



FLUC FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

# A *FÉ* DE JACQUES DERRIDA NUM «*deus por vir*»

BRUNO CARLOS PADILHA MARQUES

MESTRADO EM FILOSOFIA

ANO LECTIVO DE 2010/2011

UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
FACULDADE DE LETRAS  
MESTRADO EM FILOSOFIA  
ANO LECTIVO DE 2010/2011

**A *FÉ* DE JACQUES DERRIDA NUM «*deus por vir*»:**

Dissertação de Mestrado em Filosofia, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de  
Coimbra, sob a orientação da Professora Doutora Fernanda Bernardo

BRUNO CARLOS PADILHA MARQUES

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, expresso os meus sinceros agradecimentos à minha Professora e orientadora Doutora Fernanda Bernardo pela infinita paciência que teve para comigo. Sem a sua orientação e generosidade esta tese não teria sido possível. Na falta de palavras para expressar a minha gratidão, resta-me apenas dizer: muito obrigado Professora!

Agradeço também:

Ao meu irmão Gilberto, companheiro de sempre, pela sua ajuda e disponibilidade.

Aos meus pais pelo seu apoio incondicional.

À Marta Pereira pelo auxílio na tradução do resumo.

A todos os professores que me acompanharam no meu percurso académico na Faculdade de Letras. Não querendo ser injusto para com nenhum deles, não posso deixar de destacar:

O Doutor Anselmo Borges cujo pensamento filosófico-religioso muito me inspira e que está sempre disponível para me ouvir e aconselhar.

A minha Professora de alemão, Doutora Elfriede Engelmayer, e o Doutor Diogo Ferrer, pelo incentivo no estudo da língua alemã.

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

<i>G</i>	DERRIDA, Jacques, <i>De la Grammatologie</i> , Les Éditions de Minuit, Paris, 1967.
<i>ED</i>	DERRIDA, Jacques, <i>L'Écriture et la Différence</i> , Éditions du Seuil, Paris, 1967.
<i>MG</i>	DERRIDA, Jacques, <i>Marges - de la Philosophie</i> , Les Éditions de Minuit, Paris, 1972.
<i>P</i>	DERRIDA, Jacques, <i>Positions</i> , Les Éditions de Minuit, Paris, 1972.
<i>SN</i>	DERRIDA, Jacques, <i>Sauf le Nom</i> , Galilée, Paris, 1993.
<i>K</i>	DERRIDA, Jacques, <i>Khôra</i> , Galilée, Paris, 1993.
<i>SM</i>	DERRIDA, Jacques <i>Spectres de Marx</i> , Galilée, Paris, 1993.
<i>A</i>	DERRIDA, Jacques, <i>Adieu à Emmanuel Lévinas</i> , Éditions Galilée, Paris, 1997.
<i>FS</i>	DERRIDA, Jacques, <i>Foi et Savoir – suivi de Le Siècle et le Pardon</i> , Éditions du Seuil, Paris, 2000.
«Fé e Saber»	DERRIDA, Jacques, «Fé e Saber» trad. Miguel Serras Pereira, in <i>A Religião, Relógio D'Água</i> , Lisboa, 1997.
<i>PM</i>	DERRIDA, Jacques, <i>Papier Machine</i> , Galilée, Paris, 2001.
<i>De l'hospitalité</i>	DERRIDA, Jacques e DUFOURMANTELLE, Anne, <i>Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre - De l'hospitalité</i> , Calman-Lévy, Paris, 1997.
<i>H</i>	DERRIDA, Jacques, <i>Da Hospitalidade</i> , trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Viseu, 2003.
<i>Voyous</i>	DERRIDA, Jacques, <i>Voyous – deux essais sur la raison</i> , Galilée, Paris, 2003.
<i>Vadios</i>	DERRIDA, Jacques, <i>Vadios – dois ensaios sobre a razão</i> , trad. Fernanda Bernardo et al, Palimage, Coimbra, 2009.
<i>SZ</i>	HEIDEGGER, Martin, <i>Sein und Zeit</i> , ed. 11, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967.
<i>ST</i>	HEIDEGGER, Martin, <i>El Ser y el Tiempo</i> , trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2006.
<i>DE</i>	LEVINAS, Emmanuel, <i>En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger</i> , 4 <sup>o</sup> ed., Vrin, Paris, 2006.
<i>TI</i>	LEVINAS, Emmanuel, <i>Totalité et Infini – essai sur l'extériorité</i> , 11 <sup>a</sup> ed., Le Livre de Poche, 2008.
<i>AE</i>	LEVINAS, Emmanuel, <i>Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence</i> , 5 <sup>a</sup> ed., Le Livre de Poche, 2006.
<i>EI</i>	LEVINAS, Emmanuel, <i>Ética e Infinito</i> , trad. João Gama, Edições 70, Lisboa, 2007.
A “subject-illeidade”..., vol. II	BERNARDO, Fernanda, A “subject-illeidade” ou a responsabilidade ética como condição do sujeito em Emmanuel Lévinas, vol. II, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2000.
«Do Direito à Justiça»	DERRIDA, Jacques, «Do Direito à Justiça» in DERRIDA, Jacques, <i>Força de Lei</i> , trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2003.
«Du Droit à la Justice»	DERRIDA, Jacques, «Du Droit à la Justice» in DERRIDA, Jacques, <i>Force de Loi</i> , Galilée, Paris, 1994.
«Auto-immunités, suicides réels et symboliques»	DERRIDA, Jacques, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» in DERRIDA, Jacques, HABERMAS, Jürgen, <i>Le « concept » du 11 septembre</i> , Galilée, Paris, 2004.

# ÍNDICE

RESUMO / ABSTRACT	6
INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I. DA <i>METAFÍSICA DA PRESENÇA</i> À <i>DIFFÉRENCE</i>	9
1. O horizonte da <i>Metafísica da Presença</i>	9
2. Algumas exceções no horizonte da <i>Metafísica da Presença</i>	12
2.1. Plotino e a <i>Transcendência do Uno</i>	12
2.2. Rosenzweig e a noção de <i>Revelação</i>	16
2.3. Heidegger e a questão do sentido do <i>ser</i> , o «Transcendente como tal» [ <i>«transcendens schlechthin»</i> ]	20
2.4. Lévinas e a <i>Transcendência ético-metafísica</i>	25
3. Derrida e a <i>Desconstrução da Metafísica da Presença</i>	34
3.1. A Arqui-Escrita	34
3.2. A <i>Différance</i>	40
3.3. O Rastro ( <i>La Trace</i> )	46
CAPÍTULO II. <i>CHÔRA</i> E O <i>MESSIÂNICO</i> – OS NOMES DERRIDIANOS DA DUPLICIDADE DA ORIGEM	51
1.1. <i>Chôra</i> – «um absolutamente outro sem rosto»	52
1.2. O <i>Messiânico</i> – ou a messianicidade sem messianismo	59
2. A Hospitalidade sem condição	63
2.1. Aproximação etimológica da hospitalidade	63
2.2. As leis da hospitalidade	64
2.2.1. A Hospitalidade em sede grega	65
2.2.2. A Hospitalidade universal de Kant – pressupostos e limites	68
2.3. A Hospitalidade Incondicional de Derrida	71
2.3.1. Mais um esforço, Cosmopolitas de Todos os Países!	78
CAPÍTULO 3. O « <i>deus por vir</i> » DE DERRIDA	82
1. Do « <i>Já só um deus nos pode ainda salvar</i> » de Heidegger...	82
2. ...ao « <i>deus por vir</i> » de Derrida	88
3. Da <i>justiça absoluta</i> ao <i>direito absoluto</i>	97
3.1. A força da lei – «para que o que é justo seja forte»	105
4. A Fé e a <i>Desconstrução</i> – a <i>fé</i> da <i>Desconstrução</i> derridiana	110
CONCLUSÃO	113
BIBLIOGRAFIA	114

## RESUMO

A nossa tese – *A fé de Jacques Derrida num «deus por vir»* – parte das declarações de Jacques Derrida relativas a uma outra figura do direito internacional a que, diz o filósofo, se pode chamar «deus por vir». A nossa hipótese é então a seguinte: neste sintagma Derrida dá a pensar a incondicionalidade e a aporeticidade do seu pensamento – um pensamento que se expõe ao absolutamente outro ou ao impossível na sua desconstrução do horizonte onto-teológico da metafísica ocidental.

Neste sentido, começaremos por assinalar, no *primeiro capítulo*, a singularidade da Desconstrução enquanto *pensamento da escrita* e da *différance*, procurando ao mesmo tempo contrastar o pensamento de Derrida com outros momentos de ruptura dentro da *metafísica da presença*.

O *segundo capítulo* traçará a abertura absoluta da Desconstrução derridiana ao absolutamente outro mostrando como esta abertura se reflecte na sua paixão pela justiça (para além do direito) e pelo acolhimento incondicional do absolutamente outro.

Finalmente, no *capítulo terceiro*, investigamos o sentido do sintagma «deus por vir» em sede derridiana – um sintagma que revela a fé de Derrida numa “figura” por vir do direito internacional e da mundialização e que tem implícito um repensar do político e da democracia – somos reféns desta exigência.

## ABSTRACT

Our thesis – *The faith of Jacques Derrida in a «god to come»* – stems from the statements of Jacques Derrida regarding a figure of international *droit* (right or law) which, according to the philosopher, can be called «god to come». Our hypo-thesis is that in this «syntagma» Derrida suggests the unconditionality and aporeticity of his thought – one that exposes itself to the wholly other, to the impossible as the deconstruction of the onto-theological horizon of western metaphysics.

Thus we start by noting, in the *first chapter*, the singularity of deconstruction as the thought on writing and on *différance*, while simultaneously seeking to contrast Derrida’s thinking with other moments of interruption, within the *metaphysics of presence*.

The *second chapter* will trace the absolute exposure of derridian deconstruction to the wholly other, and showing how this exposure reflects itself on his/its passion for justice beyond *droit* and an unconditional “giving place” to the wholly other.

Finally, in the *third chapter*, we discuss in depth the syntagma «god to come» and its possible “meaning” within the oeuvre of the French philosopher. Syntagma that reveals Derrida’s faith in another “figure” to come of international *droit* and of globalization and that implies rethinking politics and democracy – we are hostages to that demand.

## INTRODUÇÃO

Com o título *A fé de Jacques Derrida num «deus por vir»*, o propósito do nosso trabalho surgiu a partir da entrevista concedida por Jacques Derrida a Giovanna Borradori<sup>1</sup>. No contexto do «pós 11 de Setembro» e de uma discussão em torno das organizações e do direito internacionais, que salienta as suas insuficiências, o filósofo francês apela a uma «nova figura, não necessariamente estatal, de soberania universal, de direito absoluto, dispendo de toda a força autónoma»<sup>2</sup>. E, em nota de rodapé, Derrida acrescenta que o «nome “deus por vir”»<sup>3</sup> pode convir a uma tal «figura». Ora, tradicionalmente, como Derrida o refere em *De la Grammatologie*, Deus é o «nome da própria indiferença»<sup>4</sup>. Por conseguinte, e como pretendemos demonstrar, o «deus por vir» terá de ser repensado, em sede derridiana, à luz das grandes questões da Desconstrução – nomeadamente a partir do seu radical questionamento da ideia de origem plena, de presença e de identidade de si a si. Questões que marcam indelevelmente toda a tradição filosófica ocidental, cuja suposta continuidade e homogeneidade também questionaremos na pegada de Derrida com a referência a filósofos que nela se inscrevem como exceções (como é o caso de Plotino e de Rosenzweig). O intuito é salientar a radicalidade e a justeza da Desconstrução da ocidentalidade filosófica relativamente a outras críticas da mesma – como é o caso das críticas empreendidas pela Ontologia Fundamental de Heidegger e pela meta-ética de Levinas.

Finalmente, em conclusão do primeiro capítulo, abordamos a singularidade do pensamento de Jacques Derrida mostrando que não se trata mais, para o filósofo, de determinar a anterioridade desta ou daquela tradição, deste ou daquele filão, mas antes de questionar a própria ideia de uma origem pura do nosso pensamento e da nossa história e do mundo. O que não implica, como veremos, recusar uma distinção entre a raiz greco-romana (da filosofia, da política, do direito, etc.) e a raiz judaica (a meta-ética, a responsabilidade anterior às leis, etc.), mas antes ex-por cada uma delas à outra pela sua comum exposição ao absolutamente outro.

Ao mesmo tempo que as expõem, o segundo e o terceiro capítulos “exploram” as consequências da radicalização e da justiça que ditam e alimentam a Desconstrução derridiana ao nível dos seus pensamentos da justiça e da hospitalidade. Mostramos aqui como a distinção que Derrida faz entre *justiça* e *direito*, tal como entre *Lei* da hospitalidade e *leis* da hospitalidade, não implica menos também a sua indissociabilidade. Mostramos

---

<sup>1</sup> DERRIDA, Jacques, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» in DERRIDA, Jacques, HABERMAS, Jürgen, *Le « concept » du 11 septembre*, Galilée, Paris, 2004.

<sup>2</sup> «une nouvelle figure, non nécessairement étatique, de souveraineté universelle, de droit absolu, disposant de tout la force autonome», Idem, p. 171. Todas as citações desta obra, no corpo da tese, são da nossa responsabilidade.

<sup>3</sup> «le nom de “dieu à venir”», Idem, ibidem, nota 1.

<sup>4</sup> «Dieu [...] est le nom de l’indifférence même», DERRIDA, Jacques, *De la Grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 10. Doravante citaremos como *G*. Também neste caso a tradução, no corpo da tese, é nossa.

nomeadamente como a *justiça* (relação sem relação a uma alteridade absoluta) implica também o jurídico-político (o *jus* romano e a *polis* grega), mas também como, simultaneamente, o expõe aos seus limites. Os estreitos limites da onto-teologia.

No capítulo final deste trabalho estudamos o sentido do sintagma derridiano «deus por vir», dando conta da *fé* derridana numa improvável “reconciliação” da justiça absoluta com o direito absoluto e a força absoluta<sup>5</sup>. Uma reconciliação *por-vir* (*à-venir*), necessariamente.

---

<sup>5</sup> Como escreve Jacques Derrida, “o” deus por vir” seria «une ultime forme de souveraineté qui réconcilierait la justice absolue avec le droit, donc aussi, comme tout souveraineté et tout droit, avec la force absolue» [DERRIDA, Jacques, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», p. 171, nota 1].



# CAPÍTULO I

## DA METAFÍSICA DA PRESENÇA À DIFFÉRENCE

### 1. O HORIZONTE DA METAFÍSICA DA PRESENÇA

Ainda que em jeito e em intenção telegráficos, comecemos *quase* pelo princípio. Comecemos por Aristóteles e pela Metafísica: Aristóteles que, na obra que viria a ser conhecida como *Metafísica*, define, de diferentes modos, os vários objectos desta «ciência que buscamos»<sup>6</sup>, dando-lhe inclusive diferentes nomes<sup>7</sup>. Interessa-nos, aqui, sobretudo a concepção dessa «ciência que buscamos», a metafísica, quer como «estudo do ser enquanto ser» (Met. IV, 1003a 19-25) quer como «ciência da substância imóvel, separada e eterna»<sup>8</sup> (por exemplo: Met. XII, 1073a 3-5) – concepção que nos permitirá salientar e questionar o horizonte onto-teológico da metafísica ocidental, bem como a sua (in)evitabilidade, se tivermos em consideração o que, do *rastro* (*trace*), Derrida nos diz em *De la Grammatologie*: saber, que o rastro como rastro vem necessariamente sempre a apagar-se no texto da metafísica que, todavia, o trans-porta<sup>9</sup>. O *rastro* diz o apagamento da presença – a sua impossibilidade *como tal*.

Atentemos pois sucintamente nas origens da metafísica. Na expressão aristotélica que define o seu objecto encontramos «*on he on*»<sup>10</sup> (traduzida para latim como *ens qua ens*), em que o *on* é um participio que «se deveria traduzir literalmente por “sendo” [étant]»<sup>11</sup>. Com efeito, Pierre Aubenque chama a atenção para o facto de:

«em grego o participio precedido de artigo permite focalizar a atenção sobre o sentido do verbo [...] o “sendo” [étant] é aquilo que faz com que uma coisa seja dita ser, aquilo através

---

<sup>6</sup> «the science which we are seeking», ARISTÓTELES, *Metaphysics in The Complete Works of Aristotle – The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes, Princeton/Bollingen Series LXXI, vol. 2, p. 1572 [995a 24-25]. Obra que citaremos posteriormente com a sigla MET seguida do número da página da edição consultada e, entre parênteses rectos, a chamada numeração de Bekker. No corpo da tese a tradução desta obra é da nossa responsabilidade, a partir da versão inglesa.

<sup>7</sup> CARVALHO, Mário Santiago, *A Síntese Frágil – uma introdução à filosofia (da patrística aos conimbricenses)*, Edições Colibri, Lisboa, 2002, p. 200-201.

<sup>8</sup> Idem, p. 201.

<sup>9</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, *G*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 69.

<sup>10</sup> «being as being», ARISTÓTELES, MET, p.1584 [1003a 21].

<sup>11</sup> «l'on devrait traduire littéralement par “étant”», AUBENQUE, Pierre, *Faut-il Déconstruire la Métaphysique*, PUF, Paris, 2009, p. 21. Todas as traduções em português desta obra, ao longo deste trabalho, são da nossa responsabilidade.

do qual ela participa no ser. [...] a expressão grega não tolera uma interpretação substantivista que a faria significar: o que é, a coisa ou o conjunto de coisas»<sup>12</sup>.

Podemos assim observar que existe uma diferença entre a metafísica e a ontologia (esta última ocupa-se das «coisas que são»<sup>13</sup>, *ta onta*). Por outro lado, com Aristóteles aprende-se que «o ser se diz de muitos modos»<sup>14</sup>, isto é: o verbo ser tem diferentes sentidos - afirmação importante e crítica, também, da redução do sentido do ser à substância (*ousia*). Contudo, e como afirma Pierre Aubenque, em Aristóteles encontramos também uma valorização da interpretação do ser enquanto *ousia* (essência, substância)<sup>15</sup> – a *ousia* torna-se a determinação fundamental do ser. Citando o filósofo grego: «o que o ser é, é apenas a questão, o que é a substância»<sup>16</sup>. No prosseguimento de uma análise dos diferentes sentidos com que a palavra substância é usada (nomeadamente como: essência, universal, género e substrato, Met. 1028b 30-35), o filósofo defenderá que a essência tem «maior pretensão [...] a ser substância»<sup>17</sup>. Ora, se «a essência de cada coisa» é então aquilo que faz uma coisa ser ela-mesma»<sup>18</sup>, isso significa que a questão da identidade, da identidade una e da presença a si, se encontra no centro da investigação metafísica. A metafísica confunde-se assim com o horizonte da ontologia.

Definida a metafísica como questão do que é, da substância, Aristóteles investiga os diferentes tipos de substância<sup>19</sup> e as suas causas. Escreve o filósofo «as substâncias são as primeiras de todas as coisas existentes, e se elas são todas destrutíveis, todas as coisas são destrutíveis»<sup>20</sup>, mas isto é impossível porque, escreve o filósofo, o movimento existiu sempre. Deve, portanto, existir uma causa do movimento – uma causa eterna. Assim, segundo Aristóteles, é necessária um motor que move sem ser movido - «substância imóvel e eterna»<sup>21</sup>. A Metafísica ocupa-se então também desta «substância imóvel, separada e eterna»<sup>22</sup> - que explica o movimento do *Todo*. Organiza consequentemente a multiplicidade dos entes (das substâncias) em torno de um ente supremo – *noesis noeseos* [Met 1074b], identidade plena entre o ser e o pensar.

---

<sup>12</sup> «...en grec le participe précédé de l'article permet de focaliser l'attention sur le sens du verbe, au même titre que l'infinif: le "étant" est ce qui fait qu'une chose est dite être, ce par quoi elle participe à l'être. [...] l'expression grecque ne tolère pas une interprétation substantiviste qui lui ferait signifier: ce qui est, la chose ou l'ensemble des choses», AUBENQUE, Pierre, *op. cit.*, p. 21.

<sup>13</sup> «*ta onta*, les choses qui sont», Idem, p. 22.

<sup>14</sup> «There are many senses in which a thing is said to "be"», ARISTÓTELES, MET, p. 1584 [1003<sup>a</sup> 30-35].

<sup>15</sup> AUBENQUE, Pierre, *op. cit.*, p. 25.

<sup>16</sup> «what being is, is just the question what is substance», ARISTÓTELES, MET, p.1624 [1028b 3-5].

<sup>17</sup> PETERS, F. E., *Termos Filosóficos Gregos* – um léxico histórico, 2<sup>o</sup> ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p.180. Veja-se também MET. 1643-1644 [1041a-b].

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, MET, p.1626 [1030a].

<sup>19</sup> Cfr. Idem, p. 1688-1689 [1069<sup>a</sup> 20-35].

<sup>20</sup> «for substances are the first of existing things, and if they are all destructible, all things are destructible», Aristóteles, MET, p. 1693 [1071b 1-5].

<sup>21</sup> «an eternal unmovable substance», Idem, p. 1693 [1071b 1-5].

<sup>22</sup> CARVALHO, Mário Santiago, *A Síntese Frágil – uma introdução à filosofia (da patrística aos conimbricenses)*, Edições Colibri, Lisboa, 2002, p. 201.

Como afirma Heidegger, a metafísica como questão do «ente enquanto ente» conduz também à consideração do ente supremo<sup>23</sup>, esquecendo assim a transcendência do ser (a diferença ser e ente).

Apesar da sua brevidade extrema, estas considerações permitem-nos sublinhar o horizonte onto-teológico da metafísica desde a sua mais antiga exposição sistemática. Aparentemente, e apesar da expressão grega não tolerar «uma interpretação substantivista que a faria significar: o que é, a coisa ou o conjunto de coisas», a metafísica acabou por se ocupar quer do ente em geral, quer do ente supremo: «a metafísica representa de uma dupla maneira a entidade do ente: primeiro como totalidade do ente como tal, no sentido dos seus traços mais gerais [...] mas, ao mesmo tempo, a totalidade do ente como tal no sentido do ente mais alto e, consequentemente, divino»<sup>24</sup>.

Perante tal situação, restam duas alternativas ao pensador que deseje ultrapassar este pensamento: 1) É necessário ultrapassar a metafísica, 2) A ultrapassagem de uma má metafísica é possível no próprio seio da metafísica.

Após uma sumaríssima indicação da origem e do desenho do horizonte onto-teológico da filosofia ocidental – importante pelo papel que o questionamento deste horizonte terá no pensamento de Jacques Derrida –, parece-nos igualmente relevante referir alguns momentos em que este importante pressuposto *onto-teológico* (ou *onto-teo-lógico* como Heidegger o designará e grafará nas suas leituras de Hegel<sup>25</sup>) será, senão totalmente pelo menos parcialmente, posto em questão.

Com este objectivo, bem como com o objectivo de salientar a heterogeneidade *da* Metafísica, iremos em seguida fazer uma brevíssima abordagem aos pensamentos de Plotino, Rosenzweig, Heidegger e Lévinas, no sentido de salientar como é que eles também assinalam, cada um à sua maneira, o *limite* da Metafísica da Presença.

---

<sup>23</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin, «Qu'est-ce que la Métaphysique», trad. Henry Corbin in *Questions I et II*, Gallimard, 1968, p. 39.

<sup>24</sup> «la métaphysique représente d'une double manière l'étantité de l'étant: d'abord la totalité de l'étant comme tel au sens de ses traits le plus généraux [...] mais, en même temps, la totalité de l'étant comme tel au sens de l'étant le plus haut et, partant, divin» Idem, p. 40.

<sup>25</sup> «la métaphysique a été définie comme la question visant l'étant comme tel *et* dans son tout. La totalité de ce tout est l'unité de l'étant, laquelle unit en sa qualité de fond producteur. Pour qui sait lire, cette remarque signifie: La métaphysique est une onto-théo-logie», HEIDEGGER, Martin, *Identité et Différence*, trad. André Préau in *Questions I et II*, Gallimard, Paris, 1968, p. 289.

## 2. ALGUMAS EXCEPÇÕES NO HORIZONTE DA METAFÍSICA DA PRESENÇA

Vejam agora, muito sumariamente uma vez mais, alguns dos momentos em que, de maneira mais ou menos explícita, os pressupostos fundamentais da metafísica da presença – identidade ser e pensar, determinação do ser como presença (*ousia*), etc. – foram questionados no seio da tradição filosófica ocidental. Pontos de ruptura que, notemo-lo, dando conta da heterogeneidade desta, colocam em causa, não só a noção de *época*, como a da identidade (una) da própria tradição filosófica, da história da Filosofia, da Metafísica e de A Filosofia. Ou seja, não existe A filosofia, tal como não existe A Metafísica – Derrida lembra-o assim:

«Na verdade, tudo quanto desde há muito tempo me tem, digamos, interessado – a título de escrita, do rastro, da desconstrução do falogocentrismo e “da” metafísica ocidental (que, e embora o tenham repetido até à saciedade, *eu nunca identifiquei como uma única coisa homogênea e vigiada pelo seu artigo definido no singular*, disse tantas vezes o contrário e tão explicitamente!), tudo isso não pôde deixar de provir desta estranha referência a um “algures” de que o lugar e a língua me eram a mim próprio desconhecidos ou interditos»<sup>26</sup>. Eu sublinho.

### 2.1. PLOTINO E A TRANSCENDÊNCIA DO UNO

Plotino faz parte de um movimento filosófico cunhado, pelos historiadores da filosofia, com o termo neoplatonismo. Embora este termo refira um conjunto de pensamentos bastante diferentes, existem no entanto entre eles alguns pontos em comum (nem que seja o simples marco histórico). Assim, por exemplo, Nicola Abbagnano<sup>27</sup> considera o neoplatonismo como uma filosofia marcadamente sincrética, com uma orientação religiosa. Neste sentido o neoplatonismo seria a justificação racional do paganismo. Por outro lado, Miira Tuominen, usa o termo para significar, simplesmente, «o platonismo depois de Plotino (do século III ao século VI) no qual se aceita a suposição geral de uma realidade hierárquica»<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Para esta questão, cfr. nomeadamente DERRIDA, Jacques, *La filosofía como institución*, Juan Granica Ediciones, Barcelona, 1984. Veja-se também: «Certes, 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 (que *je n'ai jamais*, quoi qu'on en ait répété à satiété, *identifié comme une seule chose homogène et surveillée par son article défini au singulier*, j'ai si souvent dit le contraire et si explicitement !), 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» (sublinhados nossos), DERRIDA, Jacques, *Le Monolinguisme de l'Autre*, Galilée, Paris, 1996, p.131-132 [Há tradução portuguesa desta obra - DERRIDA, Jacques, *O Monolinguismo do Outro*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2011. A nossa citação, no corpo do texto, foi retirada desta edição portuguesa].

<sup>27</sup> ABBAGNANO, Nicola, *História da Filosofia*, vol. 2, 5ª ed., Editorial Presença, 1999, p. 58.

<sup>28</sup> «“Neoplatonism will be used in this book to serve the pragmatic purpose of referring to the Platonism after Plotinus (from the third to the sixth century CE) in which the general supposition of a hierarchical reality is

Para além destes problemas, mas tendo sempre em conta a heterogeneidade daquilo a que se chama *neoplatonismo*, interessa-nos sobretudo esta questão da realidade hierárquica, mas também a ideia do Uno para lá do Ser – que marcam o pensamento de Plotino<sup>29</sup>. Na nossa investigação sublinharemos fundamentalmente esta última tese (que contudo é inseparável da questão da hierarquia e emanação de toda realidade, toda a entidade, a partir de um *princípio único*). Para Plotino «existe um princípio que transcende o Ser: é o Uno»<sup>30</sup>. O Uno transcende o conhecimento<sup>31</sup> e está «para além de todo o juízo»<sup>32</sup>. Uno que enquanto Uno transcende o ser, o conhecimento, etc., mas é também dele que tudo emana – ele é a origem de tudo: «O Uno de Plotino, imutável e absolutamente separado [...] é um *princípio anterior aos seres. Anterior e gerador: os seres nascem, isto é, emanam, do Uno*»<sup>33</sup>

Ora, esta noção de Uno encontra algumas das suas raízes na obra de Platão, nomeadamente: 1) no Bem para além da essência [*epekeina tes ousias*]<sup>34</sup>, e também 2) no diálogo platónico *Parménides*. Neste último encontramos uma detalhada análise em torno da questão do Uno. Assim, numa passagem desta obra Parménides pergunta ao seu ouvinte: «Se o uno é, o uno não poderá ser muitas coisas, pois não?»<sup>35</sup> Seguindo o argumento chega-se então à conclusão de que «...não poderá ser nomeado nem definido, nem haverá sobre ele opinião nem conhecimento, nem será percebido por nenhum dos entes? – Aparentemente, é assim»<sup>36</sup>. Repare-se como estas palavras reflectem quase na perfeição o pensamento do Uno em Plotino – esta influência platónica é notória em diferentes passagens da obra de Plotino *As Enéadas*, existindo inclusive uma referência explícita ao *Parménides* de Platão (v.1.8).

Percebe-se que o que está em causa nesta *primeira hipótese* são as consequências de algo ser uno<sup>37</sup>, pelo que esta *primeira hipótese* se revela «uma lúcida exposição da teologia negativa»<sup>38</sup> – o Uno como transcendência absoluta.

---

accepted» TOUMINEN, Miira, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Acumen, 2009, p. 11. Tradução das citações desta obra é da nossa responsabilidade.

<sup>29</sup> Note-se contudo que: «This kind of of hierarchy did not come to Platonism only with Plotinus; there were earlier developments in that direction too», TOUMINEN, Miira, *op. cit.*, p. 11.

<sup>30</sup> «There exists a Principle which transcends Being; this is The One» PLOTINO, *The Enneads - an unabridged, definitive edition of the classic Stephen MacKenna translation*, Larson Publications, p. 432 [v.1.10]. Todas as referências a esta obra de Plotino, no corpo do texto, far-se-á em português – tradução nossa a partir desta versão inglesa.

<sup>31</sup> Cfr. Idem, p. 452 [v.3.13].

<sup>32</sup> «beyond all statement» Idem, *ibidem*.

<sup>33</sup> BERNARDO, Fernanda, A “subject-illeidade” ou a responsabilidade ética como condição do sujeito em Emmanuel Lévinas, vol. II, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2000. Próximas referências através da abreviatura A “subject-illeidade”..., vol. II.

<sup>34</sup> Veja-se: PLATÃO, *A República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, 9.ed, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 311 [509b] - «...o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência...».

<sup>35</sup> PLATÃO, *Parménides*, trad. Maria José Figueiredo, Instituto Piaget, 2001, p. 51.

<sup>36</sup> Idem, p. 63.

<sup>37</sup> Idem, p. 51, nota 35 dos tradutores - «*Ei hen estin*: “se o uno é” ou “se [algo] é uno”».

<sup>38</sup> «first hypothesis a lucid exposition of the famous 'negative theology'», DODDS, E.R., «The Parmenides of Plato and the origin of the Neoplatonic 'One'» in *The Classical Quarterly*, Vol. 22, Nº 3/4 (Jul. - Oct., 1928), pp.129-142 (disponível em <http://www.jstor.org/>), p. 133.

Já a *segunda hipótese* do *Parménides* de Platão (a saber: «se o uno é»<sup>39</sup>) irá explorar o que sucede ao Uno quando este participa do ser. As consequências são agora: «o uno participa do tempo [...] o uno era, é, será, e gerou-se e gera-se e gerar-se-á [...] haverá saber, opinião e sensação dele [...] haverá um nome uma definição para ele»<sup>40</sup>. Esta segunda série de consequências coloca-se em clara oposição à série anterior. Se na primeira o uno como uno implicava a sua não contaminação com o ser, o pensamento, o tempo, etc., agora o uno, participando do ser, acaba por participar no tempo, na multiplicidade, etc. Como conjugar estas duas séries? Quer-nos parecer que o Uno de Plotino articula estas duas hipóteses e respectivas consequências. Por um lado ele é transcendência absoluta e, por outro, origem de tudo: «'O Uno é todas as coisas e nenhuma delas'; a origem de todas as coisas não é todas as coisas; e no entanto é todas as coisas num sentido transcendental [...]»<sup>41</sup>.

Esta questão do Uno como «origem de todas as coisas» permite introduzir o motivo do *rastro*. Se tudo, o próprio ser, emana do Uno, então «o rastro do Uno estabelece a realidade: a existência é um rastro do Uno»<sup>42</sup>. O rastro anuncia a proveniência de toda a realidade – o Uno. Assim, como escreve Fernanda Bernardo, o rastro «plotiniano é a processão de seres a partir do *Uno imutável e absoluto*»<sup>43</sup>. Contudo, o próprio Uno permanece absolutamente anterior ao tempo, ele é pura persistência e eternidade<sup>44</sup> – pura presença (e como tal fora do tempo).

Assim, o sonho de Plotino é o retrazar deste rastro até atingir, finalmente, a contemplação dessa «absoluta indiferença»<sup>45</sup>. Apesar da sua infinita transcendência, o Uno é assim desvendável. Desvendável não a partir do conhecimento (que implica a distinção entre aquele que conhece e o que se conhece<sup>46</sup>), antes através de uma disciplina espiritual<sup>47</sup>: «as coisas são aqui sinais; elas mostram portanto ao sábio professor como o Deus supremo é conhecido; o padre instruído que lê os sinais pode entrar no lugar divino e tornar real a visão do inacessível»<sup>48</sup>. Uma pergunta se impõe: como podemos «tornar real a visão do inacessível»? A resposta a esta pergunta requer algumas considerações. Segundo Plotino, a alma individual, como emanção da Alma-Absoluta<sup>49</sup>, deseja o Bem<sup>50</sup> (veremos na página seguinte como o Bem refere a identidade plena do Uno) – de onde ela, em última análise,

---

<sup>39</sup> PLATÃO, *Parménides*, op. cit., p. 63.

<sup>40</sup> Idem, p. 93-94.

<sup>41</sup> «'The One is all things and no one of them'; the source of all things is not all things and yet it is all things in a transcendental sense» PLOTINO, op. cit., p.436 [v.2.2].

<sup>42</sup> «the trace of The One establishes reality: existence is a trace of The One» Plotinus, op. cit., p.468 [v.5.5].

<sup>43</sup> BERNARDO, Fernanda, A “subject-illeidade”..., vol. II, p. 849.

<sup>44</sup> Veja-se: Idem, p. 858.

<sup>45</sup> Idem, vol. II, p. 851.

<sup>46</sup> Veja-se PLOTINO, op. cit., p. 701 [vi.9.4].

<sup>47</sup> Cfr. Idem, p. 703-706 [vi.9.6-8].

<sup>48</sup> «things here are signs; they show therefore to the wiser teacher how the supreme God is known; the instructed priest reading the sign may enter the holy place and make real the vision of the inaccessible», Idem, p. 709 [vi.9.11].

<sup>49</sup> Cfr. Idem, p. 507 [v.9.14].

<sup>50</sup> Cfr. Idem, p. 219 [iii.5.3].

provém. Este desejo presente na alma anunciaria o próprio rastro (isto é: o desejo *do* Uno revela a «presença-ausência», ou antes a presença da ausência do Uno na realidade). Toda a realidade procura voltar-se para o Uno, para o Bem, para o Deus supremo – como a sua verdadeira «habitação». Surge assim a figura da contemplação<sup>51</sup> – não do conhecimento – desse Deus supremo (do Bem, da unidade do princípio último). A alma individual deve virar-se para o seu interior (abandonar toda a exterioridade<sup>52</sup>) afim de dar lugar ao desejo que habita no seu mais íntimo – o desejo da unidade absoluta, da origem de tudo. Por fim, a contemplação do Deus supremo (o Uno), presente na citação acima, significa o retorno à origem plena e simples com que sonha a filosofia – um absoluto não contaminado pela queda no tempo (que significa «para toda a ocidentalidade filosófica, tão somente deficiência e nostalgia *da* presença»<sup>53</sup>).

Introduzida a questão do Bem, torna-se necessário esclarecer a relação entre o Uno e o Bem. O próprio Plotino alerta para os problemas a que uma afirmação do género «o Uno é o bem» pode conduzir<sup>54</sup>. Estes problemas são essencialmente de duas ordens. A primeira prende-se com a partícula “é”, pois esta implica ser, logo “não se aplica” ao Uno (para lá do ser). Em segundo lugar existe ainda o perigo de tomar a palavra «bem» como um predicado – ora, como vimos o Uno transcende toda a afirmação. Assim, Plotino usa «o termo O Bem para asseverar identidade sem a afirmação do Ser»<sup>55</sup>. Assim, e referindo-nos às palavras anteriores, podemos dizer que o Bem é simplesmente a afirmação da pura identidade do Uno.

Estamos agora em condições de assinalar, ainda que brevemente, a distância entre estas concepções de rastro (rastro *do* Uno) e o motivo do rastro tal como ele irá aparecer nos pensamentos de Lévinas e Derrida. Estes dois pensadores insurgir-se-ão contra uma concepção de rastro que, em última análise, aponta para uma unidade plena, para uma pura identidade sem diferença.

A questão da unidade, da identidade pura do Uno afasta, inevitavelmente, Plotino de Jacques Derrida. Isto porque esta questão está, como vimos, estritamente ligada à afirmação da simplicidade da origem defendida pelo filósofo grego. Ora, segundo Derrida «na origem [...] não há nada de simples»<sup>56</sup>. O rastro em sede derridiana não remete para qualquer identidade, mas antes para a *ex-posição an-economia ao absolutamente outro (tout autre)* – movimento sem retorno, sem reunião numa unidade superior.

---

<sup>51</sup> Cfr. Idem, p. 279 [iii.8.8].

<sup>52</sup> Cfr. Idem, p. 705 [vi.9.7].

<sup>53</sup> BERNARDO, Fernanda, A “*subject-illeidade*”..., vol II, p. 857.

<sup>54</sup> PLOTINO, *op. cit.*, p.667 [vi.7.38].

<sup>55</sup> Idem, *ibidem* - «we use the term The Good to assert identity without the affirmation of Being».

<sup>56</sup> «c’est que’à l’origine [...] il n’y a rien de simple», DERRIDA, Jacques, «Autrui est secret parce qu’il est autre» in DERRIDA, Jacques, *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001, p. 370 [referências futuras a esta edição de *Papier Machine* simplesmente como *PM*]. Ver também: DERRIDA, Jacques, *Sauf le Nom*, Galilée, Paris, 1993 [no futuro referido como *SN*]. De notar que Derrida não deixa de colocar em questão aquilo a que chamamos, talvez «abusivamente», teologia negativa [Veja-se: DERRIDA, Jacques, «Comment ne pas parler» in DERRIDA, Jacques, *Psyché – Invention de l’autre, II*, Galilée, Paris, 2003, p. 145-200]. As traduções, no corpo do texto, de todos estes textos de Jacques Derrida são da nossa responsabilidade.

Não é de estranhar, portanto, que o filósofo francês se dirija criticamente a Plotino e à chamada teologia negativa<sup>57</sup>. O rastro em Jacques Derrida não é jamais redutível a uma presença plena, pelo contrário, aponta para a *différance*. *Différance* que, como veremos, diz a própria impossibilidade de uma tal presença plena. Perante objecções de que a Desconstrução seria, bem vistas as coisas, um retomar das propostas da teologia negativa<sup>58</sup>, o filósofo procurará mostrar como, entre outras coisas, o trabalho desta última conduz ainda à afirmação de uma hiperessencialidade que pressupõe, bem como à unidade da palavra<sup>59</sup>. Exactamente aquilo que se procura desconstruir com a referida “noção” de *différance*.

## 2.2. ROSENZWEIG E A NOÇÃO DE REVELAÇÃO

Franz Rosenzweig é outro dos filósofos, cujo pensamento inscreve uma interrupção no horizonte do ser – tido como alfa e ómega da filosofia. No âmbito da sua dissertação intitulada *Hegel e o Estado*, Rosenzweig descobre que a consequência dos pressupostos da filosofia ocidental, e do seu idealismo, é a guerra. Stéphane Mosès sublinha-o na sua importante obra *Système et Révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig*<sup>60</sup> – diz, citando Rosenzweig: «o Estado torna-se [na filosofia política de Hegel] um ídolo que exige que o indivíduo e a nação lhe sejam sacrificados»<sup>61</sup>. O tema do lugar do indivíduo no sistema será, como veremos, um dos principais motores da crítica do filósofo de origem judaica contra o pensamento de Hegel e, por extensão, contra a própria filosofia idealista.

Com Hegel o sistema «inclui a história da filosofia»<sup>62</sup>; o conhecimento do Todo atinge o seu absoluto cumprimento: não apenas engloba o Todo, mas o próprio movimento do conhecimento do Todo – um saber sem resto<sup>63</sup>. Em que condições foi possível tal

---

<sup>57</sup> Veja-se o texto de DERRIDA, Jacques, «Comment ne pas parler» in DERRIDA, Jacques, *Psyché – Invention de l'autre, II*.

<sup>58</sup> Veja-se para esta questão, nomeadamente DERRIDA, Jacques, *SN* e «Comment ne pas parler». A teologia negativa como «une certaine attitude typique à l'égard du langage» consiste «à considérer que tout prédicat, voire tout langage prédicatif, reste inadéquat à l'essence, en vérité à l'hyperessentialité de Dieu et que [...] seule une attribution négative («apophatique») peut prétendre approcher Dieu», «Comment ne pas parler», p. 145-146. Alguns “pontos de encontro” entre a Desconstrução e a teologia negativa passam pela questão da suspensão da linguagem predicativa em favor de uma linguagem de endereçamento.

<sup>59</sup> DERRIDA, Jacques, «Comment ne pas parler», p. 150-151 - «en raison de cette surenchère ontologique de l'hyperessentialité qu'on trouve à l'oeuvre [...] c'est donc en pesant à ce mouvement vers l'hyperessentialité que je croyais devoir me défendre d'écrire dans le registre de la “théologie négative”».

<sup>60</sup> MOSES, Stéphane, *Système et Révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig*, pref. Emmanuel Lévinas, Bayard, 2<sup>o</sup> ed., 2003.

<sup>61</sup> «"l'État est devenu une idole qui exige que l'individu et la nation lui soient sacrifiés"», MOSES, Stéphane, *op. cit.*, p. 28. Traduções das passagens desta obra, no corpo do texto, são da nossa responsabilidade.

<sup>62</sup> «Hegel a inclus l'histoire de la philosophie dans le système», ROSENZWEIG, Franz, *L'Étoile de la Rédemption*, trad. Alexandre Derczanski e Jean-Louis Schlegel, pref. Stéphane Mosès, 2008, p. 23. No corpo do texto a tradução é da nossa responsabilidade – a partir desta edição francesa.

<sup>63</sup> «Car il faut à coup sûr parler d'un achèvement quand ce savoir n'englobe plus seulement son objet, le Tout, mais encore quand il se comprend lui-même sans reste», Idem, *ibidem*.



acabamento? Eis a questão que não pode deixar de ser colocada. Uma das bases fundamentais deste pensamento é a unidade entre ser e pensar<sup>64</sup>. O pensamento precede o ser, inaugurando-o. E tradu-lo em saber. Ademais, Hegel define a filosofia como um sistema<sup>65</sup> onde o «todo se apresenta como um círculo de círculos no qual cada um é um momento necessário»<sup>66</sup>. Qual o começo desta filosofia? Para o filósofo alemão «o *puro ser* constitui o começo»<sup>67</sup>, que é «pensamento puro» mas também «imediatidade simples» – o que é uma outra forma de enunciar a unidade acima referida. Não é assim de estranhar que a Lógica preceda a filosofia da Natureza. O pensamento do *puro ser* precede a actualidade da ideia no seu ser-outro<sup>68</sup>. A verdadeira diferença – isto é, uma diferença que se faça sentir *como tal*, isto é como diferença – é uma pura miragem. É o reino da imanência – e da guerra a uma verdadeira alteridade.

Para colocar em causa esta concepção de razão e filosofia, Rosenzweig irá erguer como arma o judaísmo e a fé judaica na revelação de Deus. A questão da fé será de enorme importância – o que não significa o retomar da questão medieval (*fé vs razão*), mas sim o repensar da racionalidade partindo daquilo que é dado na fé<sup>69</sup>. O filósofo judaico irá aproximar-se cada vez mais da consideração da «religião como um modo de pensar tão legítimo quanto a história ou a filosofia»<sup>70</sup>. Contudo, poder-se-ia obstar que no sistema hegeliano há espaço para a religião, e a religião é mesmo uma «forma de auto-conhecimento do espírito absoluto»<sup>71</sup>. Mas que religião? Como é ela pensada? Aparentemente essa religião é a cristã: «a religião cristã é a religião da liberdade absoluta e é somente para o cristão que o homem vale enquanto tal, na sua infinidade e universalidade»<sup>72</sup>. Hegel considera o Cristianismo como o mais alto (auto-) conhecimento do Espírito absoluto a que, enquanto religião, se pode almejar. Mas se o Estado é a realização, na história, da liberdade, tal não implica uma estreita relação entre o Cristianismo e a concepção de Estado no filósofo alemão?

---

<sup>64</sup> Presente já no Poema de Parménides: «Forçoso é que o que se pode dizer e pensar seja; pois lhe é dado ser, e não ao que nada é» in KIRK, G.S. et al, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª ed., 2005, p. 257.

<sup>65</sup> HEGEL, G. W. F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I: *La Science de la Logique*, trad. Bernard Bourgeois, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1994, p.158. Também neste caso a tradução, no corpo do texto, é da nossa responsabilidade e a partir desta edição francesa.

<sup>66</sup> «le Tout se présente par suite comme un cercle des cercles dont chacun est un moment nécessaire», HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, p. 157. Comparar com «Todavia, aprenderás isto também, como aquilo em que se acredita deve sê-lo sem qualquer dúvida, fazendo passar todas as coisas através de tudo», *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 253.

<sup>67</sup> «L'être pur constitue le commencement, parce qu'il est aussi bien pensée pure que l'Immédiat simple», HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, p. 201.

<sup>68</sup> HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, p. 184.

<sup>69</sup> O termo alemão, usado por Rosenzweig, *Glaube* é bem mais abrangente que o português fé (que remete imediatamente para a esfera religiosa). *Glaube* significa fé, mas também crença.

<sup>70</sup> «considerer la religion comme un mode de pensée aussi légitime que l'histoire ou la philosophie», MOSES, Stéphane, *op. cit.*, p. 29.

<sup>71</sup> VALLS, Ramón Valls, «Religión en la filosofía de Hegel» in *Filosofía de la religión*, ed. Manuel Fraijó, Madrid, 1994, p. 207.

<sup>72</sup> «La religion chrétienne est la religion de la liberté absolue et c'est seulement pour le chrétien que l'homme vaut en tant que tel, en son infini et universalité» - «Additions aux paragraphes de la troisième édition de la Science de la Logique de L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques», in HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, p. 593.

Ora, Franz Rosenzweig verá no eclodir da 1ª Grande Guerra o resultado de uma concepção de Estado que «não é ela mesma mais que uma emanção do poder absoluto da Razão que o Estado encarna». Nestes termos, a guerra seria apenas uma etapa da história universal no seu desenrolar<sup>73</sup>. O filósofo «mostra [na sua obra *Hegel e o Estado*] que a cada etapa da história, o Estado é o representante na terra do Espírito absoluto no processo mesmo do seu desenvolvimento»<sup>74</sup>. A experiência do soldado Rosenzweig conduzirá o pensador Rosenzweig a desenvolver diferentes objecções contra as concepções que permitiram esta violência<sup>75</sup> – principalmente contra uma certa “divinização” da história<sup>76</sup>. Por outro lado, a crítica da divinização da história passa, dentro do pensamento de Rosenzweig, pela noção de *Revelação*. Esta é impensável dentro de uma filosofia idealista da história, pois fazê-lo seria anular todo o sentido da Revelação (experiência da alteridade absoluta) e, acrescenta ainda o filósofo de origem judaica, seria também fechar as portas a qualquer compreensão do Judaísmo e do povo judaico. O que está aqui em causa é a possibilidade de o ser humano fazer a experiência de uma alteridade que “na” história esteja para além da história. Para Hegel tal experiência seria impensável – posto que a história é o processo de auto-conhecimento do Espírito absoluto.

Detenhamo-nos nesta questão que é aquela que, para a nossa problemática, verdadeiramente aqui nos interessa. E atentemos agora mais de perto, ainda que sucintamente, no motivo da *Revelação* pelo qual Franz Rosenzweig irá transcender a Metafísica da presença que, determinantemente, rege e estrutura a ocidentalidade filosófica. Se a própria *Criação* não deixa qualquer traço a partir do qual o homem ou o mundo se possam reconhecer como criaturas (Deus, como um dos três elementos [colocados pela fé, a saber: homem mundo Deus], não é, ainda, criador), só na *Revelação* o homem experimenta uma alteridade radical, experimentando também a sua dependência<sup>77</sup>. A *Revelação*, em sentido estrito, é o movimento através do qual Deus se revela ao homem<sup>78</sup>, melhor: da revelação da palavra de Deus<sup>79</sup> (a revelação não é o aparecer, puro e simples, de Deus em carne e osso): «a revelação tem o seu medium na experiência da linguagem como palavra *dada*»<sup>80</sup>.

---

<sup>73</sup> «Mais cette toute-puissance de l'État n'est elle-même qu'une émanation de la toute-puissance de la Raison que l'État incarne», MOSES, Stéphane, *op. cit.*, p. 28.

<sup>74</sup> «Rosenzweig montre bien qu'à chaque étape de l'histoire, l'État est le représentant sur terre de l'Esprit absolu dans le processus même de son développement» Idem, *ibidem*.

<sup>75</sup> MOSES, Stéphane, *op. cit.*, p. 28.

<sup>76</sup> Uma concepção de história estritamente ligada à metafísica da presença, veja-se DERRIDA, Jacques, *Positions*, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 67. Passamos a citar esta obra através da sigla *P*. Todas as traduções desta obra, no corpo do texto, são da nossa responsabilidade.

<sup>77</sup> «abstraction faite de la Révélation [...] Dieu est purement et simplement un Dieu caché», ROSENZWEIG, Franz, *op. cit.*, p. 227.

<sup>78</sup> ROSENZWEIG, Franz in GLATZER, Nahum N., *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, Hackett, 3ª ed., p. 285.

<sup>79</sup> BERNARDO, Fernanda, A “subject-illeidade” ou a responsabilidade ética como incondição do sujeito em Emmanuel Lévinas, vol. I, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2000, p. 527.

<sup>80</sup> Idem, *ibidem*.

