grego, a democracia, é uma questão de contexto, de retórica ou de estratégia, de polémica mesmo, ao reafirmar que este nome durará o tempo que for preciso mas não mais, ao dizer que as coisas se aceleram singularmente nestes tempos que correm, não se cede necessariamente ao

---

<sup>1517</sup> «La blessure même s'ouvre avec la nécessité d'avoir à *compter* ses amis, à compter les autres, dans l'économie des siens, là où tout autre est tout autre. Mais là où tout autre est *également* tout autre. Plus grave qu'une contradiction, la disjonction de ces deux lois porte à jamais le désir politique. Elle porte la chance aussi et l'avenir d'une démocratie qu'elle menace constamment de ruine et dont elle maintient pourtant en vie, comme la vie même, [...] l'inadéquation à elle-même», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 40.

<sup>1518</sup> No mesmo sentido, F. Bernardo escreve em torno do *segredo* ab-soluto, de uma *véspera* (que podemos escutar como *incondicionalidade messiânica*) comum à Desconstrução derridiana (a este *pensamento*) e à democracia: «Un secret qui en tant que tel nous donne à penser, soit l'indissociabilité de la déconstruction derridienne en tant que *pensée* et de la démocratie, dictées qu'elles sont, toutes les deux, par cette veille absolue du temps», Bernardo, «L'héritage d'une promesse – la démocratie à venir de Jacques Derrida», 187.

oportunismo ou ao cinismo do anti-democrata que esconde o seu jogo. Pelo contrário: salvaguarda-se o seu direito indefinido à questão, à crítica, à desconstrução (direitos garantidos, em princípio, por toda a democracia: não há desconstrução sem democracia, não há democracia sem desconstrução). Salvaguarda-se este direito para marcar estrategicamente o que não é mais uma questão de estratégia: o limite entre o condicional (os bordos do contexto e do conceito que encerra a prática efectiva da democracia e a alimentam no solo e no sangue) e o incondicional que, desde o começo, terá inscrito uma força auto-desconstrutiva no próprio motivo da democracia, a possibilidade e o dever de a democracia se de-limitar a ela mesma. A democracia é o *autos* da auto-delimitação desconstrutiva. Delimitação, não apenas em nome de uma ideia reguladora e de uma perfectibilidade indefinida, mas, de cada vez, na urgência singular de um *aquí agora*.»<sup>1519</sup>

A democracia de-limita-se a si mesma, quer dizer, não se trata aqui de uma autonomia ou de uma soberania, senão de um poder, de uma possibilidade da democracia, mas já desde sempre em auto-desconstrução (a democracia é *incondicional*, uma «força fraca»<sup>1520</sup> – cf. «Capítulo I, 3.1. A incondicionalidade ou o antes e o para-além da soberania (crática)»). Esta força auto-desconstrutiva, inerente à “própria” democracia (note-se que a democracia não tem propriedade nem identidade, o seu *autos* está em desconstrução), permite-lhe de-limitar-se, ou seja, re-pensar-se infinitamente, demarcar-se de si mesma (lembre-se como, em *Voyous* (2003), Derrida menciona «a sua plasticidade intrínseca e a sua auto-criticidade interminável»<sup>1521</sup>) e da democracia tradicional.

Intrinsecamente em auto-desconstrução, a democracia obedece ainda a um gesto similar, um processo auto-imunitário. Por isso, sem abandonar o fio condutor que aqui elegemos – o uso suspenso do nome «democracia» – Derrida, em *Voyous* (2003), dá-nos a conhecer que «já

---

<sup>1519</sup> «A dire que le maintien de ce nom grec, la démocratie, est affaire de contexte, de rhétorique ou de stratégie, de polémique même, à réaffirmer que ce nom durera le temps qu'il faudra mais guère plus, à dire que les choses s'accélèrent singulièrement par les temps qui courent, on ne cède pas nécessairement à l'opportunisme ou au cynisme de l'antidémocrate qui cache son jeu. Tout au contraire : on garde son droit indéfini à la question, à la critique, à la déconstruction (droits garantis, en principe, par toute démocratie : *pas de déconstruction sans démocratie, pas de démocratie sans déconstruction*). On garde ce droit pour marquer stratégiquement ce qui n'est plus affaire de stratégie : la limite entre le conditionnel (les bordures du contexte et du concept qui enferment la pratique effective de la démocratie et l'alimentent dans le sol et le sang) et l'inconditionnel qui, *dès le départ, aura inscrit une force auto-déconstructrice dans le motif même de la démocratie*, la possibilité et le devoir pour la démocratie de se dé-limiter elle-même. La démocratie est l'*autos* de l'auto-délimitation déconstructive. Délimitation non pas seulement au nom d'une idée régulatrice et d'une perfectibilité indéfinie, mais chaque fois dans l'urgence singulière d'un *ici maintenant*.», Derrida, *Politiques de l'amitié*, 128-129 (sublinhados nossos).

<sup>1520</sup> Cf. John Caputo, «Without sovereignty, without being: unconditionality, the coming god and Derrida's democracy to come», *Journal for cultural and religious theory* 4 (2003), consultado em 10 de Dezembro de 2022, <https://www.jcrt.org/archives/04.3/caputo.pdf>.

<sup>1521</sup> «sa plasticité intrinsèque et son auto-criticité interminable», Derrida, *Voyous*, 48.

em grego, a democracia [era] um conceito inadequado a si mesmo, um vocábulo cavado no seu centro por um vertiginoso abismo semântico que comprometeria todas as traduções e que abriria para todos os equívocos e antinomias auto-imunitárias»<sup>1522</sup>. A hesitação no nome «democracia» é, portanto, também a abertura (*messiânica*) que põe em marcha o dito processo auto-imunitário (o que de resto vem ainda reiterar que não há democracia presente, nem conceito de democracia a não ser, por si mesmo, em desconstrução). Antes, porém, de darmos conta do processo auto-imunitário em curso na democracia, há que expor as noções de «imunidade» e de «auto-imunidade» de que Derrida nos oferece o testemunho numa nota de «Foi et savoir» (1996):

«O “imune” (*immunis*) está isento [...] das obrigações (*munus*, raiz do comum da comunidade). Esta franqueza ou esta isenção foram em seguida transportadas para os domínios do direito constitucional ou internacional (imunidade parlamentar ou diplomática); mas pertence também à história da Igreja Cristã e ao direito canónico; a imunidade dos templos era também a inviolabilidade do asilo que alguns neles podiam encontrar [...] É sobretudo no domínio da biologia que o léxico da imunidade alarga a sua autoridade. A reacção imunitária protege a *indemnidade* do corpo próprio produzindo anticorpos contra antígenos estranhos. Quanto ao processo de auto-imunização, que nos interessa muito particularmente aqui, consiste para um organismo vivo, como sabemos, em proteger-se em suma contra a sua autoprotecção destruindo as suas próprias defesas imunitárias. Como o fenómeno destes anticorpos se estende a uma zona alargada da patologia e como se recorre cada vez mais a virtudes positivas dos imunodepressores destinadas a limitar os mecanismos de rejeição e a facilitar a tolerância a certos enxertos de órgãos, valer-nos-emos esta extensão e falaremos de uma espécie de lógica geral da *auto-imunização*.»<sup>1523</sup>

---

<sup>1522</sup> «déjà en grec, la démocratie est un concept inadéquat à lui-même, un vocable creusé en son centre d'un vertigineux abîme sémantique qui compromettrait toutes les traductions et ouvrirait sur toutes les équivoques et antinomies auto-immunitaires.», Derrida, *Voyous*, 107.

<sup>1523</sup> «L'« immum » (*immunis*) est affranchi [...] des obligations (*munus*, racine commun de la communauté). Cette franchise ou cette exemption ont ensuite été transportées dans les domaines du droit constitutionnel ou international (immunité parlementaire ou diplomatique); mais elle appartient aussi à l'histoire de l'Église chrétienne et au droit canon; l'immunité des temples, c'était aussi l'invulnérabilité de l'asile que certains pouvaient y trouver [...] C'est surtout dans le domaine de la biologie que le lexique de l'immunité a déployé son autorité. La réaction immunitaire protège l'*indem-ité* du corps propre en produisant des anticorps contre des antigènes étrangers. Quant au processus d'auto-immunisation, qui nous intéresse tout particulièrement ici, il consiste pour un organisme vivant, on le sait, à se protéger en somme contre son autoprotection en détruisant ses propres défenses immunitaires. Comme le phénomène de ces anticorps s'étend à une zone étendue de la pathologie et qu'on recourt de plus en plus à des vertus *positives* des immuno-dépresseurs destinées à limiter les mécanismes de rejet et à faciliter la tolérance de certains greffes d'organes, nous nous autoriserons de cet élargissement et parlerons d'une sorte de logique générale de l'*auto-immunisation*. [...]», Derrida, «Foi et savoir», 67-68, nota 23.

É através desta «espécie de lógica geral da auto-imunização» que Derrida nos dá a pensar a democracia. Para o filósofo, em *Voyous* (2003), «o processo auto-imunitário que aqui estudamos como [sendo] a própria democracia consiste sempre num *renvoie* [renvoi].»<sup>1524</sup> Um «reenvio democrático»<sup>1525</sup> como «devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço»<sup>1526</sup>, portanto um reenvio como *différance*, como o movimento que trabalha, auto-imunitariamente, a democracia. Tal reenvio, de acordo com Derrida, opera no espaço e no tempo.