A forma dialogal da Revelação implica a relação Eu-Tu, mas o Eu propriamente dito só chega com a descoberta do Tu. O autêntico Eu divino depende assim de um Tu autónomo. Surge o apelo divino «Onde está o Tu?»<sup>81</sup>, mas já na própria pergunta o Eu acaba por se descobrir a si mesmo<sup>82</sup> – o Tu permanece porém uma pura questão. O homem continua fechado em si mesmo, Rosenzweig afirma a necessidade do nome próprio: só ele pode abrir o homem ao apelo divino – «eis o homem que responde “Estou aqui”»<sup>83</sup>. Assim surge o Eu humano individual, marcado pela passividade (ou receptividade<sup>84</sup>), cujo primeiro conteúdo será o mandamento. Pergunta Rosenzweig: «Qual então o mandamento de todos os mandamentos»<sup>85</sup>? O mandamento do amor. Só aquele que ama pode dizer “ama-me”. A Revelação do mandamento divino traduz-se na seguinte expressão: Deus é Amor. Mas, o que pode responder a alma<sup>86</sup> a este mandamento? O problema encontra-se aqui na confissão da falta: «ela deve reconhecer a sua fraqueza passada e ainda presente aí onde ela amaria reconhecer a sua beatitude desde já presente e por vir»<sup>87</sup>. A resposta da alma só pode ser: «eu pequei»<sup>88</sup>. Confissão que é, ao mesmo tempo, a afirmação do ser do amante<sup>89</sup>. A Revelação é também “viragem”<sup>90</sup>, implica uma mudança no próprio ser do homem. Só a partir da fidelidade a alma pode permanecer junto a Deus<sup>91</sup>: «na profissão de fé, a consciência conclui, a partir do sentimento de ausência do Absoluto nela, a sua presença fora dela»<sup>92</sup>. A fé da alma testemunha o amor de Deus, dando-lhe um ser durável. Na sua relação dialogal com Deus, o homem não se apodera do ser deste, não o reduz a experiência ou a pensamento<sup>93</sup>. Ele permanece uma alteridade absoluta que anima o homem, posto que sem ela o homem permaneceria silencioso e encerrado na sua interioridade. Ao “despertar” o homem, a revelação orienta-o também para o mundo<sup>94</sup>. Assim, o próprio sistema, melhor, a relação entre Deus, o homem e o mundo, porta a marca de uma alteridade absoluta. Uma alteridade jamais tematizável – e portanto “fora” do horizonte onto-teológico da filosofia.

---

<sup>81</sup> «Où est le Tu?», ROSENZWEIG, Franz, *op. cit.*, p.249. No original alemão “Wo ist das Du?” O verbo *sein* significa quer ser quer estar. No entanto «le tu ne peut être que si une place lui est assignée» (MOSES, Stéphane, *op. cit.*, p.111). A tradução deve ser *está*, nunca *é*. O português parece ter aqui alguma vantagem, sendo menos ambíguo.

<sup>82</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>83</sup> «...voilà l’homme qui répond: “Je suis ici.”», Idem, p. 250.

<sup>84</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>85</sup> «quel est donc ce commandement de tous les commandements», Idem, p. 251

<sup>86</sup> Cfr. Idem, p. 104.

<sup>87</sup> «...elle doit reconnaître sa faiblesse passée et encore présente là où elle aimerait reconnaître sa beatitude déjà présente et à venir» Idem, p. 255.

<sup>88</sup> «j’ai péché». Idem, *ibidem*.

<sup>89</sup> «L’âme qui avoue son être dans l’amour atteste du fait même avec une supreme certitude l’être de l’amant» Idem, p. 257.

<sup>90</sup> Cfr. BUBER, Martin, *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Aubier, p. 90.

<sup>91</sup> «Voilà la contrepartie de l’amour: la foi de l’aimée en l’amant», ROSENZWEIG, Franz, *op. cit.*, p.243

<sup>92</sup> «Dans la profession de foi, la conscience *conclut*, à partir du sentiment de l’absence de l’Absolu en elle, à sa présence en dehors d’elle», MOSES, Stéphane, *op. cit.*, p.117.

<sup>93</sup> Idem, p.102.

<sup>94</sup> ROSENZWEIG, Franz, *op. cit.*, p. 290.

### 2. 3. HEIDEGGER E A QUESTÃO DO SENTIDO DO SER, O «TRANSCENDENTE COMO TAL» [«*transcendens schlechthin*»]<sup>95</sup>

Martin Heidegger é outro dos filósofos que medita, e confronta explicitamente, o horizonte onto-teológico da filosofia ocidental – o que ocorre sobretudo nas suas leituras de Hegel (em particular em *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, a segunda parte de *Identität und Differenz*). Naquele que será o seu *idioma* próprio, Heidegger confronta-se com a ausência de um autêntico questionar da diferença entre ser e ente. Uma diferença que, no seu entender, terá sido esquecida. Uma diferença que é para si a diferença por excelência, e um esquecimento que constitui o pensamento ocidental. Daí a tarefa que o pensamento do filósofo alemão se dá a si próprio e que se marca, desde logo, nas palavras iniciais da sua famosa obra *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927): «Assim deve-se, pois, fazer de novo a pergunta que interroga pela sentido do ser [...] A elaboração concreta da pergunta que interroga pelo sentido do termo “ser” é o objectivo do seguinte tratado. A exegese do tempo como o horizonte possível de toda a compreensão do ser é a sua meta provisória»<sup>96</sup>.

Para além de qualquer viragem (*kehre*) nas reflexões de Heidegger, a pergunta pelo «sentido do ser» orientará sempre as suas investigações. Começamos então por percorrer, muito sucintamente e no tocante à questão que aqui nos guia, a sua obra de 1927: «O perguntar desta pergunta está, enquanto modo de ser de um ente, ele mesmo determinado essencialmente por aquilo que nele se pergunta – pelo ser. Este ente que somos nós mesmo em cada caso e que tem entre outras coisas a “possibilidade de ser” do perguntar, designamo-lo por *Dasein*»<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> HEIDEGGER, Martin, *Carta Sobre o Humanismo*, trad. revista Pinharanda Gomes, 5ª ed., Guimarães Editora, Lisboa, 1998, p. 59. HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2006, p. 48 - «el ser es lo transcendens pura y simplemente» [*Sein ist das transcendens schlechthin*]. Doravante citaremos a edição espanhola de *Ser e Tempo* como *ST*. As traduções no corpo do texto são da nossa responsabilidade, a partir da edição espanhola. Contudo, em parêntesis rectos iremos transcrever a versão alemã – HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, ed. 11, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967 [*SZ*].

<sup>96</sup> «Y así es caso, pues, de hacer de nuevo la pregunta que interroga por el sentido del ser [...] El desarrollo concreto de la pregunta que interroga por el sentido del término “ser”, es la mira del siguiente tratado. La exégesis del tiempo, como el horizonte posible de toda comprensión del ser, es su meta provisional», HEIDEGGER, Martin, *ST*, p. 10. [«Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen [...] Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von “*Sein*” ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel», *SZ*, p. 1].

<sup>97</sup> «El perguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de ser de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él – por el ser. Este ente que somos en cada casa nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la “possibilidade de ser” del preguntar, lo designamos con el término “ser ahí”», Idem, p. 17. [Das Fragen dieser Frage ist als *Seinsmodus* eines Seienden selbst von dem her wesentlich bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*», *SZ*, p. 7]. Preferimos não traduzir o termo *Dasein*, por causa da sua singularidade no âmbito do pensamento heideggeriano.

No sentido de colocar novamente a questão do ser, o filósofo alemão remete para a necessidade de proceder a uma análise do ente cujo ser consiste, «entre outras coisas», em perguntar. E em perguntar pelo ser. A esta primazia ontológica do *Dasein* corresponde também sua primazia ôntica: o *Dasein* é o ente cujo ser consiste em ter de ser. Isto é: o seu modo de ser consiste em existir (na existência)<sup>98</sup>. Ora, como o *Dasein* implica sempre uma certa compreensão do ser é preciso analisar como, em primeiro lugar e quase sempre (*zunächst und zumeist*), ele é. Como escreve Heidegger: «a *ontologia fundamental* [...] deve procurar-se na *analítica existencial do Dasein*»<sup>99</sup>. A análise do *Dasein* é assim não somente «meramente preparatória da questão do ser», mas ao mesmo tempo «determinante de toda a construção fenomenológica da ontologia»<sup>100</sup>.

No prosseguimento desta discussão, Heidegger determina que, em primeiro lugar e quase sempre, o *Dasein* compreende-se como um ente intra-mundano – e isto a partir da sua estrutura constitutiva como ser-no-mundo [*in-der-Welt-sein*]<sup>101</sup>. Assim, à partida, o *Dasein* é no modo inautêntico, posto que se compreende a partir dos entes intra-mundanos, e não a partir do seu ser próprio. Mas fazendo-o, funda também toda a determinação do ente intra-mundano. Como escreverá mais tarde o filósofo no texto «O tempo da imagem no mundo»: «se o homem se torna no primeiro e autêntico *subjectum*, então isto quer dizer que o homem se torna naquele ente no qual todo o ente, no modo do seu ser e da sua verdade, se funda»<sup>102</sup>.

O que resultou de *Ser e Tempo* foi a ideia segundo a qual o ocultamento da diferença – esquecimento da diferença ser e ente – «fundamenta-se assim na estrutura da facticidade do *Dasein*»<sup>103</sup>. Pois embora a angústia singularize o homem<sup>104</sup>, destacando-o assim dos restantes entes, ela não é senão um momento [*Augenblick*] que, portanto, não pode suportar a fundação de uma *ontologia fundamental* («assente na manifestação do modo de ser de cada ente, assim como no estabelecimento da diferença entre cada ente e o ser»<sup>105</sup>).

---

<sup>98</sup> «el ser mismo relativamente ao cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el “ser ahí”, lo llamamos “existencia”», Idem, p. 22 [«Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*», *SZ*, p. 12].

<sup>99</sup> «la *ontologia fundamental*, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la *analítica existencial del “ser ahí”*», Idem, p. 23 [Daher muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden», *SZ*, p. 13].

<sup>100</sup> SÁ, Alexandre Franco, «Da Destrução Fenomenológica à Confrontação: Heidegger e a incompletude da Ontologia Fundamental» in *A Fenomenologia hoje: Actas do Primeiro Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica* (org. José Manuel Santos, Pedro M. S. Alves, André Barata), Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, p. 76.

<sup>101</sup> Veja-se: HEIDEGGER, Martin, *SZ*, § 12.

<sup>102</sup> HEIDEGGER, Martin, «O Tempo da Imagem do Mundo», trad. Alexandre Franco de Sá in HEIDEGGER, Martin, *Caminhos de Floresta*, coord. Irene Borges-Duarte, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002, p. 111.

<sup>103</sup> SÁ, Alexandre Franco, *op. cit.*, p. 6.

<sup>104</sup> «en la angustia hay la posibilidad de un señalado abrir, porque la angustia singulariza. Esta singularización saca al “ser ahí” de su caída y le hace patentes lam propiedad y la impropiedad como posibilidades de su ser», Martin Heidegger, *ST*, p. 211 [«Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzeltung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* als *Möglichkeiten* seines Seins offenbar», *SZ*, p. 190]

<sup>105</sup> SÁ, Alexandre Franco, *op. cit.*, p. 2.

Surge assim a necessidade de proceder a um questionamento mais profundo da tradição – que *Ser e Tempo* já anunciava (§ 6). Por isso, escreve Heidegger, a viragem (*Kehre*) «provem do facto de eu permanecer fiel à questão a pensar em Ser e Tempo»<sup>106</sup>. Neste sentido, o filósofo alemão levará a cabo uma «destruição» [*Destruktion*<sup>107</sup>] da história do ser; esta «destruição» torna-se necessária porque a *tradição que herdámos* oculta *aquilo que herdámos*<sup>108</sup> – neste caso a questão do sentido do ser. Portanto, a «destruição» é uma «busca das experiências originais em que se ganharam as primeiras determinações do ser». E não um simples sacudir da tradição<sup>109</sup>. Sintomaticamente, estas «primeiras experiências» remetem para raiz pré-socrática da nossa ocidentalidade filosófica – remetendo a raiz judaico-cristão para a secundariedade.

Começemos pela explicação de Martin Heidegger com Nietzsche e o niilismo, a partir da qual o filósofo procurará “deduzir” a necessidade de um *passo atrás*. Heidegger irá procurar pensar o espaço vazio deixado pelo ente supremo (a totalidade do ente) – o *nihil* do niilismo. Isto porque, de alguma maneira, no «deus morreu» se encontra a marca daquilo que esteve ausente através da determinação de deus como ente supremo – a questão da transcendência do Ser. Ora, com o niilismo estamos perante uma «“desdivinização” que nos liberta das representações anteriores do ente»<sup>110</sup>. Uma desdivinização positiva, pois «libertanos do antropomorfismo anterior» das concepções onto-teológicas «internas à história da metafísica»<sup>111</sup>, que, como tal, não pensavam a questão da transcendência do Ser. O niilismo é assim a possibilidade de abrir o pensamento a um Nada anterior ao não e à negação<sup>112</sup>. Um Nada que se anuncia através da angústia<sup>113</sup> (mas não como um ente!) e se torna assim na «via real [*royale*] para aceder à transcendência do Ser»<sup>114</sup> – pois o nada como «saída para fora do ente» chama-se «*Transcendência*»<sup>115</sup>. Assim Heidegger afirma que é no Nada que o homem

---

<sup>106</sup> «la pensée provient de ce que je suis demeuré fidèle à la question qui était à penser dans *Être et Temps*», HEIDEGGER, Martin citado por SICHERE, Bernard, *Seul un Dieu Peut Encore Nous Sauver – Le nihilism et son envers*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002, p. 53. Todas as citações em português desta obra são da nossa responsabilidade.

<sup>107</sup> Não está em causa uma simples destruição, antes uma des-obstrução.

<sup>108</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin, *ST*, p. 31.

<sup>109</sup> Heidegger usa o substantivo *Abschüttelung*.

<sup>110</sup> «nous sommes ici dans une “dédivinisation” qui nous libère des représentations, antérieures de l’étant», SICHERE, Bernard, *op. cit.*, p. 159.

<sup>111</sup> «une dé-divinisation qui est positive en tant qu’elle nous libère de l’anthropomorphisme antérieur des “divinisations” internes à l’histoire de la métaphysique», Idem, *ibidem*.

<sup>112</sup> HEIDEGGER, Martin, «Qu’est-ce que la Métaphysique», trad. Henry Corbin in HEIDEGGER, Martin, *Questions I et II*, trad. Kostas Alexos et al, Gallimard, Paris, 1968, p. 54. Doravante o este texto será citado apenas «Qu’est-ce que la Métaphysique» – referindo sempre esta tradução. Note-se igualmente que todas as citações em português são da nossa responsabilidade – e a partir desta versão francesa.

<sup>113</sup> Idem, p. 59.

<sup>114</sup> SICHERE, Bernard, *op. cit.*, p. 90 - «la question du néant est la voie royale pour accéder à la transcendance de l’Êtrê». Ver também Idem, p. 103.

<sup>115</sup> «se retenant à l’intérieur du Néant, d’ores et déjà chaque réalité-humaine [*Dasein*] émerge hors de l’existant dans son ensemble [...] cette émergence hors de l’existant nous l’appelons la *Transcendance*», HEIDEGGER, Martin, «Qu’est-ce que la Métaphysique», p. 62.

sofre a prova do Ser – pois o Nada é «o véu do Ser»<sup>116</sup>. O Nada apela assim, nesta perspectiva, a um pensamento mais elevado da transcendência do Ser – e da diferença entre Ser e ente. O nihilismo aparece assim como o resultado da história ocidental do esquecimento do Ser – mas também como a oportunidade para questionar novamente a tradição.

Ora, como vimos, em *Ser e Tempo*, Heidegger utiliza o termo *Dasein* para referir «“isso” que coloca a questão do ser»<sup>117</sup> – sem com isto significar um sujeito, quer no sentido cartesiano quer no sentido kantiano (isto é, sem definir ainda o homem como ser intra-mundano, como *subjectum*): «A palavra designa um modo de Ser, a saber, o ser desse ente que mantém aberto para a abertura do Ser, na qual ele se mantém, enquanto ele a sustenta»<sup>118</sup>

No sentido de elevar o pensamento à transcendência do Ser (ao Ser diferente do ente), Heidegger irá utilizar a noção de *Ereignis* – a «copropriação»<sup>119</sup>. *Ereignis* não significa aqui evento<sup>120</sup> – concerne antes «o homem e o ser»<sup>121</sup>, posto que o homem só é homem quando habita a clareira (*Lichtung*) do ser, na «abertura do ser», e o ser «não é e não dura senão falando ao homem e indo assim na sua direção»<sup>122</sup>. Assim, como *Ser e Tempo*, dava já a entender: «Toda a relação com o ente atesta assim um saber do Ser, mas ao mesmo tempo a incapacidade de se manter por si mesmo na lei da verdade deste saber»<sup>123</sup>.

Heidegger procura então elevar o pensamento a uma posição capaz de «se manter» na verdade do Ser. Tal elevação constitui-se a partir de uma diálogo com a tradição metafísica e com as «experiências originais» que determinaram essa mesma tradição. Na introdução à conferência *O que é a Metafísica?*<sup>124</sup> pode-se observar a presença destas questões. Heidegger começa por escrever que a metafísica «pensa o ente enquanto ente»<sup>125</sup>, mas a metafísica só o pode fazer graças<sup>126</sup> «à luz da do Ser»; assim «a metafísica [...] fala a partir da revelação inapercebida do Ser». A filosofia primeira reduz-se assim a pensar o ente enquanto ente, logo ainda não (*noch nicht*) coloca a questão fundamental do sentido *do* ser. E, porque «*só o desvelamento do ser possibilita a revelabilidade do ente*»<sup>127</sup>, devemos dar um *passo atrás*: a saber, da metafísica (ente enquanto ente, horizonte onto-teológico) para a essência da

---

<sup>116</sup> «le rien comme autre de l'étant est le voile de l'Être», Idem, p. 84.

<sup>117</sup> «"cela" qui pose la question de l'être», SICHERE, Bernard, *op. cit.*, p. 59.

<sup>118</sup> «Le mot désigne un mode de l'Être, à savoir l'être de cet étant qui se tient ouvert pour l'ouverture de l'Être, dans laquelle il se tient, tandis qu'il la soutient», HEIDEGGER, Martin, «Qu'est-ce que la Métaphysique», p. 34.

<sup>119</sup> «Copropriation [*Ereignis*]», HEIDEGGER, Martin, «Identité et différence» in *Questions I et II*, *op. cit.*, p. 256. Tradução, em corpo de texto, de certas passagens deste texto é da nossa responsabilidade (a partir desta versão francesa).

<sup>120</sup> Acepção vulgar da palavra em alemão

<sup>121</sup> «concerne l'homme et l'être», HEIDEGGER, Martin, «Identité et différence», p. 264.

<sup>122</sup> «l'être n'est et ne dure que parlant à l'homme et allant ainsi vers lui», Idem, p. 265.

<sup>123</sup> «tout rapport avec l'étant atteste ainsi un savoir de l'Être, mais en même temps l'incapacité à se tenir de lui-même dans la loi de la vérité de ce savoir», HEIDEGGER, Martin, «Qu'est-ce que la Métaphysique», p. 74.

<sup>124</sup> Embora a conferência date de 1929, a introdução foi acrescentada por Heidegger em 1949.

<sup>125</sup> «pense l'étant en tant qu'étant», HEIDEGGER, Martin, «Qu'est-ce que la Métaphysique», p. 23.

<sup>126</sup> E graças porque é um dom. Um dom *do* Ser – duplo genitivo.

<sup>127</sup> HEIDEGGER, Martin, *A Essência do Fundamento*, edição bilingue, Edições 70, s/d, p. 25.

metafísica (o des-velar do ser). Heidegger procurará então elevar o pensamento até um «impensado a partir do qual o pensado recebe o lugar da sua essência»<sup>128</sup>. Tratar-se-á, por exemplo, de ler diferentemente os pré-socráticos, procurando libertar as determinações do ser que ali se encontram. Note-se, nomeadamente, o modo como o filósofo alemão procura dar a ler a sentença de Parménides «*to gar auto noein estín te kai einai*» – que Heidegger traduz como «o mesmo, com efeito, é perceber (pensar) como também ser»<sup>129</sup>: «A identidade do pensamento e do ser, que fala na sentença de Parménides, chega-nos de mais longe do que a identidade definida pela metafísica a partir do ser e como um traço do ser»<sup>130</sup>.

Este «voltar atrás», este «voltar às origens» não é simplesmente uma nostalgia – nostalgia que, no parágrafo 2 de *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique* – o curso do semestre de inverno de 1929-1930 –, Heidegger dirá ser a «tonalidade fundamental do filosofar». Este «voltar às origens» é também a oportunidade para, na era da técnica (do domínio do ente), pensar uma outra via para a história do ser e, como tal, do homem – pois a técnica («organização completa do ente»<sup>131</sup>) e a metafísica são resultados do mesmo movimento de ocultação da diferença ontológica.

Vamos de seguida ver como é que Emmanuel Lévinas, procurando também escapar criticamente ao horizonte onto-teológico da filosofia, lembrará e sublinhará por sua vez a singular originariedade da herança meta-ética do judaísmo – que, no seu entender, terá colocado a ênfase, não no ser (interessamento, universalidade e anonimato), mas no outro *do* ser ou *para além* do ser: no humano humano, na «ética» e na «justiça» repensados como «relação sem relação» ao outro *como outro*, isto é, respeitado na sua alteridade ab-soluta (*absolus*): «Não significará Deus *o outro do ser*?», pergunta Levinas em «Deus e a Onto-teologia», o seu derradeiro curso na Sorbonne no ano universitário de 1975-1976, «Não significará o pensamento significativo, à imagem de Deus, o estoíro, a subversão do ser: um des-inter-essamento [des-inter-essent] (uma saída do “*essamento*” [“*esement*”])? Irredutível ao Mesmo, não permitirá o outro, numa certa relação (ética), pensar este outro ou este para-além? A ética, ou seja, não uma simples camada, mas qualquer coisa de mais antigo do que a onto-teo-logia – e de que ela mesma deverá dar conta. O dotado de sentido não tem necessariamente de ser. O ser pode confirmar o pensamento, mas o pensamento pensa o sentido – o sentido que é exibido pelo ser. Um tal pensamento alarga o desinteressamento.

Opor Deus à onto-teologia é conceber uma nova maneira, uma nova noção de sentido. E é de uma certa relação ética que se pode partir para uma tal procura.»<sup>132</sup>

---

<sup>128</sup> «impensé d’où le pensé reçoit le lieu de son essence», HEIDEGGER, Martin, «Identité et différence», p. 283

<sup>129</sup> «le même, en effet, est percevoir (penser) aussi bien qu’être», Idem, p. 261.

<sup>130</sup> «identité de la pensée et de l’être, qui parle dans la sentence de Parménide, nous arrive de plus loin que l’identité définie par la métaphysique à partir de l’être et comme un trait de l’être», Idem, p. 262

<sup>131</sup> «organisation complète de l’étant», Idem, p. 286.

<sup>132</sup> LEVINAS, Emmanuel, «Deus e a Onto-teo-logia» in *Deus, a Morte e o Tempo*, trad. Fernanda Bernardo, Almedina, Coimbra, 2003, p. 138-139.



## 2.4. LÉVINAS E A TRANSCENDÊNCIA ÉTICO-METAFÍSICA

Embora sucinta, uma referência ao pensamento de Emmanuel Lévinas impõe-se igualmente no contexto deste capítulo e dos seus objetivos – um pensamento com o qual Derrida não deixará de “dialogar” ao longo de toda a sua obra. E uma referência a Lévinas impõe-se em razão de o seu pensamento e a sua obra lembrarem, no âmbito da dupla filiação da ocidentalidade filosófica – a bíblica e a helénica – o idioma judaico na sua *ancestralidade*: com efeito, enquanto a *Ontologia fundamental* de Heidegger continua a pensar como se o essencial da tradição e do pensamento filosófico ocidentais proviesse exclusivamente da Grécia e não tivesse qualquer outra fonte<sup>133</sup> – ao ponto de considerar o Cristianismo uma simples transformação da língua e do pensamento gregos –, Lévinas, diferentemente, desinstala a filosofia do seu meio grego, pré-socrático e aristotélico, e lembra a raiz judaica na sua originariedade absoluta, de que o próprio Cristianismo seria já uma espécie de tradução. Uma raiz para quem a questão fundamental não é mais a do «ser ou não ser», mas a do que nos *é devido fazer* para respondermos à questão: *o que é que nos foi pedido? O que devo fazer?* Por outras palavras, uma raiz ou uma Tradição que dá a primazia à *questão meta-ética* e já não à *questão do ser* como *determinantemente* o faz a filosofia – com poucas e inauditas exceções: como Kant, o exemplo que Lévinas gosta de citar e de enfatizar: «não se pode dizer, na minha opinião, que o primado da ética não é filosófico ou que ele não o era. Em Kant, o primado da Razão prática é fundado, bem entendido, sobre uma análise tradicional da Razão. Mas o resultado é todavia o ético. Para quem percorre a história da filosofia, o que há de verdadeiramente novo em Kant consiste nisto: que ele outorga prioridade à Razão prática sobre a Razão teórica. Trata-se de um convite a filosofar diferentemente, e não apenas a comportar-se diferentemente. Não se trata de uma revolução do comportamento prático, mas também de um convite a considerar de outra maneira a relação do teórico e do ético»<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> Apesar de Marlène Zarader na sua obra (prefaciada por Emmanuel Levinas) *Heidegger et les Paroles de l'Origine* [Vrin, Paris, 1990] lograr mostrar o “impensado”, a «dívida impensada» que mina a proveniência estritamente helénica do pensamento da diferença ontológica de Heidegger: «[...] il est clair que la démarche heideggerienne d'appropriation du passé par la mémoire de l'origine ne trouve sa validité que... si notre origine est bien grecque. Pour Heidegger, c'est là une évidence souffrant si peu de contestation qu'elle constitue le *point de départ absolu* de l'ensemble de sa recherche. [...] Le problème est que Heidegger [...] ne *nie* pas le poids du commencement biblique, il le passe tout simplement sous silence. C'est-à-dire que “l'autre source”, dont il paraissait tout naturel [...] de considérer qu'elle constituait une part non négligeable de notre héritage, se trouve, non pas contestée, mais occultée, au point de laisser, dans son texte, quelque chose comme un blanc.», ZARADER, Marlène, *op. cit.*, p. 278-279.

<sup>134</sup> «on ne peut pas dire, selon moi, que le primat de l'éthique n'est pas philosophique ou qu'il ne l'était pas. Chez Kant, le primat de la Raison pratique est fondé, bien entendu, sur une analyse traditionnelle de la Raison. Mais le résultat est néanmoins l'éthique. Pour celui qui parcourt l'histoire de la philosophie, ce qu'il y a de véritablement nouveau chez Kant consiste en ceci, qu'il accorde priorité à la Raison pratique sur la Raison théorique. Il s'agit d'une invitation à philosopher autrement, et pas seulement à se comporter autrement. Il ne s'agit pas d'une révolution du comportement pratique, mais aussi d'une invitation à considérer de manière nouvelle le rapport du théorique et de l'éthique», LEVINAS, Emmanuel, «Post-face. Visage et Violence Première. Entretien avec Emmanuel Lévinas sur phénoménologie et éthique» in *Lévinas et l'Expérience de la Captivité*, Collège des Bernardins, Lethielleux, Paris, 2011, p. 136 (tradução nossa).

Ora, outorgar a primazia à incondicionalidade da “ética”, como por sob a inspiração da tradição judaica Lévinas faz, é não fazer mais derivar as questões éticas (acerca da Responsabilidade e da bondade relativamente a outrem) de uma *compreensão do ser* (como o faz a *Ontologia fundamental* de Heidegger), mas é colocar e abrir a *questão do ser* a partir da incondicionalidade e da infinitude da Responsabilidade pelo outro (e *ipso facto* pelos outros – e isto em razão do *Terceiro* (*Terstis, Testis*) se revelar imediatamente no rosto do outro homem - *Rastro* do *rastro* da própria transcendência (Eleidade), como veremos adiante. O que leva Lévinas a querer dar a ouvir nas categorias filosóficas o que (necessariamente) se subtrai ao edifício da metafísica ocidental – deixando embora nela uma marca. Como se fosse a “malha caída” do seu tecido. O que é um modo de atentar na transcendência da alteridade sem a com-pre(e)nder. Sem a apropriar. O quase-conceito de “revelação” permite-nos dar conta deste excesso singularmente inscrito no tecido da metafísica ocidental: um quase-conceito que Lévinas também traduz no de «visitação» para referir a epifania do absolutamente outro ou rosto enquanto rastro da alteridade absoluta, ou enquanto «lugar» onde «Deus vem à ideia». *Revelação* e *Visitação* que lavram uma ruptura com o conceito de horizonte (próprio à Fenomenologia, à Hermenêutica e à filosofia que pensa e se pensa a partir do contexto, da história ou do mundo) e figuram a *experiência dissimétrico-heteronômica*<sup>135</sup>. Ouçamos Lévinas a dizê-lo no texto-charneira de 1963, «La Trace de l’autre»: «Mas a epifania de Outrem comporta uma significância própria independente dessa significação recebida do mundo. Outrem não nos vem apenas a partir do contexto, mas sem mediação, ele significa por si mesmo. A sua significação cultural que se revela e que revela *horizontalmente*, de qualquer modo, que se revela a partir do mundo histórico ao qual ela pertence e que revela, de acordo com a expressão fenomenológica, os horizontes desse mundo, esta significação mundana encontra-se perturbada e atropelada [*bousculée*] por uma outra presença, abstracta não integrada no mundo. A sua presença consiste em vir até nós, *em fazer uma entrada*. O que se pode anunciar assim: o fenómeno que é a aparição de Outrem é também rosto ou também ainda (para mostrar essa entrada, a qualquer momento na imanência e na historicidade do fenómeno): a epifania do rosto é *visitação*»<sup>136</sup>.

A Revelação é, pois, pensada como a *visitação ou aparição* do rosto. Tal como a Revelação em Rosenzweig, também a *visitação* do rosto rompe com as tradicionais categorias

---

<sup>135</sup> A experiência da Revelação da alteridade que Lévinas contrapõe à autonomia que *determinantemente* giza a ocidentalidade filosófica, cfr., nomeadamente, LEVINAS, Emmanuel, «La philosophie et l’idée de l’Infini» in LEVINAS, Emmanuel, *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, 4º ed., Vrin, Paris, 2006, p. 239-247. Doravante citado como *DE*. Traduções desta obra ao longo do trabalho são da nossa responsabilidade.

<sup>136</sup> «Mais l’épiphanie d’Autrui comporte une signification propre indépendante de cette signification reçue du monde. Autrui ne nous vient pas seulement à partir du contexte, mais sans médiation, il signifie par lui-même. Sa signification culturelle qui se révèle et qui révèle *horizontalement*, en quelque façon, qui se révèle à partir du monde historique auquel elle appartient et qui révèle selon l’expression phénoménologique les horizons de ce monde, cette signification mondaine se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite non intégrée au monde. Sa présence consiste à venir vers nous, *à faire une entrée*. Ce qui peut s’énoncer ainsi: le phénomène qu’est l’apparition de l’Autrui est aussi *visage* ou encore ainsi (pour montrer cette entrée, à tout instant dans l’immanence et l’historicité du phénomène): l’épiphanie du visage est *visitation*», LEVINAS, Emmanuel, *DE*, p. 270-271.

do ser e do pensamento<sup>137</sup> – em Lévinas ela dá a pensar (na linha repensado do *epekeina tes ousias* e do pensamento alado (do *Fedro*) de Platão e no pensamento do infinito *no* finito de Descartes) o «autrement qu’être ou au-delà de l’essence» em termos que o filósofo lituano quer estritamente filosóficos (e não mais do que acolhendo a inspiração bíblico-talmúdica, depois, isto é tardiamente traduzida no *Amor* cristão (do próximo) – um amor magnificiado no «Cântico do Amor» (São Paulo, 1ª Carta aos Coríntios, 1-13)).

Esta leitura de Lévinas da ocidentalidade filosófica vai influenciar muitas das preocupações do pensamento de Derrida. Não por acaso, logo em 1964, Jacques Derrida escreve um texto fundamental em torno do pensamento de Lévinas<sup>138</sup> – um texto que está na origem do reconhecimento filosófico doravante dado a Lévinas, até aí quase desconhecido<sup>139</sup>: de facto, ambos os pensadores partilham uma marcada preocupação pelas questões da alteridade, pela crítica das filosofias do sujeito e ambos mostram um distanciamento face ao pensamento metafísico ocidental. Citando o próprio Lévinas, eis como Derrida define, em «Violence et Métaphysique», o pensamento do pensador de origem judaica: «Pensamento enfim que se quer libertar de uma filosofia fascinada pela “face do ser que se mostra na guerra” e “se fixa no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental”»<sup>140</sup>.

Uma certa «dívida» do pensamento derridiano face ao caminho traçado por Emmanuel Lévinas dá-se também a ler em «Adieu», comovido texto de despedida, onde se lê: «Emmanuel Lévinas deslocou lentamente, mas para os dobrar a uma inflexível e simples exigência, o eixo, a trajetória ou a própria ordem da fenomenologia e da ontologia [...] ele fê-lo dignamente, sem polemizar, ao mesmo tempo do interior, fielmente, e de muito longe, a partir da atestação de um lugar absolutamente outro»<sup>141</sup>.

---

<sup>137</sup> Veja-se: LEVINAS, Emmanuel, *L’Au-delà du Verset*, Les Éditions du Minuit, Paris, 1982, p.160 - «le statut ou le regime ontologique de la Révélation inquiète donc la pensée juive».

<sup>138</sup> DERRIDA, Jacques, «Violence et Métaphysique – essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas» in DERRIDA, Jacques, *L’Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, 1967. Menções posteriores a *L’Écriture et Différence* apenas como ED.

<sup>139</sup> Cfr. LESCOURET, Marie-Anne, *Emmanuel Lévinas*, Flammarion, Paris, 1994.

<sup>140</sup> «pensée enfin qui veut se libérer d’une philosophie fascinée par “la face de l’être qui se montre dans la guerre” et “se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale”» Idem, p. 123. Nas referências em português ao texto de Derrida a tradução é nossa. Note-se ainda que esta citação de Lévinas permite-nos também descobrir a influência que Rosenzweig exerceu sobre o filósofo de origem Lituana. Guerra, para Rosenzweig, era também a consequência lógica do pensamento metafísico – que culmina em Hegel.

<sup>141</sup> «Emmanuel Lévinas déplaçait lentement, mais pour les plier à une inflexible et simple exigence, l’axe, la trajectoire ou l’ordre même de la phénoménologie ou de l’ontologie qu’il avait introduites dès 1930 en France. Il bouleversa ainsi une fois de plus le paysage sans paysage de la pensée; il le fit dignement, sans polémique, à la fois de l’intérieur, fidèlement, et de très loin, depuis l’attestation d’un tout autre lieu. Et je crois que ce qui s’est produit là, dans cette deuxième navigation, dans ce deuxième temps qui reconduit bien plus haut que le premier, c’est une mutation discrète mais irréversible, l’une de ces puissantes, singulières, rares provocations qui, dans l’histoire, depuis plus de deux mille ans, auront ineffaçablement marqué l’espace et le corps de ce qui est plus ou moins, autre chose en tout cas qu’un simple dialogue entre la pensée juive et ses autres, les philosophies d’ascendance grecque ou, dans la tradition d’un certain “me voici”, les autres monothéismes abramiques. Cela est passé, cette mutation, cela s’est passé *par lui*, par Emmanuel Lévinas, qui avait de cette immense responsabilité une conscience, je crois, à la fois claire, confiante, calme et modeste, comme celle d’un prophète», DERRIDA,

A partir do «absolutamente outro», véspera e condição de possibilidade da Filosofia da Presença, Lévinas inscreve uma interrupção, uma diferença absoluta no seio da filosofia ocidental. Uma interrupção que ele mesmo enfatiza. Assim, também no *avant-propos* da obra de 1947, *De l'existence à l'existant*, podemos ler que o filósofo pensa «a Relação com Outrem [Autrui]<sup>142</sup> como movimento para o Bem»<sup>143</sup>. Ora, este Bem estaria, tal como o afirma a fórmula platónica, «para além do ser» e «significa que o movimento que conduz um existente para o Bem não é uma transcendência através da qual o existente se elevaria a uma existência superior, mas uma saída fora do ser e das categorias que o descrevem»<sup>144</sup>. O movimento para outrem, a própria ética tal como Lévinas a entende, é uma saída, uma evasão absoluta do ser. Para o filósofo foi este «movimento para outrem» que a filosofia ocidental terá esquecido, ignorado ou recalcado e marginalizado. Um esquecimento e/ou uma indiferença que se marca(m) na *alergia* pelo outro e na guerra que contra ele se move. Em «La Trace de l'autre» (1963), presente em *En décrouvant l'existence avec Husserl et Heidegger* (tal como em *Humanisme de l'Autre Homme*), Lévinas refere explicitamente os problemas a que se expõe um pensamento centrado nesta «relação com Outrem» para além do ser e das suas categorias: «A filosofia ocidental coincide com o desvelamento do Outro, em que o Outro, manifestando-se como ser, perde a sua alteridade. A filosofia está atingida [*atteinte*], desde a sua nascença, por um horror do Outro que permanece Outro, por uma insuportável alergia»<sup>145</sup>. E em *De l'Évasion*, Lévinas é claro e contundente – diz: «toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de bárbara»<sup>146</sup>.

E este início ou esta nascença referidos pelo filósofo de origem lituana pode ser, simbolicamente (como é para Lévinas<sup>147</sup>), o poema de Parménides. Com efeito, nele se pode ler: «forçoso é que o que se pode dizer e pensar seja; pois lhe é dado ser, e não ao que nada é»<sup>148</sup>. Ou seja: não há sentido fora daquilo «que é», isto é, fora do ser. Lévinas parece ter

---

Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Galilée, 1997, p. 24-25. Doravante citaremos com a sigla A. Tradução das passagens citadas desta obra, ao longo do texto, é da nossa responsabilidade.

<sup>142</sup> Para a questão do Outrem e a sua relação com a noção de outro, veja-se: DERRIDA, Jacques, «Violence et Métaphysique» in *ED*, p. 155-156.

<sup>143</sup> «la Relation avec Autrui, comme mouvement vers le Bien», LEVINAS, Emmanuel, *De l'Existence à l'Existant*, 2º ed., Vrin, Paris, 2004, *avant-propos*. A tradução de certas passagens desta obra em português é da nossa responsabilidade.

<sup>144</sup> «elle signifie que le mouvement qui conduit un existant vers le Bien n'est pas une transcendance par laquelle l'existant s'élève à une existence supérieure, mais une sortie de l'être et des catégories qui le décrivent» Idem, *ibidem*.

<sup>145</sup> «la philosophie occidentale coïncide avec le dévoilement de l'Autre où l'Autre, en se manifestant comme être, perd son alterité. La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmountable allergie» LEVINAS, Emmanuel, *DE*, p. 263.

<sup>146</sup> «toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare», LEVINAS, Emmanuel, *De l'Évasion*, Fata Morgana, p. 98 (tradução nossa).

<sup>147</sup> Veja-se: LEVINAS, Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*, Puf, Paris, 1979, p. 20 - «c'est au contraire, vers un pluralisme qui ne fusionne pas en unité que nous voudrions nous acheminer; et, si cela peut être osé, rompre avec Parménide».

<sup>148</sup> KIRK, G.S. e tal, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª Edição, 2005, p.257.

razão quando afirma que, para a filosofia ocidental, o outro se manifesta sempre no horizonte de uma determinada concepção de ser, perdendo, conseqüentemente, a sua alteridade.

A pergunta premente formula-se então da seguinte forma: é possível um pensamento que não reduza o Outro ao Mesmo? Um tal pensamento não seria simplesmente Teologia ou uma teologia negativa, que suspende as funções apofânticas da linguagem? Acaso «existirá uma significância [*signifiance*] de significação», pergunta Lévinas, «que não equivaleria à transmutação do Outro no Mesmo?»<sup>149</sup>. Por outras palavras: como pensar e dizer a *alteridade absoluta*? Como respeitá-la *como tal*, isto é no absoluto da sua alteridade?

Emmanuel Lévinas vai encontrar no *rosto* (humano) «uma significância própria independente» da «significação recebida do mundo»<sup>150</sup>. O *rosto* é a «aparição de Outrem» para além de qualquer horizonte e para além de qualquer contexto. Segundo Derrida, para o filósofo de origem judaica «apenas a irrupção de outrem permite aceder à alteridade absoluta e irreduzível do outro»<sup>151</sup>. Não se pense, contudo, que o *rosto* é um signo. O signo, e a diferença significado/significante, implicam, como veremos com Derrida, uma determinada concepção de ser, ou melhor: o signo é signo por relação com o ser ou por relação com uma presença ausente e/ou desviada. Parece-nos ser esta a razão para a utilização, por Lévinas, da palavra francesa *signifiance* (que traduzimos por significância) – o rosto “significa” para além do ser e da sua própria significação: ele é a significação ou a significância da significação. Que o mesmo é dizer, é a sua condição e de possibilidade e de impossibilidade. Para Lévinas o *rosto* tanto é o começo da filosofia de índole ou de orientação heteronómica; como da «consciência moral» – uma consciência que é responsabilidade arqui-originária infinita e incondicional: «se a essência da filosofia consiste em elevar-se [*remonter*] aquém de todas as certezas até ao princípio, se ela vive da crítica, o rosto de Outrem seria o começo mesmo da filosofia. Tese de heteronomia que rompe com uma tradição muito venerável. Por outro lado, a situação em que não nos encontramos sozinhos não se reduz ao feliz reencontro de almas fraternas que se saudam e que conversam. Esta situação é consciência moral – exposição de uma liberdade ao julgamento do Outro»<sup>152</sup>.

Como forma de pensar o *rosto*, Lévinas irá herdar a noção plotiniana de *rastró* (*trace*), reinventado-a<sup>153</sup>. Ao contrário do motivo do *rastró* em Plotino, em Lévinas ele não aponta

---

<sup>149</sup> «existe-t-il une signifiance de signification qui n'équivaudrait pas à la transmutation de l'Autre en Même?» LEVINAS, Emmanuel, *DE*, p. 265.

<sup>150</sup> «L'épiphanie d'Autrui comporte une signifiance propre indépendante de cette signification reçue du monde», Idem, p. 270.

<sup>151</sup> «selon lui, seule l'irruption d'autrui permet d'accéder à l'altérité absolue et irréductible de l'autre» DERRIDA, Jacques, «Violence et Métaphysique» in *ED*, p. 155.

<sup>152</sup> «si l'essence de la philosophie consiste à remonter en deça de toutes les certitudes vers le principe, si elle vit de critique, le visage d'Autrui serait le commencement même de la philosophie. Thèse d'hétéronomie qui rompt avec une tradition très vénérable. En revanche, la situation où l'on n'est pas seul ne se réduit pas à l'heureuse rencontre d'âmes fraternelles qui se saluent et qui conversent. Cette situation est conscience moral – exposition de ma liberté au jugement de l'Autre», LEVINAS, Emmanuel, *DE*, p. 247.

<sup>153</sup> BERNARDO, Fernanda, A “*subject-illeidade*”..., vol. II, p. 852.

para uma origem pura e plena, mas antes para o «*enigma do absoluto da alteridade*»<sup>154</sup>. O *rastro*, em sede levinasiana, faz assim sinal para um passado absoluto, para o «*passar de um passado ab-soluto*»<sup>155</sup>: «o *rastro fugidio, o rastro sempre de fugida, é o “aparecer” enigmático e enigmatizante do Outro [...] diferentemente do ser*»<sup>156</sup>. O *rastro* escapa assim ao regime da presença. Ele não anuncia o sonho da unidade pura, mas antes «um adeus à *unidade principal*»<sup>157</sup>. Por outro lado, e como *rastro da alteridade*, ele é «o *rastro de um retraimento*». Mas um *retraimento* a partir do qual é pensável uma relação sem relação<sup>158</sup> com o rosto - o *rastro do rosto* «desloca a ordem da presença e da representação temporal»<sup>159</sup>. O *rastro* anuncia *no presente* que todo o presente é atravessado por um *passado imemorial* (que nunca foi presente).

Assim, esta “noção” de *rastro* abre o pensamento a uma alteridade irreduzível, posto que se a «significância do *rastro* consiste em significar sem fazer aparecer»<sup>160</sup> – salvaguarda da transcendência da relação ética -, então, segundo Lévinas, o traço só pode ser «fundado» numa alteridade absoluta (transcendente quase até à ausência<sup>161</sup>): «O perfil que, pelo *rastro*, o passado irreversível toma, é o perfil do «Ele» [II]. O *para-além* de onde vem o rosto é a terceira pessoa [...] a inexprimível irreversibilidade [...] transcendência num passado absoluto»<sup>162</sup>. A diacronia e a anacronia do *rastro do rosto* e a dissemetria que marca a relação a Outrem são «asseguradas» por esta «transcendência ab-soluta» que se subtrai a qualquer «revelação», «como também a qualquer dissimulação»<sup>163</sup>. Por outro lado, como afirma Lévinas: «O Infinito vem-me à ideia na significância do rosto. O rosto *significa* o Infinito. Assim, no «Eis-me aqui!» da aproximação a outrem, o Infinito não se mostra (...) Direi que o sujeito que diz «Eis-me aqui!» dá *testemunho* do Infinito»<sup>164</sup>. Ora, se o rosto pode significar sem contexto, isto é, para além de todo e qualquer horizonte (mundano e egológico) isso deve-se ao facto de ele ser, de algum modo, o *rastro do Infinito* – uma «*exterioridade ou o absoluto de uma alteridade não contaminada pelo ser*»<sup>165</sup>. A este Infinito podemos,

<sup>154</sup> Idem, p. 858.

<sup>155</sup> Idem, p. 863.

<sup>156</sup> Idem, p. 862.

<sup>157</sup> Idem, p. 860.

<sup>158</sup> Isto é: uma relação que respeite a ab-soluta separação do Outro.

<sup>159</sup> «mais ici, ce retrait, cette trace du visage disloque l’ordre de la présence et de la représentation temporelles» DERRIDA, Jacques, A, p. 114.

<sup>160</sup> «si la signifiante de la trace consiste à signifier sans faire apparaître» LEVINAS, Emmanuel, *DE*, p. 278.

<sup>161</sup> Veja-se: LEVINAS, Emmanuel, *Deus, a Morte e o Tempo*, trad. Fernanda Bernardo, Almedina, Coimbra, 2003, p. 236 - «[...] Deus não é simplesmente o primeiro outrem – mas outro diferente de outrem, outro diferentemente, outro de alteridade prévia à alteridade de outrem, à adstrição ética ao próximo. Diferente, assim, de todo o próximo. E transcendente até à ausência, até à sua possível confusão com o rumorejar do *il y a*».

<sup>162</sup> «le profil que, par la trace, prend le passé irréversible, c’est le profil du “II”. L’*au-delà* dont vient le visage est la troisième personne [...] l’inexprimable irréversibilité [...] transcendance ab-solu», LEVINAS, Emmanuel, *DE*, p. 277.

<sup>163</sup> «échappée à tout révélation comme à toute dissimulation», Idem, *ibidem*.

<sup>164</sup> LEVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*, trad. João Gama, Edições 70, Lisboa, 2007, p. 69-70. Futuras citações com a sigla EI.

<sup>165</sup> BERNARDO, Fernanda em entrevista ao sítio da Instituto Humanitas Unisonos (disponível online em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2230&secao=277](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2230&secao=277)).

naturalmente, chamar Deus – um Deus «”transcendente até à ausência”»<sup>166</sup>. Que, embora «vindo à ideia na relação inter-humana», permanece todavia ab-solutamente heterogénea a qualquer imanência. O infinito, o transcendente, é ab-solutamente heterogéneo ao regime do Ser – como afirmam os filósofos desde Aristóteles «não há infinito actual»<sup>167</sup>. Isto é: o infinito jamais se reduz ao regime do presente e da presença. O que poderia considerar-se um «defeito» é, pelo contrário uma característica positiva do infinito – o seu excesso -, do qual apenas se pode testemunhar – o infinito enquanto infinito jamais se (a)presenta a uma consciência. Um testemunho que Lévinas nomeia «Intriga» – a *intriga* do infinito<sup>168</sup>. Como afirma Lévinas: «Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e eu sou “sujeito” essencialmente neste sentido»<sup>169</sup>

A experiência-provação da transcendência absoluta sustenta a dissimetria da ética e dá assim a pensar a incondição da subjectividade do sujeito levinasiano em termos de reponsabilidade. Agora a subjectividade não é mais definida como presença, e intencionalidade e identidade de si a si – lembre-se que à identidade do sujeito corresponde o seu poder «de senhor/fazedor do tempo»<sup>170</sup> - mas antes como responsabilidade<sup>171</sup> - o tempo do sujeito traz já a marca do Outro, de um passado que me diz respeito. Efectivamente, se a alteridade absoluta escapa à minha capacidade de tematização (o rastro “anunciando” um passado imemorial, marca também os limites da minha capacidade de apropriação), ele coloca-me na condição de herdeiro, isto é: infinitamente referido a um passado que jamais poderei apropriar.

Para terminar estas quantas palavras em torno do pensamento de Lévinas, referiremos agora duas diferenças fundamentais entre este pensamento e a desconstrução derridariana<sup>172</sup>, que resultam da nossa discussão anterior. A primeira marca da distância entre os dois pensadores prende-se com a questão do *rastro* como *rastro do rosto humano*. A relação ética, que escapa à simetria do inter-subjectivo husserliano, é uma relação inter-humana – é uma relação do humano enquanto humano. Ou seja, à questão «quem é o outro?» Lévinas responde sempre: «é o outro homem». O *outro* como *humano* e o *humano* como *homem*. Antropocentrismo e androcentrismo. Daí a crítica de Jacques Derrida: «Jamais o outro é, no pensamento de Lévinas, um vivente animal [...] Jamais o animal é, para Lévinas, um rosto»<sup>173</sup>. Diferentemente – para Derrida «*tout autre est tout autre*»<sup>174</sup>. O «*tout autre est tout*

---

<sup>166</sup> Idem.

<sup>167</sup> Veja-se: ARISTÓTELES, *Física*, III, 204a -208a.

<sup>168</sup> Veja-se: LEVINAS, Emmanuel, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 192 - «Podemos chamar *bondade* o que se trama nesta intriga: na exigência do abandono de todo o ter, de todo o para-si, eu substituo-me ao outro».

<sup>169</sup> LEVINAS, Emmanuel, *EI*, p.82.

<sup>170</sup> BERNARDO, Fernanda, A “*subject-illeidade*”..., vol. II, p. 858.

<sup>171</sup> LEVINAS, Emmanuel, *EI*, p. 80-81.

<sup>172</sup> Para uma análise mais profunda da relação entre os dois pensadores, veja-se BERNARDO, Fernanda, «Lévinas e Derrida: “Um contacto no coração de um quiasma”» in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº33, 2008, p. 39-78. E também a já referida entrevista de Fernanda Bernardo ao sítio da Instituto Humanitas Unisonos.

<sup>173</sup> BERNARDO, Fernanda em entrevista ao sítio da Instituto Humanitas Unisonos.

*autre*» derridiano dá a pensar o rastro como a marca do outro ab-soluto seja ele quem for (*quiconque*): um humano, um deus, um animal. A questão do vivente em geral<sup>175</sup> ocupa um espaço importantíssimo na obra de Derrida, que se toma pelo único filósofo da ocidentalidade filosófica, e da sua tradição greco-judaica-cristã-islâmica, *eleito* pelo animal, isto é: que se viu visto pelo animal e que não se limitou apenas a vê-lo<sup>176</sup>. Derrida confessa a sua perplexidade pelo facto de a ética levinasiana – uma ética da alteridade absoluta ou do primeiro vindo – não atentar na alteridade do animal que, como o génesis o lembra, foi criado antes do homem. Como nos lembra Fernanda Bernardo: «Ora, no dizer do Génesis, o animal, no qual Derrida vê uma figura da alteridade absoluta, terá chegado ao mundo primeiro do que o homem. Que deverá também assim responder responsabilmente diante dele e por ele»<sup>177</sup>.

Finalmente, e para terminar esta muito breve abordagem, a questão da transcendência absoluta no pensamento levinasiano suscita alguns comentários a Jacques Derrida. A afirmação derridiana do «*tout autre est tout autre*» não deixa de marcar também uma “objecção” ao desejo, presente no pensamento de Lévinas, de pensar a transcendência ou a exterioridade para além de qualquer contaminação: «ouvir a homonímia que, além da tautologia, abre esta fórmula ao enunciado da heterologia mais irredutível à sua im-possibilidade [...] lembrando o pensamento do “absolutamente outro” à inevitabilidade da contradição, da contaminação»<sup>178</sup>.

Parece-nos ser esta a questão que afasta consideravelmente a ética em sede levinasiana do pensamento da Desconstrução. É verdade que o “absolutamente outro” escapa, também em Derrida, ao regime da presença e do presente, mas no contexto deste pensamento essa interrupção não nos remete para uma transcendência absoluta, mas antes para uma imbricação entre o transcendente e a imanência, que implica um outro pensamento da história. Mesmo as figuras de *chôra*<sup>179</sup> e do *messiânico*, que estudaremos no segundo capítulo, não são pensadas, pelo filósofo da desconstrução, dentro da dicotomia transcendente/imanente. Pelo contrário, *chôra* e o *messiânico* dão a pensar a contaminação entre o transcendente e o imanente – uma contaminação no modo da heterogeneidade e da indissociabilidade ao mesmo tempo existentes entre ambos os pólos (que não são autónomos nem opacionais, mas em que um difere o outro). A diferença entre Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida marca-se assim na

---

<sup>174</sup> Cf., nomeadamente, DERRIDA, J., *Políticas da Amizade*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2003, p. 36.

<sup>175</sup> DERRIDA, Jacques, *L'Animal que Donc Je Suis*, Galilée, Paris, 2006, p. 86. Veja-se também DERRIDA, Jacques, «Un ver à soie» in CIXOUX, Hélène, DERRIDA, Jacques, *Voiles*, Galilée, Paris, 1998, p. 66.

<sup>176</sup> Veja-se: DERRIDA, Jacques, *L'Animal que Donc Je Suis*, p. 18 - «Depuis le temps, peut-on dire que l'animal nous regarde? Quel animal? L'autre».

<sup>177</sup> BERNARDO, Fernanda em entrevista ao sítio da Instituto Humanitas Unisonos.

<sup>178</sup> Idem.

<sup>179</sup> Ao longo deste trabalho iremos privilegiar a grafia “*chôra*” da palavra grega *χώρα*. Note-se, apesar disto, que não iremos alterar a grafia escolhida por autores e autoras portuguesas - quer em traduções, quer em textos relativos ao pensamento de Jacques Derrida. Assim, por vezes, no contexto de citação aparecerá a grafia *khôra*.



diferença entre a *contradição* (Lévinas) e a *aporía* (Derrida)<sup>180</sup>. Esta questão da *contaminação*, bem como a do quase-transcendental, será abordada nos próximos parágrafos.

Em função da problemática e do percurso pelo qual optámos por enveredar aqui para a investigar, é agora chegado o momento de abordar alguns dos grandes “temas” da obra de Derrida (através dos seus primeiros trabalhos): a *arqui-escrita*, a *différance* e o *rastro*. Alerta-se, contudo, que esta referência aos primeiros trabalhos de Jacques Derrida não significa a subscrição da tese segundo a qual existiria uma certa viragem no pensamento do filósofo (a partir dos anos 80 e 90)<sup>181</sup> para as questões de índole ética e política. Tal como para Heidegger, também para Derrida é necessária uma longa discussão com a ocidentalidade filosófica, no sentido de nela remarcar aquilo que embora nela inscrito/ex-crito permanece impensado. Com efeito, embora a Desconstrução seja um idioma filosófico ligado ao nome de Jacques Derrida, a verdade é que, como o filósofo não se cansa de sublinhar, há Desconstrução desde o primeiro raio de luz – desde a proferição da primeira palavra. Todo o construído está em auto-des-construção. No caso de Derrida, e como veremos no segundo capítulo, este traçar de um outro caminho abre também para um novo e diferente pensamento da ética, do político e, também, da fé – um pensamento que, como reiteradamente o próprio filósofo referiu (nomeadamente no seu diálogo com Évelyne Grossman<sup>182</sup> em Dezembro de 2003) esteve sempre presente<sup>183</sup>, obliquamente presente, desde os seus primeiros passos em torno da desconstrução da origem, da presença, do próprio e da propriedade. Que o mesmo é dizer, em torno da desconstrução do registo onto-teológico da metafísica da presença e do seu alcance político.

---

<sup>180</sup> Veja-se: DERRIDA, Jacques, *A*, p. 61- «Dans des pages où j'ai toujours cru entendre une détresse de l'aporie, la plainte, l'attestation, la protestation, la clameur aussi ou la réclamation d'un Job qui serait tenté d'en appeler non pas à la justice mais *contre* la justice, viennent à nous les questions désespérées du juste. D'un juste qui voudrait être plus juste que la justice. Un autre Job, à moins que ce ne soit l'autre de Job, se demande en effet ce qu'il a à faire avec la justice, avec la juste et injuste justice. *Ces questions crient à la contradiction, une contradiction sans égale et sans précédent, la terrible contradiction du Dire par le Dire, la Contra-Diction même*». Estes últimos sublinhados são da nossa responsabilidade.

<sup>181</sup> Para esta questão, veja-se, por exemplo: KEARNEY, Richard, «Derrida's Ethical Re-turn» in *Working through Derrida*, ed. Gary B. Madison, Northwestern University Press, Illinois, 1993, p. 28-50. O próprio Derrida aborda esta questão de uma suposta viragem ética, veja-se: DERRIDA, Jacques, «*Comme si c'était possible*, «within such limits» in DERRIDA, Jacques, *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001, p. 305-307.

<sup>182</sup> Cf. «La vérité blessante. Ou le corps à corps des langues.», entrevista de Jacques Derrida com Évelyne Grossman, revue EUROPE, *Jacques DERRIDA*, mai 2004, n° 901, p. 8-27.

<sup>183</sup> Idem, p. 11-13.

### 3. Derrida e a desconstrução da *metafísica da presença*

#### 3.1. A ARQUI-ESCRITA

Embora Derrida a rejeite liminar e explicitamente, é-lhe muitas vezes apontada a defesa de um «privilégio da escrita» – a desconstrução da tradição *logofonocêntrica* seria um «privilégio da escrita», e Derrida o filósofo da escrita. Ora, tal equivaleria a uma mera inversão da tradição *fono-logo-cêntrica*<sup>184</sup> da ocidentalidade filosófica e não ao seu questionamento. Assim, a nossa intenção será mostrar quer a injustiça desta observação, quer a clarificação dos possíveis sentidos do quase-conceito *arqui-escrita*, mostrando como a singular originariedade desta não só desconstrói a presença significada pelo privilégio outorgado pela ocidentalidade filosófica à fala/voz (*phone*), como constitui a condição de possibilidade da própria fala.

Ora, segundo Derrida, a história da metafísica é também a história da «submissão da escrita e da sua rejeição» relativamente à «palavra “plena”»<sup>185</sup>. Em «La Pharmacie de Platon»<sup>186</sup> (1968), Derrida exemplifica este “preconceito” através do «processo da escrita» no *Fedro* de Platão. Não que o *Fedro* seja ou proponha uma mera rejeição da escrita<sup>187</sup>. Podemos no entanto ler nele uma certa suspeita que recai constantemente sobre ela. Derrida lembra-nos as palavras de Fedro, segundo as quais «os cidadãos mais poderosos e mais venerados sentem vergonha [...] em “escrever discursos”»<sup>188</sup>, temendo ser, posteriormente, tomados por sofistas. Assim, levando em linha de conta as críticas socrático-platónicas<sup>189</sup> aos sofistas, tudo indica que estamos aqui perante uma irrevogável distinção entre *escrita* (em sentido de escrita alfabética) e *verdade* – não que, mais uma vez, a escrita seja equivalente a mentira, mas estamos já numa atitude de suspeita.

É sintomaticamente através de um mito – aliás um dos mitos platónicos que é rigorosamente original<sup>190</sup> –, isto é, através de uma palavra por “ouvir-dizer”, que repete sem

---

<sup>184</sup> Este sincategorema derridiano – constituído pela função de «phonocentrismo» e de «logocentrismo» - diz fundamentalmente o seguinte: 1) Que o logocentrismo – o privilégio do *logos* – é «solidário da determinação do ser do ente como *presença*» («le logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 23); 2) Que o «phonocentrismo» (*phonè* + centrismo) impera na filosofia ocidental para quem a «voz» (*phone*) é o modelo por excelência da verdade – voz que significa o ouvir-se falar no tempo da sua fala, significando a imediatidade da presença a si, da consciência («la phonie par laquelle, en vertu du s'entendre-parler [...] le sujet s'affecte lui-même et se rapporte à soi dans l'élément de l'idéalité», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 23).

<sup>185</sup> «l'abaissement de l'écriture et son refoulement hors de la parole “pleine”» DERRIDA, Jacques, *G*, p.12.

<sup>186</sup> DERRIDA, Jacques «La Pharmacie de Platon» in DERRIDA, Jacques, *La Dissémination*, Éditions du Seuil, Paris, 1972. De referir que a primeira versão do texto data de 1968. Todas as traduções desta obra, no corpo do trabalho, são da nossa responsabilidade. Doravante citado como «La Pharmacie de Platon».

<sup>187</sup> Cfr. Idem, p.83.

<sup>188</sup> «Phèdre rappelle que lest citoyens les plus puissants et les plus vénérés ressentent de la honte [...] à “écrire des discours”» Idem, p.84.

<sup>189</sup> Críticas de Platão, mas pela boca de Sócrates.

<sup>190</sup> Veja-se «La Pharmacie de Platon», p. 84.

saber que Platão, pela voz de Sócrates, expõe as suas suspeitas em relação à escrita, tida como um *pharmakon* (palavra que em grego significa *ao mesmo tempo (ama) remédio como veneno*). Conta então o dito mito que *Thoth*, «velho deus» do Egipto e «a quem é consagrada a ave que chamam íbis», inventara «os caracteres gráficos (escrita)». Para dar a conhecer esta arte da escrita, *Thoth* encontrou-se com *Tamuz*<sup>191</sup>, que então governava o Egipto. *Thoth* elogiou, na presença do soberano, esta «arte que tornará os egípcios mais sábios e os ajudará a fortalecer a memória, pois com a escrita descobri o remédio (*pharmakon*) para a memória». Cabe no entanto ao Rei, ao Soberano que não sabia escrever, decidir da validade desta arte<sup>192</sup>. Então, *Tamuz*, e contra o elogio de *Thoth*, afirma que esta arte «tornará os homens mais esquecidos, [porque] deixarão de exercitar a memória, confiando apenas na escrita, e *só se lembrarão de um assunto por força de motivos exteriores, por meio de sinais, e não dos assuntos em si mesmo*» (sublinhados nossos), em relação ao ensino esta arte apenas transmitirá «uma aparência de sabedoria»<sup>193</sup> – não a sabedoria propriamente dita (se a sabedoria é *mneme*, a escrita é já suplemento, *hypomnesis*<sup>194</sup>).

Deste mito, Sócrates retirará as seguintes reflexões: «se alguém expõe as suas regras de arte por escrito e um outro vem depois, que aceita esse testemunho escrito como sendo a expressão sólida de uma doutrina valiosa, esse alguém seria tolo [...] *atribuiria maior valor às teorias escritas do que a um simples tópico para rememoração do assunto tratado no escrito*»<sup>195</sup> (sublinhados nossos). Outra característica desta arte, segundo Sócrates, é a sua incapacidade de responder às nossas interrogações, limitando-se «a repetir sempre a mesma coisa». Mas, ao mesmo tempo, o filósofo adverte-nos para uma outra «espécie de discurso», «conscienciosamente escrito», isto é «ao discurso capaz de se defender a si mesmo»<sup>196</sup>. Este discurso não pode ignorar «a verdade dos objectos nos quais incide o que se diz». Podemos afirmar: é o discurso que se submete à palavra viva e plena, à *phone* na sua proximidade do sentido à alma no tempo da sua enunciação.

Destas breves referências podemos assinalar uma das características que irá marcar toda a tradição filosófica: «a escrita como suplemento à palavra»<sup>197</sup>. E isto de tal modo que Derrida escreve «aquilo com que *sonha* Platão é uma memória sem signo»<sup>198</sup> – e talvez possamos, nós, acrescentar: “aquilo com que *sonha* a filosofia” –, a transparência total e absoluta. Ora, em *De la Grammatologie* podemos ler: «ou bem a escrita nunca foi um simples

---

<sup>191</sup> Veja-se a nota de rodapé do tradutor de *Fedro*, p. 146, nota 92 - «Tamuz ou Amón, soberano divino».

<sup>192</sup> Situação que merece alguns comentários por parte de Derrida. «La Pharmacie de Platon», p. 94. E que, contra alguns críticos de Derrida, coloca a questão da escrita “em relação” com a questão da subjectividade, do valor e do político e da democracia.

<sup>193</sup> PLATÃO, *Fedro*, trad. e not. Pinharanda Gomes, 2º ed., Guimarães & Cª., Lisboa, 1981, p. 145-147.

<sup>194</sup> Veja-se DERRIDA, Jacques, «La Pharmacie de Platon», p. 135.

<sup>195</sup> Platão, *Fedro*, p. 148.

<sup>196</sup> Idem, p. 148-149.

<sup>197</sup> «l'écriture, comme supplément à la parole» DERRIDA, Jacques, «La Pharmacie de Platon», p. 110.

<sup>198</sup> «Mais ce dont *rêve* Platon, c'est d'une mémoire sans signe» Idem, p. 135.

“suplemento”, ou bem é urgente construir uma nova lógica do “suplemento”<sup>199</sup>. Pois, segundo o filósofo francês, «a secundaridade que se cria poder reservar à escrita, afecta todo significado em geral»<sup>200</sup>. E afecta-o logo à partida. Arqui-escrita não refere, portanto, nenhuma prioridade cronológica da escrita<sup>201</sup>, mas o facto de, paradoxalmente, a secundaridade ser primeira, ou melhor: a secundaridade (que o mesmo é dizer a *repetição* e a *diferença*) está sempre, à partida, a operar, como um desvio da «origem» – que não há nem “é”.

Tentemos agora esclarecer mais precisamente a argumentação de Jacques Derrida relativamente à desconstrução da origem pela via da escrita, atentando na relação desta com o signo, que reenvia sempre para uma presença que o supre. A partir da noção saussuriana de signo, e da distinção entre significado e significante, o filósofo procura demonstrar os pressupostos *fono-* e *logocêntricos* da concepção tradicional de escrita – a escrita alfabética. A voz (*phone*), o logos vivo da voz, enquanto tal parece evitar qualquer significante, estando portanto numa proximidade absoluta do significado<sup>202</sup> - a voz seria a total transparência entre a palavra viva (falada) e o pensamento, as coisas, etc. Numa palavra, com o próprio ser, ou melhor: com o ser como presença. Ora, estando do lado do significante, a escrita foi rebaixada a uma exterioridade que afasta tanto da imediatidade como da plenitude. Acrescente-se (e esta é uma questão que nos ocupará mais adiante) a escrita é a próprio movimento do desviar e do adiar da presença plena – ela é a «disrupção da presença na marca»<sup>203</sup>. A escrita é assim um *pharmakon*, pois ao mesmo tempo que dá vida/sobrevida, assinala também a ausência da presença. Se a voz habita o aqui e agora, a escrita habita o tempo e o espaço do diferir<sup>204</sup>, onde nenhuma presença absoluta vem estancar o jogo de significantes: «todo grafema é de essência testamentária»<sup>205</sup>.

A questão que agora se impõe é então a seguinte: Qual o percurso que Derrida segue para “mostrar” como *na* própria voz está *já* inscrita a ausência da presença, ou melhor o desvio, o silêncio ou o mutismo? Por outras palavras: porque é que toda a palavra, escrita ou falada, está, como dirá Derrida, enlutada e criptada?<sup>206</sup>

Derrida procurará repensar o conceito de signo, evitando defini-lo como derivado<sup>207</sup>. Tendo em vista demonstrar este objectivo fundamental para o pensamento da desconstrução, Derrida recorre, fundamentalmente, a duas teses de Saussure, a saber: a arbitrariedade do

---

<sup>199</sup> «ou bien l’écriture n’a jamais été un simple “supplément”, ou bien il est urgent de construire une nouvelle logique du “supplément”», DERRIDA, Jacques, *G*, p.17.

<sup>200</sup> «la secondarité qu’on croyait pouvoir réserver à l’écriture affecte tout signifié en général», Idem, p.16.

<sup>201</sup> Idem, p.17, nota. 1.

<sup>202</sup> Cfr. Idem, p.22

<sup>203</sup> «disruption de la présence dans la marques», DERRIDA, Jacques, «Signature Événement Contexte» in DERRIDA, Jacques, *L’Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1967, p. 390 (tradução nossa). Doravante citaremos esta obra com a sigla *ED*.

<sup>204</sup> Como veremos, *différance* indica o movimento de espacialização do tempo e temporalização do espaço.

<sup>205</sup> «tout graphème est d’essence testamentaire», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 100

<sup>206</sup> A escrita, toda a escrita «pleure la voix perdue en larmes noires comme trace d’encre», DERRIDA, Jacques, «Édmond Jabès et la question du livre» in *ED*, p. 110.

<sup>207</sup> ALLEN, Barry, «Difference Unlimited» in *Working Through Derrida*, p.6.

signo<sup>208</sup> e a ideia segundo a qual «na língua não há senão diferenças»<sup>209</sup>. Esta última tese remete-nos, desde logo, para o facto de o sentido ser um efeito de diferenças e não da “presença de algo” que não é, ele próprio, mais um signo<sup>210</sup>. Por outras palavras, a possibilidade de significação de um signo “remete” para a sua diferença relativamente a outros signos e não para uma presença passada, presente ou futura. Por seu lado, segundo Derrida, a tese da arbitrariedade do signo (o signo não se deriva de uma presença prévia) conduziria à incapacidade de «distinguir radicalmente signo linguístico e signo gráfico»<sup>211</sup>. E isto porque entre o significado e o significante deixaria de existir uma relação natural (uma subordinação do significante ao significado). «Se “escrita” significa inscrição e desde logo instituição durável de um signo [...], a escrita em geral cobre todo o campo dos signos linguísticos. Neste campo pode aparecer, de seguida, uma certa espécie de significantes instituídos, “gráficos” no sentido estrito e derivado desta palavra, regidos por uma certa relação a outros significantes instituídos, portanto “escritos” mesmo se são “fónicos”»<sup>212</sup>.

Isto não significa, da parte do filósofo francês, a afirmação da prioridade cronológica da escrita, no sentido clássico, relativamente à fala, isto é, não se trata de defender a tese: «primeiro aprendeu-se a escrever e só depois foi inventada a fala». Derrida, com a afirmação da «própria escrita como origem da linguagem»<sup>213</sup>, pretende defender a “presença” dos caracteres, com que classicamente se definia a escrita, na própria voz ou na fala<sup>214</sup> - a saber, a ausência, o mutismo, o desvio, a interrupção, o suplemento, etc. As consequências filosóficas da análise derridariana são vastíssimas. Se a linguagem é uma questão de diferenças entre signos, então não há qualquer puro significado que, vindo de fora de qualquer sistema linguístico, interrompa o jogo da diferença dos signos<sup>215</sup>. Esta consequência conjugada com a tese da arbitrariedade do signo implica que até a distinção mais cuidadosa é susceptível de desconstrução (inclusive a própria distinção entre significado e significante<sup>216</sup>). Não se pense, contudo, que esta noção de arqui-escrita remete apenas para um puro jogo de significantes, está em jogo algo bem mais importante: a saber, um repensar da própria ontologia por via da relação entre o sensível e o inteligível.

---

<sup>208</sup> SAUSSURE, Ferdinand, *Curso de Linguística Geral*, trad. José Victor Adragão, 8ª ed., Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1999, p. 124-125.

<sup>209</sup> Idem, p. 202. Sublinhados do autor.

<sup>210</sup> ALLEN, Barry, «Difference Unlimited» in *Working Through Derrida*, p. 23.

<sup>211</sup> «la thèse de l'arbitraire du signe [...] devrait interdire de distinguer radicalement signe linguistique et signe graphique», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 65.

<sup>212</sup> «Si “écriture” signifie inscription et d’abord institution durable d’un signe (...), l’écriture en général couvre tout le champ des signes linguistiques. Dans ce champ peut apparaître ensuite une certaine espèce de signifiants instituídos, “graphiques” au sens étroit et dérivé de cet mot, réglés par un certain rapport à d’autres signifiants instituídos, donc “écrits” même s’ils sont “phonétiques”», Idem, p. 65.

<sup>213</sup> «...l’écriture elle-même comme origine du langage», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 64.

<sup>214</sup> Veja-se: BERNARDO, Fernanda, «O Dom do Texto – a Leitura como Escrita (o programa gramatológico de J. Derrida)», *Revista Filosófica de Coimbra* – 1, 1992, p. 155, nota 15.

<sup>215</sup> ALLEN, Barry, «Difference Unlimited» in: *Working Through Derrida*, p. 24.

<sup>216</sup> «Il faut qu’il y ait un signifié transcendantal pour que la différence entre signifié et signifiant soit quelque part absolue et irréductible», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 33.

Se tradicionalmente a significação implicava a sincronia entre a manifestação e o sujeito, a arqui-escrita implicará um pensamento do rastro que “introduz uma *diacronia* irreversível”, como veremos nas próximas secções deste trabalho. Contudo podemos afirmar, para já, que a noção de arqui-escrita permite, a Derrida, escapar a uma noção de linguagem estritamente ligada ao *presente* vivo. Tradicionalmente, e através da voz (*phonè*), a plenitude da fala encontrava-se em estrita ligação com o presente vivo, através de uma suposta ausência de exterioridade. A voz seria a presença de si a si, pois funcionaria na perfeição na ausência de elementos exteriores (signos, etc.). Com a noção de arqui-escrita, ou a “escrita” (isto é, a ausência absoluta, o desvio, o silêncio, a interrupção, a elipse, etc.) na voz, esta ilusão da presença imediata da voz à consciência quebra-se inexoravelmente. Para a tradição filosófica esta situação implicaria a queda no caos e na impossibilidade de conhecimento. Mas, para Derrida, o que está em causa é um outro pensamento da idealidade e da identidade. Um pensamento que implica o questionar da dicotomia idealidade/singularidade. Assim, nas suas discussões em, por exemplo, *A Voz e o Fenómeno*<sup>217</sup>, Jacques Derrida procurará demonstrar a necessidade do «factor sensível do signo» para a idealidade da expressão - facto que ao mesmo tempo «impossibilita a sua pureza»<sup>218</sup>. Segundo Paola Marrati-Guénon, estamos aqui perante um pensamento da *idealidade sem presença*. Nas discussões da filosofia de Husserl, Derrida defenderá que o objecto ideal «depende da *possibilidade* de história» e da «*possibilidade* da linguagem e da escrita»: «A idealidade tem também a necessidade da escrita porque apenas a escrita liberta o sentido ideal da sua dependência em relação a toda a comunidade histórica determinada. A escrita, graças ao seu poder de funcionar sobre o mundo virtual, de ser legível em ausência de todo o sujeito empírico, liberta a objectividade ideal absoluta, quer dizer a possibilidade jurídica para o objecto ideal ser inteligível para um sujeito transcendental»<sup>219</sup>. A arqui-escrita é pois a condição de possibilidade da significação, mas, ao mesmo tempo, implica o renunciar, quer a toda a distinção radical entre fala [*parole*] e escrita, quer a um significado transcendental. A escrita é o suplemento, a sobrevivida (*survie*), que liberta a significação e o sentido da existência de qualquer sujeito empírico e de «toda a comunidade histórica determinada», mas, como *pharmakon*, é também o luto de uma significação que jamais poderá anular o significante. É o luto do *presente* vivo, da presença, da *coisa mesma*, do próprio e da propriedade – e *ipso facto* do *significado transcendental*.

---

<sup>217</sup> DERRIDA, Jacques, *A Voz e o Fenómeno*, trad. Maria José Semião e Carlos Aboim Brito, Edições 70, Lisboa, 1996.

<sup>218</sup> SIMÕES, Luís Miguel, «A crítica de Derrida à Teoria da Significação de Husserl – a voz e o fenómeno e a primeira investigação lógica» in *Phainomenon*, nº 9, 2004, Lisboa, p. 70.

<sup>219</sup> « L'idéalité a aussi besoin de l'écriture parce que l'écriture seule est à même de libérer le sens idéal de sa dépendance par rapport à toute communauté historique déterminée. L'écriture, grâce à son pouvoir de fonctionner sur le mode virtuel, d'être lisible en l'absence de tout sujet empirique, libère l'objectivité idéale absolue, c'est-à-dire la possibilité juridique pour un objet idéal d'être intelligible pour un sujet transcendental. L'idéalité a besoin, pour se libérer du monde empirique, de passer par l'écriture qui seule lui permet de faire l'économie de tout sujet mondain». , MARRATI-GUÉNOUN, Paola, «Derrida et Lévinas: Ethique, Ecriture, Historicité», 1999. Disponível online em: <http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/2/marrati-guenoun1.html>, sem numeração. Futuras referências a este texto aparecerão como «Derrida et Lévinas».

A arqui-escrita assina e significa com efeito uma tripla ausência: a do referente<sup>220</sup> (que não a da referência); a do destinatário<sup>221</sup> (que leva Jacques Derrida a formar o sincategorema «destinerrance»); e a do emissor<sup>222</sup>. E é justamente esta tríplice ausência que marca a desconstrução do fonologismo linguístico e metafísico fundado na crença de uma origem absoluta ou plena, de um significado transcendental, de uma presença imediata e transparente do pensamento ao ser e da linguagem ao pensamento.

Nestes termos, apesar do carácter excessivamente sucinto da nossa exposição, parece-nos um dever concluir que, nestes primeiros escritos de Derrida (anos 60-70), em torno da questão da escrita e da linguagem, encontramos um evidente distanciamento do privilégio da *presença* que toda a tradição filosófica ocidental havia defendido e sustentado. Como escreve John Llewelyn: «a presença é destabilizada quando a sua simples oposição à ausência é colocada em questão»<sup>223</sup>. Com efeito, perdida a presença plena é a origem pura e simples que se perde também e, com ela, todos os binarismos oposicionais (dentro/fora, sensível/inteligível, etc.) que desde sempre alimentaram a ocidentalidade filosófica e cultural. Derrida pretende, de facto, mostrar os limites das oposições tradicionais da metafísica: assim, em conjunto com as oposições significante/significado, escrita/fala, também as dicotomias ausência/presença e origem/suplemento são questionadas pelo pensamento do filósofo francês.

---

<sup>220</sup> Veja-se: DERRIDA, Jacques, «Signature Événement Contexto» in *MG*, p. 376 - «Pour q'un écrit soit un écrit, il faut qu'il continue à "agir" et être lisible même si ce qu'on appelle l'auteur de l'écrit ne répond plus de ce qu'il a écrit, de ce qu'il semble avoir signé, qu'il soit provisoirement absent, qu'il soit mort ou qu'en général il n'ait pas soutenu de son intention ou attention absolument actuelle et présente, de la plénitude de son vouloir-dire, cela même qui semble s'être écrit "en son nom"».

<sup>221</sup> Veja-se por exemplo: Idem, p. 377 - «il appartient à la structure de possibilité [d'un] énoncé de pouvoir être formé et de pouvoir fonctionner comme référence vide ou coupé de son référend».

<sup>222</sup> Cfr. «cette absence n'est pas une modification continue de la présence, c'est une rupture de présence, "la mort", ou la possibilité de la "mort" du destinataire», Idem, p. 375.

<sup>223</sup> «presence is destabilized when its simple opposition to absence is called into question», LLEWELYN, John, *Margins of Religion – between Kierkegaard and Derrida*, Indiana University Press, Bloomington, 2009, p. 234. Todas as traduções desta obra no corpo do texto são da nossa responsabilidade.

### 3.2. A DIFFÉRENCE<sup>224</sup>

Nesta sucinta apresentação do pensamento da Desconstrução derridiana seria impossível escapar à enigmática “palavra”<sup>225</sup> *différance* – “palavra” que antes de intitular a célebre conferência de 1968 – «La Différance» - proferida pelo filósofo na Sociedade Francesa de Filosofia, terá já aparecido em «Edmond Jabès et la question du livre» (1964) e em «Cogito et histoire de la folie»<sup>226</sup> (1964). Será no entanto na conferência de 1968 («La Différance») que este “neologismo” será amplamente dilucidado pelo filósofo. Escutemos então o filósofo: «Falarei portanto da letra *a*, desta primeira letra que pareceu necessário introduzir, aqui ou ali, na escrita da palavra *diferença* [*différence*]; e isto no decurso de uma escrita sobre a escrita»<sup>227</sup>. Derrida falará, assim, de uma *différence/différance* que não se dá a ouvir<sup>228</sup>, que não se marca na voz, mas apenas na leitura ou na escrita. Como se, na sua spectralidade, a voz não pudesse senão apagar ou silenciar esta diferença. Ora, se a escrita significa o desvio, o mutismo, a impossibilidade de uma presença plena, numa palavra, a «escrita *na fala*», e por outro lado, só ela dá a pensar a *différance*, então: «a *différance* não é, não existe, não é um ente-presente (*on*), qualquer que seja; e seríamos conduzidos a marcar também tudo *aquilo que ela não é*, quer dizer *tudo*; e por conseguinte que ela não tem nem existência nem essência»<sup>229</sup>. Assim, uma das principais advertências que dela Derrida manda reter é que a *différance* não é nem uma palavra nem um conceito<sup>230</sup>. Ela não pertence ao registo onto-teológico da metafísica. Mas então como falar dela? O que dizer dela? O filósofo, embora marcando a insuficiência de uma tal abordagem, começa por destacar a semântica da palavra: «sabe-se que o verbo «diferir» [«différer»] (verbo latino *differre*) tem dois sentidos que parecem bem distintos»<sup>231</sup>. Com efeito, se abrirmos um dicionário veremos que o verbo

---

<sup>224</sup> Optámos aqui por não traduzir esta palavra francesa. Veja-se, por exemplo, a nota dos tradutores portugueses de *Vadios*: «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 [do termo *différance*] 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», DERRIDA, Jacques, *Vadios*, trad. Fernanda Bernardo et al, Palimage, Coimbra, 2009, p. 92, nota 1.

<sup>225</sup> Como escreve Derrida na conferência «La Différance» in DERRIDA, Jacques, *Marges - de la Philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 7 - «la *différance*, qui n’est ni un mot ni un concept». Doravante citaremos a obra como *MG*. Traduções deste texto são, salvo indicação em contrário, da nossa autoria.

<sup>226</sup> DERRIDA, Jacques, «Edmond Jabès et la question du livre», DERRIDA, Jacques, «Cogito et histoire de la folie» in *ED*.

<sup>227</sup> «je parlerai donc de la lettre *a*, de cette lettre première qu’il a pu paraître nécessaire d’introduire, ici ou là, dans l’écriture du mot *différence*; et cela dans le cours d’une écriture sur l’écriture», DERRIDA, Jacques, «La Différance» in *MG*, p. 3.

<sup>228</sup> Não há qualquer distinção na pronúncia, em francês, da palavra *différence* e *différance*.

<sup>229</sup> «la *différance* n’est pas, n’existe pas, n’est pas un étant-présent (*on*), quel qu’il soit; et nous serons amenés à marquer aussi tout ce qu’elle n’est pas, c’est-à-dire tout; et par conséquent qu’elle n’a ni existence ni essence», *Idem*, p. 6.

<sup>230</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>231</sup> «On sait que le verbe «différer» (verbe latin *differre*) a deux sens qui semblent bien distinct», *Idem*, p. 8.



diferir tem dois sentidos. A saber: por um lado, significa «passar para um momento ou data posterior, deixar para outra ocasião»; por outro lado, significa «apresentar diferenças, ser diferente»<sup>232</sup>. A palavra *différance* pretende assim conjugar os dois sentidos, posto que, lembra e sublinha Derrida, a «palavra diferença (com um *e*) nunca pôde reenviar nem ao diferir como temporalização nem ao diferendo [*différend*] como *polemos*»<sup>233</sup>.

Marquemos desde já, seguindo o filósofo, esta duplicidade: em primeiro lugar, *différance* diz «acção de remeter para mais tarde [...] um desvio, um prazo, um atraso»<sup>234</sup>, numa palavra, temporização. Em segundo lugar, *différance* reenvia para o «ser distinto, ser outro, discernível». Isto é: «é preciso certamente que entre os diferentes elementos se produza, activamente, dinamicamente, e com uma certa perseverança na repetição, intervalo, distância, *espaçamento*»<sup>235</sup>. Assinala-se que embora Derrida se reclame de uma certa herança do *en diapheron eautô* de Heraclito («do um diferente de si»<sup>236</sup>), o verbo grego não comporta o sentido de remeter para mais tarde<sup>237</sup>. E à herança privilegiadamente latina da *différance* podemos ainda acrescentar, com Derrida, dois discursos distintos: as análises linguísticas de Saussure e a diferença ontológica de Heidegger.

Comecemos pela leitura derridiana da língua como sistema de diferenças: «Saussure é antes demais aquele que coloca o *arbitrário do signo* e o *carácter diferencial* do signo no princípio da semiologia geral [...]. Não pode haver arbitrário senão porque o sistema de signos é constituído por diferenças, não pelo pleno dos termos»<sup>238</sup>. Este neologismo derridiano faria sinal não simplesmente para essas diferenças, mas antes para a *produção dessas diferenças*. Evidentemente, e como Derrida sublinha, uma *produção* que não pode mais ser compreendida a partir da noção de sujeito, ou da substância, como suporte – não há primeiro «um presente que, de seguida, viria proteger, adiar-se, reservar-se na *différance*»<sup>239</sup>. Aliás, o próprio sujeito não é senão um resultado do jogo da *différance*<sup>240</sup> – na “origem” não há senão o jogo duplo do

---

<sup>232</sup> *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, da Academia das Ciências de Lisboa, Editorial Verbo, Lisboa, 2001.

<sup>233</sup> «Or le mot différence (avec un *e*) n’a jamais pu renvoyer ni au différer comme temporisation ni au différend comme *polemos*», DERRIDA, Jacques, «La Différance», p. 8. *Polemos* é uma palavra grega que significa guerra ou conflito - raiz de, por exemplo, polémica.

<sup>234</sup> «l’action de remettre à plus tard [...] un détour, un délai, un retard, un réserve», Idem, ibidem.

<sup>235</sup> «il faut bien qu’entre les éléments autres se produise, activement, dynamiquement, et avec une certaine perseverance dans la repetition, intervalle, distance, *espacement*», Idem, ibidem.

<sup>236</sup> «l’un différant de soi», Idem, p. 23. Leia-se igualmente: «l’ «un différant de soi», l’en *diapheron heautoi* d’Héraclite, voilà peut-être l’héritage grec auquel je suis le plus fidèlement docile et que j’essaie de “penser” dans son affinité [...] avec une certaine interprétation de l’ininterprétable *khora*», JD, «Nous autres Grecs» in *Nos Grecs et leurs Modernes*, coord. Barbara Cassin, Seuil, Paris, 1992, p. 273.

<sup>237</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, «La Différance» in *MG*, p. 8.

<sup>238</sup> «Or Saussure est d’abord celui qui a placé l’*arbitraire du signe* et le caractère differential du signe au principe de la sémiologie générale [...]. Il ne peut y avoir d’arbitraire que parce que le système des signes est constitué par des différences, non par le plein des termes», Idem, p. 11.

<sup>239</sup> «d’abord présente qui viendrait ensuite à se protéger, à s’ajourner, à se réserver dans la différence», DERRIDA, Jacques, «Freud et la Scène de l’Écriture» in *ED*, p. 30.

<sup>240</sup> Veja-se: «La Différance» in *MG*, p. 18 - «je rappellerai seulement que pour Nietzsche «la grande activité principale est inconscient» et que la conscience est l’effet de forces dont l’essence et les voies et les modes ne lui

diferir. Contudo, Derrida alerta ainda para o facto de a *différance* não se reduzir, pura e simplesmente, a uma estrutura anónima produtora de significações, posto que «o respeito da estruturalidade, da originalidade interna da estrutura, obriga a neutralizar o tempo e a história»<sup>241</sup>. Obrigado a neutralizar a *différance* como «remeter para mais tarde», como adiar. Apesar disto, Derrida irá reter, das discussões saussurianas, a importante reflexão em torno da possibilidade de significação: «[...]a *différance* é também a produção, se se pode ainda dizer, dessas diferenças, dessa diacriticidade, da qual a linguística saída de Saussure e todas as ciências estruturais que a tomaram como modelo nos lembraram que elas eram a condição de toda a significação e de toda a estrutura»<sup>242</sup>.

Se a *différance* é a condição da significação, portanto também da manifestação de qualquer ente, quer dizer que ela se reduz, em última análise à diferença ontológica, isto é: à diferença ser e ente como condição do aparecer de qualquer ente<sup>243</sup>? De uma diferença que necessariamente se apaga no texto metafísico? Heidegger afirma, segundo Derrida, que o presente (*Anwesend*) do ente depende da presença (*Anwesen*) do ser. Por outras palavras, a manifestação de um ente-presente depende da abertura anterior do ser (recorde-se a frase de Heidegger «só o desvelamento do ser possibilita a revelabilidade do ente»<sup>244</sup>). Não estaria assim o pensamento de Heidegger marcado pelo desejo de uma presença *mais originária* que o presente? «[...] a determinação última da diferença em diferença ôntico-ontológica [...] parece-me ainda, de uma estranha maneira, retida na metafísica. Então talvez seja preciso [...] abrir-se a uma *différance* que não seja ainda determinada, na língua do Ocidente, como diferença entre ser e ente. [...] A *différance* [...] nomearia portanto, por provisão, este desdobramento da diferença, em particular, mas não apenas nem à partida, a diferença ôntico-ontológica»<sup>245</sup>. Embora a diferença ontológica diga a possibilidade do aparecer do ente, ela esquece essoutro “sentido” da *différance*, a saber: a temporalização, o desvio, etc. Esta breve discussão marcou uma relação problemática de toda a tradição filosófica com a questão da temporalização. Esta problematização da questão do tempo, dentro da tradição filosófica,

---

sont pas propres». Vejam-se também as referências ao pensamento de Freud: Idem, p. 19-21 [nomeadamente: «Une certaine altérité – Freud lui donne le nom métaphysique d’inconscient – est définitivement soustraite à tout processus de présentation par lequel nous l’appellerions à se montrer en personne. Dans ce contexte et sous ce nom, l’inconscient n’est pas, comme on sait, une présence à soi cache, virtuelle, potentielle», p. 21]

<sup>241</sup> «le respect de la structuralité, de l’originalité interne de la structure, oblige à neutraliser le temps et l’histoire», DERRIDA, Jacques, «La Structure, Le Signe et le Jeu» in *ED*, p. 426.

<sup>242</sup> «la *différance* est aussi la production, si l’on peut encore dire, de ces différences, de cette diacriticité dont la linguistique issue de Saussure et toutes les sciences structurales qui l’ont prise pour modèle nous ont rappelé qu’elles étaient la condition de toute signification et de toute structure», DERRIDA, Jacques, *P*, p. 17.

<sup>243</sup> Veja-se: Idem, p. 24-25.

<sup>244</sup> HEIDEGGER, Martin, *A Essência do fundamento*, edição bilingue, Edições 70, p. 25.

<sup>245</sup> «...la détermination ultime de la différence en différence ontico-ontologique [...] me semble encore, d’une étrange manière, retenue dans la métaphysique. Peut-être faut-il alors [...] s’ouvrir à une différence qui ne soit pas encore déterminée, dans la langue de l’Occident, comme différence entre l’être et l’étant. [...] La différence – *quatrièmement* – nommerait donc par provision ce déploiement de la différence, en particulier mais non seulement ni d’abord de la différence ontico-ontologique», DERRIDA, Jacques, *P*, p. 19. Bernard Sichère refere-se ironicamente [in: SICHERE, Bernard, *op. cit.*, p. 227] à pretensão de Derrida em ser «antimetafísico que Heidegger, mais anti-ontologista, mais anti-humanista, mais heideggeriano» (tradução nossa). Na mesma obra podemos ler a análise das relações entre o pensamento de Heidegger e o horizonte da metafísica [p. 293-300].

Derrida dá-a a pensar no seu difícil texto *Ousia et Grammè*, onde o filósofo dá a pensar a aporia do tempo: por um lado condição de todo o aparecer do ente, mas por outro afecção que sobrevindo à pura *presença* (ousia) afecta a sua plenitude<sup>246</sup>.

Em jeito de conclusão, e lembrando o que Derrida refere em *Positions*, diremos que a *différance* refere o movimento de produção «de todas as oposições de conceitos que ritmam a nossa linguagem»<sup>247</sup>, *mas que ela também* «reenvia para o movimento (activo e passivo) que consiste em diferir»<sup>248</sup>, pospor, temporalizar, etc. O aparecer de qualquer ente é uma questão de *espaçamento*, de *ser outro*, mas também de «*remeter para mais tarde*», de adiar ou pospor. Esta última característica demarca explicitamente o “neologismo” derridiano do horizonte onto-teológico da ocidentalidade filosófica.

Estas quantas referências permitem-nos também fazer, de passagem, uma breve análise das críticas de Habermas ao projecto de Jacques Derrida. Assim, em *O Discurso Filosófico da Modernidade*<sup>249</sup> pode ler-se que, no entender de Habermas, «Derrida não se subtrai às cadeias do paradigma da filosofia do sujeito»<sup>250</sup>. Isto porque o filósofo francês permaneceria colado a uma versão não-pragmática da linguagem<sup>251</sup>. E se é certo que Derrida crítica a teoria da significação de Husserl<sup>252</sup>, esta crítica prende-se, segundo Habermas, com a «platonização» husserliana da significação e não questiona a «separação filosófico-transcendental» entre o intramundano e a subjectividade (enquanto constituidora do mundo). Assim, Derrida, de acordo com esta leitura, limitar-se-ia a passar da «subjectividade criadora para a produtividade anónima e instituidora da história da escrita», isto é limitar-se-ia a passar de um fundamento para um outro fundamento «ainda mais profundo». O que é um modo subreptício de inserir ainda Derrida no âmbito dos chamados *Estruturalismos*, que tanto Habermas como Manfred Frank combatem<sup>253</sup>. Dito isto, não podemos deixar de assinalar duas características essenciais do pensamento de Jacques Derrida que o distanciam, radicalmente, de qualquer estruturalismo. A saber: 1º O respeito incondicional pela singularidade com que repensa o conceito metafísico de sujeito (que trataremos de forma mais sistemática no 2 capítulo, nomeadamente na secção dedicada à questão da hospitalidade); 2º A aporia da invenção, de uma certa força, da *dynamis* contra a “rigidez” da forma e/ou da estrutura<sup>254</sup>. Parece-nos assim evidente que a análise do filósofo alemão esquece as singularidades do termo *différance*, nomeadamente na sua dimensão de diferir como adiar divergindo. Estas

---

<sup>246</sup> DERRIDA, Jacques, «Ousia et Grammè» in *MG*, p. 43-44 e 52-54.

<sup>247</sup> «...le mouvement de la différence, en tant qu’il produit les différents (...) est donc la racine commune de toutes les oppositions de concepts qui scandent notre langage», Idem, *ibidem*.

<sup>248</sup> «*différance* renvoie au mouvement (actif et passif) que consiste à différer», Jacques, Derrida, *P*, p. 17.

<sup>249</sup> HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, trad. Ana Maria Bernardo et al., 3ª ed., Dom Quixote, Lisboa, 2000, p. 157-200.

<sup>250</sup> Idem, p. 162.

<sup>251</sup> Cfr. Idem, p. 166.

<sup>252</sup> Para uma análise detalhada das objecções de Derrida a Husserl veja-se: SIMÕES, Luís Miguel, «A crítica de Derrida à Teoria da Significação de Husserl – a voz e o fenómeno e a primeira investigação lógica» in *Phainomenon*, nº 9, 2004, Lisboa, p. 69-114.

<sup>253</sup> FRANK, Manfred, *Was ist Neostukturalismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

<sup>254</sup> DERRIDA, Jacques, «Force et Signification» in *ED*, p. 47-49.

poucas, mas significativas, afirmações de Habermas revelam aliás uma certa simplificação do projecto derridiano. Com efeito, em *Positions*, por exemplo, podemos ler: «estas diferenças [referência às diferenças entre signos, em Saussure] [...] são os efeitos da *différance* [...] o que não quer dizer que sejam produzidos pela actividade de qualquer sujeito falante»<sup>255</sup> – afirmação que nos faz ter algumas dúvidas quanto à justeza da afirmação de Habermas relativamente à pertença do pensamento de Derrida (nomeadamente a noção *différance*) a «uma filosofia do sujeito» ou a uma instância anónima que nada tem a ver com a paixão pela *singularidade* através da qual Derrida reafirma, no próprio gesto da sua desconstrução, não a identidade uma mas a experiência in-finita de não-identidade a si do dito «sujeito». Ou seja, a identidade é entendida como um processo que enfatiza a originariedade do luto do dito sujeito (metafísico): «A nossa questão é sempre a identidade. O que é a identidade, conceito de que a transparente identidade a si é sempre dogmaticamente pressuposta por tantos debates sobre o monoculturalismo, sobre a nacionalidade, a cidadania, a pertença em geral? E antes da identidade do sujeito, o que é a *ipseidade*? [...] No seu conceito corrente, a anamnese autobiográfica pressupõe a *identificação*. Não a identidade, justamente. Uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação»<sup>256</sup>.

Lembremos ainda o que, a tal respeito, diz Martin Heidegger, filósofo que procurou esclarecer os pressupostos de uma filosofia do sujeito em «O tempo da Imagem do Mundo»<sup>257</sup>. Neste pequeno texto, Heidegger procura tornar explícita a viragem metafísica da modernidade – a transformação do homem em sujeito. Ora, «esta palavra *subjectum* como a tradução do grego *υποκειμενον* [...] menciona o subjacente [*Vorliegendes*] que, enquanto fundamento, reúne tudo sobre si». Com a modernidade o homem torna-se o «primeiro e autêntico *subjectum*», isto é, «naquele ente no qual todo o ente, no modo do seu ser e da sua verdade, se funda»<sup>258</sup>. Aplicando esta análise às objecções de Habermas, diz-se-ia talvez que Derrida torna a *différance* no fundamento de qualquer ente. Será este o resultado do pensamento derridiano? Substituir um fundamento por outro? Em *De la Grammatologie*, Derrida responde: «A *différance* seria, simplesmente, mais «originária», mas não poderíamos mais chamar-lhe «origem» nem «fundamento», estas noções pertencem essencialmente à

---

<sup>255</sup> «Ces différences – et la science taxinomique, par exemple, à laquelle elles peuvent donner lieu – sont les effets de la *différence*, elles ne sont inscrites ni dans le ciel, ni dans le cerveau, se qui ne veut pas dire qu'elles soient produites par la activité de quelque sujet parlant», DERRIDA, Jacques, *P*, p. 18.

<sup>256</sup> DERRIDA, Jacques, *O Monolinguismo do Outro*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2011, p. 27 e 43 [«Notre question, c'est toujours l'identité. Qu'est-ce que l'identité, ce concept dont la transparente identité à elle-même est toujours dogmatiquement présumée par tant de débats sur le monoculturalisme ou sur le multiculturalisme, sur la nationalité, la citoyenneté, l'appartenance en général ? Et avant l'identité du sujet, qu'est-ce que l'ipséité ? [...] Dans son concept courant, l'anamnèse autobiographique présume l'*identification*. Non pas l'identité, justement. Une identité n'est jamais donnée, reçue ou atteinte, non, seul s'endure le processus interminable, indéfiniment phantasmatique, de l'*identification*», DERRIDA, Jacques, *Le Monolinguisme de l'Autre*, Galilée, Paris, 1996, p. 31-32 e p. 53].

<sup>257</sup> HEIDEGGER, Martin, «O Tempo da Imagem do Mundo», trad. Alexandre Franco de Sá in HEIDEGGER, Martin, *Caminhos de Floresta*, coord. Irene Borges-Duarte, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002.

<sup>258</sup> HEIDEGGER, Martin, «O Tempo da Imagem do Mundo», trad. Alexandre Franco de Sá, p. 111.

história da onto-teologia»<sup>259</sup>. A *différance* resiste pois a qualquer horizonte, subjectivo ou não, de apropriação<sup>260</sup>. Ela marca, como vimos, exactamente a impossibilidade de uma tal reunião totalizante – não é um outro nome da origem, está em movimento, “é” movimento, diferindo e produzindo diferenças, desde sempre<sup>261</sup> e para sempre. Também ainda em *Positions* Derrida afirma, agora a propósito da escrita, que ela coloca em questão a procura de uma «archê», «de uma origem»<sup>262</sup>. Neste sentido, enquanto tomarmos as palavras de Habermas como afirmação da *différance* ou da *arqui-escrita* como fundamento de qualquer ente, somos conduzidos a rejeitar determinantemente tal interpretação.

Por outro lado – e para além de tudo quanto Derrida disse acerca da performatividade repensada –, que com a noção de *différance* o filósofo permaneça colado a uma «versão não-pragmática da linguagem»<sup>263</sup> torna-se uma afirmação problemática a partir do momento em que se compreende a *différance* como produtora de diferenças. A própria distinção inteligível/sensível ou transcendental/intramundano, e, claro, a distinção teórico/prático, encontra-se questionada ao longo de toda a obra de Derrida<sup>264</sup> – não podemos de facto esquecer que a *différance* como adiar ou pospor remete para a impossibilidade de distinções eternamente seguras e estáveis. Tocamos aqui no registo quase-transcendental que é próprio da Desconstrução e que revela, a par da sua hiper-radicalidade, a sua aporeticidade.

Chega agora o momento de clarificar um pequeno, mas importantíssimo, detalhe. Quando se afirma que a «*différance* é o adiar, ou diferir de toda a presença», tal não significa, de todo, que a *différance* vem simplesmente «retardar um possível presente, adiar um acto [ajourner un acte]»<sup>265</sup> – como se ela fosse simplesmente uma queda, um acidente que sobrevém ao presente e à presença. Diferir pretende, pelo contrário, dizer a «irreducibilidade do “à-retardement”»<sup>266</sup>, dizendo que «é a não-origem que é originária». Por outras palavras, dizendo que é a *différance* que é originária e que ela aponta para um passado absoluto que o

---

<sup>259</sup> «la différence tout court serait plus “originnaire”, mais on ne pourrait plus l’appeler “origine” ni “fondement”, ces notions appartenant essentiellement à l’histoire de l’onto-théologie», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 38.

<sup>260</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, *G*, p.41.

<sup>261</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, «La Différance» in *MP*.

<sup>262</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, *P*, p. 21-24.

<sup>263</sup> Objecção também presente no filósofo francês Pierre Zima. Veja-se: ZIMA, Pierre V., *La déconstruction – une critique*, Puf, Paris, 1993. Segundo Pierre Zima, Derrida ignora o contexto social do pensamento, e da linguagem, impossibilitando o reconhecimento «na linguagem (...) de interesses colectivos»; e isto porque separa, como Heidegger, «a problemática filosófica e linguística da [problemática] das ciências sociais». Assim se compreende que Zima afirme que a desconstrução é, social e politicamente, insuficiente e que jamais atinge o «grau de politização e o nível de análise socio-económica» de Marx, Engels e outros. Uma possível contra-objecção a esta crítica prende-se com o facto de a metafísica não ser simplesmente uma «esponja que absorveria o espírito do tempo», mas ser também ela produtora de efeitos (AUBENQUE, Pierre, *op. cit.*, p.86). De qualquer forma não nos parece que *différance* esteja do lado da metafísica e não do pragmatismo; Derrida dir-nos-ia, talvez, que ela produz esta mesma distinção - não estando, portanto, simplesmente de um lado em detrimento do outro. Ademais: não é de todo evidente que Derrida separe a problemática filosófica da problemática social.

<sup>264</sup> Veja-se a análise do *quase-transcendental* em Derrida em: LLEWELYN, John, *op. cit.*, p. 292 – «...that transcendental or quasi-transcendental conditions are conditioned by what they condition».