No que concerne o espaço, Derrida salienta que a democracia é sempre reenviada a algures, ou seja, ela é rejeitada, expulsa com o objectivo de ser preservada. Por outras palavras, pretendendo imunizar-se (o corpo próprio reage produzindo anticorpos contra antígenos estranhos), proteger-se contra as “ameaças” internas que a fazem perigar, a democracia expulsa-as (v.g. impede o acesso dos seus “inimigos” às urnas, veda-lhes o espaço público, deporta-os, interrompe o processo eleitoral democrático, etc.). Acontece que, com o intuito de se proteger, a democracia acaba por se contradizer (é auto-imune) e assim nunca se presentifica na versão final, perfeita de um regime político – a democracia está sempre por vir. Para o ilustrar, Derrida reflecte, por exemplo, em torno da situação paradoxal dos imigrados, sem chegar a uma conclusão: «há mais democracia no direito de voto acordado ou no direito de voto recusado aos imigrados assim excluídos, nomeadamente, àqueles que vivem e trabalham em território nacional»<sup>1527</sup>? Ambas as hipóteses, segundo o filósofo, são, simultaneamente, democráticas e procuram ainda proteger a democracia por via da exclusão. Situação similar é a da Argélia pós-colonial (1992), onde o Governo, então dominante, interrompeu o processo eleitoral democrático devido à elevada probabilidade de vitória de uma maioria (islâmica e islamista) apostada em abolir a democracia no país<sup>1528</sup>. Nas duas hipóteses (ou o poder democrático interrompe um escrutínio democrático com o intuito de preservar a democracia e assim acaba por aniquilá-la; ou esse mesmo Governo, porque pretende manter-se democrático, não interrompe o processo eleitoral (democrático) que concede o poder, democraticamente, a anti-

---

<sup>1524</sup> «le processus auto-immunitaire que nous étudions ici à même la démocratie, il consiste toujours en un *renvoi*.», Derrida, *Voyous*, 60.

<sup>1525</sup> «renvoi démocratique», Derrida, *Voyous*, 60.

<sup>1526</sup> «devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace.», Derrida, *Voyous*, 60.

<sup>1527</sup> «il y a plus de démocratie dans le droit de vote accordé ou dans le droit de vote refusé aux immigrés ainsi exclus, notamment à ceux qui vivent et travaillent sur le territoire national», Derrida, *Voyous*, 60.

<sup>1528</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 53-54. Quer em *Voyous* (2003), quer em «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» (2004), Derrida fornece vários exemplos concretos, histórico-políticos onde vislumbrou o funcionamento da dita lógica da auto-imunidade. Para além do caso argelino, Derrida menciona ainda a hipótese de Le Pen (candidato de extrema-direita, supostamente não democrata, às eleições presidenciais francesas de 2002) ter podido vencer as eleições democraticamente e assim deter o poder de destruir, por via democrática, a democracia (cf. Derrida, *Voyous*, 53-54). Em «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» (2004), Derrida parte de uma lógica auto-imunitária para reflectir acerca dos preparativos, do próprio ataque terrorista (às Torres Gémeas – 11 de Setembro de 2001) e dos seus efeitos (cf. Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», 144 e ss.)

democratas que, por sua vez, abolem a democracia), a democracia é afectada por um gesto auto-imunitário que denuncia a sua instabilidade, a sua auto-desconstrutibilidade. No fundo, como salienta Derrida: «a democracia protege[-se] e sustenta[-se] limitando-se e ameaçando-se a si mesma.»<sup>1529</sup>

Em suma, no que respeita ao espaço, o reenvio democrático tanto pode ser «reenvio *do* outro»<sup>1530</sup>, excluindo-o, como «reenvio *ao* outro»<sup>1531</sup>, enquanto respeito pelo estrangeiro ou pela alteridade<sup>1532</sup>.

Relativamente ao reenvio democrático no tempo, a auto-imunidade implica o reenvio, para mais tarde, das eleições, tal como o «advento [*avènement*]»<sup>1533</sup> da democracia. Trata-se, assim, segundo Derrida, de um «duplo reenvio (reenvio de – ou ao – outro e adiamento)» que constitui «uma fatalidade auto-imunitária inscrita *mesmo* [*à même*] na democracia, *mesmo no* conceito de uma democracia sem conceito, *mesmo numa* democracia desprovida de mesmidade [...] mesmo nesta coisa ou nesta causa que, precisamente, sob o nome de democracia, não é nunca propriamente o que é, nunca *ela mesma*.»<sup>1534</sup> – a democracia, como temos vindo a insistir, está sempre por vir, o seu advento é uma chegada adiada, uma *promessa messiânica*.

Se há pouco nos reportámos a uma «fatalidade auto-imunitária» inscrita no seio da democracia, importa, no entanto, esclarecer que escutamos esta fatalidade, não tanto como uma infelicidade, mas antes como a exposição inescapável da democracia ao outro. De resto, Derrida parece atestá-lo: «a auto-imunidade não é um mal absoluto. Ela permite a exposição ao outro, *ao que vem e a quem vem* – e deve portanto permanecer incalculável. Sem auto-imunidade, com a imunidade absoluta, nada mais aconteceria.»<sup>1535</sup> É precisamente o risco da auto-imunidade que porta a promessa do melhor (indissociável da ameaça) que permite o rejuvenescimento, a re-invenção infinita da democracia. A imunidade absoluta, por sua vez, não corresponderia senão à neutralização do porvir. Uma outra forma de dizer o fechamento ou a tentativa de colmatar o intervalo, a falta (*il faut* – lembre-se que, para Derrida, o que está em

---

<sup>1529</sup> «la démocratie se protège et s'entretient en se limitant et en se menaçant elle-même.», Derrida, *Voyous*, 61.

<sup>1530</sup> «renvoi de l'autre», Derrida, *Voyous*, 61.

<sup>1531</sup> «renvoi à l'autre», Derrida, *Voyous*, 61.

<sup>1532</sup> Cf. Derrida, *Voyous*, 61.

<sup>1533</sup> «l'avènement», Derrida, *Voyous*, 61.

<sup>1534</sup> «une fatalité auto-immunitaire inscrite à même la démocratie, à même le concept d'une démocratie sans concept, à même une démocratie dépourvue de mêmeté et d'ipséité, d'une démocratie dont le concept reste libre, sans embrayeur déterminé, *en roue libre*, dans le libre jeu de son indétermination, à même cette chose ou cette cause qui, précisément, sous le nom de démocratie, n'est jamais proprement ce qu'elle est, jamais *elle-même*.», Derrida, *Voyous*, 61.

<sup>1535</sup> «l'auto-immunité n'est pas un mal absolu. Elle permet l'exposition à l'autre, à *ce qui* vient et à *qui* vient – et doit donc rester incalculable. Sans auto-immunité, avec l'immunité absolue, plus rien n'arriverait.», Derrida, *Voyous*, 210.

falta é também o que é preciso, logo a abertura da falta é também a abertura ao porvir) – uma tentativa de se imunizar contra o outro, mas que constitui, *ipso facto*, um gesto auto-imunitário – que afecta “originariamente” a democracia.

Contrariamente ao que se poderia ser levado a pensar, a imunização absoluta não protege a democracia daqueles que pretenderiam abusar da sua instabilidade (a hesitação na sua definição, a abertura ao outro). Pelo contrário, a sua auto-imunidade, como exposição ao outro, dá-nos a pensar a promessa de uma outra democracia, o *sonho* de Derrida de uma democracia para além dos limites jurídico-políticos em que, tradicionalmente, ela é enquadrada. De facto, e neste sentido, a *incondicionalidade messiânica* (que vimos que anima quer a Desconstrução, quer a democracia, aproximando-as) não se traduz senão num apolítico (a democracia porvir não é um conceito político) que é, imediatamente, um hiper-político (*anterioridade e para além* do político-democrático tradicional e em que Derrida assinala um «princípio trans-político»<sup>1536</sup> do qual faz um princípio político) re-politizador. É assim que Derrida nos dá, igualmente, a pensar a nova Internacional (*cf.* «Capítulo III, 1. O alcance democrático da incondicionalidade da Desconstrução – reenvio»), também ela uma promessa, como mencionámos anteriormente, irreduzível aos limites das fronteiras do Estado-nação (e assim aos do político meditado a partir do território). A democracia por vir (e essa exigência espelha-se na sua dinâmica auto-imunitária) lembra, portanto, a promessa de uma democracia universal sempre por vir (a nova Internacional)<sup>1537</sup>. Derrida assinala-o em *Voyous* (2003), salientando como a temática da democracia se tem remetido sobretudo (apesar de a partir da modernidade pós-kantiana ela se comprometer já com as relações entre Estados) a questões de organização interna: «[A democracia] permanecia e permanece ainda um modelo de organização política intra-nacional ou intra-estatal no interior da cidade. Apesar de algumas aparências, não é seguro que as coisas tenham mudado.»<sup>1538</sup> Derrida explica-nos a razão da sua reserva: «Quer se siga o fio condutor de um pensamento político pós-kantiano do cosmopolitismo ou o fio condutor do direito internacional que governa no século XX instituições como a Sociedade das Nações, a ONU, o TPI, etc., o modelo democrático (igualdade e liberdade dos Estados sujeitos soberanos, cálculo da maioria, etc.) parece por vezes tornar-se ou tender a tornar-se a norma «em espírito» desta política do direito internacional. *Mas esta aparência é enganadora, e a questão de uma democratização universal, internacional, inter-estatal ou sobretudo trans-estatal permanece*

---

<sup>1536</sup> «principe trans-politique», Derrida, «Le siècle et le pardon», 129.