<sup>265</sup> «différer ne peut donc signifier retarder un possible présent, ajourner un acte, surseoir à une perception déjà et maintenant possibles», DERRIDA, Jacques, «Freud et la Scène de l’écriture» in *ED*, p. 302.

<sup>266</sup> «c’est la non-origine qui est originnaire [...] l’irréductibilité du “à-retardement”», Idem, p.303.

Tempo messiânico configurará. Se, na sua singularidade, a *différance* é condição de possibilidade da significação<sup>267</sup> (pois ela é, como vimos, também produtora das diferenças que a permitem), ela implica ao mesmo tempo o *des-estabilizar* desse mesmo movimento de significação, a sua in-interrupta interrupção, posto que a *différance* não é pensável dentro do regime da presença<sup>268</sup>.

### 3.3. O RASTRO (*LA TRACE*)

A *différance* implica também um pensamento do *rastro* que se afasta radicalmente da tradição filosófica – que se afasta mesmo do pensamento do *rastro* de Emmanuel Lévinas que, no seu dizer, ele terá cruzado de forma quiasmática. Se por exemplo em Plotino o *rastro* apontava, em última análise, para uma hiperessencialidade, já no âmbito da desconstrução «o *rastro* (*puro*) é a *différance*»<sup>269</sup>. Por outras palavras, neste contexto o retraçar do *rastro* não conduz a qualquer «significado transcendental», antes à *différance* – estranha ao regime da presença e do presente. Por outras palavras, o *rastro* – no próprio dizer de Jacques Derrida um outro nome da *différance* – designa uma ausência de *origem absoluta*, uma impossibilidade do *presente* e/ou do *presente-vivo* e, enquanto tal, a desconstrução da *presença* e dos registos ontológico e onto-teológico que ela inspira. Como tentámos referir nos primeiros parágrafos deste capítulo, a filosofia funda-se numa Metafísica da presença que não logra pensar o *ser* senão como *presença* (*ousia*) e que não concebe a verdade senão como presença do objecto ao pensamento. O que tem sempre implícito a existência de um *fundamento*, de um princípio ou de uma origem de onde o *ser* se deduziria. Como lembra Derrida: «[...] todos os nomes do fundamento, do princípio ou do centro designaram sempre o invariante de uma presença»<sup>270</sup>. Diferentemente, com Derrida vai estar em questão «pensar o *rastro* antes do ente»<sup>271</sup> e antes do *ser*. Como o seu excesso e a sua excepção: «o *rastro*, por relação aos outros signos, tem ainda isto de excepcional: ele significa fora de toda a intenção de fazer signo e fora de todo o

---

<sup>267</sup> Veja-se: DERRIDA, Jacques, *Carneiros – o diálogo ininterrupto: entre dois infinitos*, o poema, trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Coimbra, 2008, p. 34-35.

<sup>268</sup> «Derrida is coolly addressing the condition under which words and concepts are formed in the first place, which means that *différance*, as the “word” for that, is a kind of non-word, anterior to words», mas «este inominável não é um ser inefável, do qual nenhum nome se poderia aproximar», CAPUTO, John D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – religion without religion*, Indiana University Press, Bloomington, 1997, p. 8. Mas «este inominável não é um ser inefável, do qual nenhum nome se poderia aproximar» [DERRIDA, Jacques «La Différance» in *MG*, p.28] , i.e. não é uma hiperessencialidade ou uma *hyperousia*. Veja-se também DERRIDA, Jacques «La Différance» in *MG*, p.22 – «...Non seulement il n’y a pas de royaume de la différence mais celle-ci fomente la subversion de tout royaume».

<sup>269</sup> «*la trace* (*pure*) est la *différance*», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 92.

<sup>270</sup> «tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l’invariant d’une présence», DERRIDA, Jacques, «Freud et la Scène de l’Écriture» in *ED*, p. 411.

<sup>271</sup> «penser la trace avant l’étant», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 68.

projecto em que ele seria o visado [...] Ele não é uma modelação do ser do ente»<sup>272</sup>. Assim, se para a ocidentalidade filosófica a possibilidade do processo de significação remetia, em última análise, para uma concepção do signo como «rastros de outra coisa»<sup>273</sup>, isto é, como marca de uma presença passada ou futura; já de acordo com Jacques Derrida o rastro reenvia a «um passado absoluto»<sup>274</sup> - à *différance* como possibilidade de toda a significação, ou seja, como uma espécie de significação da significação: «A *différance*, é aquilo que faz com que o movimento da significação não seja possível senão se cada elemento dito «presente», aparecendo sobre a cena da presença, se relacione a outra coisa que ele mesmo, guardando nele a marca do elemento passado e deixando-se abrir pela marca da sua relação ao elemento futuro»<sup>275</sup>.

O rastro reenvia, pois, a um *passado ab-soluto* (solus). Ora, tal como já tínhamos visto, a *différance* diz a produção de diferenças mas também o movimento do diferir. Com efeito, Derrida retoma a tese saussureana da diferença entre signos de um sistema como única determinante do valor de um signo desse mesmo sistema - cada elemento constitui-se assim «a partir do rastro, nele, de outros elementos da cadeia ou sistema»<sup>276</sup>. Mas ao mesmo tempo, e recusando um qualquer significado transcendental, «estende ao infinito o campo e o jogo da significação»<sup>277</sup>. Relativamente à questão do rastro esta concepção implica que este não é simplesmente o rastro de outros elementos do sistema: «O rastro não se relacionando menos ao que se chama futuro que ao que se chama passado, e constituindo aquilo a que se chama o presente através desta relação mesma com aquilo que ele [presente] não é: absolutamente diferente dele [*pas lui*], quer dizer nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados»<sup>278</sup>. O rastro relaciona-se com aquilo que é «absolutamente diferente» de qualquer modalidade do presente, a saber: a *différance* - Jacques Derrida insiste, com este «absolutamente diferente dele», em subtrair a noção de rastro ao regime da onto-teologia, «quer manifesta quer camuflada»<sup>279</sup>. O rastro assinala, em última análise, a *différance* a operar em toda a fala, em todo o texto - desviando qualquer pretensa pura presença. Assim, está aqui em causa, por um lado uma hiper-radicalidade de Desconstrução enquanto

<sup>272</sup> «la trace, par rapport aux autres signes, a encore d'exceptionnel ceci: elle signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée. [...] Elle n'est pas une modulation de l'être de l'étant», LEVINAS, Emmanuel, *DE*, p. 279-280.

<sup>273</sup> «dans la tradition métaphysique, le signe est la trace d'autre chose», AUBENQUE, Pierre, *op. cit.*, p. 63

<sup>274</sup> «renvoie donc à un passé absolu», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 97.

<sup>275</sup> «la différence, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit «présent», apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur», DERRIDA, Jacques, «La Différance», p. 13.

<sup>276</sup> «chaque «élément» [...] se constitue à partir de la trace en lui des autres éléments de la chaîne ou du système», DERRIDA, Jacques, *P*, p. 38.

<sup>277</sup> «l'absence de signifié transcendantal étend à l'infini le champ et le jeu de la signification», DERRIDA, Jacques, «La structure, le signe et le jeu» in *ED*, p. 411.

<sup>278</sup> «la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé, et constituant ce qu'on appelle le présent par rapport même à ce qui n'est pas lui: absolument pas lui, c'est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés», DERRIDA, Jacques, «La Différance», p. 13.

<sup>279</sup> «la trace [...] elle ne pouvait en aucun cas donner lieu à une onto-théologie manifeste ou déguisée», DERRIDA, Jacques, *P*, p. 71

pensamento da *différance* ou do *rastro* face a toda a ocidentalidade filosófica, por outro lado, o carácter como que derivado, secundário, prostésico de tudo quanto é, a saber: o presente só é presente a partir de «algo» que permanece absolutamente estranho ao seu horizonte. A partir de algo que é a sua própria condição de possibilidade – desconstruindo a presença do presente e o discurso metafísico que dele se reclama, o *rastro* é assim rastro de rastro, rastro do apagamento do rastro. Como Derrida escreve: «o rastro não sendo uma presença mas o simulacro de uma presença que se move, se desloca, se reenvia, não tem propriamente lugar, o apagamento pertence à sua estrutura. [...] o presente torna-se o signo do signo, o rastro do rastro. Ele não é mais aquilo a que, em última instância, reenvia todo o reenvio. Ele torna-se função numa estrutura de reenvio generalizado. Ele é rastro e rastro do apagamento do rastro»<sup>280</sup>.

Estas quantas referências à singularidade do *rastro* em sede derridiana mais não fazem do que enfatizar que, nem origem, nem fundamento, a Desconstrução derridiana é uma desconstrução do *horizonte* e da filosofia da presença<sup>281</sup>. Mais do que isto, esta noção abre, de um modo que ainda teremos de procurar compreender, para a singular (im)possibilidade de uma «relação sem relação» (porque sem horizonte nem sujeito<sup>282</sup>) com o outro. Em *De la Gramatologie* Derrida havia afirmado que é no *rastro* que se marca a relação ao absolutamente outro<sup>283</sup> (que nele é absolutamente todo e qualquer outro: «tout autre est tout autre») – o que se justifica se tivermos em linha de conta que o rastro não só escapa, para Derrida, ao domínio da presença como é também, apontado para a *différance*, a marca de um passado imemorial – que, em Derrida, vem ou chega com a vinda ou a chegada do outro. Ora, como o próprio Derrida assinala<sup>284</sup>, esta palavra *rastro* faz sinal para alguns «discursos contemporâneos», nomeadamente, e o que mais nos interessa aqui, para o pensamento de Lévinas. De acordo com Lévinas a filosofia ocidental «coincide com o desvelamento do Outro em que o Outro, manifestando-se como ser, perde a sua alteridade»<sup>285</sup>. A distinção pertinente, neste caso, é a que opõe um pensamento do outro enquanto outro à apropriação do outro a partir de um horizonte (ou seja: o outro enquanto tal<sup>286</sup>). Para Lévinas a imposição de

---

<sup>280</sup> «La trace n'étant pas une présence mais le simulacre d'une présence qui se disloque, se déplace, se renvoie, n'a proprement pas lieu, l'effacement appartient à sa structure. [...] le présent devient le signe du signe, la trace de la trace. Il n'est plus ce à quoi en dernière instance renvoie tout renvoi. Il devient une fonction dans une structure de renvoi généralisé. Il est trace et trace de l'effacement de la trace», DERRIDA, Jacques, «La Différance» in *MG*, p. 25.

<sup>281</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, *G*, p. 69.

<sup>282</sup> Sujeito no sentido de substracto, como já vimos.

<sup>283</sup> Veja-se: DERRIDA, Jacques, *G*, p. 69 - «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».

<sup>284</sup> Cfr. Idem, p. 102.

<sup>285</sup> «...coïncide avec le dévoilement de l'Autre où l'Autre, en se manifestant comme être, perd son alterité», LEVINAS, Emmanuel, *DE*, p. 263.

<sup>286</sup> Veja-se DERRIDA, Jacques. «Abraham, l'autre» in: *Judéités: Questions pour Jacques Derrida*, ed. Joseph Cohen e Raphael Zagury-Orly, Paris, Galilée, 2003, pp.11-42. Por exemplo a seguinte passagem: «Sartre souligne encore un *comme tel*, qui fait signe, comme toujours, vers l'identité à soi d'un sens, d'une essence, de soi-même, vers une ipséité en général».



um horizonte de manifestação reduz a alteridade do Outro, introduzindo-a no domínio da mesmidade. Neste contexto surge a noção de rastro, «que significa para além do ser»<sup>287</sup>. Rastro que nos coloca numa «relação lateral, inconvertível em rectitude e que responde a um passado irreversível»<sup>288</sup>. Também Derrida irá assinalar esta “relação” entre o *rastro* e um passado imemorial que apela uma resposta<sup>289</sup>. Mas atenção! Este passado imemorial significa «um passado fora do regime da presença» - o rastro não é rastro de um passado remoto e, possivelmente, acessível. Mas de um passado ab-soluto.

Assim, desconstrução da presença, o rastro é também, para Derrida, a desconstrução da origem, o que se torna evidente se pensarmos que com o rastro se pensa também a marca da ausência. A crença na apropriação da origem foi, desde sempre, o sonho da filosofia, pois a origem seria o ponto arquimédico a partir do qual e sobre o qual tudo se identificaria – seria a condição da instituição e da identidade de todas as coisas. Nela não haveria diferenças. Ora, como já vimos, o rastro não tem a função de origem, mas, no dizer de Derrida «quer dizer [...] que a origem nem sequer desapareceu, que ela nunca foi constituída senão *en retour* por uma não-origem, o rastro, que se torna assim a origem da origem»<sup>290</sup>. O rastro assinala um inapropriável – a *différance* – que escapa a todo o sistema – sistema que só se pode arvorar como tal, completo e absoluto, esquecendo o trabalho do rastro<sup>291</sup>. Mas escapando o rastro a qualquer presença, a dissimulação não é afinal o seu próprio movimento? Derrida parece afirmar que a história da filosofia não é um mero acaso ancorado no esquecimento do rastro, mas o produto do movimento de ocultação deste. Isto permitirá afirmar que o jogo da *différance* e o rastro operam desde sempre no texto filosófico. De certa maneira a *noção* de rastro permite a transgressão desconstrutiva dos limites da filosofia ocidental – nomeadamente da sua obsessão pela questão do ser como *ousia* e da sua aversão à alteridade radical. Como escreve o filósofo francês: «A estrutura geral do rastro imotivado faz comunicar, na mesma possibilidade e sem que se possa separá-los de outra maneira senão pela

---

<sup>287</sup> «la trace signifie au-delà de l'Être», LEVINAS, Emmanuel, *DE*, p. 277.

<sup>288</sup> «nous place dans une relation latérale, inconvertible en rectitude [...] et qui répond à un passé irréversible», Idem, *ibidem*.

<sup>289</sup> Veja-se: DERRIDA, Jacques, «Comment ne pas parler», p.168-169 - «la trace de ce singulier événement qui aura rendu la parole possible avant même que celle-ci ne se retourne, pour y répondre, vers cette première ou dernière référence. [...] Toujours déjà passé, donc sans présent passé. [...] Venu du passé, langage avant le langage, passé qui n'a jamais été présent et rest donc immémorable [...] cette injonction (m') engage de façon rigoureusement asymétrique avant même que j'aie pu, moi, dire *je*, et signer, pour me la réapproprier, pour reconstituer la symétrie, une telle *provocation*».

<sup>290</sup> «la trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici [...] que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour un non-origine», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 90.

<sup>291</sup> Veja-se: Idem, *ibidem* - «la valeur d'arche transcendante doit faire éprouver sa nécessité avant de se laisser raturer elle-même. Le concept d'archi-trace doit faire droit et à cette nécessité et à cette rature. *Il est en effet contradictoire et irrecevable dans la logique de l'identité. La trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici* - dans le discours que nous tenons et selon le parcours que nous suivons - *que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine, la trace, qui devient ainsi l'origine de l'origine. Dès lors, pour arracher le concept de trace au schéma classique qui la ferait dériver d'une présence ou d'une non-trace originare* et qui en ferait une marque empirique, il faut bien parler de trace originare ou d'architrace» (sublinhados nossos).

abstracção, a estrutura da relação ao outro, o movimento da relação da temporização e da linguagem como escrita»<sup>292</sup>.

Em conclusão, o rastro não pertence ao registo tradicional do pensamento filosófico, mas antes ao seu questionar. Com ele questiona-se a identidade (da origem e da presença de si a si), a subjectividade constituinte e, referindo novamente Lévinas, a aversão filosófica à alteridade. Ou à diferença. Como veremos no segundo capítulo, o *rastro* (e, claro, a *différance*) porta também a *chance* de escapar a uma concepção do tempo que privilegia o presente, abrindo um caminho para acolher a vinda do absolutamente outro (*tout autre*) que ele também significa.

Reiteremos em conclusão, esta passagem em jeito de ponto de partida para o próximo capítulo: «O rastro, onde se marca a relação ao outro, articula a possibilidade sobre todo o campo do ente, que a metafísica determinou como ente-presente a partir do movimento ocultado do rastro. É preciso pensar o rastro antes do ente. Mas o movimento do rastro é necessariamente ocultado, ele produz-se como ocultação de si. Quando o outro se anuncia como tal, ele apresenta-se na dissimulação de si. Esta formulação não é teológica, como se poderia crer com alguma precipitação. O “teológico” é um campo determinado no movimento total do rastro. O campo do ente, antes de ser determinado como campo de presença, estruturasse segundo as diversas possibilidades – genéticas e estruturais – do rastro. A apresentação do outro como tal, quer dizer na dissimulação do seu “como tal”, começou já sempre e nenhuma estrutura do ente lhe escapa»<sup>293</sup>.

---

<sup>292</sup> «la structure générale de la trace immotivé fait communiquer dans la même possibilité et sans qu'on puisse les séparer autrement que par l'abstraction, la structure du rapport à l'autre, le mouvement de la temporalisation et la langue comme écriture», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 69.

<sup>293</sup> «La trace, où se marque le rapport à l'autre, articule sa possibilité sur tout le champ de l'étant, que la métaphysique a déterminé comme étant-présent à partir du mouvement occulté de la trace. Il faut penser la trace avant l'étant. Mais le mouvement de la trace est nécessairement occulté, il se produit comme occultation de soi. Quand l'autre s'annonce comme tel, il se présente dans la dissimulation de soi. Cette formulation n'est pas théologique, comme on pourrait le croire avec quelque précipitation. Le “théologique” est un moment déterminé dans le mouvement total de la trace. Le champ de l'étant, avant d'être déterminé comme champ de présence, se structure selon les diverses possibilités - génétiques et structurales - de la trace. La présentation de l'autre comme tel, c'est-à-dire la dissimulation de son “comme tel”, a toujours déjà commencé et aucune structure de l'étant n'y échappe», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 69.

## Capítulo II

### *Chôra e o Messiânico – os nomes derridianos da duplicidade da origem*

«uma vez que é preciso dizer tudo em duas palavras, dêmos dois nomes à duplicidade destas origens. Porque aqui a origem é a própria duplicidade, uma coisa e a outra»<sup>294</sup>

Atingimos neste momento um ponto crucial do nosso trabalho. Segundo algumas leituras da obra de Jacques Derrida, talvez menos atentas e demasiadamente precipitadas, a “lógica” desconstrutiva do *rastro* (e da *différance* – que, como o filósofo refere, é um outro nome da *marca* e do próprio *rastro*) implica que um tal pensamento se limitaria a permanecer no simples jogo «para lá de qualquer *clôture*<sup>295</sup> conceptual»<sup>296</sup>. Neste sentido, a recusa de um significado transcendental – tal como de uma *origem plena* e de um *fundamento absoluto* – abriria simplesmente para a disseminação sem fim, posto que não haveria nada fora do texto que interrompesse o desvio da toda a palavra. Porém, como afirma John Caputo, tais leituras revelam uma insuficiente meditação da famosa asserção: «não há [nada] fora do texto»<sup>297</sup> – que Derrida faz ecoar nestrouta, segundo a qual «não há senão texto». Estas palavras de Derrida não sugerem, de todo, que, para além dos «textos, ou para além das palavras», não há nada<sup>298</sup>, sugerindo que Derrida reduz o mundo a uma biblioteca. A um mundo de papel. Não, tais palavras querem apenas dizer que o «além do texto» se inscreve e se lê ainda «no texto» – como uma espécie de malha caída (texto quer dizer tecido, tessitura, lembremos...), de silêncio ou de branco textual. Tais palavras querem dizer que não há um *além* ou um *fora* do texto *como tal*. Certamente que a *différance* diz o desvio, o mutismo, a elipse, o luto de toda a palavra, mas acaso “significa” isto que estamos remetidos a uma mero jogo de envios e

---

<sup>294</sup> «puisque'il faut tout dire en *deux* mots, donnons deux noms à la duplicité de ces origines. Car ici l'origine est la duplicité même, l'une et l'autre», DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 30.

<sup>295</sup> Para a questão da *clôture* veja-se: DERRIDA, Jacques, *P*, p. 23 - «ce qui est pris dans la *clôture* dé-limitée peut continuer indéfiniment», mas também: DERRIDA, Jacques, *G*, p. 15 - «l'unité de tout ce qui se laisse viser aujourd'hui à travers les concepts les plus divers de la science et de l'écriture est au principe, plus ou moins secrètement mais toujours, déterminée par une époque historico-métaphysique dont nous ne faisons qu'entrevoir la *clôture*. Nous ne disons pas la *fin*. L'idée de science et l'idée d'écriture [...] n'ont de sens pour nous que depuis une origine et à l'intérieur d'un monde auxquels ont *déjà* été assignés un certain concept des rapports entre parole et écriture». O pensamento da escrita e da aqui-escrita em Derrida referem, pura e simplesmente, o fim de uma época «histórico-metafísica».

<sup>296</sup> «the dissemination of a free-floating meaning beyond any conceptual *clôture*», LOY, David, «The *Clôture* of Deconstruction: A Mahāyāna Critique of Derrida» in *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXVII, n° 1 (issue 105), Março, 1987, p. 60. Tradução desta passagem é da nossa responsabilidade.

<sup>297</sup> DERRIDA, Jacques, *G*, p. 227 - «il n'y a pas de hors text».

<sup>298</sup> CAPUTO, John, *op. cit.*, p. 16.

reenvios entre palavras e textos? A um puro jogo do diferir sem fim? Sem qualquer referente? Sem referente, sim, sem dúvida, mas não sem *referência*<sup>299</sup>. Pois não é o *rastro*, em sede derridiana, o anúncio, não de uma presença, mas talvez de um novo pensamento que escape ao domínio desta? A possibilidade de um pensamento que, não reduzindo o outro ou a diferença ao mesmo, respeite a sua alteridade *ab-soluta* (*ab-solus*)? Pois não diz o próprio Derrida que a «desconstrução não é encasulamento no nada, mas abertura ao outro»<sup>300</sup>? E ainda haveria que precisar: abertura absoluta. Assim, o que se insinua com a “noção” de *différance* é, justamente, esse outro, que a filosofia pretendia dominar através da sua crença na plenitude da linguagem como fala (identidade ser e *logos*) – um outro que marca *à partida* toda a linguagem, isto é, que é o outro da linguagem que a trespassa, a desvia e a fere infinitamente.

Conclua-se assim, contra os seus críticos, que a *différance* não é apenas o diferir ou retardar de qualquer presença, mas também a ruptura ou a interrupção que habita, e cripta, o «aqui-agora»<sup>301</sup>. Ruptura que aponta para a desconstrução da *origem* e que Jacques Derrida dá a ler através dos dois nomes (históricos, ainda históricos, necessariamente<sup>302</sup>) já antes referidos: dois nomes históricos que dizem a infinita ex-posição ao outro, a saber: *chôra* e *messiânico*. Dois nomes da “origem” de toda a temporalização e do espaçamento que dizem, *ao mesmo tempo* (*ama*, aristotélico), na sua singular duplicidade que «não há nada de puro na origem»<sup>303</sup>. Diferentemente do *rastro* do Uno, o *rastro* derridiano (lembre-se: «o *rastro* (puro) é a *différance*») não promete a contemplação da unidade primordial de onde tudo emana – *experiência* do que jamais se vive no presente e, portanto, marca de uma ausência absoluta, ele é, antes, enquanto tal, a promessa de um *por vir* (*à-venir*) para além de qualquer horizonte de reunião. Um *por-vir* (*à venir*) a partir da imemorialidade do passado absoluto.

### 1.1. CHÔRA – «UM ABSOLUTAMENTE OUTRO SEM ROSTO»

Ousemos a questão: o que é *Chôra*? Quem é *Chôra*? Aproximemos a resposta, que agora iremos tentar delinear, começando por dar a palavra ao próprio Derrida: «A partir do interior aberto de um corpus, de um sistema, de uma língua ou de uma cultura, *chôra* situaria o espaçamento abstracto, o *lugar mesmo*, o lugar de exterioridade absoluta»<sup>304</sup>. Ante-primeiro

---

<sup>299</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, «La Littérature au secret» in DERRIDA, Jacques, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999, p. 206.

<sup>300</sup> «deconstructing is not enclosure in nothingness, but an openness towards the other», Jacques Derrida citado em CAPUTO, John, *op. cit.*, p. 17.

<sup>301</sup> «différance déferle l’ici-maintenant», DERRIDA, Jacques, *SM*, p. 60.

<sup>302</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 30.

<sup>303</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, «Autrui est secret parce qu’il est autre» in *PM*, p. 370.

<sup>304</sup> «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», DERRIDA, Jacques, *Foi et Savoir – suivi de*

nome, quer dizer, nome do nome, condição de possibilidade do nome, *chôra* sugere, na linha reinterpretada do *Timeu* de Platão, «o lugar de exterioridade absoluta» – em grego «*chôra*» significa o lugar investido por relação ao espaço abstracto. Para Derrida ela é o lugar sem lugar, o lugar que não é sequer um lugar, que dá lugar a tudo o que tem lugar sem, ela mesma, se dar ao lugar a que dá lugar. Na sua alteridade *abosluta*, *chôra* é assim para Derrida e em Derrida radicalmente heterogénea à tradição onto-teológica e onto-teológico-política que cruza a filosofia grega com as revelações abraâmicas. Uma *radicalidade* que desenha a própria hiper-radicalidade da Desconstrução derridiana na sua condição de *pensamento do Impossível*. «”Chôra”», diz Derrida, «“a provação de Chôra” 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, *chôra* permanece absolutamente impassível e heterogénea a todos os processos de revelação histórica ou de experiência antropológica, que todavia supõem a sua abstracção. Nunca terá entrado em religião e nunca se deixará sacralizar, santificar, humanizar, teologizar, cultivar, historializar. Radicalmente heterogénea ao são e ao salvo, ao santo e ao sagrado, não se deixa nunca indemnizar. Nem isto se pode porém dizer no presente, porque *Chôra* nunca se apresenta como tal. Não é nem o Ser, nem o Bem, nem Deus, nem o Homem, nem a História»<sup>305</sup>.

*Chôra*, o pensamento de *chôra* em Derrida requer uma breve explicação com «duas aproximações do deserto»<sup>306</sup>, sem contudo se reduzir a nenhuma delas. Duas aproximações do deserto, a saber: a «via negativa» e o pensamento «daquilo que (é) para-além do ser (*epekeina tes ousias*)»<sup>307</sup> que abrirão o caminho para uma radicalização singular – a figurada pelo que o filósofo designa por «um deserto no deserto». Dois discursos que, no dizer derridiano, são também uma «paixão que deixa a marca de uma cicatriz no lugar onde o impossível tem lugar»<sup>308</sup> - dois discursos *sobre e nos limites* do discurso. Eis o que Derrida nos dará a ler,

---

*Le Siècle et le Pardon*, Éditions du Seuil, Paris, 2001, p. 33. Doravante citado como *FS*. A tradução das passagens citadas desta obra é da nossa responsabilidade.

<sup>305</sup> DERRIDA, Jacques, «Fé e Saber» trad. Miguel Serras Pereira, in *A Religião*, Relógio D'Água, Lisboa, 1997, p. 33 [«*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-dela de l'être”, selon une voie négative. Du coup, *khôra* reste absolument impassible et hétérogène à tous les processus de révélation historique ou d'expérience anthro-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* ne se présente jamais comme telle. Elle n'est ni l'Être, ni le Bien, ni Dieu, ni l'Homme, ni l'Histoire», DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 34].

<sup>306</sup> «bifurcation entre deux approches du désert», Idem, p. 33.

<sup>307</sup> «la “voie négative” [...] la pensée de ce qui (est) au delà de l'être (*epekeina tes ousias*)», Idem, *ibidem*.

<sup>308</sup> «passion qui laisse la marque d'une cicatrice en ce lieu où l'impossible a lieu», DERRIDA, Jacques, *K*, p. 63.

radicalizando, a partir da sua “análise” da teologia negativa e da figura de *chôra* no *Timeu* de Platão.

A *chôra* de Derrida é a do *Timeu* de Platão. Começamos por isso pela leitura que o filósofo faz do *Timeu* de Platão, onde *chôra* é um enigmático «*triton genos*» (terceiro género) para além do sensível e do inteligível. E, antes de mais, salientemos a própria oscilação, no texto platónico, da figura de *chôra* e, por conseguinte, do discurso que sobre ela o filósofo grego tem: «Platão usará duas linguagens para falar da *chôra*: uma, a mais comum ao platonismo, multiplica as negações (nem...nem rapidamente transformada em e...e...), os desvios, os tropos (ouro, mãe, receptáculo), com a finalidade de deixar reapropriar o *pensamento da chôra* pela ontologia e pela dialéctica. A outra linguagem, privilegiada na leitura de Derrida, inscreve um espaçamento irreduzível (heterológico) do próprio platonismo, ou seja, da ontologia e da dialéctica»<sup>309</sup>. Derrida lembra-nos que para Platão *chôra*, ora não é «isto nem aquilo», ora ao mesmo tempo é «isto e aquilo»<sup>310</sup> – oscilação que se deve a uma certa «inaptidão» da lógica binária em relação a esta figura sem figura. Com efeito, *chôra* pertence, para Platão, a um «terceiro género», pois ela «não é nem “sensível” nem “inteligível”»<sup>311</sup> e, como tal, o discurso sobre a *chôra* procede, relativamente à lógica do discurso filosófico, de «um raciocínio híbrido, bastardo (*logismô nothô*)»<sup>312</sup>: Platão vê-se obrigado a evocá-la e a aproximá-la mediante uma série de metáforas que sublinham a *chôra* o seu duplo aspecto matricial e espacial (receptáculo, ama, mãe, lugar onde, superfície, etc.). No Livro IV da *Física* o próprio Aristóteles pensa *chôra* como uma «matéria primeira em falta» e tenta identificá-la como o *Topos* (o lugar), reduzindo assim a ambiguidade do quase-conceito platónico (de *chôra*). A primeira «metáfora»<sup>313</sup> platónica de *chôra* define-a como «receptáculo», como «espécie invisível e sem forma que participa do inteligível de uma maneira bastante obscura»<sup>314</sup>. Derrida não deixará de vincar esta “imagem” de *chôra* privilegiando a leitura de *chôra* como “lugar” que dá lugar ao lugar (à genese do cosmos), dando lugar às próprias distinções e oposições (sensível/inteligível, paradigma/cópia, etc.),

---

<sup>309</sup> BERNARDO, Fernanda, «O Dom do Texto – a leitura como escrita» in Revista Filosófica de Coimbra, nº 1, 1992, p. 175. Doravante citado apenas como «O Dom do Texto».

<sup>310</sup> «tantôt la *khôra* n’être ni ceci ni cela, tantôt à la fois ceci et cela», DERRIDA, Jacques, *K*, p. 16.

<sup>311</sup> «*khôra* n’est ni “sensible” ni “intelligible”, elle appartient à un “troisième genre”», DERRIDA, Jacques, *K*, p.16. Veja-se PLATÃO, *Timeu*, trad. Émile Chambry, [disponível online no sítio <http://ugo.bratelli.free.fr/Platon/Platon-Timee.htm>] – 48b–52c - « Nous n’avons pas alors distingué de troisième espèce, ces deux-là semblant nous suffire. Mais, à présent, la suite du discours semble nous contraindre à tenter de mettre en lumière par des paroles une espèce difficile et obscure [...] Enfin il y a toujours une troisième espèce, celle du lieu, qui n’admet pas de destruction et qui fournit une place à tous les objets qui naissent. Elle n’est elle-même perceptible que par un raisonnement bâtard où n’entre pas la sensation ; c’est à peine si l’on y peut croire».

<sup>312</sup> «le discours sur la *khôra* [...] ne procède pas du *logos* naturel ou légitime, plutôt d’un raisonnement hybride, bâtard (*logismô nothô*), voire corrompu», DERRIDA, Jacques, *K*, p. 17.

<sup>313</sup> Mas perguntemos: com este terceiro género (*triton genos*) não é a própria distinção entre sentido literal/sentido metafórico posta em causa?

<sup>314</sup> «mais si nous disons que c’est une espèce invisible et sans forme qui reçoit tout et qui participe de l’intelligible d’une manière fort obscure et très difficile à comprendre», PLATÃO, *Timeu*, op. cit., 50c-51c. tradução nossa a partir da versão francesa já citada.

sem contudo «se submeter à lei daquilo mesmo a que ela *situa*»<sup>315</sup>. É este lugar nomeável? Não terá ele uma certa «relação impossível à possibilidade de nomear»<sup>316</sup>? Como nomeá-la? Como bem a nomear? Sem essência e sem propriedades próprias identificáveis, afinal o que refere *chôra*? O Nada heideggeriano que, na angústia, remete para a questão do ser<sup>317</sup>? Mas, escreve Derrida, ela «não “é” nada de outro senão a soma ou o processo daquilo que vem inscrever-se “sobre” ela [...] mas ela não é o *sujeito* ou o *suporte presente* [...] [*chôra*] não é nada que seja e se diga ontologicamente»<sup>318</sup>. Em suma: *chôra* é e/ou está *aquém* da diferença ontológica – e *ipso facto* também sempre *para além*. Diferença que, contudo, «se encontra ao mesmo tempo» desafiada e relançada por *isso* mesmo «que parece dar-lhe lugar»<sup>319</sup>. Mas um «*dar lugar*» absolutamente estranho ao *es gibt Sein* heideggeriano: sublinhe-se: *chôra* não é «suporte ou origem de qualquer coisa que viria a ser dado a alguém»<sup>320</sup> – nem sequer o *es* do *es gibt*. Escreve Derrida: «*chôra* não é nada (nada de essente ou de presente) [...] Este nome grego diz na nossa memória o que não é reapropriável, ainda que pela nossa memória, ainda que pela nossa memória “grega”; diz esse imemorial de um deserto dentro do deserto para o qual não há nem limiar nem luto»<sup>321</sup>.

Paradoxalmente, e uma vez que *chôra* escapa a toda linguagem (que procura dizer *o que é*), deve-se ter «a seu respeito sempre a mesma linguagem»<sup>322</sup> – é preciso chamá-la sempre *da mesma maneira*. Ou seja, deve-se chamá-la – entenda-se, deve-se apelá-la. Modo de dizer que a língua é antes de mais *endereçamento*. Mas, escreve Derrida, se o importante é a «*apelação*», e não «o *nome*», poder-se-á traduzir *chôra* por outros nomes? Questão que abre para a disseminação das «interpretações» que pretendem absorver e dialectizar *chôra*<sup>323</sup>, como se, observa Derrida, «a história por vir das interpretações de *chôra* estivesse desde logo

<sup>315</sup> «ne plus se soumettre à la loi de cela même qu'elle *situe*», DERRIDA, Jacques, *K*, p. 18.

<sup>316</sup> «quelque rapport impossible à la possibilité de nommer?», Idem, *ibidem*.

<sup>317</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 35.

<sup>318</sup> «elle n'”est” rien d'«autre» que la somme ou le procès de ce qui vient s'inscrire “sur” elle, à son sujet, à même son sujet, mais elle n'est le sujet ou le support présent [...] Simplement cet excès n'est rien, rien qui soit et se dise ontologiquement», DERRIDA, Jacques, *K*, p. 37.

<sup>319</sup> «ce type se trouve à la fois défié et relancé par cela même qui semble lui donner lieu», Idem, *ibidem*.

<sup>320</sup> «support ou origine de quelque chose qui viendrait à être donné à quelqu'un», Idem, p.38.

<sup>321</sup> DERRIDA, Jacques, «Fé e Saber», p. 33-34 [*Khôra* n'est rien [...]. Ce nom grec dit dans notre mémoire ce qui n'est pas réappropriable, fût-ce par notre mémoire, même par notre mémoire “grecque”: il dit cet immémorial d'un désert dans le désert pour lequel il n'est ni seuil ni deuil», DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 35].

<sup>322</sup> «tenir à son sujet toujours le même langage», Idem, p. 34. Veja-se Platão, *Timeu*, op. cit., 49c-50c - « puisque nul d'entre eux ne se montre jamais sous la même figure, duquel d'entre eux pouvons-nous affirmer positivement qu'il est telle ou telle chose et non une autre, sans rougir de nous-mêmes ? Personne ne le peut [...] Il faut dire la même chose de la nature qui reçoit tous les corps : il faut toujours lui *donner le même nom* ; car elle ne sort jamais de son propre caractère : elle reçoit toujours toutes choses sans revêtir jamais en aucune façon une seule forme semblable à aucune de celles qui entrent en elle. Sa nature est d'être une matrice pour toutes choses ; elle est mise en mouvement et découpée en figures par ce qui entre en elle, et c'est ce qui la fait paraître» [sublinhados nossos]. Refira-se que Derrida privilegia a tradução da expressão platónica «*ταυτόν αὐτήν αἰὶ προσρητέον*» por «falar dela e de a chamar *da mesma maneira*» (DERRIDA, Jacques, *K*, p. 34) e não como, no caso, traduz Émile Chambry: «lui donner le même nom».

<sup>323</sup> DERRIDA, Jacques, *K*, p. 36.

escrita [...] nas quantas páginas do *Timeu* “a respeito” de khôra “ela-mesma”<sup>324</sup>. Como se *chôra* dissesse a iterabilidade<sup>325</sup> de todo o discurso – da origem que não pode senão dar-se no desvio de si mesma. Na diferença ou na repetição. Ou seja: todo o discurso não pode senão repetir esse desvio (este é a sua própria condição de possibilidade). Assim, abrindo para a repetição, para a iterabilidade, para a tradução, *chôra* é também a própria possibilidade da idealização, o “lugar” onde a idealização tem lugar. Embora dizendo essa possibilidade, *chôra* “ela própria” não é, como “terceiro gênero” «nem sensível nem inteligível». Não é ela “própria” idealizável – ela resiste ao que «é», justamente. Ouçamos Derrida: «Ela não é nem o Ser, nem o Bem, nem Deus, nem o Homem, nem a História. Resistir-lhes-á sempre, terá sido sempre [...] o *lugar* mesmo de uma resistência infinita, de uma restância infinitamente impassível: um totalmente outro sem rosto»<sup>326</sup>.

Questão que nos permite agora abordar, continuando a assinalar os seus limites onto-teológicos, a outra via da bifurcação «na aproximação» ao deserto, a saber: a «via negativa» de uma certa tradição teológica. Quer o pensamento de Derrida, quer a teologia negativa se inscrevem num certo registo dos limites da linguagem, da linguagem como predicação: «a teologia negativa “consiste” [...] numa linguagem que não deixa de colocar à prova os limites mesmos da linguagem, e exemplarmente os da linguagem proposicional, teórica»<sup>327</sup>. A Desconstrução derridiana partilha com esta «Teologia Negativa» a radicalidade, a ruptura com a linguagem do possível. Traçando, assim, uma outra via, uma via para além do saber, para além do horizonte do possível (logo, para além da previsão). Mas uma via que não está ainda «traçada», ou «aberta» e é, talvez, «a condição da *decisão* ou do *evento* que consiste em abrir a via, a passar [...] a ir para-além»<sup>328</sup>. Para além do Ser? O Uno de Plotino? O Deus da teologia negativa? Lembremos de novo as palavras de Derrida lembrando a singular originalidade de *chôra*: «*Chôra* [...] 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 “antiga” que todas as oposições [...] não se anuncia sequer como “para além do ser”»<sup>329</sup>.

---

<sup>324</sup> «l’histoire à venir des interprétations de *khôra* était d’avance écrite [...] dans quelques pages du *Timée* “au sujet” de khôra “elle même”», Idem, p. 35-36.

<sup>325</sup> BERNARDO, Fernanda, «O Dom do Texto», p. 169-170, nota 69 - «...como é que a *iterabilidade*, que forma a estrutura de toda a marca, parasita, *contamina o que identifica e permite repetir* [ sublinhados nossos] [...] Consistindo a iterabilidade em identidade e [sublinhado da autora] diferença».

<sup>326</sup> DERRIDA, Jacques, «Fé e Saber», p. 33 [«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 [...] le *lieu* même d’une résistance infinie, d’une restance infiniment impassible: un tout autre sans visage», DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 35].

<sup>327</sup> «la théologie négative “consiste” [...] en un langage qui ne cesse de mettre à l’épreuve les limites du langage, et exemplairement celles du langage propositionnel, théorique ou constatif...», DERRIDA, Jacques, *SN*, p. 53. Ao longo do trabalho as traduções de certas passagens deste texto são da nossa responsabilidade.

<sup>328</sup> «la voie non frayée, n’est-ce pas aussi la condition de la *décision* ou de l’*événement* qui consistent à ouvrir la voie, à passer, donc à aller *au-delà*?», DERRIDA, Jacques, *SN*, p. 52-53.

<sup>329</sup> DERRIDA, Jacques, «Fé e Saber», p. 33 [«*Khôra* [...] 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



Distância infinita, pois, da Desconstrução derridana face à Teologia Negativa. *Chôra*, “lugar” do espaçamento da *différance*, não remete para uma hiperessencialidade que viria, finalmente e destituindo o rastro, re-estabelecer o reino da pura presença<sup>330</sup>. A *différance* não pertence mais ao registo do ser, da presença e «ainda menos de qualquer hiperessencialidade»<sup>331</sup>. Diferentemente do endereçamento que abre todo o texto dito da Teologia Negativa, o nome *chôra* não indica qualquer ente supremo, qualquer unidade para lá do ser – *chôra*, como pronome do nome, marca a própria errância de todo o nome, isto é: o endereçamento pode sempre falhar, nada garante que eu esteja com o nome *chôra* a endereçar-me à própria *chôra* (que aliás não tem quaisquer propriedades). Indecidibilidade e Aporia de todo o “discurso” relativo a *chôra*: «como se fosse preciso ao mesmo tempo salvar o nome e tudo salvar excepto o nome, salvo [*sauf*] o nome, como se fosse preciso perder o nome para salvar aquilo que porta o nome, ou isso em direcção ao qual nós nos transportamos através do nome»<sup>332</sup>. Sem essência, sem propriedades, ao mesmo tempo que é preciso chamar *chôra* da mesma maneira<sup>333</sup>, corremos o risco de (com o nome *chôra*) dizer alguma coisa de substancial a respeito dela “própria” – traindo assim a alteridade absoluta deste outro «sem rosto». Nem «isto», nem «aquilo», *chôra* não se anuncia sequer na figura do *hyper* (mais «isto» do que «isto», mais «aquilo do que «aquilo»<sup>334</sup>). De *chôra* nem uma palavra. De *chôra* o mandamento de falar – como não falar? Como *bem* falar? *Chôra* daria, assim, também a pensar a ex-propriação “originária” do sujeito. Como escreve Derrida, «a linguagem começou sem nós, em nós, antes de nós»<sup>335</sup>. Não que *chôra* signifique a origem da linguagem – mas antes, na sua condução de pro-nome, a sua (da linguagem) condição de possibilidade. Uma vez que é «passado que jamais foi presente e permanece imemorable»<sup>336</sup>, ela é inclusive heterogénea à ordem da promessa, bem como, do dom.

*Co-minação* «sem ordem nem promessa»<sup>337</sup>, *chôra* terá deixado, de alguma maneira, um *rastro* na linguagem (por exemplo no *Timeu* de Platão). *É preciso* falar de *chôra*. *Il le faut*. E falar de uma certa experiência de *chôra* não pode ser senão repensar a experiência como *provação* [*épreuve*]. Uma experiência já não como autonomia e sincronia (sujeito e objecto), mas antes como dissimetria e anacronia: «*chôra* é a anacronia mesma do

---

histoire et plus “ancien” que toutes les oppositions [...] ne s’annonce même pas comme “au-delà de l’être”», DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 34].

<sup>330</sup> DERRIDA, Jacques, «Comment ne pas parler» in *Psyché – Invention de l’autre, II*, p. 150-151 [doravante citado apenas como «Comment ne pas parler»]. Esta suposição de uma hiperessencialidade está presente também na obra de Plotino *As Enéadas*. A figura da contemplação, da Visão [Plotino, *op. cit.*, p. 273] remete para o retrazar do rastro até à unidade de toda a criação/emanacões (O Uno). Uno que é portanto, desde logo, pressuposto. Contudo, a contemplação não é a unidade entre o Intelecto e o Uno [Plotino, *op. cit.*, p. 280].

<sup>331</sup> «encore moins de quelque hyperessentialité», Idem, p. 151.

<sup>332</sup> «comme s’il fallait à la fois sauver le nom et tout sauver fors le nom, *sauf le nom*, comme s’il fallait perdre le nom pour sauver ce qui porte le nom, ou ce vers quoi l’on se porte au travers du nom», DERRIDA, Jacques, *SN*, p. 61.

<sup>333</sup> DERRIDA, Jacques, «Comment ne pas parler », p. 176.

<sup>334</sup> A imbricação entre o negativo e o hiper-afirmativo, veja-se: Idem, p. 151.

<sup>335</sup> «le langage a commencé sans nous, en nous, avant nous», Idem, p.169.

<sup>336</sup> «passé qui n’a jamais été présent et reste immémorable», Idem, *ibidem*.

<sup>337</sup> «injonction sans ordre ni promesse», Idem, p. 176.

espaçamento, ela anacroniza, ela apela a anacronia, provoca-a sem falta desde o *já* pré-temporal que dá lugar a toda a inscrição»<sup>338</sup>.

Brevemente evocadas as aporias do pensamento de *chora* – uma pergunta importa ainda formular: em que sentido permite este pensamento um repensar do político, da soberania, da comunidade, da democracia? Será que o permite? «A maioria das entradas no Lexicon sob o termo *chora* [John Llewelyn grafa assim a conversão da palavras grega] identificam-na como o lugar próprio, o lugar de uma coisa ou o lugar de alguém ou posto»<sup>339</sup>. Esta identificação não nos pode, nesta altura, surpreender. Já vimos como Derrida se refere a *chôra* como um singular «lugar» – como o lugar do «absolutamente outro sem rosto» ou como «o lugar mesmo de uma resistência absoluta». Como escreve ainda o filósofo francês: «a polissemia ordenada da palavra comporta sempre o sentido de lugar político ou mais genericamente de lugar *investido*, por oposição a espaço abstracto. *Chôra* «quer dizer»: sítio ocupado por alguém, país, lugar habitado, local marcado, ordem, posto, posição atribuída, território ou região. E de facto, *chôra* estaria desde logo sempre ocupada, investida, mesmo como lugar geral e mesmo que ela se distinga de tudo aquilo que toma sítio nela»<sup>340</sup>. Assim, a própria palavra *chôra* não só atravessa a questão do político e do ético<sup>341</sup> com tem em Jacques Derrida um alcance político – ou pré-político (entendendo o político em sentido tradicional, isto é, pensado a partir da *polis*) para um outro re-pensar do político, do ético e do democrático. Posto que se distingue de «tudo aquilo que toma sítio nela», ela destabiliza, desloca, anacroniza, tudo isso a que dá lugar. Todas as figuras que nela se imprimem, encontram-se *desde logo* expostas a «qualquer coisa» que lhes permanece absolutamente heterogénea. Uma *exposição* ao que vem ou a quem vem. Como veremos, mais adiante, a possibilidade desta exposição está estritamente ligada com um outro pensamento da hospitalidade, da *justiça* e da democracia: «o acto de *dar lugar*, dizendo “sim, ao estrangeiro”, é também o acto a partir do qual aquele ou aquela que *dá lugar* tem lugar [...] O lugar do *dar lugar* é o próprio lugar de quem *dá lugar* [...] A implacável Lei da hospitalidade ex-apropria também o próprio de si próprio»<sup>342</sup>. E esta *exposição* ao que vem e/ou a quem vem está igualmente ligada à *fé* de Derrida e segundo Derrida: uma *fé* sem dogma e sem igreja que Derrida nos dá aqui a pensar a partir da temporalização deste «lugar» de «resistência absoluta» chamado *chôra*.

---

<sup>338</sup> «la *khôra* est l’anachronie même de l’espace, elle anachronise, elle appelle l’anachronie, la provoque immanquablement depuis le *déjà* pré-temporel qui donne lieu à toute inscription», Idem, p. 174.

<sup>339</sup> «the majority of entries in the Lexicon under the term *chora* identify it as the proper place, a thing’s place or one’s place or post», LLEWELYN, John, *op. cit.*, p. 277.

<sup>340</sup> «la polysémie ordonnée du mot comporte toujours le sens de lieu politique ou plus généralement de lieu *investit*, par opposition à l’espace abstrait. *Khôra* “veut dire”: place occupée par quelqu’un, pays, lieu habité, siège marqué, rang, poste, position assignée, territoire ou région. Et de fait, *khôra* sera toujours déjà occupée, investie, même comme lieu général, et alors qu’elle se distingue de tout ce qui prend place en elle», DERRIDA, Jacques, *K*, p. 58.

<sup>341</sup> «*chora* is an ethico-political marker». LLEWELYN, John, *op. cit.*, p. 282.

<sup>342</sup> BERNANDO, Fernanda, «Como uma Língua por Inventar – A Hospitalidade Poética de Derrida» in *Phainomenon*, Revista de Fenomenologia, nº 9, 2004, p. 61. Doravante aparecerá como «Como uma Língua por Inventar».

## 1.2. O MESSIÂNICO – OU A MESSIANICIDADE SEM MESSIANISMO

O outro dos dois nomes *históricos* que dizem a desconstrução ou a duplicidade da origem é o de *messiânico* que, no dizer de Derrida, é «a abertura ao porvir ou à vinda do outro como advento da *justiça*, mas sem horizonte de expectativa e sem prefiguração profética»<sup>343</sup>. Um dizer no qual desejamos marcar duas ideias fundamentais, a saber: o *messiânico* significa, por um lado, o tempo *do* outro, do absolutamente outro (*tout autre*); por outro lado, este tempo do outro, da sua vinda intempestiva ou do seu apelo singular, é o *tempo da justiça*. «A vinda do outro», escreve Derrida, «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»<sup>344</sup>.

É em *Foi et Savoir* (1996 e 2000) e em *Spectres de Marx* (1993) que, mais sistematicamente, Derrida aborda a problemática do messiânico – messiânico que o filósofo faz questão de distinguir de todos os messianismos religiosos e históricos<sup>345</sup>. Messianismos estes que, embora pensem a vinda do Messias como “questão de justiça” ou de «justos amanhã», implicam, pressupõem e envolvem sempre um determinado horizonte de espera (marcada pela própria afirmação de “vinda do Messias”, razão pela qual Derrida chama às suas análises, em torno deste tempo do outro, de «messianicidade sem messianismo»<sup>346</sup> ou sem Messias (que, insistimos, requer sempre não apenas um determinado horizonte de espera, mas também noções como povo, povo eleito, etc.)). Pelo contrário, para o filósofo francês, com o messiânico estamos diante de um «pensamento do outro e do evento por vir»<sup>347</sup>, de uma messianicidade que se afigura a única chance de *justiça* (reservamos a discussão mais explícita da *justiça* para o terceiro capítulo). Podemos contudo adiantar desde já que a “figura” do messiânico marca a abertura e a exposição infinita ao outro, «sem horizonte de expectativa e sem prefiguração profética» – o messiânico, ou a messianicidade sem messianismo, como tempo do evento. Por outras palavras, como tempo da singularidade, do porvir, da invenção e da própria *revolução*.

Esta última afirmação relativa ao carácter eventual do tempo messiânico requer uma breve explicação, posto que Derrida procura pensar o *evento* para além do presente, na linha, aliás, do seu pensamento do *rastro* que se refere a um *passado absoluto* (isto é, que nunca foi presente nem é presentificável) e diz *a experiência por todo o lado em que nada se vive no presente*. De uma certa maneira, o filósofo radicalizará aquilo que Aristóteles deixara em

---

<sup>343</sup>DERRIDA, Jacques, «Fé e Saber», p. 29 [«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», *FS*, p.30].

<sup>344</sup> Idem, ibidem [«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», *FS*, p. 30]. Note-se que alterámos a tradução ligeiramente: preferimos traduzir *événement* por *evento* e não por «acontecimento».