<sup>1537</sup> *Cf.* Bernardo, «L'héritage d'une promesse – la démocratie à venir de Jacques Derrida», 182-183. Bernardo, «Jacques Derrida – O gosto do segredo. Hospitalidade, Justiça e Democracia», 32.

<sup>1538</sup> «Celle-ci restait et reste encore un modèle d'organisation politique intra-nationale ou intra-étatique dans le dedans de la cité. Malgré quelques apparences, il n'est pas sûr que les choses aient changé.», Derrida, *Voyous*, 118.

*de parte a parte uma obscura questão de porvir. É um dos horizontes possíveis da expressão «democracia por vir».*»<sup>1539</sup>

Para quando, então, poder-se-ia perguntar sem irenismo, e sempre sob a injunção do outro, na certeza de uma tarefa infinita, inacabada, a democratização universal, para quando instituições internacionais mais *justas*, para quando esta democracia por vir?... para *hoje*<sup>1540</sup> ...

«Não é amanhã a véspera, a democracia por vir também não.

Democracia por vir, salve [*salut*]!»<sup>1541</sup>

---

<sup>1539</sup> «Qu'on suive le fil conducteur d'une pensée politique post-kantienne du cosmopolitisme ou le fil conducteur du droit international qui gouverne au XX<sup>e</sup> siècle des institutions comme la Société des Nations, l'ONU, le TPI, etc., le modèle démocratique (égalité et liberté des États sujets souverains, calcul de la majorité, etc.) semble parfois devenir ou tendre à devenir la norme « en esprit » de cette politique du droit international. *Mais cette apparence est trompeuse, et la question d'une démocratisation universelle, internationale, inter-étatique ou surtout trans-étatique reste de part en part une obscure question d'avenir. C'est l'un des horizons possibles de l'expression « démocratie à venir ».*», Derrida, *Voyous*, 118 (itálico nosso).

<sup>1540</sup> No *hoje* ecoa a promessa messiânica do *aqui agora*. Cf. Derrida, *L'autre cap*, 7-9.

<sup>1541</sup> «C'est pas demain la veille, la démocratie à venir non plus. // La démocratie à venir, salut!», Derrida, *Voyous*, 161.



## Conclusão

«É preciso recomeçar  
para chegar a começar, finalmente,  
e reinventar a invenção.»

Jacques Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 32.

Conformar-se-ia a apresentação de um *pensamento*, como o de Jacques Derrida, a uma conclusão – momento formalmente exigido pelo termo dos trabalhos de uma Tese de Doutorado? Sob pena de olvidarmos os seus ensinamentos – seja o re-pensar da origem (*arkhe*), da presença, do fundamento, da consciência, etc., seja a aporeticidade estrutural de tal re-pensar –, acreditamos que não.

Para Derrida, tivemos oportunidade de mencioná-lo, o pensamento, tal como a “realidade”, é diferencial, pelo que a sua *ex*-posição só pode ser aporética. Como o filósofo bem no-lo lembra, «[o] tempo vem a faltar-nos. [...] É assim que ele nos vem. O tempo falta-nos. Ele é-nos dado como o que vai faltar-nos»<sup>1542</sup>. Nestes termos, o tempo que (agora) nos obriga a um ponto final impede-nos, ao mesmo tempo, de concluir, dada a impossibilidade de cristalizar, de suturar a sua abertura e a sua vinda – não há o princípio nem o fim (a tradicional partição «introdução», «desenvolvimento», «conclusão» é artificial): há, isso sim, o ímpeto de um «a caminho», de um «em viagem»<sup>1543</sup>, que nos convida a seguir caminho.

Não há, por isso, uma *primeira* palavra *como tal* (o poder de um *logos* de origem) – lembremos como em Derrida, para quem a forma é tão importante quanto o conteúdo, algumas das suas obras recuperam a tradição do «*prière d'insérer*», uma nota volante, uma antecâmara que, não raro, e abusivamente, o leitor desloca do início para o interior ou para o fim do livro, sem meditar neste gesto de reenvio –, tal como não há «corpo textual» que não esteja enxertado [*greffe*].

No entanto, visto que se começa sempre, algures, sem começar (a caminho, portanto), uma abordagem inicial ao pensamento derridiano poderá muito bem “começar” pela sua *De la grammatologie* (1967) – um texto no interior do qual se “agrafam”<sup>1544</sup> (como um enxerto, um

---

<sup>1542</sup> «Le temps vient à nous manquer. [...] C'est ainsi qu'il nous vient. Le temps nous manque. Il nous est donné comme ce qui va nous manquer», Derrida, «Penser ce qui vient», 24.

<sup>1543</sup> Derrida, lembramos, também define a Desconstrução como um «*em viagem*»: «la “déconstruction”, en un mot, ce serait une certaine expérience du voyage, n'est-ce pas, des lettres et de la langue en voyage.», Jacques Derrida e Catherine Malabou, *La contre-allée* (Paris: La quinzaine Littéraire/L. Vuitton, 1999), 40.

<sup>1544</sup> Cf. Derrida, *Positions*, 12-13.

transplante, um reenvio) outros “inícios” como *L’écriture et la différence* (1967) e *La voix et le phénomène* (1967) – e por “começar” a perguntar como fizemos, «o que é?» [«ti esti?»] a Desconstrução, o que singulariza este pensamento que começou propondo desconstruir, ou seja re-pensar, o *logocentrismo* dominante na tradição filosófico-metafísica?

Mais ainda, não havendo origem ou começo (*arkhe*) como tal, também não há conclusão como última palavra – a palavra plena, a palavra da força, que é bem a do soberano – num pensamento de índole *meta-onto-lógica*, como é o da Desconstrução, animado pela *incondicionalidade messiânica* e, portanto, pela *promessa* e pelo *porvir*. De facto, cada livro de Derrida é, simultaneamente, um re-começo e um re-envio, pelo que a questão que agora nos colocamos é a de saber como acolhemos, nós, este re-envio e como chegámos até *aqui*, isto é, à Desconstrução derridiana. Para tal, demos muito sucintamente conta do nosso percurso – um caminho entrecortado, sinuoso, há que confessá-lo, que mais de uma vez nos exigiu re-começar, mas que configura um crescimento, indissociavelmente, intelectual e pessoal.

Testemunhemos, pois, alguns ecos do “início” do nosso caminho: «Qual foi a obra que vos despertou para a filosofia?» – a pergunta é da Professora Fernanda Bernardo, na primeira aula de Filosofia Contemporânea. A resposta remonta ao Ensino Secundário, se bem que tenha sido proferida num momento de re-começo – após a conclusão do Curso de Direito, enxertia do Curso de Filosofia. O *Górgias* de Platão tinha despertado o nosso interesse pela filosofia numa tarde domingueira de leituras obrigatórias – terreno inesperadamente propício a um género de *coup de foudre* filosófico: o gosto pela leitura, pela reflexão, pela argumentação, pela escrita... mas também pelas temáticas da justiça e da ética.

Não respondendo aos anseios decorrentes daquele primeiro golpe platónico, a formação jurídica seria, no entanto, sempre obsidiada por ele – é também a esta formação que devemos um interesse, que se começaria a desenhar, pela problemática do político-que se tornou o nosso *parti pris*.

O Curso de Filosofia reservar-nos-ia, porém, uma surpresa – a disciplina «Temas de Ética» (a cargo da Professora Fernanda Bernardo) apresentava-se como portadora da promessa de uma nova e diferente perspectiva para repensar o direito e o político. Mais ainda, propunha-se, nas palavras da Professora Fernanda Bernardo, pôr à prova a tradicional filosofia *do político*, a partir dos pensamentos de Emmanuel Levinas e de Jacques Derrida, que ali se introduziam. A promessa era instigante e foi ela, a bem dizer, que nos pôs a caminho, nos caminhos da Desconstrução derridiana que percorremos e que inscrevemos nas páginas desta Tese.

Deveremos ainda assinalar que o primeiro encontro com Derrida, graças à leitura de *Force de loi* (1994), seria determinante para a decisão de nos consagrarmos a uma investigação

doutoral em torno do motivo da justiça, a qual acabaria por ser alargada ao conceito tradicional de soberania (mormente a política) e assim também ao de democracia, mais precisamente, à sua desconstrução segundo Derrida, justificando, assim, o título que elegemos: «A Soberania em questão: poder, justiça e democracia por vir segundo Jacques Derrida». Um título onde ecoa uma (hipó)tese crucial para o presente trabalho, a saber: a Desconstrução derridiana é, na sua singularidade, na sua *idiomaticidade*, uma desconstrução da soberania, dos pressupostos ontológicos ou mesmo onto-teológicos da soberania política.

O caminho trilhado durante a investigação destinada à elaboração da Tese de Doutorado, que aqui se apresenta, não foi, no entanto, isento de dificuldades e de perplexidades. Sempre nos habitou uma tensão entre, por um lado, o gosto pela certeza e pela segurança, supostamente adquiridas, dos tradicionais conceitos de direito e de político e, por outro, a exigência (tão promissora quanto inquietante) da *incondicionalidade messiânica* que inspira e move a Desconstrução derridiana na sua desconstrução dos pressupostos onto-teológicos e onto-antropo-lógicos da ocidentalidade filosófico-cultural. Daí a necessidade de perguntar «o que é?», «como vai funcionar?», «quais as implicações?» e a procura de soluções imediatas, mas também, e sobretudo, o reconhecimento da *chance* (prodigalizada por Derrida) de pensar (desconstruir) os fios condutores, subterrâneos, que enervam a tradição jurídico-política (o onto-teológico-jurídico-político) e o sentimento de insuficiência desta mesma tradição diante da atenção e da radicalidade da *incondicionalidade* ou da *impossibilidade*, designações do limite ou da alteridade de um pensamento da alteridade ou da *différance*<sup>1545</sup>. É neste sentido que devemos salientar um dos vários ensinamentos devidos a Derrida, isto é, a urgência de re-pensar a soberania a partir e em nome da *incondicionalidade*, tendo em mente que a *aporia* daí resultante – que locomove, estrutura e indecidibiliza este *idioma filosófico* –, exige, a cada instante, a atenção do pensar e da decisão – a transacção ou a negociação que insta, em cada caso, em cada situação, a inventar a melhor decisão possível: uma decisão que prioriza o *evento* e a *singularidade*, assim priorizando a justiça.

Pensador-filósofo que ousa reflectir o limite no limite da tradição filosófica<sup>1546</sup> (e da soberania crática), Derrida, para além do grau de complexidade que, discutivelmente, se atribui aos seus trabalhos, assume-se, igualmente, como um notável escritor que nos oferece um pensamento atento, exigente, generoso, sensível e justo. No fundo, qualidades (a não confundir

---

<sup>1545</sup> Cf. Bernardo, «E. Levinas – J. Derrida: pensamentos da alteridade ab-soluta».

<sup>1546</sup> Cf. Derrida, «Tympan». «what has come to be called deconstruction or, as I have renamed it, the philosophy of the limit.», Drucilla Cornell, «The philosophy of the limit: systems theory and feminist legal reform», in: *Deconstruction and the possibility of justice*, ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld e David Gray Carlson (New York/London: Routledge, 1992), 83.

com um mero estetismo ou sentimentalismo) reveladoras de uma obra consagrada ao (absolutamente) outro, mais precisamente, o esquecido, o denegado, o domesticado, o conceptualizado ou o silenciado da nossa contemporaneidade filosófico-cultural.

Lembramos, a propósito, uma pergunta que nos foi endereçada por Vanghélis Bitsoris (leitor e tradutor de Derrida para a língua grega) aquando da sua participação na Jornada de Estudo «A Adoração – Pensar as Artes, a Política e a Religião com J.-L. Nancy» (que teve lugar na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra no dia 8 de Outubro de 2014), num momento mais informal, em que, não raro, os estudantes/investigadores aproveitam para contactar, com maior proximidade, os intelectuais reconhecidos na sua área de eleição: «O que é que o levou a estudar Derrida?» Resposta: «Eu acredito que Derrida tem uma palavra a dizer acerca do político.» De facto, tinha e tem. É esta convicção que nos motiva a prosseguir, futuramente, a investigação em torno do político. Poderá o pensamento de Derrida contribuir para um mundo melhor? Poderá ele ajudar-nos a resistir ao cepticismo e à hipocrisia (relativamente ao poder) que sorriem diante de tal sonho supostamente ingénuo?

Acreditamos que os dias de hoje, mais do que nunca, estão sedentos deste sonho. A descrença e a indiferença, resignações ao conforto do economicismo, são também apelos e exigências para pensar diferentemente, re-pensando em novos termos o político, a soberania, o direito, a democracia e as suas instituições. O singular pensamento que Jacques Derrida *ex-põe* na sua obra imensa ensina-nos isso mesmo. Nele escutamos o apelo para re-pensar, e este é também sempre um re-começar – «[é] preciso recomeçar para chegar a começar», diz Derrida! Aqui chegados, re-começamos, pois...

## Bibliografia

### Bibliografia Primária (Jacques Derrida)

«A democracia é uma promessa» [com Elena Fernandes]. *Jornal de letras, artes e ideias*. 626 (1994), 9-10.

«Admiration de Nelson Mandela» (1986). In: *Psyché. Invention de l'autre II*. Paris: Galilée, 2003, 69-89. [«The laws of reflection: Nelson Mandela, in admiration». In: *Psyche. Invention of the other*. Vol. II. Ed. Peggy Kamuf e Elizabeth Rottenberg. Trad. ing. Mary Ann Caws e Isabelle Lorenz. Stanford: Stanford University Press, 2008, 63-86.]

«Allocution proférée à l'Université de Coimbra par le philosophe Jacques Derrida». In: *Derrida à Coimbra*. Coord. Fernanda Bernardo. Viseu: Palimage, 2005, 39-43.

*Apories*. Paris: Galilée, 1996.

«Auto-immunités, suicides réels et symboliques». In: *Le «concept» du 11 septembre* [com Jürgen Habermas e Giovanna Borradori]. Paris: Galilée, 2004, 133-196.

«Autrui est secret parce qu'il est autre» (2000). In: *Papier machine*. Paris: Galilée, 2001, 367-398.

«Circonfession» [com Geoffrey Bennington]. In: *Jacques Derrida par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida*. Paris: Seuil, 1991, 7-291.

«Comment ne pas parler» (1986). In: *Psyché. Invention de l'autre II*. Paris: Galilée, 2003, 145-200.

*Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* Paris: Galilée, 1997. [*Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*. Trad. pt. Fernanda Bernardo. Coimbra: Minerva, 2001.]

*De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967. [*Gramatologia*. Trad. pt. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.] [*Of grammatology*. Trad. ing. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1997.]

«De l'économie restreinte à l'économie générale». In: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, 369-407.

*De l'esprit*. Paris: Galilée, 1987.

*De l'hospitalité* [com Anne Dufourmantelle]. Paris: Calman-Lévy, 1997. [*Da hospitalidade* [com Anne Dufourmantelle]. Trad. pt. Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2019.]

*De quoi demain...* [com Elisabeth Roudinesco]. [Paris]: Fayard/Galilée, 2001.

- «Déclarations d'Indépendance» (1976). In: *Otobiographies*. Paris: Galilée, 1984, 11-32.
- «Deconstruction and the other» [com Richard Kearney]. In: *Debates in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2004, 139-156. [«A Desconstrução e o Outro» [com Richard Kearney]. Trad. pt. Bruno Padilha, Fernanda Bernardo e Paulo Viegas. In: *Derrida – o dom da différance*. Coimbra: Palimage, 2019, 15-42.]
- [Derrida, Jacques] et al. *Deconstruction and the possibility of justice*. Ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld e David Carlson. New York/London: Routledge, 1992.
- Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.
- Échographies* [com Bernard Stiegler]. Paris: Galilée-INA, 1996.
- États d'âme de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 2000.
- «Fidélité à plus d'un». In: *Idiomes, nationalités, déconstructions. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida*. Casablanca: L'Aube-Toubkal, 1998, 221-265. [«Fidelidade a mais de um». Trad. pt. Paulo Ottoni. In: *Tradução manifesta. Seguido de Fidelidade a mais de um*. São Paulo: Edusp, 2005, 167-198]
- «Foi et savoir» (1996). In: *Foi et savoir. Suivi par le siècle et le pardon*. Paris: Seuil, 2001, 7-100. [«Fé e saber». In: *A religião*. Dir. Jacques Derrida e Gianni Vattimo. Trad. pt. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 1997, 9-93.] [«Foi et savoir». In: *La religion*. Dir. Jacques Derrida e Gianni Vattimo. [Paris]: Seuil/Laterza, 1996, 9-86.]
- Force de loi*. Paris: Galilée, 1994. [*Força de lei*. Porto: Campo das Letras, 2003.] [«Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”». In: *Deconstruction and the possibility of justice*. Ed. David Carlson, Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld. Trad. Mary Quaintance. New York/London: Routledge, 1992, 3-67.] [«Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”». *Cardozo Law Review* 11 (1990), 919-1046.]
- «Hors livre». In: *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972, 7-67.
- «Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with Jacques Derrida». In: *Questioning ethics* (1999). Ed. Richard Kearney e Mark Dooley. [E-book.] London/New York: Routledge, 2002, 65-83.
- «Hostipitality». In: *Acts of religion*. Ed. e trad. ing. Gil Anidjar. New York/London: Routledge, 2002, 358-420.
- Inconditionnalité ou souveraineté*. Ed. bilingue, trad. fr. e notas por Vanghélis Bitsoris. Atenas: Patakis, 2002.
- «Jacques Derrida, penseur de l'évènement», acedido em 1 de Dezembro de 2022, <https://www.humanite.fr/node/299140>.