<sup>345</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 30-31.

<sup>346</sup> «messianicité sans messianisme», Idem, p. 30. Veja-se igualmente DERRIDA, Jacques, *SM*, p. 102.

<sup>347</sup> «pensée de l’autre et de l’événement à venir», DERRIDA, Jacques, *SM*, p. 102.

suspensão relativamente ao tempo (e ao agora) como escapando inevitavelmente ao regime dos entes<sup>348</sup>: «o *nun* é a forma que o tempo não pode jamais abandonar, [forma] sob a qual ele não pode não se dar; e contudo o *nun*, num certo sentido, não é [...] nenhum agora *é no presente* [...] o que nós retemos da primeira hipótese é que o tempo é definido segundo a sua relação a uma parte elementar, o agora, que é afectado por um tempo que o nega determinando-o como agora passado ou agora futuro. O *nun*, elemento do tempo, não seria em si temporal. Ele não é temporal senão tornando-se temporal, quer dizer cheixando de ser, passando à não-entidade [*né-antité*] na forma do ente-passado ou ente-futuro»<sup>349</sup>. Nestes termos, Derrida irá pensar o *evento* como aquilo que interrompe o tempo como continuidade<sup>350</sup>, pois ele é aquilo que, surpreendente, jamais se presentifica. Como escreve Derrida: «o evento não é possível senão vindo do impossível»<sup>351</sup>. Ou seja: senão vindo do outro. Do absolutamente outro (*tout autre*). «O messiânico», escreve Derrida, «expõe-se à surpresa absoluta e, ainda que sempre sob a forma fenomenal da paz ou da justiça, deverá, expondo-se tão absolutamente, esperar (esperar sem 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>352</sup>. Uma experiência heteronómico-dissimétrica – a experiência do acolhimento incondicional e infinito da alteridade. O *evento* aparece-nos assim como uma figura da alteridade (e da singularidade e da vez) que escapa ao poder de previsão do sujeito. Contudo, esta figura apela ainda a uma outra concepção de linguagem, na qual a singularidade do *evento* possa de algum modo «dizer-se»<sup>353</sup> – traíndo assim, de alguma maneira, a sua singularidade – posto que a linguagem é partilha, universalidade. As duas características já referidas – a sua singularidade e a necessidade de inscrição numa dada linguagem – remetem-nos para a destabilização que a experiência do evento inscreve na suposta dicotomia entre o «possível e o impossível»<sup>354</sup>.

Assim, o *evento* dá-nos a pensar a imbricação entre o *messiânico*, por um lado, e o tempo do mundo, por outro – o impossível que assedia [*hante*] o possível. Porém, o messiânico, como tempo do evento ou da vinda do outro, não é simplesmente um outro

---

<sup>348</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, «Ousia et Grammè» in *MG*, p. 43 e p. 52-53.

<sup>349</sup> «le *nun* est la forme que le temps ne peut jamais quitter, sous laquelle il ne peut pas ne pas se donner; et portant le *nun*, en un certain sens, n'est pas [...] aucun maintenant n'est au présent [...] Le *nun*, élément du temps, ne serait pas en soi temporel. Il n'est temporel qu'en devenant temporel, c'est-à-dire en cessant d'être, en passant à la *né-antité* na forma de l'étant-passé ou de l'étant futur», Idem, p. 43-44.

<sup>350</sup> Veja-se DERRIDA, Jacques, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» in DERRIDA, Jacques et al, *Dire l'événement, est-ce possible?*, L'Harmattan, Montreal-Paris, 2001, p. 89. Doravante este texto de Derrida será citado apenas como «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement».

<sup>351</sup> «l'événement n'est possible que venu de l'impossible», DERRIDA, Jacques, «Comme si c'était possible, “within such limits”» in *PM*.

<sup>352</sup> DERRIDA, Jacques, «*Fé e Saber*», p. 29 [«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, Jacques, *FS*, p. 30-31].

<sup>353</sup> DERRIDA, Jacques, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», p. 88-89.

<sup>354</sup> Idem, p. 100.

tempo, mas antes a véspera do tempo do mundo – a véspera do tempo como cronologia<sup>355</sup>. Em «Avances»<sup>356</sup>, Derrida designa-o o tempo da véspera e do velar que se: «anuncia por todo a parte onde, reflectindo sem flectir, uma análise puramente racional faz surgir este paradoxo, a saber, que o fundamento da lei [...] é um evento “performativo” que não pode pertencer ao conjunto que funda, inaugura ou justifica»<sup>357</sup>. O messiânico diria então o evento que fundando a lei, «se afunda» – escapando assim a toda a tematização (lembre-se que o messiânico como tempo do evento jamais se reduz ao domínio do presente). Ele marca no tempo a interrupção do próprio tempo – dando tempo ao tempo (das leis, do mundo, do curso normal da história), ele subtrai-se no entanto ao tempo. Não se pense, portanto, que o messiânico seja simplesmente uma instância a-histórica. Ele é a própria condição do «curso *ordinário* da história»<sup>358</sup>. “Reconhecê-lo” é porém também, por outro lado, pensar a interrupta interrupção que se “inscreve” nesse mesmo «curso *ordinário*» – porque jamais o tempo messiânico se hipostasia e se presentifica no tempo da história e/ou do mundo que diacroniza ou anacroniza.

Ora, se este tempo trespassa o *nosso* tempo, e este está assim no seu mais íntimo habitado pela alteridade absoluta do evento como «vinda do outro», não é o messiânico um apelo ao acolhimento do outro, do chegante? Pergunta infinita a que estas reflexões de Derrida nos conduzem: como bem acolher o outro? Como bem acolher aquele que chega subtraindo-se ao meu poder?<sup>359</sup> Tempo do outro e/ou do *evento*, o messiânico é também o tempo do acolhimento incondicional do outro, o tempo da fé entendida como fé no outro e o tempo da *justiça* que Derrida distingue do *direito*. Escutemos Derrida: «Esta messianicidade abstracta pertence desde o início à experiência da fé, do crer ou de um crédito irredutível ao saber e de uma fiabilidade que “funda” toda a relação ao 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. Inscreve-se de antemão na promessa, no acto de fé ou no apelo à fé que habita todo o acto de linguagem e todo o endereçamento ao outro»<sup>360</sup>.

---

<sup>355</sup> BERNARDO, Fernanda, «Jacques Derrida – O gosto do Segredo. Hospitalidade, Justiça e Democracia» in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia, Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia*, vol. 50, 2010, p. 15. Doravante citado como «Jacques Derrida – O gosto do Segredo. Hospitalidade, Justiça e Democracia».

<sup>356</sup> J. Derrida, «Avances» pref. a S. Margel, *Le Tombeau du Dieu Artisan*, Minuit, Paris, 1995.

<sup>357</sup> DERRIDA, Jacques, «Fé e Saber», p. 30 [«s’annonce partout où, réfléchissant sans fléchir, une analyse purement rationnelle fait apparaître ce paradoxe, à savoir que le fondement de la loi [...] est un événement “performatif” qui ne peut appartenir à l’ensemble qu’il fonde, inaugure ou justifie», DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 31-32]. Note-se, novamente, que alterámos a tradução de *événement*.

<sup>358</sup> «cours *ordinaire* de l’histoire», Idem, p. 30.

<sup>359</sup> Veja-se: BERNARDO, Fernanda, «Jacques Derrida – O gosto do Segredo. Hospitalidade, Justiça e Democracia», p. 17-18.

<sup>360</sup> DERRIDA, Jacques, *Fé e Saber*, p. 30 [«Cette messianicité abstraite appartient d’entrée de jeu à l’expérience de la foi, du croire ou dans 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 d’espérer, au-delà des “messianismes”, une culture universalisable des singularités, une culture dans laquelle la possibilité abstraite de l’impossible

Referindo um passado *absoluto* por vir (*à-venir*) e como porvir (*avenir*) e declinando o «futuro anterior» da Desconstrução derridiana, o messiânico anuncia pois «a vinda do outro, da singularidade absoluta e inantecipável do chegante [*arrivant*]»<sup>361</sup> ou do evento, sem a qual, na sua singularidade irreduzível, o outro estaria irremediavelmente remetido para o círculo da mesmidade e (sem a qual) não haveria porvir (e não futuro). Para além da *fé* sem dogma nem igreja, em sede derridiana o tempo messiânico dá a pensar quer a justiça quer a hospitalidade incondicional.

---

traduction puisse néanmoins s'annoncer. Elle s'inscrit d'avance dans la promesse, dans l'acte de foi ou dans l'appel à la foi qui habite tout acte de langage et toute adresse à l'autre», *FS*, p. 31].

<sup>361</sup> «la venue de l'autre, la singularité absolue et inantecipable de l'arrivant *comme justice*», DERRIDA, Jacques, *SM*, p. 56.

## 2. A HOSPITALIDADE SEM CONDIÇÃO

Relação ao outro como outro para além de qualquer horizonte, de qualquer previsibilidade e de qualquer antecipação, uma relação «*sans savoir, sans avoir, sans voir*»<sup>362</sup>, a *justiça* ou o messânico como «advento da justiça» está intrinsecamente ligada à questão da hospitalidade em sede derridiana. Da hospitalidade incondicional, cuja Lei desenha. Em que consiste tal hospitalidade? A resposta a esta questão é a matéria dos próximos parágrafos.

### 2.1. APROXIMAÇÃO ETIMOLÓGICA DA HOSPITALIDADE

Com o intuito de marcar a incondicionalidade e a ambiguidade ou, mais precisamente, a aporeticidade da hospitalidade em sede derridiana, começamos por aproximar o seu sentido pela via da etimologia. Com efeito, retrazar o rastro de «elementos passados» que um signo trans-porta consigo é, também, libertar as contradições ou as «aporias» que, por vezes, se apagam na tradição da filosofia e da linguagem ocidentais.

Neste sentido seguiremos as considerações que a respeito da hospitalidade Emile Benveniste faz no capítulo 7 do seu *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*<sup>363</sup>. Diz aí Benveniste que o termo *Hospitalitas* provém de *Hospitalis*, termo forjado a partir de *Hospes*. E Benveniste precisa que, em latim, o termo base da palavra francesa *hôte* (uma palavra ambígua ou contraditória na língua francesa, pois significa, ao mesmo tempo, hóspede e hospedeiro: *hospede-eiro*, grafar-se-á), presente no composto que forma a palavra, é *hostis* e *hospes*<sup>364</sup> – termo também ele composto pelos elementos *hosti-pet-s* em que o elemento *pet-* significava originalmente a identidade pessoal, o dono, o amo ou o senhor («*maître*», em francês). Benveniste espanta-se e escreve: «de tal maneira que *hospes* significaria propriamente “o mestre ou o dono da casa”»<sup>365</sup>. Significando *hospes* qualquer coisa como o dono ou o senhor do hóspede, o espanto de Benveniste dava conta da soberania daquele que «dava» hospitalidade – o hospedeiro.

De seguida Benveniste analisa os elementos constitutivos de *potis* («o segundo membro, *pet-* estando em alternância com *pot-*»<sup>366</sup>) e de *hostis*. E, depois de longas considerações em torno do termo *potis*, Benveniste afirma: «o sentido primeiro de *potis* está bem definido e tem um forte valor: “mestre” (ou *amo* ou dono), de onde “esposo” na

---

<sup>362</sup> DERRIDA, Jacques, *Parages*, Galilée, Paris, 1986, p. 25.

<sup>363</sup> BENVENISTE, Émile, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Vol. 1, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969 p. 87-89. A tradução das passagens citadas é da nossa responsabilidade.

<sup>364</sup> Idem, p. 88.

<sup>365</sup> «en sorte que *hospes* signifierait proprement “le maître de l’hôte”», Idem, ibidem.

<sup>366</sup> «Le second membre *pet-* est en alternance avec *pot-*», Idem, ibidem.

conjugalidade, ou “chefe” de uma certa unidade social, casa, clã, tribo»<sup>367</sup>. Uma parte do composto, o constituído pelo termo *pet-*, está pois assim esclarecida – aquela que nos dá o sentido do hospedeiro em termos de senhor, de dono, de amo, de proprietário diríamos nós. Um sentido que dará conta do pressuposto onto-teológico-político da hospitalidade que predomina na ocidentalidade – o pressuposto de que quem dá hospitalidade o faz a partir de *si próprio* e daquilo ou do *lugar* que é *seu*. A partir do seu *chez soi* e no intuito de que este *próprio* e esta *propriedade* persistam – como o cosmopolitismo kantiano o há-de teorizar. O que Benveniste explicita ainda melhor no «sommaire» inicial da secção dedicada à etimologia da *hospitalidade*, e, especificamente, à sua explicitação de que o termo «-*pet*, que se apresenta também sob as formas de *pot-*, do lat. *potis* [...], significa originariamente a identidade pessoal». Ora, como pode uma palavra que significa amo, dono ou senhor chegar a referir a identidade? Benveniste encontra a justificação na língua hitita (uma das primeiras línguas indo-europeias), uma vez que «o hitita possui uma partícula enclítica, *-pet* (*-pit*), cujo sentido é “precisamente, (ele) mesmo”»<sup>368</sup>.

Quanto ao termo *hostis*, se primeiramente significou igualdade por compensação<sup>369</sup>, adquiriu posteriormente o sentido de inimigo (e daí o adjectivo «hostil»). Pelo que, à ambiguidade do termo *hospitalidade* (na sua múltipla raiz a partir do termo composto *hospes*) junta-se agora a contradição – um dos elementos presentes, neste caso *hostis*, veio a adquirir o sentido de inimigo. Uma contradição que, por um lado, dá conta da ameaça, do risco e do medo de que se reveste sempre a hospitalidade, por outro lado, do risco sempre iminente da sua perversão.

Em jeito de conclusão: esta breve aproximação etimológica da «palavra» *hospitalidade* indicia já um pouco as dificuldades que a questão da hospitalidade irá levantar em contexto filosófico. A contradição que envolve o filosofema *Hospitalidade* tem um alcance extraordinário: a linearidade ou o acolhimento de um só dos seus sentidos só pode ser conseguida a partir do esquecimento desta contradição (na própria origem).

## 2.2. AS LEIS DA HOSPITALIDADE

O que é a hospitalidade *incondicional* de Derrida? Em que consiste a sua incondicionalidade? Como veremos sumariamente nos próximos parágrafos, a questão da hospitalidade passou, e passa ainda, *determinantemente* por *determinar* o outro a acolher

---

<sup>367</sup> «Le sens premier de *potis* est bien défini et a une valeur forte: “maître”, d’où “époux” dans la conjugalité, ou “chef” d’une certaine unité sociale, maison, clan, tribu», Idem, p. 89.

<sup>368</sup> Idem, p. 89 - «le hittite possède une particule enclitique, *-pet* (*-pit*), dont le sens est “précisément, (lui) même”».

<sup>369</sup> Idem, p. 87.



*enquanto estrangeiro* – remetendo-o assim para o interior de um contrato que funciona como horizonte de toda a relação entre o próprio e o outro. O que remete para uma instância que acolhe, quando acolhe, o outro a partir de si própria – o acolhimento do outro na sua condição de (cidadão) estrangeiro é feito a partir do poder do próprio hóspede soberano. Para marcar o registo onto-teológico que inspira a hospitalidade na ocidentalidade, da Bíblia ao cosmopolitismo kantiano – que inspira hoje em dia o direito internacional –, registo que a hospitalidade incondicional de Derrida desconstrói, vamos agora proceder a uma breve análise desta questão em sede grega e em sede kantiana.

### 2.2.1. A Hospitalidade em sede grega

Começamos com a análise da hospitalidade em sede grega, servindo-nos, para esse efeito, das considerações de Jacques Derrida sobretudo em *Da Hospitalidade*<sup>370</sup>. E começamos por centrar-nos na concepção do *estrangeiro* presente na sociedade grega, porque esta acolhia o hóspede na sua condição de estrangeiro – de cidadão estrangeiro – e não na sua condição de alteridade absoluta: o *xenos*, diz Derrida, não era «o outro absoluto, o bárbaro, o selvagem absolutamente excluído e heterogéneo [...]», o *xenos* «indica as relações do mesmo tipo entre homens ligados por um pacto que implica obrigações precisas que se estendem também aos descendentes»<sup>371</sup>. O que é dizer que, em sede grega, a hospitalidade era um direito e um dever.

Ora, para Derrida, a determinação do outro como estrangeiro é a primeira violência à sua alteridade<sup>372</sup>. Isto porque o termo grego *xenos* envolve já um pacto – e portanto a simetria. O outro não é acolhido enquanto outro, ou seja, incondicionalmente, mas antes a partir da abertura prévia de um certo horizonte que determina o outro como estrangeiro. O “outro” é acolhido na sua condição de cidadão estrangeiro – ou seja, em termos jurídico-políticos. O que quer dizer que em Atenas a hospitalidade era um *direito* e um dever: em Atenas existia o direito de hospitalidade, que implicava já uma economia de deveres<sup>373</sup>. Como se fosse preciso “domar” o perigo que o outro enquanto outro representa. Como se o estrangeiro fosse aquele que coloca a soberania do eu, e mesmo do Estado, em questão. Como se o estrangeiro fosse aquele que coloca a *ordem do ser* em questão, como Platão o sugere, primeiro em *O Sofista* e depois no *Político*: «Pensamos em primeiro lugar n’*O Sofista*.» escreve Jacques Derrida. «É o

---

<sup>370</sup> DERRIDA, Jacques, «Question d’Étranger: Venue de l’Étranger» in *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre – De l’hospitalité* [Há tradução portuguesa - DERRIDA, Jacques, «Questão de estrangeiro: vinda do estrangeiro» in DERRIDA, Jacques, *Da Hospitalidade*, trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Viseu, 2003]. Ao longo do trabalho seguiremos esta edição portuguesa – sigla *H*.

<sup>371</sup> DERRIDA, Jacques, *H*, p. 38.

<sup>372</sup> BERNARDO, Fernanda, «Como uma Língua por Inventar», p. 60-61

<sup>373</sup> Cfr. Jacques Derrida, *H*, p. 39 [DERRIDA, Jacques, *De l’hospitalité*, p. 27].

Estrangeiro que, ao avançar a questão intolerável, a questão parricida, contesta a tese parmenediana, coloca em questão o *logos* do nosso pai Parménides, *ton tou patros Parmenidou logon*»<sup>374</sup>.

Assim, é o Estrangeiro que coloca em questão tanto o *logos* como o *eu* (*ipse*), colocando em questão o nosso pai (a nossa origem). Na comunidade do Mesmo não há um verdadeiro questionamento – toda a questão está à partida prevista e, portanto de alguma maneira, respondida<sup>375</sup>, ou tem, pelo menos, uma resposta possível. O verdadeiro problema começa quando somos confrontados com o que está fora dessa mesmidade – neste caso o Estrangeiro. Escreve Derrida «a guerra interna ao *logos*, eis a questão do estrangeiro, a dupla questão, a altercação do pai e do parricida»<sup>376</sup>. Por outras palavras: a plenitude e a continuidade do discurso do eu são postas em causa – interrompidas pela aparição do estrangeiro que porta a questão: questão que é a questão da justiça/direito, como veremos adiante. Mas, como Derrida sublinha, o confronto com o *logos* não é apenas externo – de tal forma que o ataque fosse apenas uma contingência natural: o próprio *logos* transporta já consigo esse confronto. Por isso o Estrangeiro sente necessidade de se defender da acusação de loucura<sup>377</sup>, ao mesmo tempo que diz que «até mesmo para um cego isso é evidente» – que é «necessário levar até lá a guerra»<sup>378</sup>: «O Estrangeiro», escreve Derrida, «traz e coloca a questão temível, vê-se ou prevê-se, sabe antecipadamente posto em questão pela autoridade paternal e razoável do *logos*. A instância paternal do *logos* apressa-se a desarmá-lo, a tratá-lo de louco e isso no exacto momento em que a sua questão, a questão *do* estrangeiro não parece contestar senão a fim de lembrar o que deveria então ser evidente até mesmo aos cegos!»<sup>379</sup>

Esta pode ser a nossa cegueira relativa ao tabalho da *différance*. Que, como Derrida jamais deixará de sublinhar, está *já e desde sempre* a operar em qualquer texto – mesmo nos afectos aos *logocentrismo*.

Mas, por outro lado, também o próprio Sócrates figura, nos diálogos platónicos, o estrangeiro. Também ele traz a pergunta que perturba e abala os seus ouvintes. Derrida irá analisar a figura de Sócrates na *Apologia de Sócrates*, para sublinhar esta questão. Nesta obra de Platão, Sócrates afirma ser um estrangeiro face às leis e à linguagem própria dos

---

<sup>374</sup> Idem, p. 32 [«on pense d’abord au *Sophiste*. C’est l’Étranger qui, en avançant la question intolérable, la question parricide, conteste la these parmenéidienne, met en question le logos de nôtre père Parménide, *ton tou patros Parmenidou logon* », *De l’Hospitalité*, p. 13].

<sup>375</sup> Lembre-se, por exemplo, a concepção dos paradigmas das ciência em Thomas Kuhn - é a partir do estabelecimento do paradigma dentro de uma comunidade (neste caso científica) que surgem as questões.

<sup>376</sup> DERRIDA, Jacques, *H*, p. 33 [«la guerre interne au *logos*, voilà la question de l’étranger», *De l’Hospitalité*, p. 15].

<sup>377</sup> Cfr. Idem, p. 34 [*De l’Hospitalité*, p. 17].

<sup>378</sup> Idem, p. 33 [«il nous faut porter là la guerre»], *De l’Hospitalité*, p. 15].

<sup>379</sup> Idem, p. 34 [«l’étranger porte et pose la question redoutable, il se voit ou prévoit, il se sait d’avance mis en question par l’autorité paternelle et raisonnable du *logos*. L’instance paternelle du *logos* s’appête à le désarmer, à le traiter de fou, et cela au moment même où sa question, la question de l’étranger, ne semble contester qu’en vue de rappeler alors ce qui devrait être évident même aux aveugles!», *De l’Hospitalité*, p. 17].

tribunais<sup>380</sup>, mas ao mesmo tempo é obrigado a defender-se perante o tribunal<sup>381</sup>. Por isso, a fim de se defender, Sócrates apresenta-se como um estrangeiro que, como vimos, em Atenas tem direitos. Mas esses direitos dependem, claro, do domínio da língua desse direito. Isto é: defender os meus direitos de estrangeiro é, antes de tudo o resto, falar a partir da linguagem em que o código jurídico foi redigido.

Contudo, Derrida não deixa de mostrar como, também em sede grega, se vislumbra uma outra figura do outro – e de um outro antes da sua determinação *como* estrangeiro. Ou para além dessa determinação. Édipo (o *anomon*, fora-da-lei), e mais precisamente Édipo «no momento em que entra em Colono»<sup>382</sup> será essa figura – a figura do outro em solo grego. «Um estrangeiro prepara-se para se dirigir ao estrangeiro»<sup>383</sup> na mais completa das ignorâncias: sem saber onde está, a quem se endereça e sem saber aquilo que o espera. Diferentemente, um estrangeiro em Atenas sabia que tinha direitos. E Derrida “escolhe” ainda uma outra figura do outro em sede helénica na figura do coro que se dirige «ao estrangeiro que transporta um segredo terrível»<sup>384</sup>. Édipo irá acusar Tebas, a cidade inconsciente: «é a lei da cidade que, sem querer e sem o saber, o levou a cometer o crime [...]: esta lei terá produzido o fora-da-lei»<sup>385</sup>. Questão do crime que o é por relação com a legalidade instituída. Édipo, assassino por culpa de Tebas, que por sua vez esquece este sacrifício. Por isso, incestuoso e parricida (*anomos*), Édipo morrerá no estrangeiro e o segredo do seu túmulo será guardado por Teseu, também ele «crescido no exílio, como estrangeiro» e tendo «arriscado a vida “em terra estrangeira”»<sup>386</sup>. Toda esta cena está marcada pelo *segredo*, pelo indizível, pelo absolutamente outro do *anomos*.

Quais as consequências desta discussão para o nosso percurso em torno da questão da hospitalidade? De índole jurídico-política, as leis da hospitalidade acolhem outrem na sua condição de estrangeiro, sacrificando assim o absolutamente outro, que sacrificam. Relembrar este sacrifício é relembrar as vítimas, e é esquecer qualquer “boa consciência”. O tumulto de Édipo, perdido e ausente, apela o nosso pensamento e a nossa responsabilidade – uma responsabilidade an-económica diante do absolutamente outro, inclusive diante do morto (ou diante do que é sem-resposta<sup>387</sup>).

---

<sup>380</sup> E não é o ser “estrangeiro pela língua” uma das mais acentuadas formas de estar separado de todos os outros?

<sup>381</sup> Veja-se: Idem, p. 36 - «Este impõe-lhe a tradução na sua própria língua, e é a primeira violência» [«celui-ci lui impose la traduction dans sa propre langue, et c’est la première violence», *De l’Hospitalité*, p. 21].

<sup>382</sup> Idem, p. 44 [«au moment où il entre à Colone», *De l’Hospitalité*, p. 37].

<sup>383</sup> Idem, ibidem [«un étranger s’apprête à s’adresser à l’étranger», *De l’Hospitalité*, p. 37].

<sup>384</sup> Idem, p. 46 [«il s’adresse à l’étranger qui porte un secret terrible», *De l’Hospitalité*, p. 39].

<sup>385</sup> Idem, ibidem [«c’est la loi de la ville qui, sans le vouloir et sans le savoir, l’a pousser au crime [...]: cette loi aura produit le hors-la-loi», *De l’Hospitalité*, p. 41].

<sup>386</sup> Idem, p. 48 [«grandi dans l’exile, comme étranger», et risqué sa vie “en terre étrangère”], p. 43.

<sup>387</sup> Veja-se: DERRIDA, Jacques, A, p. 15-19 - por exemplo: «La mort: non pas d’abord l’anéantissement, le non-être ou le néant, mais une certaine expérience, pour le survivant, du «sans-réponse» (p. 17).

## 2.2.2. A Hospitalidade universal de Kant – pressupostos e limites

Também no pensamento da *hospitalidade universal* de Kant, que inspira indelevelmente o Direito Internacional da nossa actualidade, se pode encontrar a hospitalidade pensada em termos cosmopolíticos. E, portanto, em termos de soberania – a hospitalidade é concedida por uma instância própria ou soberana, e é um direito e não mera filantropia. É no «Terceiro Artigo definitivo para a Paz Perpétua»<sup>388</sup>, que segue uma discussão em torno da paz perpétua entre os Estados, que encontramos uma referência explícita à *hospitalidade universal* (*allgemeinen hospitalität*). Esta aparece aqui como necessária para uma paz perpétua – uma paz que não seja mera «omissão de hostilidades»<sup>389</sup>. Kant escreve aí: «O direito cosmopolita [*weltbürgerrecht*] deve limitar-se às condições da *hospitalidade universal*». Perguntemos: o que entende o autor alemão por hospitalidade? Por *hospitalidade universal* (*allgemeinen hospitalität*)? Kant responde: «Hospitalidade significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro»<sup>390</sup>. Ou seja, tal como em Atenas, onde, como *O Sofista* e o *Político* de Platão o testemunhavam, o estrangeiro (*xenos*) é bem acolhido na *polis*, onde lhe é dado asilo, onde ele usufrui do direito à hospitalidade. A hospitalidade kantiana é pensada, não como filantropia, mas como um direito. Mas, se o direito à hospitalidade é, para Kant, um direito que é universalmente devido a todos os homens, é porque o filósofo determina o direito cosmopolita à hospitalidade universal como um direito natural – determinação na qual Derrida vê ainda «traços de uma herança teológica secularizada»<sup>391</sup>. A mesma herança que inspira, estrutura e limita a hospitalidade cosmopolita de Kant – uma hospitalidade concedida por uma instância soberana a um estrangeiro.

Atentemos nos limites da hospitalidade kantiana – uma hospitalidade concedida, sublinhamos, por uma instância soberana em termos de poder: aquele que dá hospitalidade, seja ele um sujeito humano ou um determinado Estado-nação, fá-lo a partir da sua *ipseidade* soberana. E não deixando que ela seja posta em causa. O hospedeiro dá hospitalidade desejando, embora, continuar dono e senhor de si e do seu lugar – do lugar onde vai dar lugar. A sua hospitalidade é assim uma hospitalidade altamente condicionada ou limitada e contraditória, porque não só ele dá hospitalidade a partir e na condição de uma instância soberana, como obriga o hóspede a vergar-se (no modo da integração ou da naturalização e da

---

<sup>388</sup> KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, p. 137-140.

<sup>389</sup> Idem, p. 127.

<sup>390</sup> Idem, p. 137

<sup>391</sup> DERRIDA, Jacques, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, trad. Fernanda Bernardo, Minerva, Coimbra, 2001, p. 53 [«les traits d'un héritage théologique sécularisé», DERRIDA, Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris, 1997, p. 52].

assimilação) à sua própria lei. A lei que ele faz e faz aplicar – dando-lhe «força de lei»<sup>392</sup>. A lei que ele mesmo é – a lei do próprio, do poder e da propriedade que a desconstrução derridiana pensa ou desconstrói desconstruindo a *origem/o fundamento*, a *presença* e o próprio. Sintetizemos os *limites* da hospitalidade kantiana tida como o *dever* de acolher o estrangeiro:

1º limite – Kant propõe, de facto, o acolhimento do estrangeiro, isto é, definido pela sua cidadania, logo enquanto membro de direito de um determinado Estado-nação: A hospitalidade é, diz Kant, «o direito de um estrangeiro [*eines Freundlings*] a não ser tratado com hostilidade»<sup>393</sup>. A hospitalidade é, pois, para Kant, não o acolhimento a dar ao absolutamente outro, ao chegante, como acontece em Derrida, mas ao cidadão estrangeiro.

2º limite – A hospitalidade é o acolhimento do estrangeiro *como amigo*, isto é, do outro como estrangeiro e do estrangeiro *desde que amigo* – nova *condição*. Novo limite. E numa dupla condição: por um lado, na condição do hospedeiro continuar dono e senhor do lugar onde dá lugar. Isto é, na condição de salvaguardar a sua soberania – a sua majestade ou a sua condição de proprietário. Na condição de exercer a sua lei – a lei da hospitalidade como lei da *casa* ou do *lugar* (*oikomia*). Por outro lado, *na condição* de o hóspede acolhido se portar bem ou nas palavras do próprio Kant, na condição de «o estrangeiro se manter sossegadamente no seu lugar»<sup>394</sup>. Ou seja, na condição de observar as leis, as normas, usos e costumes do hospedeiro.

Embora neste ponto, como sublinha Fernanda Bernardo<sup>395</sup>, Kant postule algo que não é certo a nossa actualidade político-jurídica observar sempre. Nomeadamente em sede europeia, o berço das Luzes, da democracia e da Declaração Universal dos Direitos Humanos. A saber, o facto de um Estado apenas poder rejeitar, extraditar e expulsar o estrangeiro, se, diz Kant, «isto puder ocorrer sem a ruína dele»<sup>396</sup>. Ou seja, sem que nada de mal daí lhe advenha.

3º Limite – E, finalmente, em *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, Derrida assinala e denuncia ainda mais dois derradeiros limites absolutamente interligados que traem também ainda muito duramente a nossa contemporaneidade. O primeiro radica no facto de a *hospitalidade cosmopolita* excluir o *direito de residência* (*Gastrecht*) e se limitar ao *direito de visita* (*Besuchsrecht*). O *direito de residência* deveria ser objecto de um tratado particular entre os Estados – entre Estados soberanos: «Enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente no seu lugar,» escreve Kant, «o outro não o deve confrontar com hostilidade.

---

<sup>392</sup> Cfr. BERNARDO, Fernanda, «Limites do Cosmopolitismo kantiano: Kant lido por Derrida» in *Kant: Posterioridade e Actualidade*, coord. Leonel Ribeiro dos Santos, Centro de Filosofia Universal de Lisboa, Lisboa, 2007, p. 718. Doravante citado como «Limites do Cosmopolitismo kantiano: Kant lido por Derrida».

<sup>393</sup> KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, op. cit., p. 137.

<sup>394</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>395</sup> BERNARDO, Fernanda, «Limites do Cosmopolitismo kantiano: Kant lido por Derrida», p. 720.

<sup>396</sup> KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, op. cit., p. 137

Não existe nenhum *direito de hóspede* sobre o qual se possa basear esta pretensão (para isso seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo), mas um direito de visita, que assiste todos os homens para se apresentar à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra»<sup>397</sup>.

O segundo destes dois limites interligados da hospitalidade kantiana – um limite que decorre do primeiro – advém justamente da sua estrita condicionalidade jurídico-política – sobretudo quando está em causa o «direito de residência». Escreve Derrida: «Definindo com todo o rigor a hospitalidade como um direito [...] Kant consigna-lhe condições que o fazem depender da soberania estatal, sobretudo quando se trata do *direito de residência*. Hospitalidade significa aqui publicidade do espaço público, como acontece sempre com o jurídico em sentido kantiano; a hospitalidade da cidade ou a hospitalidade privada são dependentes e são controlados pela lei e pela política do Estado»<sup>398</sup>. Não há assim dúvida de que Kant esquece a hospitalidade incondicional – a hospitalidade *dada* por um hospedeiro ele mesmo acolhido no lugar onde dá lugar a um hóspede absoluto. Daí fazermos nossas as palavras de Fernanda Bernardo: «Redigido como um projecto em vista das luzes do progresso e da “paz perpétua” entre Estados soberanos, o texto de Kant não contempla, de facto, nem a hospitalidade nem o direito “privados”: nele apenas está em questão a hospitalidade pública, jurídico-política portanto, acordada por Estados soberanos. Pelo que, apesar do extraordinário progresso que representa, e apesar de ainda hoje limitada e insuficientemente aplicada pelas próprias instâncias inter-estatais, a hospitalidade cosmopolita de Kant é uma hospitalidade altamente limitada – e o alcance dos seus limites parece ser, ele, sem limites... É que, determinada em termos filosóficos e jurídico-políticos que, apesar da sua referida secularização, deixam transparecer os fundamentos onto-teológicos que a inspiram, isto é, regulada por um sistema de regras e normas que confirmam a propriedade e o poder da *ipseidade* hospitaleira, uma tal hospitalidade é, é certo, aparentemente efectiva e concreta. Mas a sua delimitação acaba por ser também o motivo da sua ruína: contida no círculo do dever e do direito, e estritamente confinada à cidadania (polis) e portanto à “politicidade do espaço político”, ela está sempre à beira de se transformar no seu contrário, quer ao obrigar o cidadão estrangeiro [com papéis] às condições da sua domesticidade, quer ao recusar-se aos não-cidadãos – à *singularidade incalculável de quem vem*»<sup>399</sup>.

O acolhimento desta *singularidade* é o esforço pedido por Jacques Derrida ao *cosmopolitismo* para a sua crescente perfectibilidade: *cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* Um tal acolhimento é para Derrida o justo acolhimento. E o acolhimento de uma

---

<sup>397</sup> KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, op. cit., p. 137

<sup>398</sup> DERRIDA, Jacques, *Cosmopolitas...*, p. 56-57 [«en définissant dans toute sa rigueur l’hospitalité comme un droit [...] Kant lui assigne des conditions qui le font dépendre de la souveraineté étatique, surtout quand il y a du droit de résidence. Hospitalité signifie ici publicité de l’espace public, comme c’est toujours le cas pour le juridique au sens kantien; l’hospitalité de la ville ou l’hospitalité privée sont dépendantes et contrôlées par la loi et par la police de l’État. Cela est de grande conséquence [...]», *Cosmopolites...*, p. 65].

<sup>399</sup> BERNARDO, Fernanda, «Limites do Cosmopolitismo kantiano: Kant lido por Derrida», p. 723.

tal hospitalidade não se confunde apenas com a própria Desconstrução derridiana: «Hospitalidade – isto é um nome ou um exemplo da desconstrução [...] Hospitalidade é a desconstrução do em-si; desconstrução da hospitalidade ao outro, ao outro que [não] o próprio, o outro que [não] “o seu outro”, a um outro que está para-além de qualquer “o seu outro”»<sup>400</sup>. Uma tal hospitalidade confunde-se também com a própria *justiça* (distinta do direito) entendida como «relação aneconómica ao outro»<sup>401</sup> com a qual, segundo Jacques Derrida, a *Desconstrução* também se confunde: «A desconstrução é a justiça»<sup>402</sup>. Será preciso acrescentar que é também uma tal hospitalidade que, no rigor e na pureza das suas mais nobres intenções, inspira e move o «humanitário» e as organizações não governamentais?

### 2.3. A HOSPITALIDADE INCONDICIONAL DE DERRIDA

«Hospitality – this is a name or an example of deconstruction»

J.Derrida

Continuando a nossa aproximação do sentido da *hospitalidade*, atentamos agora na configuração que ela adquire no âmbito do pensamento e da obra de Jacques Derrida<sup>403</sup>, onde ela não é tida por um *saber*<sup>404</sup> mas por um dos *impossíveis* ou dos *incondicionais* que configuram a *Desconstrução* derridiana na sua condição de *pensamento* ou de *experiência*

---

<sup>400</sup> «Hospitality – this is a name or an example of deconstruction [...] Hospitality is the deconstruction of the at-home; deconstruction is hospitality to the other, to the other than oneself, the other than “its other”, to an other who is beyond any “its other”», DERRIDA, Jacques, «Hospitality» in *Jacques Derrida Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar, Routledge, NY/London, 2002, p. 364.

<sup>401</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, *SM*, p. 48.

<sup>402</sup> DERRIDA, Jacques, «Do Direito à Justiça» in DERRIDA, Jacques, *Força de Lei*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2003, p. 26 [«la déconstruction est la justice», DERRIDA, Jacques, «Du Droit à la Justice» in DERRIDA, Jacques, *Force de Loi*, Galilée, Paris, p. 35].

<sup>403</sup> De entre as obras que Derrida consagra ao motiva da hospitalidade lembramos aqui:

DERRIDA, Jacques, «Manquements du droit à la justice» in DERRIDA, Jacques, et al, *Marx en Jeu*, Descartes & Cie, Paris, 1997, p. 71-91.

DERRIDA, Jacques e DUFOURMANTELLE, Anne, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre - De l'hospitalité*, Calman-Lévy, Paris, 1997.

DERRIDA, Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris, 1997.

DERRIDA, Jacques, «Le mot d'accueil» in *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997.

DERRIDA, Jacques, *Foi et Savoir – suivi de Le Siècle et le Pardon*, Éditions du Seuil, Paris, 2001.

DERRIDA, Jacques, «Le principe d'hospitalité» in *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001.

DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO, Elisabeth, *De Quoi Demain... Dialogue*, Flammarion, Paris, 2003.

DERRIDA, Jacques, *Manifeste pour l'hospitalité*, Parole d'Aube, Paris, 1999.

DERRIDA, Jacques, «Hostipitality» in *Jacques Derrida Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar, Routledge, NY/London, 2002, p. 359 e ss.

<sup>404</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, «Une hospitalité à l'infini» in *Manifeste pour l'hospitalité*, op. cit.

heteronómico-dissimétrica do *impossível* – do *impossível* ou do *absolutamente outro*. Escutemo-lo de novo: «[...] a desconstrução [...] jamais se apresentou como [...] qualquer coisa de *possível*. Eu diria que ela não perde nada ao anunciar-se impossível [...] o perigo para um relaxamento da desconstrução, isso seria antes a possibilidade, e de tornar-se um conjunto de procedimentos regulados, de práticas metódias de caminhos acessíveis. O interesse da desconstrução, da sua força e do seu desejo se ela existe, é uma certa experiência do impossível: quer dizer [...] do outro, a experiência do outro como invenção do impossível, noutros termos como a única invenção possível»<sup>405</sup>.

Não sendo a *hospitalidade* nem da ordem do *ser* nem da ordem do *saber* (não sendo, por isso, nem um *conceito*, nem um *tema*, nem um *problema*<sup>406</sup>, mas um *dom* e um incondicional ou um impossível), aproximemo-la em Derrida a partir do perguntar do próprio filósofo: «Ou começará antes a hospitalidade pelo acolhimento sem pergunta, num duplo apagamento, o apagamento da questão *e* do nome?». «Ou a hospitalidade *dá-se* antes, *dá-se* ao outro antes mesmo de ele se identificar, antes mesmo de ele ser (posto ou suposto como) sujeito, sujeito de direito e sujeito nomeável pelo seu nome de família, etc.?»<sup>407</sup>. As questões de Derrida insinuam, notemo-lo, para além do próprio sentido da hospitalidade, a distinção entre hospitalidade incondicional e condicional, entre a Lei da hospitalidade e as leis da hospitalidade – mas também entre uma linguagem de endereçamento e uma linguagem de enunciação.

A *hospitalidade* é, em sede derridiana, um acolhimento *incondicional* do outro – ela é, não um saber, mas o *dom* do acolhimento *incondicional* do hóspede. *Incondicional*, quer dizer, sem condições: sem perguntas, independentemente da cor da pele do outro/hóspede, independentemente do seu sexo, da sua religião, da sua ideologia política, das suas competências, e etc. Mas também independente do querer e do poder do hospedeiro – que não é mais tido por um sujeito soberano. Por uma *ipsocracia*, como o filósofo o dirá em *Voyous*. Esta hospitalidade *incondicional* – que Derrida também designa de *pura*, de *absoluta*, de *poética* ou de *visitação* – acolhe, não o *estrangeiro*, não o cidadão *estrangeiro* (isto é, o hóspede definido em termos *políticos*), mas o *absolutamente outro* (*tout autre*) sem condições. Em «Le principe d’hospitalité», Derrida di-lo assim: «a hospitalidade pura consiste em acolher o chegante [*l’arrivant*] antes de lhe colocar condições, antes de saber e de

---

<sup>405</sup> «[...] la deconstruction [...] ne s’est jamais présentée comme [...] quelque chose de *possible*. Je dirais qu’elle ne perd rien à s’anoncer impossible, [...] le danger pour une lâche de deconstruction, 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», DERRIDA, Jacques, «Invention de l’autre» in *Psychée - Inventions de l’autre*, 1987, p. 26-27.

<sup>406</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, *H*, p. 31 [*De l’Hospitalité*, p. 11].

<sup>407</sup> Idem, ibidem [«Ou bien l’hospitalité commence-t-elle par l’accueil sans question, dans un double effacement, l’effacement de la question *et* du nom? [...] Ou bien l’hospitalité se *rend-elle*, se *donne-te-elle* à l’autre avant qu’il soit (posé comme ou supposé) sujet, sujet de droit et sujet nommable par son nom de famille, etc.?», p. 31].



perguntar seja o que for, seja um nome ou um “papel” de identidade»<sup>408</sup>. E Derrida acrescenta, precisando: «Mas ela supõe igualmente que se se enderece a ele, singularmente, portanto que se o chame, e se lhe reconheça um nome próprio: «Como te chamas, tu?». A hospitalidade consiste em tudo fazer para se endereçar ao outro, a acordar-lhe, ou seja, a perguntar-lhe o seu nome, evitando que esta questão se torne uma “condição”, uma inquisição policial, um contrato ou um simples controlo de fronteiras. Diferença ao mesmo tempo subtil e fundamental, questão que se coloca no limiar do “em si”, e no limiar entre duas inflexões. Uma arte e uma poética, mas toda uma política depende disso, toda uma ética se decide aí»<sup>409</sup>.

Nesta longa citação de Derrida importa-me sublinhar três aspectos que tenho por fundamentais:

– Um *primeiro*, a *Lei da Hospitalidade* é uma Lei (anómica) que manda ou que apela a acolher o *outro* incondicionalmente, e não a acolher o estrangeiro, – é uma *lei anómica* e, enquanto tal, prévia às leis da hospitalidade e condição da crescente perspectibilidade da justiça destas. Daí também a importante distinção que Derrida opera entre *outro* e *estrangeiro*: o *outro* é uma alteridade absoluta, qualquer outro (*tout autre*), e não um *estrangeiro*. E isto, porque o *estrangeiro* é definido, não pela sua alteridade, mas em termos jurídico-políticos pela sua *cidadania*. O *estrangeiro* é aquele que, vindo de fora, vem pôr o *ser em questão* e é o *portador da questão*: o portador da primeira questão que, como Levinas, o refere é sempre a questão da justiça/direito. O que é dizer que o *estrangeiro* está ao nível do *terceiro*, tal como Levinas o pensa, e não ao nível da alteridade absoluta. Derrida di-lo nomeadamente no *incipit* do seu seminário de 10 de Janeiro de 1996: «Mas antes de ser uma questão a tratar, antes de designar um conceito, um problema, um programa, a questão do estrangeiro é uma questão *do* estrangeiro, uma questão vinda *do* estrangeiro, e uma questão para o estrangeiro, endereçada ao estrangeiro. Como se o estrangeiro fosse em primeiro lugar *aquele que* coloca a primeira questão ou *aquele a quem* endereçamos a primeira questão. Como se o estrangeiro fosse o ser-em-questão ou o ser-em-questão da questão. Mas também aquele que, colocando a primeira questão, me põe em questão. Pensamos na situação do terceiro e na justiça que Lévinas analisa como “o nascimento da questão”»<sup>410</sup>.

---

<sup>408</sup> «L’hospitalité pure consiste à accueillir l’arrivant avant de lui poser des conditions, avant de savoir et de demander quoi que ce soit, fût-ce un nom ou un “papier” d’identité», DERRIDA, Jacques, «Le principe d’hospitalité» in *PM*, p. 275

<sup>409</sup> «Mais elle suppose aussi qu’on s’adresse à lui, singulièrement, qu’on l’appelle donc, et lui reconnaisse un nom propre: «Comment t’appelles-tu, toi?». L’hospitalité consiste à tout faire pour s’adresser à l’autre, à lui accorder, voire à lui demander son nom, tout en évitant que cette question ne devienne une “condition”, une inquisition policière, un fichage ou un simple contrôle des frontières. Différence à la fois subtile et fondamentale, question qui se pose sur le seuil du «chez soi», et au seuil entre deux inflexions. Un art et une poétique, mais toute une politique en dépend, toute une éthique s’y décide», DERRIDA, Jacques, «Le principe d’hospitalité» in *PM*, p. 275.

<sup>410</sup> DERRIDA, Jacques, *H*, p. 31 [« Mais avant d’être une question à traiter, avant de désigner un concept, un thème, un problème, un programme, la question de l’étranger est une question *de* l’étranger, une question venue *de* l’étranger, et une question à l’étranger, adressée à l’étranger. Comme si l’étranger était d’abord *celui qui* pose la première question ou *celui à qui* on adresse la première question. Comme si l’étranger était l’être en

Esta distinção entre *absolutamente outro* e *estrangeiro* traduz-se também na distinção que Jacques Derrida faz entre *convite*, entre *hospitalidade de convite* e, *visitação* (termo que herda de Levinas<sup>411</sup>). Como o termo designa, o hóspede convidado é aquele que chega mediante um convite que lhe foi endereçado pelo hospedeiro: a sua vinda não traz surpresa. E ele não é *qualquer um*, mas alguém escolhido pelo hospedeiro. Diferentemente, o *visitante* é aquele que não foi convidado, que não é esperado e cuja vinda surpreendente lança a perturbação no lugar onde chega. Por isso políticos e juristas dirão que, por exemplo, os imigrados não são/foram convidados. A hospitalidade pura ou absoluta é *acolhimento incondicional* deste *visitante*: hospitalidade pura ou absoluta ou justa porque *imediate* e *sem perguntas* (a pergunta chega com o estrangeiro, lembramos, na sua condição de *terceiro*): «Não há hospitalidade pura senão aí onde eu acolho não o convidado, mas o visitante inesperado, aquele que me invade, que, de uma certa maneira, vem a minha casa [*chez moi*] sem que eu esteja preparado. E», acrescenta Derrida, «devo fazer tudo o que é preciso para me adaptar a ele, transformar a minha casa [*chez moi*], deixar a minha casa transformar-se para que o visitante inesperado possa instalar-se, por muito ameaçador que isso pareça»<sup>412</sup>.

Mas se esta hospitalidade pura ou justa ou de *visitação* (que não é um conceito filosófico nem político nem jurídico) vem criar problemas sociais e político-jurídicos que as entidades políticas procuram controlar, controlando as fronteiras estado-nacionais, Derrida faz também questão de lembrar ainda que sem ela nada (de novo) acontece: ela é a condição da nossa própria formação, do novo, da maternidade, da amizade, do amor, etc. Em diálogo com Elisabeth Roudinesco, Derrida lembra-o: «Esta hospitalidade pura, sem a qual não há conceito de hospitalidade, ela vale para a passagem das fronteiras de um país, mas ela tem um papel também na vida corrente: quando alguém chega, quando o amor chega, por exemplo, tomamos um risco, expomo-nos»<sup>413</sup>.

E o filósofo continua alertando para a singular impossibilidade desta justa hospitalidade que, por isso, não é um conceito *político* ou *jurídico*, mas uma injunção infinita à maior justeza das leis (elas, sim, político-jurídicas) da hospitalidade (do asilo, da imigração, etc ...): «Para compreender estas situações, é preciso manter este horizonte sem horizonte, essa ilimitação da hospitalidade incondicional, sabendo que não se pode fazer dela um

---

question, la question même de l'être-en-question, l'être-question ou l'être-en-question de la question. Mais aussi celui qui, posant la première question, me met en question. On pense à la situation du tiers et à la justice que Levinas analyse comme "la naissance de la question"», DERRIDA, Jacques, *De l'Hospitalité*, p. 11].

<sup>411</sup> Cfr. Emmanuel Lévinas, *La trace de l'autre* in *DE*, p. 194.

<sup>412</sup> «Il n'y a d'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'étais pas préparé. Et», acrescenta Derrida, «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, Jacques, «Une hospitalité à l'infini» in *Manifeste pour l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 123-124.

<sup>413</sup> ««Cette hospitalité pure, sans l'aquelle il n'y a pas de concept d'hospitalité, elle vaut pour le passage des frontières d'un pays, mais elle a un rôle aussi dans la vie courante: quand quelqu'un arrive, quand l'amour arrive, par exemple, ou prend un risque, on s'expose», DERRIDA, Jacques, ROUDINESCO, Elisabeth, *De Quoi Demain...Dialogue*, Flammarion, Paris, 2003, p. 102.

conceito político ou jurídico. Não há lugar para este tipo de hospitalidade no direito e na política»<sup>414</sup>.

– Um *segundo* aspecto a sublinhar na citação de Jacques Derrida é o de que a Lei da Hospitalidade exige o *endereçamento* singular – ela exerce-se de *singular a singular* na cena de uma *dualidade* dissimétrica absoluta. A singularidade do outro-acolhido, do visitante é aqui significada por Derrida pelo *endereçamento* ao seu *nome próprio* – que é algo que nos individualiza. Um endereçamento que, além do mais, implica um certo *tom* de voz – a fim de se distinguir do interrogatório policial que tem lugar nas fronteiras com os estrangeiros.

– Um *terceiro* aspecto a sublinhar nesta citação de Derrida é o facto de a *anomia* desta lei da hospitalidade – fazendo dela uma *arte*, uma *poética*<sup>415</sup>, ou uma singular *ética da hospitalidade*<sup>416</sup> – ser a condição para repensar, redefinir e melhorar qualquer *política* de hospitalidade (do asilo, da imigração, etc.). Ou seja, não sendo um conceito filosófico nem um *direito*, jurídico e político, a *hospitalidade incondicional* é a condição de possibilidade para repensar e melhorar as leis vigentes da hospitalidade. O que é dizer que Derrida distingue *A Lei da hospitalidade* (incondicional, anômica) das *leis da hospitalidade*: existe entre ambas *ao mesmo tempo* uma heterogeneidade e uma indissociabilidade que está na origem do carácter aporético da hospitalidade em sede derridiana – e que o filósofo grafa *hospitalidade*. No 1º seminário (datado de 1996 – data das leis ditas «Pasqua» e «Toubon» em França no contexto do que ficou conhecido como «l'affaire des “sans-papiers”» iniciado a 18 de Março de 1996) que compõe o livro *Da Hospitalidade*, Derrida sublinha-o assim: «A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, ela pode mesmo, e ao contrário, colocá-la e mantê-la num incessante movimento de progresso, mas é-lhe tão estranhamente heterogénea quanto a justiça é heterogénea ao direito, de que no entanto tão próxima é, e na verdade indissociável»<sup>417</sup>.

Note-se que ao colocar a relação da hospitalidade incondicional entre singularidades antes do político e do direito, Derrida pretende realçar que tal «relação sem relação» (porque sem horizonte de compreensão, sem um contrato prévio que a regule) está para além dos

---

<sup>414</sup> «Pour comprendre ces situations, il faut maintenir cet horizon sans horizon, cette illimitation de l'hospitalité inconditionnelle, tout en sachant que l'on ne peut pas en faire un concept politique ou juridique. Il n'y a pas de place pour ce type d'hospitalité dans le droit et dans la politique», Idem, *ibidem*.

<sup>415</sup> «só pode ser poético, uma acto de hospitalidade», Jacques Derrida citado por Anne Dufourmantelle in *H*, p. 9 [«Un acte d'hospitalité ne peut être que poétique», *De l'Hospitalité*, p. 10].

<sup>416</sup> «[...] a *ética* é a *hospitalidade*, ela é de parte a parte co-extensiva com a experiência da hospitalidade, seja qual for modo como se a abra ou se a limite», DERRIDA, Jacques, *Cosmopolitas...*, p. 43-44 [«*l'éthique est hospitalité*, elle est de part en part co-extensive à l'expérience de l'hospitalité, de quelque façon qu'on l'ouvre ou la limite», DERRIDA, Jacques, *Cosmopolites...*, p. 42].

<sup>417</sup> DERRIDA, Jacques, *H*, p. 40 [«la loi de l'hospitalité absolue commande de rompre avec l'hospitalité de droit, avec la loi ou la justice comme droit. L'hospitalité juste rompt avec l'hospitalité de droit, non qu'elle la condamne ou s'y oppose, et elle peut au contraire la mettre et la tenir dans un mouvement incessant de progrès; mais elle lui est aussi étrangement hétérogène que la justice est hétérogène au droit dont elle est pourtant si proche, et en vérité indissociable», DERRIDA, Jacques, *De l'Hospitalité*, p. 29].

conceitos sócio-jurídico-políticos. Esta hospitalidade, a que Derrida chama absoluta ou incondicional, «exige que eu abra a minha casa (*chez moi*) e que dê, não apenas ao estrangeiro [...], mas ao outro absoluto, desconhecido, anónimo, e que lhe dê *lugar*»<sup>418</sup>.

Mas um tal pensamento da hospitalidade correria o risco de, aparentemente, permanecer abstracto, se a própria Lei da hospitalidade – que 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, e mesmo pelo direito à hospitalidade universal de que fala *Kant* no 3º Artigo Definido à Paz Perpétua<sup>419</sup> – não tivesse também a necessidade de se inscrever nas *leis da hospitalidade*, pervertendo-se e pervertendo-as: razão pela qual, na sua incondicionalidade e infinitude, a hospitalidade em sede derridiana é eminentemente contraditória. Melhor: aporética. O que o filósofo diz assim: «Lei paradoxal e pervertedora: que consiste na constante colisão entre a hospitalidade tradicional, a hospitalidade em sentido corrente, e o poder. Esta colisão é também o poder na sua *finitude*, a saber, a necessidade, para o hospedeiro, para aquele que recebe, de escolher, eleger, filtrar, de seleccionar os seus convidados, os seus visitantes ou os seus hóspedes, aqueles a quem decide dar asilo, direito de visita ou de hospitalidade. Não há hospitalidade [pas d’hospitalité], em sentido clássico, sem soberania do si [*soi*] sobre a sua própria casa [*chez-soi*], mas como também não há hospitalidade sem finitude, a soberania não pode exercer-se senão filtrando, escolhendo, excluindo e violentando, portanto. A injustiça, uma certa injustiça, um certo perjúrio mesmo, começa imediatamente, desde o limiar do direito à hospitalidade»<sup>420</sup>.

A Lei da hospitalidade em sede derridariana não é, pois, nem ingénua nem utópica e irresponsável. Pelo contrário, ela implica um olhar atento para a dificuldade da questão: não há soluções fáceis nem perenes. E, a cada instante, ela apela para a perfectibilidade das leis da hospitalidade. O carácter contraditório da hospitalidade incondicional nunca se deixa traduzir *sem resto* nas leis da hospitalidade – mas também não pode passar sem elas. Que significa então esta aporia?<sup>421</sup> Marca ela um conflito «que opõe uma lei a uma natureza ou a um facto empírico»<sup>422</sup>? Não, a hospitalidade incondicional, que ordena «a transgressão de todas as leis da hospitalidade», paradoxalmente requiere-as também. E requiere-as para se efectivar: «ela não seria efectivamente incondicional, a lei,», escreve Derrida, «se não *devesse tornar-se*

---

<sup>418</sup> Idem, ibidem [«l’hospitalité absolue exige que j’ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l’étranger [...] mais à l’autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui *donne lieu*», p. 29].

<sup>419</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, *Vadios*, p. 261 [edição francesa: p. 205].

<sup>420</sup> DERRIDA, Jacques, *H*, p. 53 [«Loi paradoxale et pervertissante: elle tient à cette constante collusion entre l’hospitalité traditionnelle, l’hospitalité au sens courant, et le pouvoir. Cette collusion, c’est aussi le pouvoir dans sa *finitude*, à savoir la nécessité, pour l’hôte, pour celui que reçoit, de choisir, d’élire, de filtrer, de sélectionner ses invités, ses visiteurs ou ses hôtes, ceux à qui il décide d’accorder l’asile, le droit de visite ou d’hospitalité. Pas d’hospitalité, au sens classique, sans souveraineté du soi sur le chez-soi, mais comme il n’y a pas non plus d’hospitalité sans finitude, la souveraineté ne peut s’exercer qu’en filtrant, choisissant, donc en excluant et en faisant violence. L’injustice, une certaine injustice, voire un certain parjure, commence tout de suite, dès le seuil du droit à l’hospitalité», *De l’Hospitalité*, p. 53].

<sup>421</sup> Cfr. Idem, p. 61 [*De l’Hospitalité*, p. 71]

<sup>422</sup> Idem, p. 62 [«ce conflit n’oppose pas une loi à une nature ou à un fait empirique», *De l’Hospitalité*, p. 73].

efectiva, concreta, determinada, se tal não fosse o seu ser como deve-ser»<sup>423</sup>. Assim se desenha uma aporia – ao mesmo tempo prévia e para além do direito, a Lei da hospitalidade requer o direito: requer a sua (quase-)tradução em leis da hospitalidade. Uma tradução que constitui um apelo infinito à crescente justiça das leis da hospitalidade.

Em suma, a *Lei da hospitalidade* precisa das leis da hospitalidade para não passar de uma mera abstracção inócua – por sua vez, o *hóspede* incondicionalmente acolhido também precisa das leis da hospitalidade para ser recebido como um *hóspede* e não como um simples parasita ou clandestino: «Como distinguir um hóspede (*guest*) de um parasita?» pergunta Derrida, que acrescenta: «Em princípio, a diferença é estrita, mas para tanto é preciso um direito; é preciso submeter a hospitalidade, o acolhimento, as boas-vindas dadas a uma jurisdição estrita e limitativa. Nem todo o recém-chegado é recebido como um hóspede se não beneficiar do direito à hospitalidade ou do direito de asilo, etc. Sem este direito, ele não pode introduzir-se “em minha casa” (*chez moi*), na “casa” (*chez-soi*) do hospedeiro (*host*), senão como parasita, com hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou de prisão»<sup>424</sup>. Assim se tenta evitar a violência que poderia ser exercida de parte a parte – quer pela suspensão das leis quer pela tirania destas.

E, por sua vez, as leis da hospitalidade também precisam da Lei da hospitalidade – que, na sua anomia, funciona como se fosse a má-consciência e o remorso das leis da hospitalidade em razão dos seus limites – e para a sua crescente perspectibilidade.

Sublinhando a *hierarquia dissimétrica* d'A Lei em relação às leis da hospitalidade, tanto quanto a irredutibilidade da antinomia da hospitalidade, Derrida salienta em *Da Hospitalidade* a pervertibilidade intrínseca da hospitalidade – que, por isso, ele grafa *Hostipitalidade* enfatizando assim o *apelo* infinito e vigilante ao acolhimento incondicional do «recém-chegado (*arrivant*) antes de qualquer determinação, antes de qualquer antecipação, antes de qualquer *identificação*»<sup>425</sup>: «A antinomia da hospitalidade opõe irreconciliavelmente A lei, na sua singularidade universal, a uma pluralidade que não é apenas um dispersão (*as* leis), mas uma multiplicidade estruturada, determinada através de um processo de partição e de diferenciação: por *leis* que distribuem diferente a sua história e a sua geográfica antropológica. A tragédia, porque é uma tragédia *destinal*, é que os dois tempos antagonistas desta antinomia não são simétricos. Há neles uma estranha hierarquia. A lei está acima *das* leis. É portanto ilegal, transgressiva, fora da lei, assim como que uma lei anômica, *nomos a-nomos*, lei acima das leis e lei fora das leis [...] Mas situando-se embora acima das leis da

---

<sup>423</sup> Idem, p. 63 [«si elle ne devait pas devenir effective, concrète, déterminée, si tel n'était pas son être comme devoir-être», *De l'Hospitalité*, p. 75].

<sup>424</sup> Idem, p. 55 [«Comment distinguer entre un hôte (*guest*) et un parasite? En principe, la différence est stricte, mais il faut pour cela un droit; il faut soumettre l'hospitalité, l'accueil, la bienvenue offerte à une juridiction stricte et limitative. Tout arrivant n'est pas reçu comme hôte s'il ne bénéficie pas du droit à l'hospitalité ou du droit d'asile, etc. Sans ce droit, il ne peut s'introduire “chez moi”, dans le “chez-soi” de l'hôte (*host*), que comme parasite, hôte abusif, illégitime, clandestin, passible d'expulsion ou d'arrestation», *De l'Hospitalité*, p. 57].

<sup>425</sup> Idem, p. 62 [«à l'arrivant, avant toute détermination, avant toute anticipation, avant tout identification, *De l'Hospitalité*, p. 73].

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, se tal não fosse o seu ser como dever-ser. Ela correria o risco de ser abstracta, utópica, ilusória, e portanto de se tornar no seu contrário. Para ser o que é a lei tem assim necessidade *das* leis que, no entanto, a negam, a ameaçam em todo o caso, por vezes a corrompem ou a pervertem. E devem sempre poder fazê-lo.

Porque uma tal pervertibilidade é essencial, irreductível, 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 pois ao mesmo tempo contraditórios, antinómicos, e inseparáveis. Implicam-se e excluem-se simultaneamente um ao outro. Incorporam-se no momento de se excluïrem, dissociam-se no momento de se enredarem um no outro, *no momento* (simultaneidade sem simultaneidade, instante de sincroniz 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 inhospitaleiros, hospitaleiros *enquanto* inhospitaleiros»<sup>426</sup>.

### **2.3.1. Mais um esforço, Cosmopolitas de Todos os Países!**

Abordemos agora de passagem um importante texto de Derrida onde, esforçando-se por pensar uma hospitalidade para além dos limites da soberania estatal, o filósofo dá conta da inscrição (ex-criação) da *Lei* da hospitalidade incondicional nas leis da hospitalidade. Neste pequeno texto o filósofo como que exemplifica na prática a operacionalidade desta

---

<sup>426</sup> Idem, p. 62-63 [«L'antinomie de l'hospitalité oppose irréconciliablement *La* loi, dans sa singularité universelle, à une pluralité qui n'est pas seulement une dispersion (*les* lois) mais une multiplicité structurée, déterminée par un processus de partition et de différenciation: par *des* lois qui distribuent différemment leur histoire et leur géographie anthropologique. La tragédie, car c'est une tragédie destinal, c'est que les deux termes antagonistes de cette antinomie ne sont pas symétriques. Il y a là une étrange hiérarchie. *La* loi est au-dessus *des* lois. Elle est donc illegal, 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, elles les *requiert*. Cette exigence est constitutive. Elle ne serait pas effectivement inconditionnelle, la loi, si elle ne *devait pas devenir* effective, concrete, determine, si tel n'était pas son être comme devoir-être. Elle risquerait d'être abstraite, utopique, illusoire, et donc de se retourner en son contraire. Pour être ce qu'elle est, *la* a ainsi besoin *des* lois qui pourtant nient, la menacent en tous cas, parfois la corrompent ou la pervertissent. Et doivent toujours pouvoir le faire. 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, inspirée, aspirées, requise même, par la loi de l'hospitalité. Ces deux régimes de loi, *de la* loi et *des* lois, sont donc à la fois contradictoires, antinomiques, et inséparables. 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 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», *De l'Hospitalité*, p. 73 e 75].

*hospitalidade* na sua condição de impossível ou de incondicional – uma exemplificação que será feita através da figura das cidade-refúgio, de que Coimbra foi, no passado recente do funcionamento da *Rede Internacional das Cidades-Refúgio* afecta ao Parlamento Internacional de Escritores, a última. Este projecto surge a partir de uma proposta do Parlamento Internacional de Escritores «a favor da constituição de uma rede de cidades-refúgio» que previa «as condições de acolhimento [nessas cidades] de um escritor perseguido»<sup>427</sup>. Este texto é *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* que foi a carta que o filósofo endereçou ao *1º congresso* das cidades-refúgio, que teve lugar a 21 e 22 de Março de 1996 no Conselho da Europa, em Estrasburgo, por iniciativa do Parlamento Internacional de Escritores. Impedido de participar ao vivo neste 1º congresso, Jacques Derrida fez no entanto questão de nele participar através desta carta que se tornou em 1997 o livro que agora lemos. Nesta obra, Derrida irá procurar *repensar* o *dever* da hospitalidade e do direito à hospitalidade no âmbito do cosmopolitismo a partir da incondicionalidade da hospitalidade. Uma hospitalidade exemplificada pela célebre tradição das «cidades-refúgio» que oferecem uma hospitalidade para além da soberania da *polis*, ou do Estado: «será o cosmopolitismo», pergunta Derrida, «o próprio de todas as cidades ou de todos os Estados do mundo?»<sup>428</sup> No texto de Derrida está naturalmente em causa um «sonho» e uma esperança para, a partir da excepcionalidade das cidades-refúgio, repensar inventivamente o Direito Internacional: «como sonhar ainda», pergunta-se Derrida, «um estatuto original para Cidade, e de seguida para a «cidade-refúgio», no *re-novamento* do direito internacional a que aspiramos?»<sup>429</sup>.

Para além do repensar do direito internacional, estas reflexões de Jacques Derrida visam também desenvolver o direito/dever à hospitalidade como direito de asilo para além da naturalização e do repatriamento<sup>430</sup> – o que é também pensar a hospitalidade para além da hospitalidade kantiana. Como afirma Derrida: «se nos referimos à cidade, mais do que ao Estado, é porque esperamos de uma nova figura da cidade o que quase renunciamos a esperar do Estado»<sup>431</sup>. A soberania do Estado – problema incandescente na nossa época em mundialização e, nomeadamente, na União Europeia –, como vimos em relação ao pensamento kantiano, coloca um obstáculo fundamental a um pensamento da hospitalidade para além do *direito de visita* – acolhe apenas *cidadãos estrangeiros*. E sob condição, como

---

<sup>427</sup> Idem, p. 13-14 [«...prévoit les conditions d'accueil d'un écrivain persecute [...] rejoindre le réseau des villes-refuges», *Cosmopolites ...*, p. 8-9].

<sup>428</sup> DERRIDA, Jacques, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, p. 15 [«car le cosmopolitisme, est-ce la chose de toutes les Villes ou de tous les États du monde?», DERRIDA, Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris, 1997, p. 11-12. Em parênteses rectos citaremos a versão original, a partir desta edição].

<sup>429</sup> Idem, p. 16 [«comment rêver encore d'un statut original pour la Ville, et ensuite pour la "ville-refuge", dans le re-nouvellement du droit international auquel nous aspirons?», *Cosmopolites ...*, p. 12].

<sup>430</sup> Idem, p. 25 – «como redefinir e desenvolver o direito de asilo sem repatriamento e sem naturalização» [«comment redéfinir et développer le droit d'asile sans rapatriement e sans naturalisation», *Cosmopolites ...*, p. 22].

<sup>431</sup> Idem, p. 21. [«si nous nous référons à la ville, plutôt qu'à l'État, c'est que nous espérons d'une nouvelle figure de la ville ce que nous renonçons presque à attendre de l'État», *Cosmopolites ...*, p. 17].

vimos. Será então possível pensar uma hospitalidade de refúgio através de um novo conceito de cidade? Pergunta imensa que podemos traduzir da seguinte maneira: podemos pensar um outro estatuto da cidade para além da *polis* e/ou da soberania estatal<sup>432</sup>? Para o filósofo francês, esta questão reveste-se, no nosso tempo, de uma urgência fundamental, que em parte se deve a um duplo choque:

«1. Em primeiro lugar, a abolição progressiva, com a chegada de centenas de milhares de apátridas, de um direito de asilo»<sup>433</sup>

«2. O segundo choque ter-se-ia devido na Europa a uma chegada em massa de refugiados que obrigou a renunciar aos recursos clássicos (repatriamento ou naturalização). Mas ainda não se *inventou* nada de satisfatório para os substituir»<sup>434</sup>

Este duplo choque estará na origem da criação de uma série de minorias, de «sem Estado», de «pessoas deslocadas», que finalmente deram lugar aos chamados «campos de refugiados»<sup>435</sup>. Ora, o pensamento das «cidades-refúgio» aparece, dentro desta perspectiva, como uma figura exemplar para *inventar*<sup>436</sup> novas respostas à questão colocada pela *vinda do outro*. As cidades-refúgio – que eram cidades que, no cruzamento da «tradição cosmopolítica comum a um certo estoicismo grego e a um cristianismo pauliano»<sup>437</sup> –, acolhiam excepcional e incondicionalmente no seu seio os perseguidos, elevando-se assim (excepcionalmente) acima da lei da *polis* ou da soberania do seu Estado-nação. Protestando contra a estreiteza, os limites (e mesmo a não aplicação) dos acordos de Schengen, Derrida exemplifica esta

---

<sup>432</sup> Não se esqueça que o sintagma «deus por vir» assinala também uma outra configuração da soberania.

<sup>433</sup> Idem, p. 22-23. Note-se que um certo direito de asilo era garantido, e Derrida cita Hannah Arendt, pelo «princípio medieval do *quid est in territorio est de territorio*» [«principe médiéval du *quid est in territorio est de territor*»], *Cosmopolites ...*, p. 20].

<sup>434</sup> Idem, p. 24 [«le deuxième choc aurait suivi en Europe une arrivée massive de réfugiés qui obligea à renoncer aux recours classiques (rapatriement ou naturalisation). Mais on n'a encore rien *inventé* de satisfaisant pour y suppléer», *Cosmopolites ...*, p. 21] (sublinhado nosso).

<sup>435</sup> Visite-se o sítio do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados [www.unhcr.org/](http://www.unhcr.org/) – «The UN refugee agency emerged in the wake of World War II to help Europeans displaced by that conflict». Mas se a própria ONU depende a boa vontade dos seus membros (os Estados) não é de estranhar que « States have consistently reaffirmed their commitment to refugee protection. However, *there remain a number of gaps, mostly arising from long-standing problems such as violations of the principle of non-refoulement; lack of admission and access to asylum procedures; detention practices that violate international standards; lack of registration and documentation; and shortcomings in refugee status determination procedures.*» [The State of The World's Refugees 2006: Human Displacement in the New Millennium]. Confronte-se com DERRIDA, Jacques, *Voyous*, p. 140- 141 - «comme la souveraineté démocratique de l'Assemblée des Nations unies est impuissante, comme elle ne dispose d'aucune force exécutive et coercitive propre [...] un des mécanismes utilisés pour rendre ineffectives et sans lendemain les décisions démocratiquement délibérées et prises par l'ONU, c'est le veto souverain du Conseil de sécurité».

<sup>436</sup> Veja-se: DERRIDA, Jacques, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, p. 57 - «A lei de uma hospitalidade incondicional, *a priori* oferecida a todo e qualquer outro, a todo o recém-chegado, *seja ele quem for*, e as leis condicionais de um direito à hospitalidade sem o qual A Lei da hospitalidade incondicional correria o risco de permanecer um desejo piedoso [...] *Experiência e experimentação*, pois» [La Loi d'une hospitalité inconditionnelle, offerte a priori à tout autre, à tout arrivant, *quel qu'il soit*, et les lois conditionnelles d'un droit d'hospitalité sans lequel La Loi de l'hospitalité inconditionnelle risquerait de rester un désir pieux [...] *Expérience et expérimentation*, donc», *Cosmopolites ...*, p. 57].

<sup>437</sup> DERRIDA, Jacques, *Cosmopolitas...*, p. 48 [«la tradition cosmopolitique commune à un certain stoïcisme grec et à un christianisme paulinien», *Cosmopolites...*, p. 47].



excepcionalidade com a tradição do direito cidadão à imunidade e à hospitalidade proveniente da tradição hebraica (*Números*, XXXV 9-32; *Crônicas* 6, 42-52) e reafirmado na tradição medieval em que a soberania da cidade podia decidir sobre as leis da sua hospitalidade: o filósofo evoca, nomeadamente, a tradição quer da «salvação» dispensada pelas igrejas para assegurar a imunidade ou a sobrevivência dos refugiados, quer da «auctoritas» que permitia a Reis e a senhores subtraírem os seus hóspedes a qualquer perseguição. Tradição esta testemunhada, por exemplo, por Dante, banido de Florença e acolhido em Ravena. Certo é que a «cidade-refúgio» é um exemplo de uma *cidade* que oferece *excepcional e incondicionalmente hospitalidade* acima das leis da hospitalidade do Estado. A excepcionalidade de uma soberania da *polis* que se eleva acima da estrita soberania política.

É assim que a discussão das «cidades-refúgio» está estritamente ligada com a questão da *hospitalidade*, sendo um exemplo exemplar de um modo de bem cultivar uma *ética da hospitalidade*<sup>438</sup>. Pois, como Derrida diz, a hospitalidade como acolhimento incondicional do outro não é simplesmente uma ética entre outras – ela é a própria ética<sup>439</sup>. Na condição de entendermos a ética como relação dissimétrica, e portanto aneconómica, ao absolutamente outro [*tout autre*]. Com esta figura da cidade o que se pretende, pois, é pensar e executar uma hospitalidade não redutível ao poder soberano do Estado – uma hospitalidade para além das leis do Estado que, de qualquer forma, contribui para a sua maior justiça.

Por conseguinte, este pequeno texto é, tem de ser um apelo a, na linha do projecto das «cidades-refúgio», pensar diferentemente a «cidade», o direito internacional e a própria democracia. Nele joga-se o próprio conceito moderno de soberania que, em razão da sua unidade e indivisibilidade (Bodin, Hobbes), coloca grandes entraves a uma ética da hospitalidade – uma *ética* da dissimetria e do respeito pela alteridade absoluta do outro antes da sua determinação no registo jurídico e político. Isto é, como cidadão. Nestes termos, esta *ética da hospitalidade* ou esta *hospitalidade justa* (que A lei da hospitalidade derridiana consigna) é também uma mais valia para repensar a *cidadania* – que, não sem razão, hoje em dia tanto se reivindica. *Cidadania* – sim, sem dúvida. Mas qual?

---

<sup>438</sup> DERRIDA, Jacques, *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!*, p. 43 - «cultivar a ética da hospitalidade» [*cultiver l'éthique de l'hospitalité*], *Cosmopolites...*, p. 41-42].

<sup>439</sup> Ver LEVINAS, Emmanuel, *AE*, p. 247 - «Ma relation avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relations avec tous les autres».

## CAPÍTULO III

### O «*deus por vir*» DE DERRIDA

«Mario's felt good both times in Ennet's House because it's very real;  
people are crying and making noise and getting less unhappy, and  
once he heard somebody say *God* with a straight face and nobody  
looked at them or looked down or smiled in any sort of way where you  
could tell that they were worried inside»<sup>440</sup>

«Nothing can save us that is possible»<sup>441</sup>

Após um percurso que, no essencial, visou caracterizar a singularidade e a hiper-radicalidade da Desconstrução derridiana, abordando também sucintamente o alcance das suas consequências no campo da ética e da política, podemos finalmente aproximar-nos do enigmático sintagma cujo sentido nos propusemos dilucidar – o sintagma «*deus por vir*». À partida, a noção de *différance*, que destabiliza as dicotomias da ocidentalidade filosófica, impossibilita qualquer pretensão de pensar ou conceber Deus em termos onto-teológicos. É mesmo um certo conceito onto-teológico da soberania, e do seu respectivo alcance político, que está aqui em questão repensar com Derrida. Não podemos, por conseguinte, espantar-nos com as declarações do filósofo quando diz: «como negar que o nome “*deus por vir*” pode convir à forma última da soberania que reconciliaria a justiça absoluta com o direito absoluto, portanto também, como toda a soberania e todo o direito, com a força absoluta, com uma toda potência salvadora? Pode-se sempre chamar “*deus por vir*” a instituição daquilo que acabo de evocar neste parágrafo, quando falava de uma «fé na possibilidade dessa coisa impossível»<sup>442</sup>

#### 1. DO «JÁ SÓ UM DEUS NOS PODE AINDA SALVAR» DE HEIDEGGER...

A *desconstrução* da dita Metafísica da Presença passa também por lembrar que o *ser* do humano, que o nosso próprio *ser é ser herdeiro* – ser é herdar e é testemunhando que *se é herdeiro*. Derrida sempre se declarou um herdeiro – enlutado como todos os herdeiros. Mas também sempre declarou que a herança não é uma coisa inerte, um simples *dado*, mas antes

---

<sup>440</sup> WALLACE, David, *Infinite Jest*, Abacus, Londres, 2011, p. 591

<sup>441</sup> AUDEN, W. H., *For the Time Being* in AUDEN, W.H., *Collected Poems*, ed. Edward Mendelson, Faber and Faber, Londres, 1994, p. 353

<sup>442</sup>«Comment dénier en effet que le nom de “*dieu à venir*” puisse convenir à une ultime forme de souveraineté qui réconcilierait la justice absolue avec le droit absolu, donc aussi, comme tout souveraineté et tout droit, avec la force absolue, avec une puissance salvatrice. On pourra toujours appeler “*dieu à venir*” l’institution improbable de ce que je viens d’évoquer dans ce paragraphe en parlant de la “*foi en la possibilité de cette chose impossible*”», DERRIDA, Jacques, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», p. 171, nota 1.

uma *responsabilidade* ou uma *tarefa*: vinda do passado ou detrás das costas do herdeiro, a herança está paradoxalmente também sempre *diante* dele: e, e como o filósofo faz questão de dizer em *Carneiros*<sup>443</sup>, no seu *idioma*<sup>444</sup> (*devant*) *diante*, em face de, conjuga-se sempre como *devendo*: como ainda em dívida, como sempre ainda em dívida diante de-. Lembremos aqui o que a este respeito Derrida nos diz em *Spectres de Marx*: «A herança não é nunca um *dado*, é sempre uma tarefa. Ela permanece diante de nós, tão incontestavelmente quanto, antes de querer ou recusar, nós somos herdeiros, e herdeiros enlutados, como todos os herdeiros [...]. *Ser* [...] quer dizer [...] *herdar*. Todfas as questões a respeito do ser ou do que há que ser (ou que não ser: *or not to be*) são questões de herança. Não há qualquer fervor passadista em lembrá-lo, qualquer sabor tradicionalista. [...] *Somos* herdeiros, isto não quer dizer que *temos* ou que *recebemos* isto ou aquilo, que uma certa herança nos enriquece um dia disto ou daquilo, mas que o *ser* do que somos é primeiramente herança, quer nós o queiramos ou o saibamos ou não. E que, como Hölderlin tão bem o diz, nós não sabemos senão *testemunhar* isso. Testemunhar seria testemunhar por aquilo que *somos* na medida em que o *herdamos*, e, eis o círculo, eis a chance ou a finitude, nós herdamos aquilo mesmo que nos permite testemunhá-lo»<sup>445</sup>. O que é dizer não só que o “sujeito” é, à partida, um *ser obrigado* ou um *herdeiro*, mas também um ser incondicional e infinitamente obrigado a responder ao legado, capitalizando-o – o que quer dizer aumentando-o, fazendo-o render, dando-lhe assim por vir. É também o que Jacques Derrida chama *contra-assinar* – *contra-assinar* o legado. *Herdar* é para Derrida *contra-assinar* o legado/herdado – o que para o filósofo quer dizer *re-afirmá-lo* transformando-o.

Ora, um testemunho eloquente da incondição de Derrida-herdeiro responsável (ou de filósofo inventivo) é o modo como ele vai herdar o enigmático sintagma de Heidegger

---

<sup>443</sup> Veja-se: DERRIDA, Jacques, *Béliers* – le dialogue ininterrompu: entre deux infini, le poème, Galilée, Paris, 2003, p. 77 - «Avant d’être, je porte, avant d’être moi, je porte l’autre. Je te porte et le doit, je te le dois. Je reste devant, en dette et devant à toi devant toi» [para a tradução portuguesa veja-se: DERRIDA, Jacques, *Carneiros – o diálogo ininterrupto: entre dois infinitos*, o poema, trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Coimbra, 2008, p. 54].

<sup>444</sup> Lembramos que, para Derrida, o *idioma* é como o *timbre* ou a *marca* de expropriação do próprio – é o próprio como estranho, na sua *unheimlichkeit*: «a lógica do evento é interrogada aí a partir das estruturas de expropriação chamadas *timbre* (*tympanum*), *estilo* e *marca*. O timbre, o estilo e a marca são a mesma divisão obliterante do próprio. Tornam todo o evento possível, necessário e incontrolável», DERRIDA, Jacques, «Timpanizar – a filosofia» in Margens, da filosofia, trad. A. Magalhães e J. Torres Costa, Res Editora, Porto, s/d, p. 18 (preferimos a tradução de événement por evento, em vez de acontecimento – escolha dos tradutores portugueses) [«La logique de l’événement y est interrogée depuis les structures d’expropriation nommées *timbre* (*tympanum*), *style* et *signature*. Le timbre, le style et la signature sont la même division oblitérante du propre. Elles rendent tout événement possible, nécessaire et introuvable», DERRIDA, Jacques, «Tympan» in *MG*, p. xiii].

<sup>445</sup> «L’héritage n’est jamais un *donné*, c’est toujours une tâche. Elle reste devant nous, aussi incontestablement que, avant même de le vouloir ou de le refuser, nous sommes des héritiers, et des héritiers endeuillés, comme tous les héritiers. [...] *Être* [...] cela veut dire [...] *hériter*. Toutes les questions au sujet de l’être ou de ce qu’il y a à être (ou à ne pas être : *or not to be*) sont des questions d’héritage. Il n’y a aucune ferveur passéiste à le rappeler, aucune saveur traditionaliste. [...] Nous sommes des héritiers, cela ne veut pas dire que nous *avons* ou que nous *recevons* ceci ou cela, que tel héritage nous enrichit un jour de ceci ou de cela, mais que *l’être* de ce que nous sommes *est* d’abord héritage, que nous le voulions et le sachions ou non. Et que, Hölderlin le dit si bien, nous ne pouvons qu’en *témoigner*. Témoigner, ce serait témoigner de ce que nous sommes en tant que nous en *héritons*, et, voilà le cercle, voilà la chance ou la finitude, nous héritons de cela même qui nous permet d’en témoigner», DERRIDA, Jacques, *SM*, p. 94.

segundo o qual «já só um deus nos pode ainda salvar». É este *testemunho* que passamos agora a tentar aproximar e dilucidar – um *testemunho* que é também o testemunho da *hiper-radicalidade e da justiça inerentes à Desconstrução derridiana* e ao seu pensamento da *différance* – ou na sua condição de pensamento da *différance* – relativamente ao pensamento de Heidegger e à sua diferença onto-ontológica que, não obstante, tende sempre para a reunião, para a harmonia, para a associação (*Versammlung*), como vezes sem conta na sua obra Derrida o sublinha – lembremos aqui o que, a este respeito, o filósofo diz no seu diálogo com Dominique Janicaud em razão da implícita referência à *justiça*, pois o sintagma «deus por vir» diz a esperança ou a fé de Derrida num mundo de justiça por vir: «Naquilo que eu digo do evento, qualquer coisa não se deixa facilmente heideggerizar. Eu estou do lado da deslocação, da dispersão, da disseminação. Seria injusto e simplificador dizer que Heidegger violenta a diferença, a deslocação, a disseminação; poder-se-ia ter uma leitura de Heidegger que mostrasse que há nele um pensamento da deslocação. Mas há uma força que prevalece do lado da reunião, do ser junto a si. A dificuldade equivale a saber se se pode pensar a *Versammlung* nela incluindo, integrando, assimilando o jogo da diferença, da deslocação, da dissociação, ou se é apenas na medida em que há um irreductível risco de dispersão, de dissociação, de discricção, que a *Versammlung* se pode anunciar. É uma maneira muito abstracta de dizer qualquer coisa, cujos desafios se encontram por todo o lado. Por exemplo [...] quando Heidegger procura legitimamente subtrair a *dikê* ao pensamento romano do *jus*, ele retorna a um pensamento da harmonia e da *Versammlung*, a qualquer coisa do *legein*, da reunião. Eu procuro opor a essa justiça [...] a necessidade da dissociação, da alteridade infinita: não há justiça senão aí onde há dissociação insuperável e não harmonia. Não desejaria ceder ao pathos do , contudo, a justiça, um certo pensamento da justiça, supõe a desarmonia, a dissociação absoluta, a alteridade, a singularidade absoluta – qualquer coisa que não se deixa reunir. Digo, de maneira muito abstracta, qualquer coisa cujos desafios são, creio, sem medida. É uma outra axiomática: pensamento do Um, da reunião, do *legein* ou da *Versammlung* a partir da possibilidade do diferente, da dissociação, da incomensurabilidade, mais do que o contrário»<sup>446</sup>.

---

<sup>446</sup> «Dans ce que je dis de l'événement, quelque chose ne se laisse pas facilement heideggerianiser. Je suis du côté de la dislocation, de la dispersion, de la dissémination. Il serait injuste et simplificateur de dire que Heidegger violente la différence, la dislocation, la dislocation, la dissémination; on pourrait avoir une lecture de Heidegger montrant qu'il y a chez lui une pensée de la dislocation. Mais il y a une force qui prévaut du côté du rassemblement, de l'être près de soi. La difficulté revient à savoir si on peut penser la *Versammlung* en y incluant, intégrant, assimilant le jeu de la différence, de la dislocation, de la dissociation, ou si c'est dans la mesure seulement où il y a un irréductible risque de dispersion, de discrétion, dissémination, que la *Versammlung* peut s'annoncer. C'est une manière très abstraite de dire quelque chose dont les enjeux se retrouvent partout. Par exemple [...] quand Heidegger essaie légitimement de soustraire la *dikê* à la pensée romaine du *jus*, il revient à une pensée de l'harmonie et de la *Versammlung*, à quelque chose du *legein*, du rassemblement. J'essaie d'opposer à cette justice-là [...] la nécessité de la dissociation, de l'altérité infinie: il n'y a de justice que là où il y a dissociation insurmontable et non pas harmonie. Je ne voudrais pas céder au pathos du déchirement, néanmoins, la justice, une certaine pensée de la justice, suppose la dysharmonie, la dissociation absolue, l'altérité, la singularité absolue – quelque chose qui ne se laisse pas rassembler. Je dis de façon très abstraite quelque chose dont les enjeux sont, je le crois, sans mesure. C'est une autre axiomatique: pensée l'Un, le rassemblement, le *legein* ou la *Versammlung* depuis la possibilité du différent, de la dissociation, de

É na célebre entrevista de Heidegger ao jornal *Der Spiegel* que surge o sintagma «já só um deus nos pode ainda salvar». Contextualizemos por isso, em primeiro lugar, as declarações de Martin Heidegger. A entrevista teve lugar em 1966, mas só virá a ser publicada, a desejo expresso do filósofo alemão, após a sua morte. Heidegger morre a 26 de Maio de 1976 e a 31 de Maio de 1976 a entrevista é finalmente publicada. Aparentemente terá sido o próprio filósofo que se disponibilizou a responder a algumas das acusações que lhe eram endereçadas, em virtude dos muitos mal-entendidos em relação ao seu comportamento durante o regime nazi, para responder a algumas acusações. No preâmbulo da edição francesa traduzida por Jean Launay pode ler-se: «Heidegger enviara ao *Spiegel* em Março de 1966 uma carta de leitor na qual se mostrava contra a divulgação e a publicação de pretensas informações que se relacionavam com a sua atitude durante o Terceiro Reich. Esta carta de leitor deixava ao mesmo tempo entender que Heidegger estava disposto a responder às acusações avançadas contra si».<sup>447</sup>

A entrevista ao *Der Spiegel* não está apenas marcada pela resposta de Heidegger a semelhantes acusações. Dela constam igualmente importantes questões quanto ao político e quanto à sua relação com a reflexão filosófica. É assim que, a dado momento, Heidegger mostra a sua inquietante preocupação diante do crescente desenraizamento do homem na era da Técnica<sup>448</sup> – o que não deixa também de revelar a sua perigosa paixão pela pertença, pelo enraizamento que, nomeadamente, um filósofo como Lévinas criticará<sup>449</sup> denunciando o *paganismo* de Heidegger (o seu culto pela Terra, pelas raízes, pelo *Heimat*, etc.) e o seu esquecimento de que, na terra, o homem não passa afinal de um hóspede<sup>450</sup>. Ora, segundo o filósofo, «tudo o que é essencial, tudo o que é grandeza surgiu do homem ter uma pátria (*Heimat*) e estar enraizado numa tradição»<sup>451</sup>. Qual seria então o papel da filosofia num eventual (re)enraizamento do homem, é-lhe perguntado. Ao que o filósofo alemão responde: «Se se me permite expressar-me com brevidade e até, de certo modo, brutalmente, embora com base numa longa reflexão, a filosofia não pode provocar nenhuma alteração imediata do actual estado do mundo. Isto não é válido apenas em relação à filosofia, mas também a todas as meditações e anseios meramente humanos. *Já só um deus nos pode ainda salvar*. Como única possibilidade, resta-nos preparar pelo pensamento e pela poesia uma disposição para o

---

l'incommensurable, plutôt que le contraire», Jacques Derrida a Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, II, Albin Michel, Paris, 2001, p. 116-117.

<sup>447</sup> «[...] Heidegger avait envoyé au Spiegel en mars 1966 une lettre de lecteur dans laquelle il s'élevait contre le colportage et la publication de prétendues informations se rapportant à son attitude pendant le troisième Reich... Cette lettre de lecteur laissait en même temps entendre que Heidegger était disposé à répondre aux accusations portées contre lui», Martin Heidegger interrogé par «Der Spiegel», *Réponses et Questions sur l'histoire et la politique*, trad. Jean Launay, Mercure de France, 1988, p. 7.

<sup>448</sup> «técnica arranca o homem da terra e desenraíza-o cada vez mais». Tradução portuguesa desta entrevista (da autoria de Irene Borges-Duarte) está disponível online em: <http://www.martin-heidegger.net/Textos/Textos.htm>, sem paginação.

<sup>449</sup> Cfr. LEVINAS, Emmanuel, «Heidegger, Gagarine et Nous» in *Difficile Liberté*, Albin Michel, 1976.

<sup>450</sup> Veja-se: LEVINAS, Emmanuel, *Humanisme de l'Autre Homme*, Livre de Poche, 1987.

<sup>451</sup> Tradução portuguesa da entrevista – veja-se a nota 6.

aparecer do deus ou para a ausência do deus em declínio; preparar a possibilidade de que pereçamos perante o deus ausente»<sup>452</sup>. Eu sublinho.

Este dito de Heidegger irá provocar uma série imensa de interpretações e de discussões, nomeadamente na sua relação com o todo do pensamento do filósofo alemão. A bibliografia em torno desta discussão é, hoje, vasta. Em *Voyous* (2003) o próprio Jacques Derrida, não só lhe faz referência, para dizer conhecer «mais ou menos tudo o que se disse e se poderá dizer desta declaração, bem como de toda a entrevista do *Spiegel*, do que nela é exposto e do que nela é silenciado»<sup>453</sup>, como denuncia também o «ser dissociado de uma imensa rede de proposições, análises, esboços meditativos de Heidegger»<sup>454</sup>. O que quer dizer que Derrida vai arriscar uma interpretação pessoal do dito heideggariano. Uma interpretação que pode mesmo desligar-se do todo da obra e do pensamento de Heidegger. «Em particular», diz Derrida, «do lado daquilo que este deus, que poderia salvar-nos, deixaria de dever ao deus das religiões do Livro, e sobretudo à cristianização do mundo»<sup>455</sup>. Ou seja, Derrida interpreta a declaração de Heidegger para além da Onto-teologia da Ocidentalidade. Diz, precisando: «Heidegger diz “um deus”, não diz o Deus Uno (como a Bíblia ou o Alcorão, Platão, Aristóteles e tantos outros, em suma). Também não diz, no plural, como o *Contrato Social*, “um povo de deuses”. *Um deus não é nem o Deus Uno nem deuses*. O que em primeiro lugar aqui me interessa é *esta diferença no número*: nem o Deus Uno nem deuses, nem o Deus Uno da Bíblia nem o Deus ou deuses dos filósofos e da onto-teologia»<sup>456</sup>. E o filósofo faz também ainda questão de precisar que este «*um Deus*» de Heidegger não é aparentemente também o «último Deus» dos *Beiträge* – aquele que, no dizer de Heidegger, «não é o fim, mas o outro começo de possibilidades incomensuráveis da nossa história»<sup>457</sup>. Sublinhe-se: o «último Deus» dos *Beiträge* afigura-se a Heidegger a *condição de possibilidade* da nossa história e aproxima-se assim da *Offenbarkeit* (que o filósofo alemão distingue de *Offenbarung*)<sup>458</sup>.

---

<sup>452</sup> Idem [«Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen un Trachten. Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; dass wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen»].

<sup>453</sup> «je crois savoir à peu près tout de ce qu'on a dit et pourra dire de cette déclaration, comme de tout l'entretien du *Spiegel*, de ce qui y est exposé et de ce qui y est tu», DERRIDA, Jacques, *Voyous*, p. 155.

<sup>454</sup> «ce propos de forme sentencieuse (“seulement un dieu peut encore nous sauver”) risque toujours, et c'est aussi l'effet de ladite liberté de presse dite démocratique, d'être dissocié d'un immense réseau d'autres propositions, analyses, esquisses méditatives de Heidegger», Idem, p. 155.

<sup>455</sup> «En particulier du côté de ce que ce dieu, qui pourrait nous sauver, cesserait de devoir au dieu des religions du Livre, et surtout à la christianisation du monde», Idem, p. 156.

<sup>456</sup> «Heidegger dit “un dieu”, il ne dit pas le Dieu Un (comme la Bible ou le Coran, Platon, Aristote, en somme, et tant d'autres). Il ne dit pas non plus, au pluriel, comme le *Contrat Social*, “un peuple de dieux”. *Un dieu, ce n'est ni le Dieu Un ni des dieux*. Ce qui m'intéresse d'abord ici, c'est cette différence dans le nombre: ni le Dieu Un ni des dieux, ni le Dieu Un de la Bible ni le Dieu ou dieux des philosophes et de l'onto-théologie» (sublinhados nossos), Idem, p. 156.

<sup>457</sup> «Ce “un Dieu” n'est apparemment pas davantage le “dernier Dieu” des *Beiträge*, celui qui, d'ailleurs, “n'est pas la fin mais l'autre commencement de possibilités incommensurables de notre histoire», Idem, ibidem.

<sup>458</sup> Veja-se: DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 28.

Dito isto, importa sublinhar que Jacques Derrida se centra na *questão do número* e na *diferença no número*. «Um deus», que ainda nos pode salvar, não é o Deus da unidade pura da tradição filosófica ocidental – não é o Deus da Bíblia nem dos filósofos, nem da onto-teologia, nem da escatologia. O que para o filósofo francês implica discutir atentamente o uso heideggeriano do verbo «*retten*» («salvar»), que o liga à questão imensa da salvação/saudação, do salvo e do imune que Derrida dilucida em *Foi et Savoir*<sup>459</sup> e em *Donné la Mort*, nomeadamente. Questão que Derrida desconstrói, descontruindo a crença na hipótese do Sagrado Transcendental e de um transcendentalismo puro contraposto à imanência, orientando o seu pensamento para a contaminação e a aporia que o levam a pensar a transcendência absoluta, não mais *como tal*, mas como ausência e interrupção (absolutas). A transcendência inscreve-se (*ex-creve-se*) no aqui-agora da dita imanência. Como o filósofo o dirá em *O Monolingüismo do Outro*: «[...] tudo quanto desde há muito tempo me tem, digamos, interessado – a título de escrita, do rastro, da desconstrução do falocentrismo e “da” metafísica ocidental (que, e embora o tenham repetido até à saciedade, eu nunca identifiquei como uma única coisa homegénea e vigiada pelo seu artigo definido no singular, disse tantas vezes o contrário e tão explicitamente!), tudo isso não pôde deixar de provir desta estranha referência a um “algures” de que o lugar e a língua me eram a mim próprio desconhecidos ou interditos, como tentei *traduzir* na única língua e na única cultura franco-ocidental de que disponho, na qual [...], uma possibilidade inacessível a mim mesmo, como se tentasse traduzir na minha “monolíngua” uma palavra que eu não conheço ainda, como se tecesse ainda algum véu [...] e como se os pontos de passagem necessários desse tecido de avesso fossem os lugares de transcendência, portanto de um “algures” [*ailleurs*] absoluto, por relação com a filosofia ocidental greco-latina-cristã [...] era preciso contar com esta “cultura” para aí traduzir, atrair, seduzir isso mesmo, o “algures”, até ao qual eu, eu mesmo, estava à partida [*d’avance*] ex-portado, a saber, o “algures” desse absolutamente outro com o qual tive de guardar, para me guardar mas também para dele me guardar, como de uma promessa temível, uma espécie de relação sem relação, cada qual se guardando do outro, na espera, sem horizonte, de uma língua que sabe apenas fazer-se esperar»<sup>460</sup>.

---

<sup>459</sup> Idem, p. 38 e ss.

<sup>460</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 (que je n'ai jamais, quoi qu'on en ait répété à satiété, identifié comme une seule chose homogène et surveillée par son article défini au singulier, j'ai si souvent dit le contraire et si explicitement!), 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, comme si j'essayais de *traduire* dans la seule langue et dans la seule culture franco-occidentale dont je dispose, dans laquelle j'ai été jeté à la naissance, une possibilité à moi-même inaccessible, comme si j'essayais de traduire dans ma “monolanguage” une parole que je ne connaissais pas encore, comme si je tissais encore quelque voile [...] et comme si les points de passage nécessaires de ce tissage à l'envers étaient des lieux de *transcendance*, donc d'un “ailleurs” absolu, au regard de la philosophie occidentale gréco-latino-chrétienne [...] il fallait compter avec cette “culture” pour y traduire, attirer, séduire cela même, l'” ailleurs”, vers lequel j'étais moi-même d'avance ex-porté, à savoir l'” ailleurs” de ce tout autre avec lequel j'ai dû garder, pour me garder mais aussi pour m'en garder, comme d'une redoutable promesse, une sorte de rapport sans rapport, l'un se gardant de l'autre, dans l'attente sans horizon d'une langue qui sait seulement se faire attendre», DERRIDA, Jacques, *Le Monolingüisme de l'Autre*, p. 131-133.

Num outro contexto haveria que seguir, detalhadamente, a análise que Derrida faz da relação entre *retten, heilig, heilen* e *grüssen*<sup>461</sup> e as aporias que se marcam nesta relação sem relação ao outro: «se tivermos o *salut* como salvação/saudação ao outro ou a quem vem por irreduzível e heterogêneo a qualquer procura do *salut* como salvação, adivinham para que paragens somos aqui aspirados»<sup>462</sup>. As paragens do absolutamente outro que locomove a Desconstrução derridiana com o rosto da promessa de um justo porvir. O salvar (*retten, grüssen*) como saudação ao outro, como acolhimento incondicional do outro não pode senão ser incompatível com o salvar (*retten, heilen*) como redenção da multiplicidade (finita, imperfeita) pela unidade eterna e plena de Deus. Como veremos adiante, é também esta distinção que afasta definitivamente “o” «deus por-vir» derridiano do regime das ideias reguladoras de Kant.

## 2. ...AO «DEUS POR VIR» DE DERRIDA

O sintagma de Jacques Derrida «deus por vir» («*dieu à-venir*») aparece, ao que parece, assim grafado pela primeira vez numa nota de rodapé da edição francesa do insinuante e bombástico título do livro de Giovanna Borradori *Philosophy in a Time of Terror* (The University of Chicago Press, Chicago, 2003). Um livro que, no essencial, reúne as entrevistas da autora a Jacques Derrida e a Jürgen Habermas aquando da passagem destes por Nova Iorque no imediato pós «11 de Setembro» – em Outubro e em Dezembro de 2001, respectivamente. Ora, acontece que a edição francesa do livro, que apenas virá a público em 2004 – no ano seguinte ao da edição anglo-americana, pois – para além de portar o sóbrio título de *Le «concept» du 11 Septembre* (Galilée, Paris, 2004) está enriquecida com as notas de rodapé com que Derrida fez questão de acompanhar o texto em língua francesa da sua entrevista com o título «Auto-immunités suicides réels et symboliques». Derrida adverte os leitores desta inscrição posterior e explicita-a na nota 1 – diz aí: «Modificando algumas formulações, precisando ou explicitando alguns argumentos, permaneci tão fiel quanto possível à transcrição de um entrevista que teve lugar em Nova Iorque no dia 22 de Outubro de 2001 [...] *Por outro lado, as referências e as notas de rodapé foram evidentemente acrescentadas posteriormente*. Elas pareceram-me necessárias para ajudar o leitor a prolongar [...] as análises que o tempo e o género da entrevista me obrigaram a abreviar»<sup>463</sup>.

---

<sup>461</sup> Haveria, nomeadamente, que seguir a lógica da auto-imunidade (DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 38-39 e 66-67). Mas também a confluência do *indemne, sacrado* e da *fé* (adogmática) no *testemunho* (Idem, p. 49). Esta seria, aliás, a via para procurar pensar a eventual relação entre “o” «deus por-vir» e uma certa estrutura universal da religião (e também do pensamento).

<sup>462</sup> «si on tient le salut à l'autre ou à ce qui vient pour irréductible et hétérogène à toute recherche du salut comme salvation, vous devinez vers les parages de quels abîmes nous voici aspirés», Idem, p. 160.