- «Je suis en guerre contre moi-même» [com Jean Birnbaum], acedido em 1 de Dezembro de 2022, [https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/08/18/jacques-derrida-je-suis-en-guerre-contre-moi-meme\\_375883\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/08/18/jacques-derrida-je-suis-en-guerre-contre-moi-meme_375883_1819218.html). [*Apprendre à vivre enfin*. Paris: Galilée, 2005.] [*Aprender finalmente a viver*. Trad. pt. Fernanda Bernardo. Coimbra: Ariadne, 2005.]
- «Justices». Trad. ing. Peggy Kamuf. *Critical Inquiry* 31 (2005), 689-721.
- Khôra*. Paris: Galilée, 1993.
- «La bête et le souverain». In: *La démocratie à venir*. Dir. Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée, 2004, 433-476.
- La carte postale*. Paris: Flammarion, 1980.
- [Derrida, Jacques] e Malabou, Catherine. *La contre-allée*. Paris: La quinzaine Littéraire/L. Vuitton, 1999.
- «La déconstruction de l'actualité» [com Brigitte Sohm, Cristina de Peretti, Stéphane Douailler, Patrice Vermeren e Emile Malet]. In: *Jacques Derrida. Pour une actualité différante*. *Passages* 57 (1993), 60-75.
- [Derrida, Jacques] et al. *La démocratie à venir*. Dir. Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée, 2004.
- «La démocratie ajournée». In: *L'autre cap*. Paris: Minuit, 1991, 103-124. [*A democracia adiada*. In: *O outro cabo*. Trad. pt. Fernanda Bernardo, Coimbra: A mar arte, 1995, 149-160.]
- «La différence» (1968). In: *Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972, 1-29. [«A diferença». In: *Margens da Filosofia*. Trad. pt. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto: Rés, S.d., 27-69.]
- «La langue n'appartient pas» [com Évelyne Grossman]. *Europe* 861-862 (2001), 81-91.
- «La mondialisation, la paix et la cosmopolitique». In: *Où vont les valeurs*. Paris: Unesco/Albin Michel, 2004, 169-186.
- «La pharmacie de Platon» (1968). In: *La dissémitation*. Paris: Seuil, 1972, 69-197.
- «La vérité blessante» [com Évelyne Grossman]. *Europe* 901 (2004), 8-28.
- La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967. [*A Voz e o Fenómeno*. Trad. pt. Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Ed. 70, 2012.]
- L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.
- L'autre cap. Suivi par la démocratie ajournée*. Paris: Minuit, 1991. [*O outro cabo*. Trad. pt. Fernanda Bernardo. Coimbra: A Mar Arte, 1995.]
- Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. [S.l.]: Unesco/Verdier, 1997.

- Le goût du secret* [com Maurizio Ferraris]. Paris: Hermann, 2018. [*O gosto do segredo* [com Maurizio Ferraris]. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006.]
- «Le lieu dit: Strasbourg». In: *Penser à Strasbourg*. Paris: Galilée/Ville de Strasbourg, 2004, 31-59.
- Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996. [*O monolinguisismo do outro*. Trad. pt. Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016.]
- «Le siècle et le pardon» (1999). In: *Foi et savoir. Suivi par le siècle et le pardon*. Paris: Seuil, 2001, 101-133.
- Le souverain Bien/O soberano Bem*. Ed. bilingue, tradução e notas de Fernanda Bernardo. Viseu: Palimage, 2004. [«Le souverain Bien ou Être en mal de souveraineté». In: *Derrida à Coimbra*. Coord. Fernanda Bernardo. Viseu: Palimage, 2005, 75-105.]
- «Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté». *Cités* 30 (2007), 103-140.
- [Derrida, Jacques] et al. *Le théâtre des idées*. Ed. Nicolas Truong. Paris: Flammarion, 2008. [«Carta à Europa. «Dupla memória»». Trad. e notas por Fernanda Bernardo. *Revista Filosófica de Coimbra* 46 (2014), 471-479.]
- L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, 1967.
- «Lettre à un ami japonais» (1985). In: *Psyché. Invention de l'autre II*. Paris: Galilée, 2003, 9-14. [«Letter to a japanese friend». In: *Psyche. Inventions of the other*. Vol. II. Ed. Peggy Kamuf e Elizabeth Rottenberg. Trad. ing. David Wood e Andrew Benjamin. Stanford: Stanford University Press, 2008, 1-6.]
- L'Université sans condition*. Paris: Galilée, 2001. [*A Universidade sem condição*. Trad. pt. Américo António Lindeza Diogo. Coimbra: Angelus Novus, 2003.]
- «Majesties». In: *Sovereignities in question*. Ed. Thomas Dutoit e Outi Pasanen. New York: Fordham University Press, 2005, 108-134.
- Mal d'archive*. Paris: Galilée, 1995.
- [Derrida, Jacques] et al. *Manifeste pour l'hospitalité*. Dir. Mohammed Seffahi. Grigny: Paroles d'Aube, 1999.
- «Manquements du droit à la justice». In: *Marx en jeu*. Paris: Descartes & Cie., 1996, (1997), 73-91.
- Marx & Sons* (1999). Paris: PUF/Galilée, 2002. [«Marx & Sons». In: *Ghostly demarcations. A symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*. Ed. Michael Sprinker. Trad. ing. G. M. Goshgarian. London/New York: Verso, 1999, 213-269.]
- Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.

- «On the gift» [com Jean-Luc Marion e Richard Kearney]. In: *God, the gift and postmodernism*. Ed. John D. Caputo e Michael J. Scanlon. [E-book] Bloomington: Indiana University Press, 1999, 54-78.
- «Ousia et Grammè» (1968). In: *Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972, 31-78.]  
[«Ousia e Grammè». In: *Margens da Filosofia*. Trad. pt. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto: Rés, S.d., 71-127.]
- Papier machine*. Paris: Galilée, 2001.
- «Paroles nocturnes» (Alain Veinstein). Entretien avec Jacques Derrida. *L'Entretien 3* (2017), 26-129.
- Penser à ne pas voir*. Paris: Éd. La Différence, 2013.
- «Penser ce qui vient». In: *Derrida. Pour les temps à venir*. Dir. René Major. Paris: Stock, 2007, 17-62.
- Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- Politique et amitié*. Paris: Galilée, 2011. [«Politics and friendship. An interview with Jacques Derrida». In: *The Althusserian Legacy*. Ed. Ann Kaplan e Michael Sprinker. Trad. ing. Robert Harvey. London: Verso, 1993, 183-231]
- Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994. [*Políticas da amizade*. Trad. pt. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.]
- Positions*. Paris: Minuit, 1972. [*Posições*. Trad. pt. Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano Editora, 1975.]
- «Pour Mumia Abu-Jamal» (1997). In: *Papier machine*. Paris: Galilée, 2001, 215-218.
- Prefácio (1995) a *En direct du couloir de la mort*. Trad. fr. Jim Cohen. Paris: La découverte, 2003, 7-13.
- Prefácio [Avances] a *Le tombeau du dieu artisan*. Paris: Minuit, 1995, 7-43.
- Prefácio [Fors] a *Le verbier de l'homme aux loups*. Paris: Aubier-Flammarion, 1976, 7-73.
- «Psyché. Invention de l'autre» (1984). In: *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1998, 11-61.
- «Qu'est-ce que la déconstruction?», acedido em 25 de Novembro de 2022, [https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/10/12/p-1930-2004-p-p-jacques-derrida-p-p-qu-est-ce-que-la-deconstruction-p\\_4305612\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/10/12/p-1930-2004-p-p-jacques-derrida-p-p-qu-est-ce-que-la-deconstruction-p_4305612_1819218.html).
- «Remarks on deconstruction and pragmatism». In: *Deconstruction and pragmatism* (1996). Ed. Chantal Mouffe. Trad. ing. Simon Critchley. [E-book] London/New York: Routledge, 2005, 79-90.

«Réponses de Jacques Derrida». In: *La philosophie au risque de la promesse*. Dir. Marc Crépon e Marc de Launay. Paris: Bayard, 2004, 195-209.

*Résistances – de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996.

*Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993.

*Séminaire. Hospitalité I (1995-1996)*. Ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf. Paris: Seuil, 2021.

*Séminaire. Hospitalité II (1996-1997)*. Ed. Pascale-Anne Brault e Peggy Kamuf. Paris: Seuil, 2022.

*Séminaire. La bête et le souverain I (2001-2002)*. Ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud. Paris: Galilée, 2008. [*The beast & the sovereign*. Vol. I. Ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud. Trad. ing. Geoffrey Bennington. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2009.]

*Séminaire. La bête et le souverain II (2002-2003)*. Paris: Galilée, 2010. [*The beast & the sovereign*. Vol. II. Ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud. Trad. ing. Geoffrey Bennington. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2011.]

*Séminaire. La peine de mort I (1999-2000)*. Ed. Geoffrey Bennington, Marc Crépon e Thomas Dutoit. Paris: Galilée, 2012. [*The death penalty*. Vol. I. Ed. Geoffrey Bennington, Marc Crépon e Thomas Dutoit. Trad. ing. Peggy Kamuf. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2014.]

*Séminaire. La peine de mort II (2000-2001)*. Ed. Geoffrey Bennington e Marc Crépon. Paris: Galilée, 2015. [*The death penalty*. Vol. II. Ed. Geoffrey Bennington e Marc Crépon. Trad. ing. Elizabeth Rottenberg. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2017.]

«Si je peux faire plus qu'une phrase...». *Les Inrockuptibles* 435 (2004), 24-34. [Derrida, *Si je peux faire plus qu'une phrase...* Paris: Les Inrockuptibles/AOC, 2022.]

«Signature événement contexte» (1971). In: *Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972, 365-393.

*Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993. [*Espectros de Marx*. Trad. pt. Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2021.]

*Sur parole*. Paris: L'Aube, 1999, (2005).

«Terror, religion, and the new politics» [com Richard Kearney]. In: *Debates in continental philosophy. Conversations with contemporary thinkers*. New York: Fordham University Press, 2004, 3-14. [«Terreur et religion. Pour une politique à venir. Dialogue avec Richard Kearney». Trad. fr. Thomas Clément Mercier. *ITER*. 1 (2018), acedido em 11 de Dezembro de 2022, [http://lire-travailler-derrida.org/revue/terreur-et-religion-pour-une-politique-a-venir-dialogue-de-jacques-derrida-avec-richard-kearney/#\\_ftn1](http://lire-travailler-derrida.org/revue/terreur-et-religion-pour-une-politique-a-venir-dialogue-de-jacques-derrida-avec-richard-kearney/#_ftn1).]

- «Tympan». In: *Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972, I-XXV. [«Timpanizar – a filosofia». In: *Margens da Filosofia*. Trad. pt. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto: Rés, S.d., 7-25.]
- «Un ver à soie». In: *Voiles* [com Hélène Cixous]. Paris: Galilée, 1998, 23-85. [«Bichos-da-seda». Trad. pt. Fernanda Bernardo. *Caderno de leituras* 29 ([2014])
- «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement». In: *Dire l'événement, est-ce possible?* [com Alexis Nouss e Gad Soussana]. [S.l.]: L'Harmattan, 2001, 79-112.
- Voyous*. Paris: Galilée, 2003. [*Vadios*. Trad. pt. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral, Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage, 2009.]
- Without alibi*. Jacques Derrida. Ed., trad. ing. e introdução por Peggy Kamuf. Stanford: Stanford University Press, 2002.

## Bibliografia Secundária

- Abensour**, Miguel. *La communauté politique des «tous uns»*. Paris: Les Belles Lettres, 2014.
- . *La Démocratie contre l'État*. Paris: PUF, 1997.
- . «L'extravagante hypothèse». *Rue Descartes* 19 (1998), 55-84.
- Anidjar**, Gil. «A note on “Hostipitality”». In *Acts of religion*. Ed. Gil Anidjar. New York/London: Routledge, 2002, 356-357.
- Badiou**, Alain. *D'un désastre obscur. Droit, État, politique*. La Tour-d'Aigues: Ed. de l'Aube, 1991.
- Balibar**, Étienne. *Droit de Cité*. Paris: PUF, 1998.
- . *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte, 1993.
- . *Les frontières de la démocratie*. Paris: la Découverte, 1992.
- . *Nous, citoyens d'Europe?* Paris: la Découverte, 2001.
- Beardsworth**, Richard. *Derrida & the political*. London/New York: Routledge, 1996.
- Bennington**, Geoffrey. «A besta e o soberano: três notas para Derrida». *Alea* 17 Trad. pt. Alcides Cardoso dos Santos (2015), 35-51, acedido em 1 de Dezembro de 2022, [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517106X2015000100035&script=sci\\_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517106X2015000100035&script=sci_abstract&tlng=pt).

- . «Derrida and politics». In: *Jacques Derrida and the humanities*. Ed. Tom Cohen. [E-book] Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 193-212. [«Derrida et la politique». Trad. fr. Brigitte Weltman-Aron. *Europe* 901 (2004), 212-233.]
- . «La souveraineté défaillante». In: *Derrida à Coimbra*. Coord. Fernanda Bernardo. Viseu: Palimage, 2005, 131-143.
- . *Legislations: the politics of deconstruction*. London: Verso, 1994.
- . «Politique, Derrida!». *Lignes* 47 (2015), 15-27.
- . *Scatter 1. The politics of politics in Foucault, Heidegger, and Derrida*. New York: Fordham University Press, 2016.
- . *Scatter 2. Politics in Deconstruction*. New York: Fordham University Press, 2021.
- Benslama**, Fethi. «Politique des lieux». In: *La démocratie à venir*. Dir. Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée, 2004, 73-89.
- Bernardo**, Fernanda. «A crença de Derrida na Justiça: para além do Direito, a Justiça». *Ágora* 28 (2009), 53-94.
- . «A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania (II)». *Revista Filosófica de Coimbra* 22 (2002), 421-446.
- . «A paixão do limite como paixão da escrita». In: *Escrita's da resistência*. Coimbra: Palimage, 2018, 215-245.
- . «Como uma língua por inventar: a hospitalidade poética de Derrida». *Phainomenon* 9 (2004), 9-67.
- . «De la *Destruction* à la *Déconstruction* : de la mort et de la peine de mort». *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* 39 (2016), 91-109.
- . *Derrida – em nome da justiça*. Coimbra: Palimage, 2021.
- . «Derrida lecteur de Heidegger». *Revista Filosófica de Coimbra* 48 (2015), 313-334.
- . «Derrida – lecteur de Heidegger». In: *Derrida lecteur de Heidegger (après les cahiers noirs)*. Coimbra: Palimage, 2018, 97-188.
- . *Derrida – o dom da différance*. Coimbra: Palimage, 2019.
- . «Derrida – toujours déjà “politique”». *Revista Filosófica de Coimbra* 54 (2018), 211-248.
- . *Desconstrução da pena de morte*. Org. M.<sup>a</sup> Lucília Marcos, M.<sup>a</sup> Augusta Babo, Ricardo Santos. [S.l.]: CECL/Unyleya, 2015.

- . «E. Levinas – da meta-ética à política». *Revista Filosófica de Coimbra* 60 (2021), 215-233.
- . «E. Levinas – J. Derrida: pensamentos da alteridade absoluta» [com Márcia Junges]. *Revista Filosófica de Coimbra* 42 (2012), 585-604.
- . «Idiomas da resistência: o pensamento, o poema, a literatura – no rastro de J. Derrida (I)». *Revista Filosófica de Coimbra* 30 (2006), 271-306.
- . «Jacques Derrida, a exceção absoluta». In: *Derrida à Coimbra*. Coord. Fernanda Bernardo. Viseu: Palimage, 2005, 45-71.
- . «Jacques Derrida – O gosto do segredo. Hospitalidade, Justiça e Democracia». *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 50 (2010), 9-38.
- . «L'athéisme messianique de Derrida». In: *Appels de Jacques Derrida*. Paris: Hermann, 2014, 243-259.
- . «L'héritage d'une promesse – la démocratie à venir de Jacques Derrida». *Escritura e Imagen* Vol. extra (2011), 165-188.
- . «Limiar – Derrida em Coimbra»/«Liminaire – Derrida à Coimbra». In: *Derrida à Coimbra*. Coord. Fernanda Bernardo. Viseu: Palimage, 2005, 10-35.
- . «L'inconditionnalité d'un acte de foi dans l'avenir». In: *Revista Filosófica de Coimbra* 52 (2017), 255-280.
- . «O Cogito do Adeus – o sujeito em autodesconstrução». *Educação e Filosofia Uberlândia* 58 (2015), 587-614, acessado em 12 de Dezembro de 2022, <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/issue/view/1324>.
- . «O Dom do Texto – A Leitura como Escrita». *Revista Filosófica de Coimbra* 1 (1992), 155-189.
- . «O Segredo da Fé – O fiel ateísmo de Derrida». *Revista Filosófica de Coimbra* 49 (2016), 29-89.
- . «Pas de démocratie sans déconstruction – Veiller à la démocratie». In: *La démocratie à venir*. Dir. Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée, 2004, 265-294.
- . «Por um novo espírito alter-mundialista (I) – do cosmopolitismo (Kant) à «Nova Internacional» (Derrida)». *Revista Filosófica de Coimbra* 57 (2020), 19-57.
- . Posfácio a *A Universidade sem condição*. Trad. pt. Américo António Lindeza Diogo. Coimbra: Angelus Novus, 2003, 77-113.
- . Posfácio [Entre Nós] a *Carneiros*. Trad. pt. Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2008, 59-131.

- . «Souveraineté's – ou la déconstruction de la souveraineté». In: *Derrida à Coimbra*. Coord. Fernanda Bernardo. Viseu: Palimage, 2005, 441-495.
- Bitsoris**, Vanghélis. «De la souveraineté à un au-delà du cosmopolitisme». In: *Derrida à Coimbra*. Coord. Fernanda Bernardo. Viseu: Palimage, 2005, 423-440.
- Blanchot**, Maurice. *Mai 68, Révolution par l'idée*. Paris: Gallimard/folio, 2018.
- Borradori**, Giovanna. «La déconstruction du concept de terrorisme selon Derrida». In: *Le «concept» du 11 septembre*. Paris: Galilée, 2004, 197-244.
- Bradley**, Arthur. *Derrida's Of grammatology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Caputo**, John. *Deconstruction in a nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997.
- . *The prayers and tears of Jacques Derrida*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- . «Without sovereignty, without being: unconditionality, the coming god and Derrida's democracy to come». *Journal for cultural and religious theory* 4 (2003), 9-26, acedido em 10 de Dezembro de 2022, <https://www.jcrt.org/archives/04.3/caputo.pdf>.
- Carvalho**, Andreia. «Aporias de uma «escrita no feminino»». Tese de Doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2018, acedido em 30 de Novembro de 2022, <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/87462>.
- . «Contra-assinatura's da língua: escrita e singularidade em Jacques Derrida». Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2012, acedido em 12 de Dezembro de 2022, <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/21156/1/Andreia%20Carvalho.pdf>.
- Chérif**, Mustapha. *L'Islam et l'occident. Rencontre avec Jacques Derrida*. Paris: Odile Jacob, 2006. [*Islam and the West: a conversation with Jacques Derrida*. Trad. ing. Teresa Lavender Fagan. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2008.]
- Cisney**, Vernon. *Derrida's Voice and Phenomenon*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Cornell**, Drucilla. «The philosophy of the limit: systems theory and feminist legal reform». In: *Deconstruction and the possibility of justice*. Ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld e David Gray Carlson. New York/London: Routledge, 1992, 68-91.
- Courtine**, Jean-François et al. *Derrida, la tradition de la philosophie*. Dir. Marc Crépon e Frédéric Worms. Paris: Galilée, 2008.
- Crépon**, Marc. «Ce qu'on demande aux langues (Autour du Monolinguisme de l'autre)». *Raisons politiques* 2 (2001), 27-40.