<sup>463</sup> «En modifiant quelques formulations, en précisant ou en explicitant quelques arguments, j'ai suivi aussi fidèlement que possible la transcription d'un entretien qui a eut lieu à New York le 22 octobre 2001 [...]» En



Mas se esta é, de facto, a cronologia deste sintagma de Derrida, é impossível não o vislumbrar já como um *eco* da interpretação que, em «La raison du plus fort» datado de 2002 (in *Voyous*, 2003)<sup>464</sup>, o filósofo faz do dito de Heidegger ao *der Spiegel* e de acordo com o qual «só um Deus pode ainda salvar-nos.» – interpretação que, como vimos antes, enfatizava a distinção entre «um deus [*ein Gott*]» e qualquer Deus das religiões históricas ou mesmo o Deus ou os deuses dos filósofos. Que o mesmo é dizer, enfatizava a desconstrução da onto-teologia do pensamento, da filosofia e da cultura ocidentais, enfatizando no mesmo lance a distinção entre a diferença derridiana e a diferença heideggeriana, bem como a radicalidade da primeira relativamente à segunda. Que o sintagma «deus por vir» se pretende uma «interpretação divertida e irónica»<sup>465</sup> da declaração heideggeriana ao *Spiegel*, o próprio filósofo o confessa na longa nota de rodapé à entrevista com Borradori. Razão pela qual iremos aqui privilegiar a entrevista de Jacques Derrida com Giovanna Borradori, centrando-nos na nota de rodapé em que, como um *eco* do dito de Heidegger ao *Spiegel*, o filósofo francês se refere ao «nome “deus por-uir”»<sup>466</sup>. Não sem a caminho lembrarmos também que *eco* é, em Derrida, sinónimo de contra-assinatura – de contra-assinatura inventiva. Isto porque *Eco*<sup>467</sup> é aquela que repete re-inventando graças à sua inscrição singular e singularizante no repetido. Derrida sublinha-o no seu Preâmbulo (*Veni*) à obra de 2003, *Vadios* – diz: «Duas conferências parecem ser aqui o eco uma da outra. Respondem talvez uma à outra, como eco pode ter fingido repetir uma última sílaba de Narciso para proferir outra coisa, na verdade, a fim de assinar nesse instante em seu nome, como que para retomar a iniciativa de responder de forma responsável, desobedecendo à injunção soberana e deslocando a tirania de uma deusa ciumenta. Eco deixa então ouvir, a quem quiser ouvi-la, a que pode gostar ao ouvi-la, outra coisa que o que ela parece proferir. Embora repita, sem simulacro, o que acaba de ouvir, um outro simulacro se insinua então para subtrair a sua resposta à simples reiteração. Diz de forma inaugural»<sup>468</sup>. Ora, como Eco, também Derrida vai repetir de forma inaugural o dito de Heidegger. Vejamos em que termos. Para tal, atentemos agora na referida nota de rodapé de

---

revanche, les références et les notes en bas de page ont bien évidemment été ajoutée après coup. Elles m’ont paru nécessaires pour aider le lecteur à prolonger, s’il le souhaitait, des analyses que le temps et le genre de l’entretien m’obligeaient à abrégé», «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», p. 133, nota 1.

<sup>464</sup> «La raison du plus fort. Y-a-t-il des États voyous» é o título da conferência proferida por Derrida em Cerisy-la-Salle a 15 de Julho de 2002 no âmbito da década, dirigida e animada por Marie-Louise Mallet que, sob o título de *La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, que teve lugar entre 9 e 18 de Julho de 2002 em Cerisy-La-Salle.

<sup>465</sup> «interprétation amusée et ironique de ce propos de Heidegger: “Seulement un dieu peut encore nous sauver”», DERRIDA, Jacques, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» in *Le « concept » du 11 septembre*, Galilée, Paris, 2004, p. 171.

<sup>466</sup> «le nom de “dieu à-venir”», Idem, *ibidem*.

<sup>467</sup> Cfr. BERNADO, Fernando, *Eco-grafias* in Revista Filosófica de Coimbra, n° 39, 2011, p. 247-262.

<sup>468</sup> DERRIDA, Jacques, *Vadios*, p. 34 [«Deux conférences semblent se faire ici, l’une à l’autre, écho. Elles répondent peut-être, comme Écho peut avoir feint de répéter une dernière syllabe de Narcisse pour préférer autre chose, en vérité, afin de signer à cet instant en son nom, comme pour reprendre l’initiative de répondre de façon responsable, en désobéissant à l’injonction souveraine et en déjouant la tyrannie d’une déesse jalouse. Écho laisse alors entendre, à qui veut l’entendre, à aqui peut aimer l’entendre, autre chose que ce qu’elle semble proferer. Bien qu’elle répète, sans simulacre, ce qu’elle vient d’entendre, un autre simulacre s’insinue alors pour soustraire sa réponse à la simple réitération. Elle dit d façon inaugurale, *Voyous*, p. 10].

Jacques Derrida, no contexto da sua aparição e na sua significação para o filósofo – a de uma *fé na possibilidade* de uma forma de soberania incondicional universal que reconciliaria em si a *justiça* absoluta, com o *direito* absoluto e a *força* absoluta. A expressão «deus por vir» surge no contexto da entrevista de Derrida em que o filósofo sublinha justamente os *limites* e as insuficiências do Direito Internacional e das Instituições Internacionais, nomeadamente a da ONU – limites, no essencial, traçados por um conceito arcaico onto-teológico de *soberania* que urge repensar e desconstruir. Derrida salienta as insuficiências destas Instituições Internacionais num ponto essencial: por um lado, em razão da *axiomática* que inspira as cartas e convenções que as institucionalizam: «Uma reflexão (diria do tipo “desconstrutiva”) devia, na minha opinião,», diz o filósofo, «sem os diminuir ou destruir, interrogar e refundar esses axiomas e princípios, refiná-los e universalizá-los sem fim, sem se deixar desencorajar pelas aporias, nas quais um tal trabalho não deixará de se enredar»<sup>469</sup>. O outro limite destas Organizações prende-se com o facto de não possuírem qualquer *força* dissuasora independente do poder dos Estados-nação mais ricos e poderosos para fazerem cumprir as suas decisões. Por outras palavras: estas instituições, e exemplarmente a ONU, cuja soberania da Assembleia geral é, como Derrida sublinha, impotente diante do veto soberano do seu Conselho de Segurança, estão à partida marcadas por uma tensão entre os seus objectivos (regular, dentro do espírito *democrático*, as relações entre os homens e entre os Estados), a sua efectiva soberania<sup>470</sup> e os interesses dos Estados suficientemente poderosos para impedir a justa *aplicação* de medidas justas – há sempre o perigo de tais *instituições* internacionais se tornarem num tribunal justificador da «razão do mais forte», diz Derrida. E exemplifica com a actual estrutura e *Carta* da ONU – nomeadamente com a constituição do seu *Conselho de Segurança*, com direito de veto e cujos membros permanentes continuam a ser os vencedores da 2ª Guerra Mundial e os mais poderosos do mundo – dotados mesmo de armamento nuclear. O que, no entender de Derrida, constitui um «*diktat* ou uma ditadura que nenhum direito universal pode em princípio justificar»<sup>471</sup>. Com efeito, explicita Derrida: «Como a soberania democrática da Assembleia das Nações Unidas é impotente, como ela não dispõe de nenhuma força executiva ou coerciva própria, e portanto de nenhuma soberania efectiva nem mesmo jurídica [...] é a instituição do Conselho de Segurança que, com o seu direito de veto

---

<sup>469</sup> «Une réflexion (je dirais de type “déconstructeur”) devrait, selon moi, sans les amoindrir ou les détruire, interroger et refondre ces axiomes et principes, les raffiner et les universaliser sans fin, sans se laisser décourager par les apories par lesquelles un tel travail ne manquera pas de s’embarrasser», DERRIDA, Jacques, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», p. 170

<sup>470</sup> Derrida lembra que, apesar da Carta das Nações Unidas – que está no fundamento do direito internacional e da ordem do mundo – declarar que ao abrigo dos artigos 41º e 42º o Conselho de Segurança da ONU determinará tudo o que ameaça ou interrompe a paz e decidirá as medidas a tomar, «nem a ONU nem o Conselho de Segurança possuem como própria alguma [força armada] que valha; tendo as suas operações de ser confiadas a um ou a vários Estados-nação», DERRIDA, Jacques, *Vadios*, p. 187 [«ni l’ONU ni le Conseil de sécurité n’en possède en propre aucune qui compte; leurs opérations doivent être confiées à un ou plusieurs État-nations», *Voyous*, p. 142].

<sup>471</sup> Idem, p. 186 [«un diktat ou d’une dictature qu’aucun droit universel ne peut en principe justifier», p. 141].

[...] porta toda a carga do poder e da decisão executória, toda a força da *soberania efectiva*»<sup>472</sup>.

Daí Derrida entender que o justo destino da *altermundialização por vir*, como o destino da *democracia por vir*, numa palavra, o destino de uma *nova e justa ordem mundial* depende do que virá a ser no futuro a «estranha e suposta todo-poderosa instituição a que se chama Conselho de Segurança»<sup>473</sup>. E é neste contexto que ele sonhava então com uma nova instituição *internacional* que, à semelhança de uma nova ONU modificada na sua estrutura e na sua carta, dispusesse de uma *força* própria para bem aplicar o seu justo Direito, não dependendo mais assim, para ordenar a aplicação das suas decisões, de Estados-nações ricos e poderosos que dobram o Direito à força dos seus próprios interesses.<sup>474</sup> Ora, é justamente ao sonho<sup>475</sup> da *incondicionalidade* de uma tal *instituição internacional por vir* que Derrida vai chamar «deus por vir»: «Não dissimulo a mim mesmo o carácter aparentemente utópico do horizonte que assim defino,», confessa o filósofo, «o de uma instituição internacional do direito ou de um tribunal de justiça, etc., que disponha da sua própria força autónoma. Se bem que eu não tenha o direito pela última palavra da ética, da política, ou seja do que for, se bem que esta unidade de força e do direito [...] não seja apenas *utópica* mas *aporética* [...] persisto em pensar que é a fé na possibilidade desta coisa impossível e, em verdade, indecidível do ponto de vista do saber, da ciência e da consciência, que deve comandar todas as nossas decisões»<sup>476</sup>. E dissemos acima *sonho da incondicionalidade de uma tal instituição internacional por vir*, porque ela implica e tem implícita uma outra forma de *soberania*, que não a de inspiração onto-teológica: uma *soberania incondicional*, uma “soberania sem soberania” que reuniria *extraordinariamente* a justiça *absoluta* com o direito *absoluto* e com a

---

<sup>472</sup> Idem, p. 186 – [«Mais, d’autre part, comme la souveraineté démocratique de l’Assemblée des Nations unies est impuissante, comme elle ne dispose d’aucune force exécutive et coercitive propre, donc d’aucune souveraineté effective ni même juridique, au sens où Kant rappelle qu’il n’y a pas de droit sans force, c’est institution du Conseil de sécurité qui, avec son droit de veto, en attendant qu’un jour une situation radicalement nouvelle pallie cette monstruosité, porte toute la charge du pouvoir et de la décision exécutoire, toute la force de la *souveraineté effective*», p. 141]. Sublinhados nossos.

<sup>473</sup> Idem, ibidem [«cette étrange et supposée toute-puissante institution qu’on appelle le Conseil de sécurité», p. 151].

<sup>474</sup> Cfr. Idem, p. 170 [edição francesa: 127-128]

<sup>475</sup> Mas, como com A. Gedeão, para Derrida é pela lucidez vigilante do sonho que vamos – como o filósofo o diz em *Fichus* (Galilée, Paris, 2002) o *sonho* não é menos vigil do que o pensamento: o sonho tem a mesma incondicionalidade do pensamento: «se réveiller, cultiver la veille et la vigilance, tout en restant attentif au sens, fidèle aux enseignements et à la lucidité d’un rêve, soucieux de ce que le rêve donne à penser, surtout quand il nous donne à penser la *possibilité de l’impossible*. La possibilité de l’impossible ne peut être que rêvée, mais la pensée, une tout autre pensée du rapport entre le possible et l’impossible, cette autre pensée après laquelle depuis si longtemps je respire et parfois m’essouffle dans mes cours ou dans mes courses, elle a peut-être plus d’affinité que la philosophie même avec ce rêve. [...] Le rêve est aussi un lieu hospitalier à l’exigence de justice comme aux espérances messianiques les plus invincibles», DERRIDA, Jacques, *Fichus*, p. 20 e 36.

<sup>476</sup> «Je ne me dissimule pas le caractère apparemment utopique de l’horizon que je définis ainsi, celui d’une institution internationale du droit ou d’une cour internationale de justice, etc., disposant de sa propre force autonome. Bien que je ne tienne pas le droit pour le dernier mot de l’éthique, de la politique, ou de quoi que se soit, bien que cette unité de force et du droit [...] ne soit pas seulement *utopique* mais *aporétique* [...] je persiste à penser que 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, Jacques, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», p. 170-171.

força *absoluta*: absoluta ou incondicional, justamente. «Como denegar de facto», escreve Derrida, «que o nome “*deus por-vir*” possa convir a uma última forma de soberania que reconciliaria a justiça absoluta com o direito absoluto, e portanto também, como qualquer soberania e qualquer direito, com a força absoluta, com uma onipotência salvadora? *Poder-se-á sempre chamar “deus-por-vir” a instituição improvável daquilo que acabo de evocar neste parágrafo falando da “fé na possibilidade desta coisa impossível”*»<sup>477</sup>.

Percebe-se assim a singular e difícil distinção que Derrida faz – explicitamente desde *L’Université sans Condition* (2001), mas no fundo presente desde o primeiro passo do seu pensamento (desconstrução da origem, da presença, do próprio e de propriedade) – entre «Soberania» e «Incondicionalidade»<sup>478</sup>: «Mal a tenho por possível, mas ela é essencial, indispensável mesmo. Como uma derradeira alavanca.», defende Derrida, que acrescenta: «Quanto à razão e à democracia, quanto a uma razão democrática, 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. Mas através de algumas experiências, que estão em questão neste livro, e, de forma geral, através da experiência que se deixa afectar por (aquilo) que vem ou (por quem) chega, pelo *outro por vir*, alguma renúncia incondicional à soberania se encontra *a priori* exigida. Antes mesmo do acto de uma decisão»<sup>479</sup>. Ora, esta distinção (entre Incondicionalidade e Soberania) tem implícita uma desconstrução da *soberania* tal como ela sempre foi pensada – a saber, como una e indivisível (cf. Bodin, Hobbes). Por outras palavras, em termos onto-teológicos. Uma distinção que logra pensar uma «soberania sem soberania» que esteja acima das soberanias dos Estados-nação<sup>480</sup>. Uma soberania absoluta ou incondicional que implicaria já, *democraticamente*, a partilha: «o paradoxo», diz Derrida, «sempre o mesmo, é o de que a soberania é incompatível com a universalidade, quando no fundo ela é sempre requerida por todo e qualquer conceito de direito internacional, portanto universal ou universalizável, e portanto democrática»<sup>481</sup>. Ora, a soberania (una e indivisível

---

<sup>477</sup> «Comment dénier en effet que le nom de “*dieu à-venir*” puisse convenir à une ultime forme de souveraineté qui réconcilierait la justice absolue avec le droit absolu, donc aussi, comme toute souveraineté et tout droit, avec la force absolue, avec une toute puissance salvatrice? *On pourra toujours appeler “dieu-à-venir” l’institution improbable de ce que je viens d’évoquer* dans ce paragraphe en parlant de la “foi en la possibilité de cette chose impossible”», Idem, p. 171 (sublinhados nossos).

<sup>478</sup> *Inconditionnalité ou Souveraineté* será o título do discurso proferido por Derrida a 3 de Junho de 1999 na Universidade Pantion, em Atenas, aquando da cerimónia da outorga do título de Doutor *honoris causa* (ed. Patakis, Athènes, 2002).

<sup>479</sup> DERRIDA, Jacques, *Vadios*, p. 34 [«Je la tiens pour à peine possible mais essentielle, indispensable même. Comme un ultime levier. Quant à la raison et à la démocratie, quant à une raison démocratique, il faudrait en effet tenter de dissociar 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. Mais à travers certaines expériences don’t il sera question dans ce livre, et, de façon générale, à travers l’expérience que se laisse affecter par (ce) qui vient ou (ce) qui arrive, par *l’autre à venir*, quelque renoncement inconditionnel à la souveraineté se trouve *a priori* requis. Avant même l’acte d’une décision», p. 13].

<sup>480</sup> Cfr. Idem, p. 190 [edição francesa: p. 145].

<sup>481</sup> Idem, p. 189-190 [«le paradoxe, toujours le même, c’est que le souveraineté est incompatible avec l’universalité alors même qu’elle est toujours appelée par tout concept de droit international, donc universel ou universalisable, et donc démocratique», p. 144].

como os teóricos da soberania a pensavam – por exemplo Jean Bodin) não tolera a partilha. Porém, o espírito das intuições internacionais, universal ou universalizável, requer necessariamente essa partilha. Percebe-se assim agora talvez melhor, porque é que Derrida sublinha tão atentamente a questão do número na sua leitura do «já só um deus nos pode ainda salvar» de Heidegger. Ao Deus Uno e ao Deus e aos deuses dos filósofos corresponde uma concepção de soberania una e indivisível<sup>482</sup> – melhor, o Deus uno é a origem onto-teológica do conceito político de soberania: o soberano (*superanus*) qualifica originariamente a onipotência, a superioridade e a magestade de Deus; depois do monarca absoluto de direito divino e, em regime democrático, do povo. O povo é o soberano, uno, inviolável e indivisível, e, enquanto tal, a origem do poder e do direito. Ora, é exactamente uma tal concepção (onto-teológica) da soberania que o filósofo francês procura questionar. A «soberania universal» que acabámos de encontrar traduz-se então, em toda a sua aporeticidade, num «deus por-vir» como «soberano sem [sans] soberania»<sup>483</sup>. Haveria que, num outro contexto, discutir detalhadamente a lógica do *sans* no pensamento de Jacques Derrida<sup>484</sup>. Contudo marcar-se-iam aqui essencialmente dois traços deste *sans*: ele diz-nos que a soberania democrática não pode senão trair a noção de uma soberania pura que é, no fundo, um outro nome do que Derrida chama de Incondicionalidade. E, em segundo lugar, remete para a *aporia* como condição ou, talvez, como *incondição* de qualquer decisão responsável<sup>485</sup>. Diferentemente de teóricos tais como Carl Schmidt, Derrida dá-nos a pensar a *aporia* no seio da soberania. De facto, una e indivisível, a soberania trai-se a partir do momento em que dela se fala, em que se lhe dá um sentido, em que se a submete «a regras, a um direito, a uma lei geral, ao conceito»<sup>486</sup>.

---

<sup>482</sup> Veja-se para esta questão: ELSHTAIN, Jean Bethke, *Sovereignty – God, State, and Self*, Basic Books, Nova Iorque, 2008.

<sup>483</sup> «*souveraine sans souveraineté*», DERRIDA, Jacques, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», p. 171, nota 1 (sublinhados do autor).

<sup>484</sup> «Le *sans* et le *pas sans pas*, sans la négativité du pas», DERRIDA, Jacques, «Survivre» in DERRIDA, Jacques, Parages, Galilée, 1986, p. 189. Igualmente CAPUTO, John, *op. cit.*, p. 100 - «the strange syntax of the *sans* [...] according to which “X *sans* X” is not a simple negation, nullification, or destruction, but a certain reinscription of X, a certain reversal of the movement of X that still communicates with X». Haveria ainda que relacionar, e distinguir, este *sans* em sede derridiana (que o filósofo herda de Maurice Blanchot) do movimento da teologia negativa – veja-se para esta questão, nomeadamente, DERRIDA, Jacques, *Sauf le Nom*, Galilée, Paris, 1993 [«[...] *sans*, cet étrange *sans-avec* ou *avec-sans* (*without*). La logique de cette jonction ou de cet ajointement (conjonction-disjonction) permet e interdit à la fois ce qu’on pourrait appeler exemplarisme», p. 95] e DERRIDA, Jacques, «Comment ne pas parler» in DERRIDA, Jacques, *Psyché – Invention de l’autre, II*, Galilée, Paris, 2003 [«cette valeur à la fois négative et hyper-affirmative du *sans*: “Saint Augustin dit: Dieu est sage sans sagesse [...], bon sans bonté [...] puissant sans puissance[...]” Le *sans* ne dissocie pas seulement l’attribution singulière de la généralité essentielle [...] Il transmue en affirmation, dans le même mot e dans la même syntaxe», p. 151]

<sup>485</sup> Veja-se: DERRIDA, Jacques, *SN*, p. 108-109 - «la difficulté du «sans» se proge dans ce qu’on appelle encore la politique, la morale ou le droit [...]. Prenez l’exemple de la démocratie, de l’idée de démocratie, de la démocratie à venir [...]. Son chemin passe peut-être aujourd’hui, dans le monde, par, c’est-à-dire à travers les apories de la théologie négative que nous venous d’analyser si schématiquement [...] Je ne peux pas penser une voie sans la nécessité de décider là où la décision paraît impossible»

<sup>486</sup> DERRIDA, Jacques, *Vadios*, p. 190 [«la soumettre à des règles, à un droit, à une loi générale, à du concept», *Voyous*, p. 144].

Por outro lado, como não pode deixar de ser, posto que o «deus por-vir» é também como veremos já de seguida a questão da justiça (da vinda do outro ou do *porvir*), a singular soberania de uma tal «instituição» deve estar, à partida, também marcada pela aporia – pela ausência de um caminho a seguir<sup>487</sup>. Tal como pela ausência de um fim alcançado. De um *porvir* finalmente presente. Tal como da Teleologia. Uma «certa passividade» está assim no coração da soberania – a passividade que dita justamente o acolhimento incondicional *do que* ou *de quem* vem (e que, em Derrida, o messiânico consigna): «através da experiência que se deixa afectar (por) aquilo que vem ou (por quem) chega, pelo *outro por vir*, alguma renúncia incondicional à soberania se encontra *a priori* exigida»<sup>488</sup>.

Daí que, apesar desta «passividade» e desta «vinda do outro» seria incorrecto conceber o «deus por-vir» de Jacques Derrida como «potência salvadora»<sup>489</sup> – como a redenção final das aporias entre justiça/direito, e entre A Lei da hospitalidade/as leis da hospitalidade. O sintagma derridiano diz antes tanto a injunção quanto a esperança na infinita perfectibilidade das nossas instituições: «este apelo porta, é certo, todas as esperanças, mas permanece em si mesmo sem esperança. Não desesperado mas estranho à teleologia, à esperança e ao *salve* [*salut*] de salvação. Não estrangeiro à *salvação* [*salut*] ao outro, não estrangeiro ao adeus («vem» ou «vai» em paz), não estrangeiro à justiça, mas ainda heterogéneo e rebelde, irreduzível ao direito, ao poder, à economia da redenção»<sup>490</sup>. O que é dizer – haverá que sublinhá-lo – que o «deus por-vir» de Derrida não faz parte de uma teleologia. Não estamos sequer no âmbito das ideias transcendentais kantianas – da virtualidade de um *como se*.

A aporia que inspira e locomove esta «instituição improvável» deve permanecer uma *aporia* – ela é absolutamente irreduzível: irreduzibilidade que, significando o diferendo entre justiça e direito é a respiração desta «instituição improvável», a injunção à sua crescente perfectibilidade e, *ipso facto*, a razão da fé ou da esperança derridiana neste impossível «deus por vir». Parece ser neste sentido que podemos talvez interpretar o dito de Jacques Derrida, segundo o qual o apelo de um «deus por-vir» permanece «em si mesmo sem esperança». Sem esperança redentora. Como potência salvadora, este sintagma mais não diz que a *salvação*<sup>491</sup> como *saudação* ao outro ou ao *porvir*.

---

<sup>487</sup> DERRIDA, Jacques, «Non pas l'utopie, l'im-possible» in *PM*, p. 359.

<sup>488</sup> DERRIDA, Jacques, *Vadios*, p. 34 [«à travers l'expérience qui se laisse affecter par (ce) qui vient ou (ce) qui arrive, par *l'autre à venir*, quelque renoncement inconditionnel à la souveraineté se trouve *a priori* requis», *Voyous*, p. 13].

<sup>489</sup> «puissance salvatrice», DERRIDA, Jacques, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», p. 171, nota 1.

<sup>490</sup> DERRIDA, Jacques, *Vadios*, p. 36, [«cet appel porte tous les espoirs, certes, mais il reste, en lui même, sans espoir. Non pas désespéré mais étranger à la téléologie, à l'espérance et au *salut* de salvation. Non pas étranger au salut à l'autre, non pas étranger à l'adieu («viens», ou «va» en paix), non pas étranger à la justice, mais encore hétérogène et rebelle, irréductible au droit, au pouvoir, à l'économie de la rédemption», *Voyous*, p. 15].

<sup>491</sup> Veja-se a nota dos tradutores portugueses de *Voyous*: «no nosso idioma a palavra “salvação” (do latim *salvatio*, *-onis*) salvaguarda a indecidibilidade da palavra francesa: com efeito, “salvação” tanto pode escutar-se – num registo algo arcaico e popular, é certo – no sentido de “saudação” (diz-se, dar ou recusar a “salvação” a alguém) como no de “salvação”» [*Vadios*, op. cit., p. 36].

Por outro lado, na sua condição de «promessa» – heterogêneo portanto ao programa<sup>492</sup> – um «deus por-vir» permanece absolutamente exposto ao risco de uma certa perversão<sup>493</sup>. Nada, nem ninguém, pode garantir o cumprimento daquilo que um «deus por-vir» promete, a saber: a reconciliação da «justiça absoluta com o direito absoluto, portanto também [...] com a força absoluta»<sup>494</sup>. Como Derrida lembra: «a afirmação do futuro *por vir* [...] não é outra coisa senão a própria afirmação, o “sim”, enquanto ele é a condição de toda a promessa e de toda a esperança»<sup>495</sup>. Para além de quaisquer previsões, de qualquer horizonte de saber, o “sim” ao absolutamente outro não é senão a reafirmação do tempo *do* outro, isto é, do que Derrida chama de messiânico. Messiânico que, como o segundo capítulo procurou dilucidar, diz «a abertura ao *por vir* ou à vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte de espera e sem prefiguração profética»<sup>496</sup>. Tempo *do* outro que, como tal, escapa a quaisquer possibilidades do sujeito à sua previsão, à sua antecipação e expectativa.

Antes de procurarmos, finalmente, dilucidar as instâncias que, para Derrida, compõem o «deus por vir», a saber, a singular reconciliação da justiça absoluta com o direito absoluto e com a força absoluta, uma palavra se impõe aqui de passagem, relativa à discussão de Jacques Derrida em torno da distância infinita entre a «democracia por vir» e as ideias reguladoras em sede kantiana. Ou seja, trata-se de mostrar que a «democracia por vir» não é uma ideia – mas uma promessa. Um sonho. Sempre por cumprir. Apesar de estarmos aqui concentrados no sintagma «deus por-vir», parece-nos que dele nos podemos aproximar a partir do que o filósofo francês nos diz da relação, e da distância, entre a «democracia por vir» e as ideias reguladoras de Immanuel Kant. Afinal, pergunta Derrida em *Voyous*: «Será a democracia por vir um deus por vir? Ou mais de um?»<sup>497</sup>.

Sem pretender afirmar que o «deus por-vir» é simplesmente um outro nome da «democracia por vir», talvez seja possível destacar a singularidade da «democracia por-vir» através das palavras de Jacques Derrida em torno das razões que o conduzem a distanciar-se das concepções kantianas e do estatuto das ideias reguladoras. Começemos então pela primeira razão deste distanciamento. Derrida refere-a em *Voyous*: «Opor-lhe-ia, *em primeiro lugar*, todas as figuras daquilo que coloco sob o título do im-possível, daquilo que deve

---

<sup>492</sup> DERRIDA, Jacques, *SM*, p. 126

<sup>493</sup> Veja-se: DERRIDA, Jacques, «Questions à Jacques Derrida» in *La Philosophie au Risque de la Promesse*, p. 198 - «il n’y a pas de promesse digne de ce nom [...] qui ne prenne en compte dans son expérience la plus vive la possibilité désastreuse de la pervertibilité [...]. Si je sais qui promet quoi à qui, moi, *ipse* [...] et si je sais que moi, *ipse*, promet à un autre *ipse* qui lui aussi sait ce qu’il reçoit et de qui, à ce moment-là, la promesse devient calculable».

<sup>494</sup> «la justice absolue avec le droit absolu, donc aussi [...] avec la force absolue», «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», p. 171, nota 1.

<sup>495</sup> Jacques Derrida citado em CAPUTO, John, *op. cit.*, p. 269 - «the affirmation of the future *to come*...that is nothing other than the affirmation itself, the “yes”, insofar as it is the condition of all promises or of all hope»

<sup>496</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 et sans préfiguration prophétique», DERRIDA, Jacques, *FS*, p.30.

<sup>497</sup> DERRIDA, Jacques, *Vadios*, p. 154 [«La démocratie à venir, sera-ce un dieu à venir? Ou plus d’un?»], *Voyous*, p. 113].

permanecer [...] estrangeiro à ordem dos meus possíveis, à ordem do “eu posso”, da ipseidade, do teórico, do descritivo [...]»<sup>498</sup>.

Com efeito, vimos anteriormente como o «deus por-*vir*» implica o questionamento da soberania – da soberania política, estado-nacional ou internacional, mas também da soberania ou da *ipsocracia* do “sujeito”. Ademais, como «justiça absoluta», este sintagma não pode senão referir-se à inapropriabilidade daquilo que vem. O *que vem* ou *quem vem* escapa sempre ao horizonte das minhas possibilidades – não vem a partir do meu horizonte, do meu olhar ou do meu ponto de vista: ver o outro é já não o ver *como outro*. Isto é, na sua alteridade absoluta. A vinda do outro ocorre no âmbito de uma experiência heteronómico-dissimétrica. Por isso chama Derrida à vinda do outro uma experiência do *impossível*: «[isso] anuncia-se a mim, [isso] abate-se sobre mim [...] [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»<sup>499</sup>. O impossível coloca, efectivamente, em causa o “eu posso” (*ipse*). Mas não o faz em nome de uma definitiva passividade do sujeito. Pelo contrário: é a *chance* para mostrar como a «actividade» e a «liberdade» podem brotar da mais absoluta passividade, respondendo ou acolhendo incondicionalmente *o que vem* ou *quem vem*, sendo por isso também a *chance* para repensar diferentemente a responsabilidade. Aí onde eu não domino mais, aí onde as “coisas” estão para lá das minhas forças/possibilidades, aí, sim, eu devo decidir sem lei (a não ser a do outro absoluto), sem saber e sem programa – «que fazer?»: «a responsabilidade do que permanece por decidir ou por fazer (em acto)», defende Derrida, «não pode consistir em seguir, aplicar, realizar uma norma ou uma regra»<sup>500</sup>. As ideias reguladoras em Kant “emanam” dos interesses puros da razão (os ideais resultam da própria constituição *a priori* da razão). Por conseguinte, elas resultam, pelo menos aparentemente, do desenrolar de uma espécie de programa – elas estão *a priori* requeridas pelo funcionamento da razão.

Outra ordem de razões para o diferendo Derrida-Kant prende-se exactamente com o lugar das ideias transcendentais ou reguladoras no sistema kantiano. Ouçamos Jacques Derrida: «Finalmente, [...] se desta vez voltamos ao sentido mais estrito que Kant dava ao uso *regulador* das ideias (por oposição ao seu uso *constitutivo*), haveria que [...] subscrever toda a arquitectónica e toda a crítica kantiana [...] Seria pelo menos preciso interrogar aquilo a que Kant chama então “o interesse diverso da razão”, o imaginário [...] a *ilusão* necessária e que não engana necessariamente, a figura do aproximar ou da aproximação (*zu nähren*) que tende

---

<sup>498</sup> Idem, p. 164 [«j’y opposerais, *en premier lieu*, tout les figures de ce que je place sous le titre de l’*im-possible*, de ce que doit rester (de façon non négative) étranger à l’ordre de mes possibles, à l’ordre du “je peux”, de l’ipséité, du théorique, du descriptif», p. 123].

<sup>499</sup> Idem, p. 165 [«cela s’annonce à moi, cela foud, 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 me ne laisse pas en paix et ne m’autorise jamais à remettre à plus tard», p. 123].

<sup>500</sup> Idem, *ibidem* [«Puis, *en second lieu*, la responsabilité de ce qui reste à décider ou à faire (en acte) ne peut consister à suivre, appliquer, réaliser une norme ou une règle», p. 123].



indefinidamente para as regras da universalidade, e sobretudo o uso indispensável do *como se (als ob)*»<sup>501</sup>.

Nestes termos, pensar o nome «deus por vir» como um ideal kantiano seria não só subscrever a distinção transcendental/empírico, como também a «unidade projectada», pela razão, entre ambos. Deus seria então o nome da máxima unidade a que a razão almeja. Com efeito, escreve Kant: «devemos considerar tudo o que possa alguma vez pertencer ao conjunto da experiência possível, *como se* esta constituísse uma unidade absoluta, embora totalmente dependente e sempre condicionada nos limites do mundo sensível, mas também, simultaneamente, *como se* o conjunto de todos os fenómenos (o próprio mundo sensível) tivesse, fora da sua esfera, um fundamento supremo único e omni-suficiente, ou seja, uma razão originária, criadora e autónoma, relativamente à qual dirigimos todo o uso empírico da *nossa* razão, na sua máxima extensão, *como se* os próprios objectos proviessem desse protótipo de toda a razão»<sup>502</sup>.

Pensar o nome «deus por vir» como um ideal kantiano seria também retomar o Deus Uno, não somente da Bíblia e do Alcorão, mas também dos filósofos! Seria esquecer, não só a leitura inventiva que Derrida faz do «um deus» de Heidegger, como a desconstrução do registo onto-teológico da soberania que ela tem implícita. Seria, numa palavra, esquecer a radicalidade da própria desconstrução derridiana – a “hiperbolite” de que Derrida confessa o gosto em *O Monolinguismo do Outro*: «este gosto hiperbólico pela pureza da língua. E por conseguinte pela hipérbole em geral. Uma hiperbolite incurável. Uma hiperbolite generalizada»<sup>503</sup>.

### 3. DA JUSTIÇA ABSOLUTA AO DIREITO ABSOLUTO

Como vimos nos parágrafos anteriores, Derrida declara na entrevista de Outubro de 2001 em Nova Iorque com Giovanna Borradori – «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» – a sua fé num «deus por vir» configurado no sonho da existência de uma nova Instituição Internacional in-finitamente aberta à perfectibilidade do campo jurídico-político

---

<sup>501</sup> Idem, p. 165-166 [«enfin, *en troisième lieu*, si on revient cette fois au sens plus stricte que Kant donnait à l’usage *régulateur* des idées (par opposition à leur usage *constitutive*), il faudrait en toute rigueur, pour se prononcer à ce sujet, et surtout pour se l’approprier, souscrire à toute l’architecture et à toute la critique kantienne [...] Il faudrait au moins interroger ce que Kant appelle alors “l’intérêt divers de la raison”, l’imaginaire [...] l’*illusion* nécessaire et qui ne trompe pas nécessairement, la figure de l’approcher ou de l’approximation (*zu nähren*) qui tend indéfiniment vers les règles de l’universalité, et surtout l’usage indispensable du *comme si (als ob)*», p. 124].

<sup>502</sup> KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 5ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001, p. 552

<sup>503</sup> «ce goût hyperbolique pour la pureté de la langue. Et partant pour l’hyperbole en général. Une hyperbolite incurable. Une hyperbolite généralisée généralisée», DERRIDA, Jacques, *Le Monolinguisme de l’Autre*, Galilée, Paris, 1996, p. 81. [tradução nossa].

mundial e da mundialização em curso *em nome da justiça*<sup>504</sup>. Uma nova Instituição Internacional «que reconciliaria a justiça absoluta com o direito absoluto [...] e com a força absoluta» que seria algo assim como uma nova ONU: uma ONU reestruturada e aperfeiçoada – reestruturada na estrutura dos axiomas e dos princípios que redigem e institucionalizam a sua *carta* (a que Derrida denuncia os fundamentos onto-teológicos que os inspiram) e detentora de uma *força* absoluta capaz de fazer aplicar as suas deliberações *em nome da justiça*. *Em nome da justiça* é também, em Derrida, *em nome do porvir* (que ele distingue do futuro em razão da desconstrução do presente vivo<sup>505</sup> e da presença). Um «em nome» que é também um justo apelo à *justiça* ou ao porvir. Impõe-se assim uma nova aproximação da *justiça* para Derrida – e da sua coincidência com a própria Desconstrução derridiana.

Impõe-se assim aprofundar a discussão em torno da *justiça*. Começamos por assinalar as duas linhas que irão orientar a nossa exposição: a saber, por um lado, a incondicionalidade da *justiça*; por outro, a tensão existente entre a *justiça* (pensada como relação dissimétrica e aneconómica antes e para além das leis jurídicas) e o *direito* (figura da simetria e da universalidade). Uma tensão que, dando conta da impossibilidade e da incondicionalidade da *justiça* – que tem a mesma latitude da Desconstrução<sup>506</sup> –, tanto quanto do seu registo aporético, dá conta da relação de heterogeneidade e de indissociabilidade entre a *justiça* e o *direito* em sede derridiana.

Somos assim conduzidos, num primeiro momento, a sucintamente marcar de novo a impossibilidade, a incondicionalidade e a indesconstrutibilidade da *justiça*, e, depois, num segundo momento, a marcar as aporias, as tensões entre *justiça* e *direito* para, de seguida, e num derradeiro momento, verificar como elas nos dão a pensar e a respirar a *fé* (uma *fé* adogmática) derridiana neste «deus por vir» equacionado a «uma última forma de soberania». Em «Do Direito à Justiça» (1989) – e não sem evocar o que Montaigne<sup>507</sup> e Pascal<sup>508</sup> chamaram «o fundamento místico da autoridade», e a fim de salientar quer a sua distinção

---

<sup>504</sup> Cfr. BERNARDO, Fernanda, «Souveraineté's – ou la déconstruction de la souveraineté» in *Derrida à Coimbra*, coord. Fernanda Bernardo, Palimage, Viseu, 2005, p. 483 e ss.

<sup>505</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967.

<sup>506</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, «Do Direito à Justiça» in DERRIDA, Jacques, *Força de Lei*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2003, p. 26 [DERRIDA, Jacques, «Du Droit à la Justice» in DERRIDA, Jacques, *Force de Loi*, Galilée, Paris, 1994, p. 35-36].

<sup>507</sup> «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» Montaigne citado por DERRIDA, Jacques, «Do Direito à Justiça», p. 21 [«or les loix 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», «Du Droit à la Justice», p. 29].

<sup>508</sup> «Pascal cita, sem nomear, Montaigne, quando escreve: [...] 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 equidade, pela simples razão de ser recebido; tal é o *fundamento místico* da sua *autoridade*. Quem a reconduz ao seu princípio aniquila-a.», Idem, p. 21 [«Pascal cite sans le nommer Montaigne quand il écrit: “[...] 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 ramène à son principe, l'anéantit», p. 29].

entre *justiça* e *direito*, quer a alegabilidade ou a violência originária deste<sup>509</sup> – Derrida começa por identificar a *Desconstrução* e a *justiça*: «A desconstrução é a justiça»<sup>510</sup>, diz. E, tal como a *Desconstrução*, «a justiça é uma *experiência do impossível*»<sup>511</sup>. E Derrida acrescenta, salientando a diferença entre *justiça* e *direito*: «O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, e é justo que exista direito, mas a justiça é incalculável, exige que se calcule com o incalculável»<sup>512</sup>. E o filósofo *insiste* precisando a sua concepção de *justiça* como relação dissimétrica, infinita e aneconómica ao outro, à singularidade do outro<sup>513</sup> e reivindicando uma certa proximidade com a concepção levinasiana da mesma: «[...] uma distinção entre a justiça e o direito, uma distinção difícil e instável entre, por um lado, a justiça (infinita, incalculável, rebelde à regra, estranha à simetria, heterogénea e heterotrópica) e, por outro lado, o exercício da justiça como direito, legitimidade ou legalidade, dispositivo estável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regradas e codificadas. 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” – justiça que, aliás, ele define como “rectidão do acolhimento feito ao rosto”». <sup>514</sup> Ora, assim entendida, a *justiça* é incalculável e indesconstrutível – enquanto o direito é calculável e desconstrutível. Derrida di-lo e explicita-o em *Força de Lei* – diz: «[...] o direito é essencialmente *desconstrutível*, seja por ser fundado, quer dizer, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes o melhoramento do direito), seja porque o seu último fundamento, por definição, não é fundado. Que o direito seja desconstrutível não é uma

---

<sup>509</sup> Como Jacques Derrida diz, as leis «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», Idem, p. 25 [«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», p. 34]. Como Derrida diz (p. 39, ou p. 52-53 na edição francesa que temos vindo a citar) o melhor paradigma desta alegabilidade originária das leis e fundamento da violência originária é a própria fundação dos Estados-nação ou o acto constituinte de uma constituição que instaura o Estado de direito.

<sup>510</sup> Idem, p. 26 [«La déconstruction est la justice», p. 35].

<sup>511</sup> Idem, p. 28 [«la justice est une expérience de l’impossible», p. 38]. Sublinhados nossos.

<sup>512</sup> Idem, p. ibidem [«le droit n’est pas la justice. Le droit est l’élément du calcul, et il est juste qu’il ait du droit, mais la justice est incalculable, elle exige qu’on calcule avec l’incalculable» p.38].

<sup>513</sup> «É também preciso saber que esta justiça se endereça [s’*adresse*] sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão da sua pretensão à universalidade», Idem, p. 33 [«il faut savoir que cette justice s’adresse toujours à des singularités, à la singularité de l’autre, malgré ou en raison même de sa prétention à l’universalité», p. 44].

<sup>514</sup> Idem, p. 36 [«[...] une distinction entre la justice et le droit, une distinction difficile et instable entre d’un part la justice (infinite, incalculable, rebelle à la règle, étrangère à la symétrie, hétérogène et hétérotrope) et d’autre part l’exercice de la justice comme droit, légitimité ou legalité, dispositif stabilisable, statutaire et calculable, système de prescriptions réglées et codes. 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 thématizer l’infinité et dont je suis l’otage. Dans *Totalité et Infini*, Lévinas écrit: “[...] la relation avec autrui – c’est-à-dire la justice» - la justice qu’il définit ailleurs comme “droiture de l’accueil fait au visage”», p. 49].

infelicidade. Podemos mesmo encontrar nisso a *chance* política de todo o progresso histórico. [...] 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*»<sup>515</sup>.

Perguntemos agora. O que significa esta incondicionalidade, esta infinitude e esta indesejabilidade da *justiça* relativamente ao direito? Pois bem, significa para começar que é em seu nome, em nome de uma exigência mais insaciável de *justiça*, que se procede à reinterpretação do aparelho jurídico, que se assinalam os limites, as insuficiências e a iniquidade das leis. Ela é uma injeção infinita à crescente perfectibilidade das leis. Para além de, na sua anomia originária, ela ser a própria condição de possibilidade do *direito* (como o testemunha o «fundamento místico da autoridade» de Montaigne e de Pascal ou de Montaigne citado por Pascal): a justiça é também a condição da infinita perfectibilidade do *direito* em razão da axiomática metafísico-antropocêntrica que inspira e estrutura o direito e a história e a filosofia do direito. É, por isso, que a incondicionalidade da *justiça* está para Derrida na origem de todas as *lutas emancipadoras* – da abolição da escravatura às reivindicações feministas, da Declaração dos Direitos do Homem à criação e instituição do Tribunal Penal Internacional, da abolição da pena de morte à desobediência cívica, ... A *justiça*, que não é um conceito jurídico ou político, mas um incondicional ou uma «loucura do impossível», como Derrida o diz do perdão<sup>516</sup>, está sempre ainda por-*vir* (*à-venir*) e é, em si mesma, sinónimo do mais justo *porvir* (*avenir*): «[...] é [...] por causa desta urgência e desta precipitação estrutural da justiça, que ela não tem horizonte de espera [...]. Mas por isso mesmo, ela tem *talvez* um porvir (*avenir*), justamente, um *por-*vir** (*à-venir*) que será preciso distinguir rigorosamente do futuro. Este perde a abertura, a vinda do outro (que vem) sem a qual não há justiça; e o futuro pode sempre reproduzir o presente, anunciar-se ou apresentar-se como um presente futuro na forma modificada do presente. A justiça permanece *por vir* (*à venir*), ela *tem* que *vir*, *está* por-*vir* (*à-venir*), ela despreza a própria dimensão de eventos (*événements*) irredutivelmente por *vir* (*à venir*). Ela terá sempre, este por-*vir* (*à venir*), e tê-lo-á sempre tido. *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.

“Talvez”, é sempre preciso dizer *talvez* para a justiça. Há um porvir para a justiça e não há justiça senão na medida em que um evento (*événement*) é possível, o qual, enquanto evento (*événement*), excede o cálculo, as regras, os programas, as antecipações, etc. A justiça,

---

<sup>515</sup> Idem, p. 25-26 [«le droit est essentiellement déconstructible, soit parce qu’il est fondé, c’est-à-dire construit sur des couches textuelles interprétables et transformables (et c’est l’histoire du droit, la possible et nécessaire transformation, parfois l’amélioration du droit), soit parce que son ultime fondement par définition n’est pas fondé. Que le droit soit déconstructible n’est pas un malheur. On peut même y trouver la chance politique de tout progrès historique. [...] 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*», p. 35].

<sup>516</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, «Le siècle et le pardon» in *FS*, p. 120.

como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, é, porém, a *chance* do evento (*événement*) e a condição da história. Uma história sem dúvida irreconhecível, é certo, por aqueles que crêem saber de que falam quando empregam esta palavra, trate-se ele de história social, ideológica, política, jurídica, etc.

Este excesso da justiça em relação ao direito e ao cálculo, este transbordamento do inapresentável em relação ao determinável, não pode e não deve servir de alibi para o alheamento das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições ou entre Estados. Abandonada a si mesma, a ideia incalculável e doadora da justiça está sempre ao rés do mal, do pior mesmo, porque pode sempre ser reapropriada pelo cálculo mais perverso. É sempre possível, e tal faz parte da loucura de que falávamos há instantes. Uma segurança absoluta contra este risco não pode senão saturar ou suturar a abertura do apelo à justiça, um apelo sempre ferido. Mas a justiça incalculável *manda calcular*»<sup>517</sup>.

Esta *justiça* indesconstrutível – incondicional e infinita – tem no entanto de se inscrever nas leis do *direito* que suspende, interrompe, reavalia, reinterpreta e inspira no sentido da sua crescente perfectibilidade. Uma inscrição que é uma ex-criação, uma espécie de queda ou de quase tradução nas leis que está na origem da sua aporeticidade: Aporeticidade que diz justamente a heterogeneidade existente entre *Justiça* e *Direito*. Em *Force de Loi* Jacques Derrida dá conta de três tipos de aporias.

A primeira dessas aporias prende-se com a suspensão de regras que ao mesmo tempo são necessárias. Derrida chama-lhe «a *épokhê* da regra»<sup>518</sup>. A *justiça* requer, enquanto relação sem relação com o *absolutamente outro*, a suspensão (*épokhê*) de toda a regra ou lei – posto

---

<sup>517</sup> DERRIDA, Jacques, «Do Direito à Justiça», p. 45-46 [«à cause de cette urgence et de cette précipitation structurelle de la justice que celle-ci n'a pas d'horizon d'attente [...]. Mais par là-même, elle a *peut-être* un avenir, justement, un *à-venir* qu'il faudra distinguer rigoureusement du futur. Celui-ci perd l'ouverture, la venue de l'autre (qui vient) sans laquelle il n'est pas de justice; et le futur peut toujours reproduire le présent, s'annoncer ou se présenter comme un présent futur dans la forme modifiée du présent. La justice reste *à venir*, elle *a* à venir, elle *est* à-venir, elle déploie la dimension même d'événements irréductiblement à venir. Elle l'aura toujours, cet à-venir, et elle l'aura toujours eu. *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.

«Peut-être», il faut toujours dire *peut-être* pour la justice. Il ya un avenir pour la justice et il n'y a de justice que dans la mesure où l'événement est possible qui, en tant qu'événement, excède le calcul, les règles, les programmes, les anticipations, etc. La justice, comme expérience de l'alterité absolue, est imprésentable, mais c'est la chance de l'événement et la condition de l'histoire. Une histoire sans doute méconnaissable, bien sûr, pour ceux qui croient savoir de quoi ils parlent sous ce mot, qu'il s'agisse d'histoire sociale, idéologique, politique, juridique, etc.

Cet excès de la justice sur le droit et sur le calcul, ce débordement de l'imprésentable sur le déterminable ne peut pas et ne doit pas servir d'alibi pour s'absenter des luttes jurídico-politiques, à l'intérieur d'une institutions ou d'un État, entres des institutions ou entre des États. Abandonné à elle seule, l'idée incalculable et donatrice de la justice est toujours au près du mal, voire du pire car elle peut toujours être réappropriée par le calcul le plus pervers. C'est toujours possible et cela fait partie de la folie dont nous parlions à l'instant. Une assurance absolue contre ce risqué ne peut que saturer ou suturer l'ouverture de l'appel à la justice, un appel toujours blessé. Mais la justice incalculable *commande* de calculer», «Du Droit à la Justice», p. 61].

<sup>518</sup> Cfr. Idem, p. 37-39 [edição francesa: p. 50-52].

que a lei das leis ou a regra das regras é a relação à singularidade absoluta do outro: relação de justiça, de responsabilidade ou de justa decisão. Ora, uma tal suspensão (*épokhê*) da regra e/ou das regras implica a liberdade daquele que a executa: «o nosso axioma mais comum» diz Derrida, «é o de que para ser justo – ou injusto, para exercer a justiça – ou para a violar, tenho de ser livre e responsável pela minha acção, pelo meu comportamento, pelo meu pensamento, pela minha decisão»<sup>519</sup>. Ou seja, a *justiça* para ser *justiça* requer, quer a minha liberdade absoluta, a minha separação daquilo que suspendo, quer a minha *resposta responsável*. Mas esta, como Derrida nos ensina, apenas é possível a partir da “experiência” (como provação, como sofrimento, como padecimento ou trauma) da «aporia ou da indecidibilidade»<sup>520</sup>. Portanto, não há um caminho traçado *a priori* que a minha resposta possa simplesmente seguir. Não há programa prévio nem bússola a orientar a minha decisão, responsável ou justa. A decisão não é pura e simplesmente e de todo um acto da minha vontade. Pelo contrário, ela é requerida porque sou obrigado de cada vez a *responder responsabilmente*. Obrigado a responder, devo dar conta da minha decisão (no entanto tomada para além das leis): «esta decisão do justo deve, para ser e para ser dita tal, *ser reconhecida* como tal, seguir uma lei ou uma prescrição, uma regra»<sup>521</sup>. Tomada para além das leis e das normas, a minha decisão precisa no entanto de justificar-se ao nível de certas leis ou de certas regras. E tal é aporia da *decisão e da resposta* responsável: «conservadora da lei e suficientemente destrutiva ou suspensiva da lei»<sup>522</sup>. E tal é também a aporia da *justiça* que, não podendo senão re-inscrever-se, *a cada momento*, no direito, lhe é todavia heterogénea. Por conseguinte, a *justiça* como *justiça* (heterogénea ao direito e às suas leis) nunca se presentifica – «em momento algum se pode dizer que *presentemente* uma decisão é justa, puramente justa»<sup>523</sup>. Da *justiça* apenas se pode dizer que ela é um apelo incalculável a bem calcular, que ela é uma sede insaciável de justiça.

Assim nos conduz Derrida à assombração que habita e assedia todo o *direito* – bem como à segunda aporia que em «Do Direito à Justiça» o filósofo atribui à *justiça*. A saber, a da «assombração [*hantise*] do indecível»<sup>524</sup>. Para Derrida, a justiça só se torna efectiva, só se determina na forma do *direito* através de «uma decisão cortante»<sup>525</sup>. Mas o que entender por «decisão cortante»? Na linha de Kierkegaard – para quem o momento da decisão é uma

---

<sup>519</sup> Idem, p. 37 [«notre axiome le plus commun, c’est que pour être juste – ou injuste, pour exercer la justice – ou la violer, je dois être libre et responsable de mon action, de mon comportement, de ma pensée, de ma décision», p. 50].