- . *L'héritage des langues*. Paris: Fayard, 2022.
- . «Ouvertures». *Lignes* 47 (2015), 7-10.
- Cusset**, François. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris: Éditions La Découverte, 2003.
- De Ville**, Jacques. «Sovereignty without sovereignty: Derrida's *Declarations Of Independence*». *Law and Critique* 19 (2008), 87-114. [«Sovereignty without sovereignty: Derrida's *Declarations Of Independence*», 1-25, acedido em 6 de Dezembro de 2022, <http://repository.uwc.ac.za/xmlui/handle/10566/360?show=full>.]
- Derrida**, Jacques et al. *Cahier de l'Herne. Derrida*. Dir. Ginette Michaud e Marie-Louise Mallet. Paris: Ed. de l'Herne, 2004.
- . *Derrida à Coimbra*. Coord. Fernanda Bernardo. Viseu: Palimage, 2005.
- . *Derrida. L'événement Déconstruction. Les Temps Modernes* 669/670 (2012)
- . *Derrida Politique. Cités* 30 (2007)
- . *Derrida. Pour les temps à venir*. Dir. René Major. Paris: Stock, 2007.
- . *Judéités*. Dir. Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly. Paris: Galilée, 2003.
- Direk**, Zeynep. «Law, Justice, and Politics: Derrida on Deconstruction and Democracy to Come». *CR: The New Centennial Review* 14 (2014), 111-126.
- Ferrié**, Christian. «La politique de Derrida contre l'hostilité schmittienne». *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 39 (2016), 175-195.
- Finas**, Lucette. «Jacques Derrida: le déconstructeur», acedido em 23 de Novembro de 2022, [https://www.lemonde.fr/archives/article/1973/06/14/jacques-derrida-le-deconstructeur\\_2551150\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/1973/06/14/jacques-derrida-le-deconstructeur_2551150_1819218.html).
- Gaillard**, Françoise. ««Pardon de ne pas vouloir dire »». In: *Un jour Derrida*. Paris: Éditions de la Bibliothèque publique d'information, 2006, 63, acedido em 29 de Novembro de 2002, <https://books.openedition.org/bibpompidou/1377#text>.
- Gasché**, Rodolphe. *The tain of the mirror*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1986.
- Haddad**, Samir. *Derrida and the inheritance of democracy*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2013.
- Harcourt**, Bernard. «Derrida, Jacques (1930-2004)». In: *Dictionnaire des grandes œuvres juridiques*. Dir. Olivier Cayla, Jean-Louis Halpérin. [Paris]: Dalloz, 2010, 126-131.
- Husserl**, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Trad. e introd. Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962.
- Kamuf**, Peggy. «Le philosophe, en tant que tel, et la peine de mort». *Lignes* 47 (2015), 91-98.

- . «Protocol: Death Penalty Addiction». *The southern journal of philosophy* 50 (2012), 5-19.
- Kant**, Immanuel. *Projet de paix perpétuelle* (1795). Ed. bilingue. Trad. fr. J. Gibelin. Paris: Vrin, 2002.
- Lawlor**, Leonard. *Derrida and Husserl – the basic problem of phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- Lèbre**, Jérôme. *Derrida – La justice sans condition*. Paris: Michalon, 2013.
- Leroux**, Georges. «La démocratie à venir». *Spirale* 190 (2003), 20-22, acedido em 12 de Dezembro de 2022, <https://www.erudit.org/fr/revues/spirale/2003-n190-spirale1058122/18139ac/>.
- Levinas**, Emmanuel. *A l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.
- . *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). La Haye: M. Nijhoff, 1978.
- . *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982.
- . *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.
- . *Entre nous*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.
- . *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1982. [*Ética e infinito*. Trad. pt. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.]
- . *L'au-delà du verset*. Paris: Minuit, 1982.
- . *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1968.
- . *Totalité et infini*. La Haye: M. Nijhoff, 1961.
- . «Transcendance et hauteur» (1962). In: *Liberté et commandement*. Montpellier: Fata morgana, 1994, 49-96.
- Lisse**, Michel. «Le motif de la déconstruction et ses portées politiques». *Tijdschrift voor Filosofie* 52 (1990), 230-250.
- . «Une politique pour la vie». *Lignes* 47 (2015), 227-242.
- Major**, René. *De l'élection*. Paris: Aubier, 1986.
- . *La démocratie en cruauté*. Paris: Galilée, 2003.
- . «Ouvertures». *Lignes* 47 (2015), 11-14.
- Mallet**, Marie-Louise. «La raison du plus fort...». *Revista Filosófica de Coimbra* 24 (2003), 329-370.

- . «L’aveugle et le souverain». In: *Derrida à Coimbra*. Coord. Fernanda Bernardo. Viseu: Palimage, 2005, 107-130.
- . «Le horla ou la folie de l’ipséité souveraine». *Lignes* 47 (2015), 264-282.
- Marin**, Louis. *La parole mangée*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.
- Marques**, Bruno. «A fé de Jacques Derrida num “deus por vir”». Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2011, acessido em 30 de Novembro de 2022, <https://eg.uc.pt/handle/10316/20247>.
- Matthews**, Daniel. «Declarations of independence: notes on the thought of Jacques Derrida», acessido em 27 de Dezembro de 2022, <https://criticallegalthinking.com/2013/08/07/declarations-of-independence-notes-on-the-thought-of-jacques-derrida/>.
- Michaud**, Ginette. «L’autre guerre». *Spirale* 190 (2003), 22-24, acessido a 1 de Dezembro de 2022, <https://www.erudit.org/fr/revues/spirale/2003-n190-spirale1058122/18140ac/>.
- Naas**, Michael. «Crossings: An Interview with Michael Naas» [com Dawne McCance]. *Mosaic* 47 (2014), 1-25, acessido em 12 de Dezembro de 2022, <https://www.jstor.org/stable/45158919>.
- . *Derrida à Montréal (Une pièce en trois actes)*. [S.l.]: Les Presses de l’Université de Montréal, 2019.
- . *Derrida from now on*. New York: Fordham University Press, 2008.
- . «Derrida’s Laïcité». *CR: The new centennial review* 7 (2007), 21-42.
- . «“Jewgreek is greekjew”: Messianicity – *Khora* – Democracy». In: *Miracle and Machine*. New York: Fordham University Press, 2012, 152-196.
- . «Kúrios George et les états de la souveraineté». In: *Derrida à Coimbra*. Coord. Fernanda Bernardo. Viseu: Palimage, 2005, 275-293.
- . «“One Nation... Indivisible”: Jacques Derrida on the autoimmunity of democracy and the sovereignty of God». *Research in Phenomenology* 36 (2006), 15-44.
- . *Plato and the invention of life*. New York: Fordham, 2018.
- . «The philosophy and literature of the death penalty: two sides of the same sovereign». *The southern journal of philosophy* 50 (2012), 39-55.
- Nancy**, Jean-Luc. *La communauté affrontée*. Paris: Galilée, 2001.
- . *La communauté désœuvrée*. Paris: C. Bourgois, 1986.
- . *La création du monde – ou la mondialisation*. Paris: Galilée, 2002.

- . «L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida». *Cités* 30 (2007), 65-70.
- . *Politique et au-delà*. Paris: Galilée, 2011.
- . *Vérité de la démocratie*. Paris: Galilée, 2008.
- Peeters**, Benoît. *Derrida*. Paris: Flammarion, 2010.
- Peretti**, Cristina de e Rocha Álvarez, Delmiro. «Dès ses premiers textes...». *Lignes* 47 (2015), 205-221.
- [Peretti, Cristina de.] «Para Derrida, não há porvir sem um certo Marx». In: *Espectro-Grafias. Do Marxismo à Desconstrução*. Trad. pt. André Mendes. Coimbra: Palimage, 2022.
- [Peretti, Cristina de] et al. *Soberanías en deconstrucción*. Comp. Emmanuel Biset e Ana Paula Penchaszadeh. [E-book] Córdoba: Editorial UNC, 2020.
- Regazzoni**, Simone. «Au-delà de la pulsion de pouvoir. Derrida et la déconstruction de la souveraineté», *Lignes* 47 (2015), 72-86.
- . *La decostruzione del político*. Genova: il melangolo, 2006.
- Rocha Álvarez**, Delmiro. *Dinastías en deconstrucción. Leer a Derrida al hilo de la soberanía*. Madrid: Dykinson, 2011.
- Rogozinski**, Jacob. «On peut se demander si ceux qui accusent la déconstruction derridienne d'être uniquement destructrice ont lu Derrida», acedido em 23 de Novembro de 2022, [https://www.lemonde.fr/idees/article/2022/01/23/on-peut-se-demander-si-ceux-qui-accusent-la-deconstruction-derridienne-d-etre-uniquement-destructrice-ont-lu-derrida\\_6110613\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2022/01/23/on-peut-se-demander-si-ceux-qui-accusent-la-deconstruction-derridienne-d-etre-uniquement-destructrice-ont-lu-derrida_6110613_3232.html).
- Salmon**, Peter. *An event, perhaps*. London/New York: Verso, 2020.
- Souza**, Ricardo Timm de, «Ética e Desconstrução. Justiça e linguagem desde «Force de Loi: le 'fondement mystique de l'autorité'». *Veritas* 47 (2002), 159-185.
- Ütebay**, Serpil Tunç. *Justice en tant que loi, justice au-delà de la loi*. Paris: L'Harmattan, 2017.

## Bibliografia de Filosofia Política

- Aristóteles.** *Politique*. Texto estabelecido e traduzido por Jean Aubonnet. Livros I e II. Paris: Les Belles Lettres, 1960. [*Política*. Ed. bilingue, trad. pt. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.]
- Beccaria,** Cesare. *Dos delitos e das penas* (1764). Trad. pt. José de Faria Costa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- Bodin,** Jean. *Les six livres de la république* (1576). Ed. Gérard Mairet. Paris: Le Livre de poche, 1993.
- Freund,** Julien. Prefácio a *La Notion de politique, Théorie du partisan*. Trad. fr. Marie-Louise Steinhauser. [Paris]: Flammarion, 1992, 7-38.
- Hobbes,** Thomas. *Le citoyen ou les fondements de la politique* (1642). Trad. fr. Samuel Sorbière. Paris: Garnier-Flammarion, 1982.
- . *Leviatã*. Trad. pt. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Lisboa: INCM, 2002.
- Loraux,** Nicole. *L'invention d'Athènes*. Paris: Payot, 1993.
- Platão.** *A República*. Trad. pt. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Gulbenkian, 2010.
- . «Menexeno ou a oração fúnebre (género ético) de Platão». Trad. pt. José Colen. *Gaudium sciendi* 7 (2015), acessado em 25 de Novembro de 2022 <https://revistas.ucp.pt/index.php/gaudiumsciendi/article/view/2744>.
- Rousseau,** Jean-Jacques. «Du contrat social» (1762). In: *Œuvres complètes*. Vol. III. Dir. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964, 347-470.
- Schmitt,** Carl. *La notion de politique. Théorie du partisan* (1932). Trad. fr. Marie-Louise Steinhauser. [Paris]: Flammarion, 1992.] [*The concept of the political*. Trad. ing. George Schwab. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2007.] [*O conceito do político*. Trad. pt. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2015.]
- . *Théologie politique* (1922). Trad. fr. J.-L. Schlegel. [Paris]: Gallimard, 1988. [*Political theology*. Trad. ing. George Schwab. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2005.]
- Schwab,** George. Introdução a *The concept of the political*. Trad. ing. George Schwab. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2007, 3-16.
- Strong,** Tracy B. Prefácio [The sovereign and the exception: Carl Schmitt, politics, theology, and leadership] a *Political Theology*. Trad. ing. George Schwab. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2005, vii-xxxv.

———. Prefácio [Dimensions of the new debate around Carl Schmitt] a *The concept of the political*. Trad. ing. George Schwab. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2007, ix-xxxii.

**Tocqueville**, Alexis de. *De la Démocratie en Amérique* (1835-1840). Paris: Garnier-Flammarion, 1981.

## **Outra Bibliografia**

**Aristóteles**. «Da interpretação». In: *Categorias. Da interpretação*. Introd., trad. pt. e notas Ricardo Santos. Lisboa: INCM, 2016, 169-212.

**Armitage**, David. *Foundations of modern international thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

**Austin**, John Langshaw. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

**Badinter**, Robert. *L'Abolition*. Paris: Fayard, 2000.

———. *L'Exécution*. Paris: Grasset, 1973.

**Biquet**, Christine. «Les fictions en droit». *Hanyang Law Review* 30 (2013), 275-305, acedido em 6 de Dezembro de 2022, <https://orbi.uliege.be/bitstream/2268/153816/1/Fictions%20Hanyang%20Law%20Review.pdf>.

**Blanchot**, Maurice. *L'écriture du désastre*. [Paris]: Gallimard, 1980.

**Cornu**, Gérard. «Fiction». In: *Vocabulaire juridique*. Paris: PUF, 2005, 402-403.

**Dupuy**, Pierre-Marie e **Kerbrat**, Yann. *Droit international public*. Paris: Dalloz, 2020.

**Fukuyama**, Francis. *The end of history and the last man*. New York: The Free Press, 1992.

**Galindo Hervás**, Alfonso. *La soberanía: de la teología política al comunitarismo impolítico*. [S.l.]: Res publica, 2003.

**Heidegger**, Martin. *Interrogé par «Der Spiegel»*. *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*. Trad. fr. Jean Launay. Paris: Mercure de France, MCMLXXXVIII.

———. *Introduction à la métaphysique* (1935). Trad. fr. Gilbert Kahn. Paris: PUF, 1958.

**La Fontaine**, Jean de. «Le loup et l'agneau». In: *Œuvres complètes*. Vol. I. Prefácio Edmond Pilon, texto estabelecido e anotado por René Groos (fábulas), Jacques Schiffrin (contos). Paris: Gallimard, 1954. [*Fables*. Edição estabelecida, apresentada e anotada por Marc Fumaroli. Paris: Le Livre de poche, 1985.]

- Littré**, Émile. *Dictionnaire de la langue française*. Vol 2. [Paris]: Gallimard/Hachette, 1963.
- Miranda**, Jorge. «Nação». In: *Enciclopédia verbo*. Vol. 20. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 2001, 977-978.
- Montaigne**, Michel de. *Essais* (1580). Texto estabelecido e anotado por Albert Thibaudet. Paris: Gallimard, 1950.
- Pascal**, Blaise. *Pensées* (1670). Ed. Brunschvicg. Introdução e notas por Ch.-M. Des Granges. Paris: Garnier, [S.d.].
- Pessoa**, Fernando. *Livro do desassossego* (1982). Porto: Assírio & Alvim, 2020.
- Platão**. «Carta II». In: *Cartas*. Trad. pt. Conceição Gomes da Silva e Maria Adozinda Melo. Lisboa: Editorial Estampa, 1971.
- . «Crítón». In: *Apologia de Sócrates – Crítón*. Trad. pt. Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.
- . *Fedro*. Trad. pt. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. 70, 2009.
- . *Teeteto*. Trad. pt. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Gulbenkian, 2008.
- . *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Piaget, 2003.
- Ponge**, Francis. «Fable». In: *Œuvres complètes*. Vol. 1. Dir. Bernard Beugnot. Paris: Gallimard, 1999, 144.
- Saussure**, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale* (1916). Paris: Payot, 1997.
- Schabas**, William. *The abolition of the death penalty in International Law*. Cambridge: Grotius, 1993.
- Shakespeare**, William. *Hamlet* (1603). Ed. bilingue. Trad. pt. Sophia de Mello Breyner Andresen. Porto: Lello & Irmão, 1987.
- Trigo**, Jerónimo. «Pena de morte». In: *Enciclopédia Verbo*. Vol. 22. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 2002, 572-578.

## Sites Consultados:

- «Critical Legal Thinking. Law and the political», consultado em 27 de Dezembro de 2022, <https://criticallegalthinking.com/>.
- «DERRIDEX (index des mots de l'œuvre de Jacques Derrida)», consultado em 6 de Dezembro de 2022, <https://idixa.net/Pixa/pagixa-0506091008.html>.
- «In Memoriam: Professor J. Hillis Miller», consultado em 6 de Dezembro de 2022, <https://english.yale.edu/news/departament-news/memoriam-professor-j-hillis-miller>.
- «Infopédia. Dicionários Porto Editora», consultado em 10 de Dezembro de 2022, <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/nação>.
- «J. Hillis Miller», in: *Britannica*, consultado em 6 de Dezembro de 2022, <https://www.britannica.com/biography/J-Hillis-Miller>.

## Legislação Consultada:

- «Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia», acedido em 7 de Dezembro de 2022, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/TXT/PDF/?uri=CELEX:12016P/TXT&from=FR>.
- «Constituição da República Portuguesa», acedido em 7 de Dezembro de 2022, <https://www.parlamento.pt/Legislacao/Paginas/ConstituicaoRepublicaPortuguesa.aspx>.
- «Constitution de la République Française», acedido em 7 de Dezembro de 2022, <https://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/constitution.asp>.
- «Convenção para a Protecção dos Direitos do Homem e das Liberdades Fundamentais», acedido em 8 de Dezembro de 2022, [https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/convention\\_por.pdf](https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/convention_por.pdf).
- «Declaração Universal dos Direitos Humanos», acedido em 7 de Dezembro de 2022, <https://unric.org/pt/declaracao-universal-dos-direitos-humanos/>.
- «Declaration of Independence», acedido em 7 de Dezembro de 2022, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.
- «Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos», acedido em 7 de Dezembro de 2022, [https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/documentos/instrumentos/pacto\\_internacional\\_sobre\\_os\\_direitos\\_civis\\_e\\_politicos.pdf](https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/documentos/instrumentos/pacto_internacional_sobre_os_direitos_civis_e_politicos.pdf).