<sup>520</sup> «l’épreuve de l’aporie ou de l’indécidabilité», DERRIDA, Jacques, «Non pas l’Utopie, l’Im-possible» in *PM*, p. 358.

<sup>521</sup> DERRIDA, Jacques, «Do Direito à Justiça», p. 37 [«cette décision du juste doit, pour être et être dite telle, être reconnue comme telle, suivre une loi ou une prescription, une règle», «Du Droit à la Justice», p. 50]. Sublinhados nossos.

<sup>522</sup> Idem, p. 38 [«conservatrice de la loi et assez destructrice ou suspensive de la loi», p. 51].

<sup>523</sup> Idem, p. 39 [«on ne peut pas dire présentement qu’une décision est juste, purement juste», p. 52].

<sup>524</sup> Idem, p. 39-43 [edição francesa: p. 52-57].

<sup>525</sup> Idem, p. 39 [«décision qui tranche», p. 52].

loucura<sup>526</sup> – e combatendo o «decisionismo» (de Carl Schmitt, nomeadamente) ainda afecto a uma axiomática “subjectale” – que no dizer de Jacques Derrida comanda ainda o discurso jurídico actual e dominante<sup>527</sup>, para Derrida uma «decisão cortante» é uma «decisão do outro» – do outro em mim a telecomandar a minha *decisão* no conhecimento embora da regra ou da norma: «o momento da *decisão, enquanto tal,*», escreve Derrida, «o que deve ser justo, *deve* permanecer um momento finito de urgência e precipitação; não deve ser a consequência ou o efeito desse saber teórico ou histórico, dessa reflexão ou dessa deliberação, a partir do momento em que a decisão marca sempre a interrupção da deliberação jurídico- ou ético- ou político-cognitiva que a precede, e que a *deve* preceder. O instante da decisão é uma loucura, diz Kierkegaard. É verdade, em particular do instante da decisão *justa*, que deve também rasgar o tempo e desafiar as dialéticas. É uma loucura. Uma loucura, porque uma tal decisão é, ao mesmo tempo, superactiva e sofrida, guarda qualquer coisa de passivo, de inconsciente mesmo, como se o decisor não fosse livre senão deixando-se afectar pela sua própria decisão, e como se ela lhe viesse do outro»<sup>528</sup>. Apelando a uma decisão, e portanto também a leis jurídico-políticas, a *justiça* resiste apesar disto infinitamente à sua inscrição sem resto nas regras do *direito*. Como dissemos antes – inscrevendo-se embora no *direito*, jamais ela coincide com ele. Ela sobra sempre. Permanece inadequada. Este *desvio* é a respiração da *justiça* como justiça e a injunção lançada à maior perfectibilidade do *direito*. Este desvio é, em suma, a heterogeneidade irreduzível existente entre ambos. Como «vinda do outro»<sup>529</sup>, e portanto «vinda do outro como singularidade sempre outra»<sup>530</sup>, a *justiça* jamais se presentifica, ou se plasma, nas leis do *direito* – o seu diferendo permanece irreduzível: «esta “ideia da justiça”», escreve Derrida entre aspas para sugerir que a *justiça* não é uma ideia em sentido kantiano, «parece indestrutível no seu carácter afirmativo, na exigência de dom sem troca, sem circulação, sem reconhecimento, sem círculo económico, sem cálculo e sem regra»<sup>531</sup>.

E, sem reconhecimento, sem cálculo e sem regra, a *justiça* não espera – a *justiça* tem sempre o timbre da urgência. A *justiça* não espera, não se reduz nunca ao poder constituinte

---

<sup>526</sup> Cfr KIERKEGAARD, Sören, *Miettes Philosophiques*, Gallimard, Paris, 1990.

<sup>527</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, «Direito à Justiça», p. 41 [«Du Droit à la Justice», p. 54-55].

<sup>528</sup> Idem, p. 44 [«le moment de la *décision, en tant que tel*, ce qui doit être juste, *il faut* que cela reste toujours un moment fini d’urgence et de précipitation; cela ne doit être la conséquence ou l’effet de ce savoir théorique ou historique, de cette réflexion ou de cette délibération, dès lors que la *décision* marque toujours l’interruption de la délibération juridico- ou ético- ou politico-cognitive qui la précède, et qui *doit* la précéder. L’instant de la *décision* est une folie, dit Kierkegaard. C’est vrai en particulier de l’instant de la *décision juste* qui doit aussi déchirer le temps e défier les dialectiques. C’est une folie. Une folie car une telle *décision* est à la fois 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», p. 58].

<sup>529</sup> «venue de l’autre», DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 30.

<sup>530</sup> DERRIDA, Jacques, «Do Direito à Justiça», p. 42 [«venue de l’autre comme singularité toujours autre», «Du Droit à la Justice», p. 55].

<sup>531</sup> Idem, p. 42 [«cette “idée de la justice” paraît indestructible dans son caractère affirmatif, dans son exigence de don sans échange, sans circulation, sans reconnaissance, sans cercle économique, sans calcul et sans règle», p. 56].

de um sujeito – ela é «Dever incondicional»<sup>532</sup>. Entramos assim na exposição da terceira aporia: a da «urgência que barra o horizonte do saber»<sup>533</sup>. «Vinda do outro» como a própria vinda ou injunção do outro no absoluto da sua singularidade, a *justiça* não espera nem se faz anunciar a partir de um qualquer horizonte – que é sempre o horizonte de um sujeito. Ora, esta vinda do outro pensa-se em Derrida a partir do *messiânico* – «tempo do evento e da chegada do chegante»<sup>534</sup> –, um tempo que dá tempo ao tempo retirando-se do tempo: «o tempo vem a faltar-nos»<sup>535</sup>, escreve o filósofo francês. Mas é justamente aí onde falta o tempo que surge a questão urgente: «que fazer»? “Que fazer com justiça”? Que fazer como a própria justiça? «uma decisão justa», diz Derrida, «é sempre imediatamente requerida, *imediatamente*, o mais depressa possível [...] o momento da *decisão, enquanto tal*, o que deve ser justo, *deve* permanecer um momento finito de urgência e de precipitação»<sup>536</sup>.

Eis o problema: uma decisão *justa e/ou responsável* requer deliberação, reflexão, portanto tempo – exactamente aquilo que nos falta. Mas, simultaneamente, o *momento da decisão* é uma ruptura, uma «interrupção da deliberação jurídico- ou ético- ou político-cognitiva»<sup>537</sup>. Ou seja: a deliberação tem de chegar ao fim, é preciso agir («que fazer?»), mas nenhum saber teórico, nenhum programa, determina esse fim e o momento em que ele chega. De súbito, sem se fazer anunciar, o outro chega e *é preciso* deliberar e decidir – imbricação entre o cálculo e o incalculável. Assim, sem jamais se reduzir ao *direito*, a *justiça* apela-o infinitamente: «tudo seria ainda simples», diz Derrida, «se esta distinção entre justiça e direito fosse uma verdadeira distinção [...] 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>538</sup>.

A *justiça*, segundo Derrida, excede pois infinitamente o *direito* com quem mantém, no entanto, «uma relação tão estranha que tanto pode exigir o *direito* como excluí-lo»<sup>539</sup>. A relação ao *mesmo tempo* (*ama* – condição da aporia, da irreducibilidade da aporia) de heterogeneidade e de indissociabilidade que dá conta, quer da sua incondicionalidade ou impossibilidade, quer da sua aporeticidade irreduzível. Mas, se a força do *direito* se exerce, ou pelo menos pretende exercer-se, em nome da *justiça*, qual a relação existente entre *direito* e *força*? Esta questão coloca Jacques Derrida na pegada de Kant, que lembrou com o maior dos rigores teóricos que não há *direito* sem *força*. A «força da lei» não é, para Kant, uma

<sup>532</sup> BERNARDO, Fernanda, «A crença de Derrida na justiça», p. 71.

<sup>533</sup> DERRIDA, Jacques, «O Direito à Justiça», p. 43 e ss [«Du Droit à la Justice», p. 57 e ss].

<sup>534</sup> BERNARDO, Fernanda, «A crença de Derrida na justiça», p. 26

<sup>535</sup> «le temps vient à nous manquer», DERRIDA, Jacques, «Penser ce qui vient», p. 24.

<sup>536</sup> DERRIDA, Jacques, «Do Direito à Justiça», p. 43 [«une décision juste est toujours requise *immédiatement*, sur-le-champ, le plus vite possible [...] le moment de la *décision, en tant que tel*, ce qui doit être juste, *il faut* reste toujours en moment fini d’urgence e de précipitation», «Du Droit à la Justice», p. 57-58].

<sup>537</sup> Idem, p. 44 [«l’interruption de la délibération juridique- ou éthico- ou politico-cognitive», p. 58].

<sup>538</sup> Idem, p. 37 [«tout serait encore simple si cette distinction entre justice et droit était une vraie distinction [...] il se trouve que le droit prétend s’exercer au nom de la justice et que la justice exige s’installer dans un droit qui doit être mis en oeuvre (constitué et appliqué) par la force «enforced», p. 50].

<sup>539</sup> Idem, p. 12 [«un rapport si étrange qu’elle peut aussi bien exiger le droit que l’exclure», p. 17].



possibilidade secundária ou exterior que viria ou não juntar-se, suplementarmente, ao direito: não, como Derrida lembra<sup>540</sup>, a *força* está implicada no conceito de *direito* – ou de *justiça* como *direito* (em Kant). Ou seja, da *justiça* pensada e concebida como um conceito filosófico e jurídico. O que ela não é em Derrida. Atentemos sucintamente agora nesta co-extensividade da *força* com o *direito* (Kant).

### 3.1. A FORÇA DA LEI – PARA QUE O QUE É JUSTO SEJA FORTE

Tradicionalmente a *força* é o privilégio do soberano – este «é o único que tem o poder de constringer, sem ele próprio estar sujeito a uma lei coerciva»<sup>541</sup>. Como já afirmava Jean Bodin, um dos grandes teóricos da soberania, a base da soberania é «a força, não a justiça»<sup>542</sup>. E a «lei o seu mandamento»<sup>543</sup>. Assim, a lei aparece em estrita relação com a *força*. Ora, não existindo qualquer princípio anterior à lei (mandamento do soberano) a vontade não-limitada do soberano faz lei. Lei que é conservada pelo privilégio do soberano, a saber: *a força*. Embora Bodin apareça como um defensor da monarquia, poder-se-á ver como esta concepção de soberania marca ainda as concepções de Kant. Pois apesar de Kant defender o *republicanismo* como «princípio político da separação do poder executivo (governo) do legislativo»<sup>544</sup>, ambos os poderes têm a sua fonte na soberania do sujeito livre e autónomo. Senão vejamos: segundo Kant o conceito de *direito* resultaria da harmonização das acções de uma pessoa com as acções de outras, de acordo com a uma «lei universal da liberdade»<sup>545</sup>: «o direito externo em geral decorre totalmente do conceito da *liberdade* na relação externa dos homens entre si»<sup>546</sup>. Esta liberdade é pressuposta como condição da *autonomia* do sujeito, isto é: a capacidade de o sujeito dar a lei a si mesmo supõe a sua liberdade. E é de acordo com esta liberdade que se deduz o princípio universal do direito: «Qualquer acção é justa [*recht*], em si ou segundo a sua máxima», advoga Kant, «se a liberdade de escolha de um homem puder coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal»<sup>547</sup>. Inversamente, a acção injusta é aquela que provoca uma diminuição na liberdade do outro. Assim, acrescenta

---

<sup>540</sup> Cfr. Idem, ibidem [edição francesa: p. 17-18].

<sup>541</sup> KANT, Immanuel, «Sobre a Expressão Corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática» in KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, op. cit., p. 76.

<sup>542</sup> «Bodin locates the basis of earthly rule, or the state, in force, not justice», ELSHTAIN, Jean Bethke, *Sovereignty – God, State, and Self*, Basic Books, Nova Iorque, 2008, p. 54.

<sup>543</sup> «Law is the command of this sovereign», Idem, ibidem.

<sup>544</sup> KANT, Immanuel, «A Paz Perpétua: Um Projecto Filosófico» in in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, op. cit., p. 130.

<sup>545</sup> «allgemeinen Gesetze der Freiheit», KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten* in KANT, Immanuel, *Werke in zwölf Bänden*, vol. 8, Frankfurt am Main, 1977, p. 337 [disponível online em: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Die+Metaphysik+der+Sitten>]. Tradução das passagens citadas é da nossa responsabilidade.

<sup>546</sup> KANT, Immanuel, «Sobre a Expressão Corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática» in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, op. cit., p. 74.

<sup>547</sup> «Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann», KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 337.

ainda Kant, o *direito* é coextensivo com a capacidade de forçar qualquer um que viole esta lei universal do direito<sup>548</sup>. Esta *força* coerciva é mesmo exigida pelo princípio universal da liberdade. Dir-se-ia, então, que a coimplicação entre *direito* e *força* é pensada a partir da liberdade do sujeito<sup>549</sup>.

De Kant, o que Derrida irá sublinhar em *Force de Loi* (1994) é justamente esta indissociabilidade entre o *direito* e a *força* – indissociabilidade que Derrida sublinhará a partir da expressão idiomática inglesa «*to enforce the loi*» (não esqueçamos, por um lado, que «Du droit à la Justice» foi a conferência de abertura («keynote address») proferida por Derrida<sup>550</sup> em inglês no colóquio, organizado por Drucilla Cornell na famosa Cardozo Law Scholl, em Outubro de 1989, com o título «Desconstruction and the possibility of justice»; e não esqueçamos, por outro lado também, que a justiça é para Derrida o endereçamento singular ao outro, logo na língua do próprio outro<sup>551</sup>, e que a questão da língua desempenha um papel crucial na dimensão aporética da justiça<sup>552</sup>): «Quando se traduz em francês “*to enforce the law*”, por exemplo, por “aplicar a lei”, perde-se esta alusão directa, literal à força que, do interior, vem lembrar-nos que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que é justificada ao aplicar-se, mesmo se esta justificação pode, por outro lado, ser julgada injusta ou injustificável. Não há direito sem força, Kant lembrou-o com o maior dos rigores. A aplicabilidade, “*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»<sup>553</sup>. E ainda na mesma obra, e numa alusão directa a Kant, Derrida insiste nesta indissociabilidade intrínseca do *direito* e da *força* – desta feita, fazendo ressoar a literalidade da palavra «*enforceability*» na expressão inglesa «*enforceability of the law or of*

---

<sup>548</sup> Veja-se: Idem, p. 338-339 - «Nun ist alles, was Unrecht ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung* eines *Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft».

<sup>549</sup> KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 339-340.

<sup>550</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, «Advertência» e «Do Direito à Justiça» in *Foça de Lei*, p. 7 [edição francesa: «Avertissement» e «Du Droit à la Justice», p. 9].

<sup>551</sup> E daí, para além de qualquer retórica, o *incipit* da conferência: «É para mim um dever, devo *endereçar-me* [m’adresser] a vós em inglês», DERRIDA, Jacques, «Do Direito à Justiça» [«C’est pour moi un devoir, je dois m’adresser à vous en anglais», p. 13]. Um *incipit* repetido no interior do texto da conferência (p. 19 – edição francesa: p. 26).

<sup>552</sup> «Esta questão da língua e de idioma estará sem dúvida no coração daquilo que eu gostaria de propor à vossa discussão», Idem, p. 12 [«cette question de langue et d’idiome sera sans doute au coeur de ce que je voudrais proposer à votre discussion», p. 17].

<sup>553</sup> Idem, p. 12 [«Quand on traduit en français “*to enforce the law*”, par exemple par “appliquer la loi”, on perd cette allusion directe, littérale à la force qui vient de l’intérieur nous rappeler que le droit est toujours une force autorisée, une force qui se justifie ou qui est justifiée à s’appliquer, même si cette justification peut être jugée d’autre part injuste ou injustifiable. Pas de droit sans la force, Kant l’a rappelé avec la plus grande rigueur. L’applicabilité, l’*“enforceability”* n’est pas une possibilité extérieur ou secondaire qui viendrait s’ajouter ou non, supplémentairement, au droit. Elle 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», p. 17].

contract»: «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. Kant lembra-o desde a *Introduction à la Doctrine du droit* (no § E, relativo ao “direito estrito”, *das stricte Recht*). Há, por certo, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “*enforceability*” da lei sem força, seja esta força directa ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou subtilmente discursiva – hermenêutica mesmo –, coerciva ou reguladora, etc.»<sup>554</sup>. E, dando conta de que a própria *língua* fala, bem como da relação do *idioma* com a *justiça* e o *direito*, Derrida lembra também ainda que a palavra alemã «*Gewalt*», presente nomeadamente no título do ensaio de Walter Benjamin (*Zur Kritik der Gewalt*) – que Derrida analisa na 2ª conferência que constitui esta obra de 1994 sob o título de «Prenome de Benjamin»<sup>555</sup> – se pode ouvir ou entender como violência (como, aliás, mais comumente é traduzida), mas também como poder, como poder legítimo, como autoridade, como força pública: «*Gewalt* é assim», diz Derrida, «ao mesmo tempo, a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada»<sup>556</sup>.

Como Kant, também Benjamin mostra neste seu texto que nunca a violência é exterior à ordem do *direito*: de facto, não só a violência está *à partida* inscrita na fundação do próprio *direito* (pois, como vimos antes, quando uma lei é feita ela não é nem legal nem ilegal mas a-legal; é o «fundamento místico da autoridade» sublinhado por Montaigne e Pascal), como não cessa de ameaçar o próprio *direito* no interior do próprio *direito*, como não há *direito* sem *força* ou sem violência. Daí que, dissociando embora *justiça* de *direito*, Derrida advogue também que «a necessidade da força está assim implicada no justo da justiça»<sup>557</sup>: «se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei», diz, «ela não pode tornar-se justiça de direito ou em direito senão detendo a força, ou antes apelando à força, desde o seu primeiro instante, desde a sua primeira palavra. No começo da justiça terá havido o *logos*»<sup>558</sup>.

*Em suma*, Derrida dissocia a *justiça* do *direito* – a *justiça* é um incondicional ou, como o filósofo o diz do perdão<sup>559</sup>, uma «loucura do impossível» («une folie de l'impossible»<sup>560</sup>) no

---

<sup>554</sup> Idem, p. 12-13 [«Le mot “*enforceability*” nous rappelle donc à la letter. Il nous rappelled littéralement qu’il n’y a pas de droit qui n’implique *en lui même, a priori, dans la structure analytique de sons concept*, la possibilité d’être “*enforced*”, appliqué par la force. Kant le rappelled dès l’*Introduction à la Doctrine du droit* (dans le § E qui concerne le “droit strict”, *das stricte Recht*). Il y a, certes, des lois non appliquées mais il n’y a pas de loi sans applicabilité, et pas d’applicabilité ou d’“*enforceability*” de la loi sans force, que cette force soit directe ou non, physique ou symbolique, extérieure ou intérieure, brutale ou subtilement discursive – voir herméneutique –, coercitive ou régulative, etc.», p. 18].

<sup>555</sup> DERRIDA, Jacques, «Prenome de Benjamin» in *Força de Lei*, p. 49 e ss [edição francesa: «Prénom de Benjamin» in *Force de Loi*, p. 67 e ss].

<sup>556</sup> DERRIDA, Jacques, «Do Direito à Justiça», p. 13. [«*Gewalt*, c’est donc à la fois la violence ou le pouvoir légitime, l’autorité justifiée», «Du Droit à la Justice», p. 19].

<sup>557</sup> Idem, p. 20 [«La nécessité de la force est donc impliquée dans le juste de la justice», p. 28].

<sup>558</sup> Idem, p. 19 [«si la justice n’est pas nécessairement le droit ou la loi, elle ne peut devenir justice de droit ou en droit qu’à détenir la force ou plutôt à en appeler à la force dès son premier instant, dès son premier mot. Au commencement de la justice, il y aura le *logos*», p. 26].

<sup>559</sup> «L’*éthique* au-delà de l’*éthique*, voilà peut-être le lieu introuvable du pardon», DERRIDA, Jacques, «Le sécle et le pardon» in *FS*, p. 111.

que coincide, em hiper-radicalidade com a própria *Desconstrução* derridiana que se diz um pensamento ou uma experiência do impossível e, enquanto tal, uma «injunção indesconstrutível à justiça». Como o «outro», a «diferença» ou a «alteridade», a *justiça* não é por isso um conceito – filosófico ou jurídico-político. Ela é *ab-soluta*: está antes do direito e, “no” direito, que interrompe com o seu apelo a mais e melhor justiça, está sempre para além do *direito*. O *direito*, o registo da legalidade, é um conceito – filosófico e jurídico-político.

Mas se Derrida advoga a heterogeneidade entre *justiça* e *direito*, ele advoga também a sua indissociabilidade (testemunhada nas aporias) – e a indissociabilidade destas à *força* que, para ser uma *força justa*, tem de se exercer ou de se aplicar *em nome da justiça*. É o sentido do «*é preciso*» que diz, mais do que o imperativo, a *incondicionalidade* que rege a desconstrução e todos os seus incondicionais (a justiça, o perdão, o dom, a hospitalidade, etc.). Uma *incondicionalidade* que Derrida coloca na pegada de Pascal – que diz: «“*Justiça, força*. – É justo que o que é justo seja seguido, é necessário que o que é o mais forte seja seguido”»<sup>561</sup>. E que Derrida comenta nos seguintes termos: «Já o começo deste fragmento é extraordinário, pelo menos no rigor da sua retórica. Ele diz que o que é justo *deve* – e é justo – ser seguido: seguido de consequência, seguido de efeito, aplicado, *enforced*; e a seguir diz que o que é “mais forte” *deve* também ser seguido: de consequência, de efeito, etc. Dito de outro modo, o axioma comum, é que o justo e o mais forte, o mais justo assim como o mais forte *deve* ser seguido. Mas este “dever ser seguido” comum ao justo e ao mais forte, é “justo”, num caso, “necessário”, no outro: “É *justo* que o que é justo seja seguido [dito de outro modo, o conceito ou a ideia do justo, no sentido de justiça, implica analiticamente e *a priori* que o justo seja “seguido”, *enforced*, e é justo – também no sentido de justeza – pensar assim], é *necessário* que o que é mais forte seja seguido (*enforced*)”. Pascal prossegue: “A justiça sem a força é impotente [dito de outro modo, a justiça não é a justiça, não é feita, se não tiver a força de ser “*enforced*”; uma justiça impotente não é uma justiça, no sentido do direito]; a força sem 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.” Quanto ao “é preciso” desta conclusão (“É então preciso colocar conjuntamente a justiça e a força”), é difícil decidir ou concluir se ele é um “é preciso” prescrito pelo que é justo na justiça ou pelo que é necessário na força. Hesitação que se pode também ter por secundária. E que flutua à superfície de um “é preciso” mais profundo, se assim se pode dizer, uma vez que a justiça exige, enquanto justiça, o recurso à força. A necessidade da força está assim implicada no justo da justiça»<sup>562</sup>.

---

<sup>560</sup> Idem, p. 120.

<sup>561</sup> DERRIDA, Jacques, «Do Direito à Justiça», p. 19 [«*Justice, force*. – Il est just que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi», «Du Droit à la Justice», p. 27].

<sup>562</sup> Idem, p. 19-20 [«Le commencement de ce fragment est déjà extraordinaire, au moins dans la rigueur de sa rhétorique. Il dit que ce qui just *doit* – et c’est juste – être suivi: suivi de conséquence, suivi d’effet, etc. Autrement dit, l’axiome commun, c’est que le juste et le plus fort, le plus juste comme le plus fort *doit* être suivi:

Compreende-se assim que a expressão derridiana «deus por vir» aponte para «uma última forma de soberania» plasmada no sonho de uma organização Internacional [cujo modelo é a ONU repensada] instituída à luz de um repensar ou de uma desconstrução dos *fundamentos onto-teológicos* da carta que a institucionaliza e dotada de uma *força* própria capaz de fazer respeitar as suas leis ou as suas decisões de direito *em nome da justiça*. Uma organização Internacional que corresponderia àquilo que, desde *Spectres de Marx* (1993), repensando o espírito do marxismo que, imperecível, sobrevive; a saber, o espírito da justiça, Derrida designa de *nova Internacional democrática* – ou de nova altermundialização porvir. Este sonho de Derrida é também o *sonho* com que ele responsabiliza e credita a *Europa*: o seu sonho de uma outra Europa por vir e de uma outra (alter)mundialização por vir. Derrida confessa-o nomeadamente numa passagem de um entrevista de 2004<sup>563</sup> que aqui citamos – pela sua clareza e, também, pela sua acutilante actualidade: «Creio muito na altermundialização. Não nas formas que ela toma actualmente [...]. Mas no porvir [...] É preciso multiplicar os discursos para que a Europa não seja apenas uma união económica. A Europa, pela qual eu militaria, seria um lugar de invenção crítica a respeito da democracia, ele deve pensar a reforma [*refonte*] das democracias contra um certo tipo de hegemonia americana, contra as teocracias muçulmanas, e contra uma certa China. [...] há um recurso [*ressource*] certamente paradoxal, um recurso “de porvir” que deveria permitir-lhe, para mudar a situação das instituições internacionais, o direito internacional, resistir e aos Estados Unidos e aos teocratismos islamitas, aliando-se àqueles que, americanos, árabes, iranianos ou chineses, etc., lutam contra a política dominantes do seu país»<sup>564</sup>.

---

suivi de conséquence, suivi d'effet, appliqué, *enforced*; puis que ce qui est «le plus fort» *doit* être aussi suivi: de conséquence, d'effet, etc. Autrement dit, l'axiome commun, c'est que le juste et le plus fort, le plus juste comme le plus fort *doit* être suivi. Mais ce “devoir être suivi” commun au juste et au plus fort, est “juste” dans un cas, “nécessaire” dans l'autre: “Il est *juste* que ce qui est juste soit suivi [autrement dit, le concept ou l'idée du juste, au sens de justice, implique analytiquement et a *priori* que le juste soit “suivi”, *enforced*, et il est juste – aussi au sens de justesse – de penser ainsi], il est *nécessaire* que ce que est plus fort soit suivi (*enforced*). Pascal poursuit: «La justice sans la force est impuissante [autrement dit, la justice n'est pas la justice, elle n'est pas rendue si elle n'a pas la force d'être “*enforced*”; une justice impuissante n'est pas une justice, au sens du droit]; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y 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”. Le “il faut” de cette conclusion (“il faut donc mettre ensemble la justice et la force”), il est difficile de décider ou de conclure si c'est un “il faut” prescript par ce qui est juste dans la justice ou par ce qui est nécessaire dans la force. Hésitation qu'on peut tenir aussi pour secondaire. Elle flotte à la surface d'un “il faut” plus profond, si on peut dire, puisque la justice exige, en tant que justice, le recours à la force. La nécessité de la force est donc impliquée dans le juste de la justice», p. 27-28]

<sup>563</sup> DERRIDA, Jacques, «Se je peux faire plus qu'une phrase...» in *les inrockuptibles*, 31 mars-6 avril 2004, n°435, p. 24-34.

<sup>564</sup> «Je crois beaucoup en l'altermondialisation. Non pas dans les formes qu'elle prend actuellement [...]. Mais dans l'avenir [...] Il faut multiplier les discours pour que l'Europe ne soit pas seulement une union économique protectionniste. L'Europe pour laquelle je militerais serait un lieu d'invention critique à l'égard de la démocratie, elle doit penser la refonte des démocraties contre un certain type d'hégémonie américaine, contre les théocraties musulmanes, et contre une certaine Chine. [...] il y a une ressource certes paradoxale, une ressource “d'avenir” qui devrait lui permettre pour changer la situation et les institutions internationales, le droit international, de résister et aux Etats-unis et aux théocratismes islamistes, en s'alliant à ceux qui, américains, arabes, iraniens ou chinois, etc. luttent contre la politique dominante de leur pays», Idem, p. 29-30.

#### 4. A FÉ E A DESCONSTRUÇÃO – A FÉ DA DESCONSTRUÇÃO DERRIDIANA

«une promesse invincible»<sup>565</sup>

Desde os primeiros textos de Derrida, que analisámos no primeiro capítulo, foi possível constatar a preocupação do seu pensamento com as questões da alteridade absoluta e, apesar de algumas críticas o negarem, da ética e da política (ainda que num registo que procurámos esclarecer<sup>566</sup>, isto é repensando-as para além dos seus fundamentos e da sua axiomática ontológica). Tal como Levinas, embora mais radicalmente<sup>567</sup>, também Derrida afirma que a nossa relação com o outro (um outro que nele é absolutamente outro: «*tout autre est tout autre*»<sup>568</sup>) só é pensável para lá de uma mera relação de saber. E portanto do poder. Da auto-cracia. A desconstrução é, assim, uma desconstrução do *logocentrismo*, e portanto da forma como este coordena a relação do *logos* com o ser (como *ousia*) e o poder no seio da tradição filosófica ocidental<sup>569</sup>. *Logocentrismo* esse que, para ambos os filósofos, acaba por reduzir a alteridade do outro, como a da escrita, como a própria diferença. Como afirma o filósofo em *De la Grammatologie*: «O horizonte do saber absoluto, é o apagamento da escrita no *logos*, o retomar [*résumption*] do rastro na parousia, a reapropriação da diferença, do cumprimento» da metafísica da presença<sup>570</sup>. A crença no saber absoluto seria pois a identificação total entre o *logos* (pensar) e o ser: a unidade sem diferença, sem resto<sup>571</sup>. Ora, é contra o apagamento do rastro no *logocentrismo*, no idealismo da identidade ser e pensar<sup>572</sup>, que a Desconstrução se insurge. As objecções de Derrida às dicotomias absolutas, que procurámos analisar ao longo do primeiro capítulo, prendem-se com a “completude” e o “encerramento” que tal concepção implica. O filósofo francês procura assim, a partir das noções de *différance*, de rastro, de *messiânico* destabilizar essas mesmas dicotomias, traçando um caminho para a vinda do outro. Ora, esta «vinda do outro» (que o messiânico anuncia e configura, como vimos antes) apela necessariamente a uma suspensão do saber, de um horizonte de expectativa ou de um qualquer controlo por parte de um sujeito soberano<sup>573</sup> – como a incondicionalidade da Lei (anómica) da hospitalidade o testemunha. A «vinda do outro» e o seu *acolhimento* incondicional para além do ser, do saber, do ver, e do poder. O seu acolhimento sem condições – ele que pode ser portador do melhor e do pior – é para Derrida do registo da *fé*. Mas de que fé? De que concepção de fé? Não está evidentemente mais em

---

<sup>565</sup> DERRIDA, Jacques, *Auto-immunités, suicides réels et symboliques*, p. 169.

<sup>566</sup> Veja-se: BERNARDO, Fernanda, «O Dom do texto», p. 180-181, nota 118.

<sup>567</sup> BERNARDO, Fernanda em entrevista ao sítio da Instituto Humanitas Unisonos.

<sup>568</sup> Cfr., por exemplo, DERRIDA, Jacques, *SN*, p. 92.

<sup>569</sup> Veja-se, nomeadamente: DERRIDA, Jacques, «Freud et la Scène de l'Écriture» in *ED*, p. 339.

<sup>570</sup> «L'horizon du savoir absolu, c'est l'effacement de l'écriture dans le *logos*, la resumption de la trace dans la parousie, la réappropriation de la différence, l'accomplissement de ce que nous avons appelé ailleurs 15 la *métaphysique du propre*», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 41.

<sup>571</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, *Glas*, Paris, 1974.

<sup>572</sup> Veja-se: ROSENZWEIG, Franz, *Étoile de la Rédemption*, p. 22-24.

<sup>573</sup> «le constituant et le disloquant à la fois, l'écriture est autre que le sujet, en quelque sens qu'on l'entende», DERRIDA, Jacques, *G*, p. 100.

questão retomar a famosa distinção medieval entre *fé* e saber (ou razão). Trata-se, antes, de uma *fé* anterior e irreduzível ao saber e à razão racional<sup>574</sup>, anterior e irreduzível à própria onto-teologia: «a *fé* não foi sempre e não será sempre identificável à religião», diz Derrida, «nem, ainda outra coisa, à teologia»<sup>575</sup>. O que é dizer que a *fé*, em sede derridiana, não «depende essencialmente de nenhuma revelação histórica»<sup>576</sup>. É-lhe mesmo anterior e exterior – Derrida quer antes pensar o porquê da *fé*, o aparecimento e a irreduzibilidade da *fé* antes de ela se articular às religiões reveladas. No fundo, o que está em questão, na Desconstrução, é pensar a condição de possibilidade da *fé* – a *Offenbarkeit* prévia e irreduzível a qualquer *Offenbarung*. De facto, como John Caputo refere, a desconstrução como «paixão da transgressão, uma paixão pela transgressão dos horizontes da possibilidade»<sup>577</sup> não deixa esquecer a sua íntima relação com a *fé*. Ela «repete o movimento da *fé*, de esperar aquilo que não podemos saber, mas apenas acreditar» – ou antes dar crédito<sup>578</sup> «sem saber, sem ter, sem ver»<sup>579</sup>.

Esta *fé* é portanto uma *fé* estritamente ligada à questão da alteridade absoluta (que *chôra* e o *messiânico* testemunham, testemunhando a desconstrução da origem e portanto da presença), do evento (entendido como vinda do outro) e do apelo, de um evento e de um apelo que nunca se fazem presentes. Só uma tal *fé* “possibilita” a relação sem relação, isto é, a relação ab-soluta ao *ab-solus*, ao separado, ainda não determinado como Deus, ou com qualquer outro nome (o Ser, a História, o Bem, o Homem). Como escreve Caputo: «Derrida diferencia as *fés* “determináveis”, que são sempre perigosas, a fim de diferenciar o seu [das *fés* determináveis] triunfalismo da “própria” *fé*, a *fé indeterminada*»<sup>580</sup>. E como escreve ainda Caputo, esta “*fé* indeterminada” é precisa para salvaguardar a alteridade do *absolutamente outro*. Assim, a Desconstrução não pode nunca fechar-se nas suas afirmações, antes permanece agora e sempre em si mesma absolutamente *exposta ao outro*. Aliás, a afirmação em sede desconstrutiva é sempre exposição absoluta/resposta ao outro – repetição do «sim

<sup>574</sup> Derrida distingue em *Voyous* razão racional (*rationnelle*) e razão razoável (*raisonnable*), repensando ou desconstruindo a primeira à luz da primazia outorgada à segunda – é o que o filósofo designa chamar a ipseidade da razão à razão ou razoá-la a fim de lhe salvar a honra: «il reste à savoir, pour sauver l’honneur de la raison, comment traduire. Par exemple le mot “raisonnable”. Et comment saluer, au-delà de sa latinité, dans plus d’une langue, la différence fragile entre le rationnel et le raisonnable. La raison raisonne, certes, elle a raison, et elle se donne raison de le faire, pour se garder, pour raison garder. C’est là qu’elle est et donc veut être elle-même, c’est son ipséité souveraine. Mais pour rappeler son ipséité à raison, il faut aussi la raisonner. Une raison doit se laisser raisonner», DERRIDA, Jacques, *Voyous*, p. 215 [para a tradução portuguesa: *Vadios*, p. 276-277].

<sup>575</sup> «...la foi n’a pas toujours été et ne sera pas toujours identifiable à la religion, ni, encore autre chose, à la théologie», DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 18.

<sup>576</sup> «elle ne dépend essentiellement d’aucune révélation», Idem, p. 20. Embora Derrida esteja aqui a falar da «foi réfléchissante» na filosofia de Kant, parece-nos que esta afirmação se aplica também ao seu pensamento da *fé*.

<sup>577</sup> «Deconstruction is a passion for the transgression, a passion for trespassing the horizons of possibility», CAPUTO, John, *op. cit.*, p. xix.

<sup>578</sup> « it repeats the movements of faith, of expecting what we cannot know but only believe», Idem, p. xxi. Preferimos «dar crédito» pois acreditar pode ainda remeter para uma subjectividade – para o activo «eu acredito»-, mas «dar crédito» remete sempre para a alteridade...damos crédito a alguém ou a algo, embora no caso da desconstrução nem se saiba que este algo é alguém possa “*ser*”.

<sup>579</sup> «*sans savor, sans avoir, sans voir*», Jacques Derrida citado por CAPUTO, John, *op. cit.*, p. xxi.

<sup>580</sup> Derrida differentiates the “determinable” faiths, which are always dangerous, in order to differentiate their triumphalism from faith “itself”, the *indeterminate* faith», CAPUTO, John, *op. cit.*, p. 48.

originário» que funda todo o acto de linguagem. Daí que, enquanto pensamento ou experiência do impossível, isto é, do absolutamente outro<sup>581</sup>, a Desconstrução seja ela própria, como diz ainda Caputo, «uma forma da fé (...) A paixão do impossível é a paixão da fé»<sup>582</sup>.

Esta relação entre *fé* e o impossível é aliás, para Derrida, indispensável, posto que «não se pode crer senão no incrível [*incroyable*]» – e a *fé* não seria *fé* sem isto<sup>583</sup>. Razão pela qual todos os impossíveis de Derrida (o pensamento, o dom, o perdão, a hospitalidade, a justiça, a morte, a amizade, o amor, o «sim», e etc.) são do registo da *fé* – desta *fé* adogmática e adogmatizável que, enquanto tal, é a também «condição para se criticar o fanatismo ou o fundamentalismo religioso» – tal como é também a condição para repensar a intolerante ideia da *tolerância* (religiosa ou outra)<sup>584</sup> e «para lograr, seriamente, discutir o dito diálogo inter-religioso no contexto da “mundialatinização”»<sup>585</sup>.

Compreende-se assim que o «deus por vir» de Derrida seja o seu «acto de fé» uma «instituição *improvável*» (em absoluto) *por vir* que concilie a *justiça* absoluta com o *direito* absoluto e a *força* absoluta. Ou seja, uma instituição que, para além de qualquer soberania (estritamente político-jurídica), institua as suas decisões em *nome da justiça por vir* – sempre por vir, sempre sonhada, sempre desejada, sempre responsabilmente procurada. Demos, para terminar, a última palavra a Derrida para o voltar a ouvir confessar a sua *fé*:

**«Como denegar de facto que o nome “deus por-vir” possa convir a uma última forma de soberania que reconciliaria a justiça absoluta com o direito absoluto, e portanto também, como qualquer soberania e qualquer direito, com a força absoluta, com uma onnipotência salvadora? Poder-se-á sempre chamar “deus-por-vir” a instituição improvável daquilo que acabo de evocar neste parágrafo falando da “fé na possibilidade desta coisa impossível”»**<sup>586</sup>.

---

<sup>581</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, «Invention de l'autre» in *Psychée - Inventions de l'autre*, 1987, p. 60-61.

<sup>582</sup> «deconstruction is *itself* a form o faith [...] The passion for the impossible is the passion of faith», Idem, p. 62-63.

<sup>583</sup> «ne peut jamais croire qu'à l'incroyable», DERRIDA, Jacques, *SM*, p. 227.

<sup>584</sup> Veja-se: DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 37 - «une autre “tolérance” [...] elle respecterait la distance de l'altérité infinie comme singularité. Et ce respect serait encore *religio*, *religio* comme scrupule ou re-tendue, distance, dissociation, disjonction, dès le seuil de toute religion comme *lien de la répétition à elle-même*, dès le seuil de tout lien social ou communautaire».

<sup>585</sup> Idem, p. 67.

<sup>586</sup> «Comment dénier en effet que *le nom de “dieu à-venir”* puisse convenir à une ultime forme de souveraineté qui réconcilierait la justice absolue avec le droit absolu, donc aussi, comme toute souveraineté et tout droit, avec la force absolue, avec une toute puissance salvatrice? On pourra toujours appeler “dieu-à-venir” l'institution improbable de ce que je viens d'évoquer dans ce paragraphe en parlant de la “foi en la possibilité de cette chose impossible”», «Auto-immunités, suicides réels et symboliques», p. 171, nota 1. Sublinhados nossos.



## CONCLUSÃO

«Se testemunhaves de mim, então serei Deus, de contrário não»<sup>587</sup>

Chegamos assim ao fim do nosso trabalho. Centremo-nos, nesta brevíssima conclusão, naquilo que foram os resultados da nossa investigação.

Em primeiro lugar devemos assinalar a subtracção do sintagma «deus por vir» a qualquer horizonte teleológico. Como promessa messiânica (isto é, como herança de um passado imemorial), ele deve permanecer heterogéneo à segurança e certeza de qualquer *telos*.

Por outro lado, e como promessa vinda de um passado imemorial, o «deus por vir» derridiano é também um apelo. Um apelo a fazer *aqui-agora* os (im)possíveis para bem acolher o *chegante* que se subtrai ao meu poder de previsão. Sentimo-nos herdeiros de um tal apelo: «se bem que este por-*vir* não seja propriedade de ninguém (nem somente dos filósofos, dos exegetas, dos políticos, dos militares)<sup>588</sup>, não podemos senão responder a um tal apelo – seja ele negativamente.

Finalmente, e marcando a hiper-radicalidade da Desconstrução, Derrida dá-nos a pensar a *fé* numa tal promessa messiânica. Uma *fé* que não é senão a afirmação, o «sim» incondicional ao porvir. Não há promessa sem este «sim» incondicional ao porvir (para além de todas as expectativas e/ou todos os horizontes de saber)<sup>589</sup> – caso contrário, a promessa reduzir-se-ia a um programa<sup>590</sup>.

Mas, e como não temos a pretensão de ter dito tudo o que haveria a dizer sobre este sintagma derridiano, concluimos não concluindo com uma questão: acaso se poderiam traçar outras aproximações a este «deus por vir» de Derrida? Arriscamos uma sugestão: Qual será a sua eventual relação com «uma estrutura universal da religiosidade»<sup>591</sup>, que Jacques Derrida nos dá a pensar a partir da hiper-radicalidade de *chôra* e do *messiânico*?

---

<sup>587</sup> «Wenn ihr mich bezeugt, so bin ich Gott, und sonst nicht», ROSENZWEIG, Franz, *Der Stern der Erlösung*, Universitätsbibliothek, Freiburg im Breisgau, 2002, p. 190 [disponível online em: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/310/>]. Tradução de Fernanda Bernardo in BERNARDO, Fernanda, A “subject-illeidade” ou a responsabilidade ética como incoação do sujeito em *Emmanuel Lévinas*, vol. I, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2000, p. 540.

<sup>588</sup> « Bien que cet à-venir ne soir la propriété de personne (ni seulement des philosophes, des exégètes, des politiques, des militaires, etc.) », DERRIDA, Jacques. «Abraham, l’autre» in *Judéités: Questions pour Jacques Derrida*, ed. Joseph Cohen e Raphael Zagury-Orly, Galilée, Paris, 2003.

<sup>589</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, «Avances» in MARGEL, Serge, *Le Tombeau du Dieu Artisan*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1995, p. 26 e ss.

<sup>590</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques, «Questions à Jacques Derrida» in *La Philosophie au Risque de la Promesse*, dir. Marc Crépon e Marc de Launay, Bayard, Paris, 2004, p. 203.

<sup>591</sup> «une structure universelle de la religiosité», DERRIDA, Jacques, *FS*, p. 77.

## BIBLIOGRAFIA

### ***BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL:***

- DERRIDA, Jacques, *De le Grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967.
- DERRIDA, Jacques, *L'Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1967.
- DERRIDA, Jacques, *Marges, de la Philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972.
- DERRIDA, Jacques, *La Dissémination*, Éditions du Seuil, Paris, 1972.
- DERRIDA, Jacques, *Positions*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972.
- DERRIDA, Jacques, *Sauf le Nom*, Galilée, Paris, 1993.
- DERRIDA, Jacques, *Khôra*, Galilée, Paris, 1993.
- DERRIDA, Jacques *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993.
- DERRIDA, Jacques, *Force de Loi*, Galilée, Paris, 1994 [*Força de Lei*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2003].
- DERRIDA, Jacques e DUFOURMANTELLE, Anne, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre - De l'hospitalité*, Calman-Lévy, Paris, 1997 [*Da Hospitalidade*, trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Viseu, 2003]
- DERRIDA, Jacques, *Le Monolinguisme de l'Autre*, Galilée, Paris, 1996 [*O Monolinguisismo do Outro*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2011].
- DERRIDA, Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris, 1997 [*Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço!* trad. Fernanda Bernardo, Coimbra, Minerva Coimbra, 2001].
- DERRIDA, Jacques, *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997.
- DERRIDA, Jacques, *Psyche – l'Invention de l'Autre*, Galilée, Paris, 1998.
- DERRIDA, Jacques, *Foi et Savoir – suivi de Le Siècle et le Pardon*, Éditions du Seuil, Paris, 2000 [«Fé e Saber» trad. Miguel Serras Pereira, in *A Religião*, Relógio D'Água, Lisboa, 1997].
- DERRIDA, Jacques, *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001.
- DERRIDA, Jacques, *Psyché – inventions de l'autre, II*, Galilée, Paris, 2003.
- DERRIDA, Jacques, *Voyous – deux essais sur la raison*, Galilée, Paris, 2003 [*Vadios*, trad. Fernanda Bernardo et al, Palimage, Coimbra, 2009].
- DERRIDA, Jacques, *Béliers – le dialogue ininterrompu: entre deux infini, le poème*, Galilée, Paris, 2003 [*Carneiros – o diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema*, trad. Fernanda Bernardo, Palimage, Coimbra, 2008].

### ***Outros textos de Derrida/Obras em colaboração:***

- DERRIDA, Jacques, «Avances» in MARGEL, Serge, *Le Tombeau du Dieu Artisan*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1995.
- CIXOUS, Hélène, DERRIDA, Jacques, *Voiles*, Galilée, Paris, 1998.
- «On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion» in *God, the Gift, and Postmodernism*, ed. John Caputo e M. J. Scanlon, Indiana University Press, Bloomington, 1999.

- DERRIDA, Jacques, «Avouer – l’Impossible» in *Comment Vivre Ensemble?*, Actes du XXXVIIIe Colloque des intellectuel juif de langue française, Éditions Albin Michel, Paris, 2001.
- DERRIDA, Jacques et al, *Dire l’événement, est-ce possible?*, L’Harmattan, Montreal-Paris, 2001.
- DERRIDA, Jacques. «Abraham, l’autre» in: *Judéités: Questions pour Jacques Derrida*, ed. Joseph Cohen e Raphael Zagury-Orly, Galilée, Paris, 2003.
- DERRIDA, Jacques, «Questions à Jacques Derrida» in *La Philosophie au Risque de la Promesse*, dir. Marc Crépon e Marc de Launay, Bayard, Paris, 2004.
- DERRIDA, Jacques, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» in DERRIDA, Jacques, HABERMAS, Jürgen, *Le « concept » du 11 septembre*, dir. Jacques Derrida e Jürgen Habermas, Galilée, Paris, 2004.
- DERRIDA, Jacques, «Se je peux faire plus qu’une phrase...» in *les inrockuptibles*, 31 mars-6 avril 2004, n°435.

### **BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:**

#### ***Textos e obras em torno do pensamento de Derrida:***

- Working Through Derrida*, ed. Gary Madison, Northwestern University Press, Illinois, 1993.
- CAPUTO, John D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida – religion without religion*, Indiana University Press, Bloomington, 1997.
- LLEWELYN, *Margins of Religion – between Kierkegaard and Derrida*, Indiana University Press, Bloomington, 2009.
- BERNARDO, Fernanda, «O Dom do Texto – a Leitura como Escrita (o programa gramatológico de J. Derrida)» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n°1, 1992.
- BERNARDO, Fernanda, «Como uma Língua por Inventar – A Hospitalidade Poética de Derrida» in *Phainomenon – Revista de Fenomenologia*, n° 9, 2004.
- BERNARDO, Fernanda, «Para além do Cosmopolitismo kantiano: Hospitalidade e “altermundialização” ou a Promessa da “nova Inter-nacional” democrática de Jacques Derrida» in *Revista Portuguesa de Filosofia: Herança de Kant II – Efeitos & Transformações*, vol. 61, 2005.
- BERNARDO, Fernanda, «Crença de Derrida na Justiça: Para Além do Direito, A Justiça» in *ÁGORA – Papeles de Filosofia*, vol. 28, n° 2, 2009.
- BERNARDO, Fernanda, «Jacques Derrida – O gosto do segredo. Hospitalidade, Justiça e Democracia» in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Vol. L, 2010.
- WEBER, Elisabeth, «Suspended From the Other’s Heartbeat» in *Late Derrida*, ed. Ian Balfour, The South Atlantic Quarterly, Vol. 106, n°2, 2007.

#### ***Outras obras/artigos consultadas:***

- ARISTOTELES, *The Complete Works of Aristotle – The Revised Oxford Translation*, 2 vols, ed. Jonathan Barnes, Princeton/Bollingen Series LXXI, 1995.
- AUBENQUE, Pierre, *Faut-il Déconstruire la Métaphysique*, PUF, Paris, 2009.

- BENJAMIN, Walter, «Critique of Violence», trad. Edmund Jephcott. *Selected Writings I*, ed. Michael Jennings e Marcus Bullock, Cambridge-Harvard, 2000.
- BERNARDO, Fernanda, «Da Responsabilidade Ética à Ético-Político-Jurídica: A Incondição da Responsabilidade Ética enquanto Incondição da Subjectividade segundo Emmanuel Lévinas (II)» in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 17, 2000.
- BERNARDO, Fernanda, *A “subject-illeidade” ou a responsabilidade ética como condição do sujeito em Emmanuel Lévinas*, vol. I e II, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2000.
- BRECKMAN, Warren, *Marx, The Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, 1999.
- CARVALHO, Mário Santiago, *A Síntese Frágil – uma introdução à filosofia (da patrística aos conimbricenses)*, Edições Colibri, Lisboa, 2002.
- ELSHTAIN, Jean Bethke, *Sovereignty – God, State, and Self*, Basic Books, Nova Iorque, 2008.
- HEGEL, G. W. F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, I: *La Science de la Logique*, trad. Bernard Bourgeois, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *A Essência do Fundamento*, edição bilingue, Edições 70, s/d.
- HEIDEGGER, Martin, *Questions I et II*, trad. Kostas Axelos et al, Gallimard, Paris, 1968.
- HEIDEGGER, Martin interrogé par «Der Spiegel», *Réponses et Questions sur l’histoire et la politique*, Mercure de France, Paris, 1988.
- KAN, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 5ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.
- KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel, *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, 4º ed., Vrin, Paris, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel, *De l’Existence à l’Existant*, 2º ed., Vrin, Paris, 2004
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini – essai sur l’extériorité*, 11ª ed., Le Livre de Poche, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu’Être ou Au-delà de l’Esence*, 5ª ed., Le Livre de Poche, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*, trad. João Gama, Edições 70, Lisboa, 2007.
- MOSES, Stéphane, *Système et Révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig*, pref. Emmanuel Lévinas, Bayard, 2º ed., 2003.
- PLATÃO, *A República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, 9.ed, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO, *Parménides*, trad. Maria José Figueiredo, Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO, *Timeu*, trad. Émile Chambry, [disponível online no sítio <http://ugo.bratelli.free.fr/Platon/Platon-Timee.htm>].

PLOTINO, *The Enneads - an unabridged, definitive edition of the classic Stephen MacKenna translation*, Larson Publications.

ROSENZWEIG, Franz, *L'Étoile de la Rédemption*, trad. Alexandre Derczanski e Jean-Louis Schlegel, pref. Stéphane Mosès, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *O Contrato Social*, trad. Leonaldo Manuel Pereira Brum, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1974.

SICHERE, Bernard, *Seul un Dieu Peut Encore Nous Sauver – Le nihilism et son envers*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

VALLS, Ramón Valls, «Religión en la filosofía de Hegel» in *Filosofía de la religión*, ed. Manuel Fraijó, Madrid, 1994.

TOUMINEN, Miira, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Acumen, 2009.