

JACQUES DERRIDA – O GOSTO DO SEGREDO. HOSPITALIDADE, JUSTIÇA E DEMOCRACIA*

por

Fernanda Bernardo**

Abstract: The reinvention of inherited language is for Derrida the very paradigm of invention. Taking as a departure the French syntagma of colloquial talk – “c'est pas demain la veille” – which is recurrent in the work of this philosopher, we will try, through the intertwining of the motifs of “messianic (time)” and of the “khôra”, to show how Derrida's passion for the reinvention of the language is intimately tied to the unconditionality that characterizes his thought and to the way he strongly appeals to “hospitality”, to the “democracy to come”. All the testimony of that thought is given in those ideas, in their invention and in its appeal to their continuous re-invention.

Keywords: Khôra; messianic; hospitality; justice; democracy *to come*.

Resumo: A reinvenção da língua herdada é para Derrida como que o paradigma da invenção. Tomando, por isso, como ponto de partida o sintagma da linguagem familiar francesa – «c'est pas demain la veille» –, um sintagma recorrente na obra do filósofo, tentamos mostrar, pela via da imbricação dos motivos do “(tempo) messiânico” e de “chôra”, como a paixão derridiana pela reinvenção da língua é de todo indissociável da incondicionalidade do seu pensamento e da veemência do seu apelo à “hospitalidade”, à “justiça” e à “democracia por vir” nas quais se testemunha, re-inventando-as também e apelando para a sua in-finita re-invenção.

Palavras-chave: Chôra; messiânico; hospitalidade; justiça; democracia *por vir*.

* Texto de uma Conferência proferida na FLUP a 8 de Março de 2010.

** Professora de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e tradutora de Jacques Derrida.

«si j'avais inventé mon écriture,
je l'aurais fait comme une révolution interminable.»
J. Derrida, *Apprendre à Vivre Enfin*, p. 31

«Imaginez un fou du passé, fou d'un passé absolu,
d'un passé qui ne serait plus un présent passé»
J. Derrida, *De Quoi Demain...*, p. 16

«Mon goût du secret (a-b-s-o-l-u)»
J. Derrida, *La Carte Postale*, p. 53

«C'est pas demain la veille»¹...

«Não é para já», «isso não é para já», «não é de hoje para amanhã», ou «não é amanhã a véspera» – como, de preferência, eu tentaria traduzir aqui, quase à letra, «*c'est pas demain la veille*» – é *aqui*, no meu (quase) ‘incipit’, uma citação de Jacques Derrida de *Voyous* (2003). Acaso se terá já reparado na insistência desta expressão, na sua insistente reaparição² (*revenance*) na obra do filósofo?

Insinuando à partida, não sem melancolia, é certo, a ruptura com a veleidade, não só da origem (*la veille, a véspera*), da plenitude da origem e, portanto, e em sede derridiana, da genealogia, do tão velho “esquema genealógico”³, como, e sobretudo neste caso específico, a ruptura com a veleidade da plenitude do amanhã (*demain*) e da luminosidade fenomenal do dia – que não, bem pelo contrário, a ruptura com as Luzes, com a busca insone de *outras Luzes* para o dia e para amanhã, para o dia de amanhã⁴ –, insinuando por isso a ruptura com a veleidade da presença do presente, do presente vivo⁵, passado ou futuro, da sincronia, da contemporaneidade, da utopia⁶ ou de qualquer messianismo⁷, como um *schibboleth quase secreto* da *desconstrução* derridiana, este *sintagma*⁸ da linguagem familiar francesa, cuja origem se perde algures na noite do anonimato, assedia a obra de Derrida, tal como o *abismo* e a *promessa*, o *abismo* que abre a própria *promessa* daquilo que, quase em silêncio, nele se dá a escutar terá ditado, apelado, assediado, assombrado, magnetizado e *locomovido*⁹ o seu *pensamento* – e o seu *pensamento* do político, e o seu

¹ J. Derrida, *Voyous*, p. 106, 161.

² Sem obviamente pretender a exaustão, lembremos aqui, para além da citação em *Voyous*, nomeadamente, J. Derrida, *Foi et Savoir*, p. 133; «Un ver à soi» in J. Derrida, H. Cixous, *Voiles*, p. 73 (duas vezes); J. Derrida, *De Quoi Demain...*, p. 298.

³ Cf. J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 128-129; «Fidélité à plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut» in *Idiomes, Nationalités, Déconstructions*, Intersignes, nr. 13, automne 1998, p. 221.

⁴ Cf. J. Derrida, «Le "Monde" des Lumières à venir» in *Voyous*, p. 163.

⁵ Lembremos que foi pela questão da vida e do «presente vivo», da autobiografia do ego no seu presente vivo que começou a leitura desestrutiva da fenomenologia husserliana.

⁶ Cf. J. Derrida, «Non pas l'utopie, l'im-possible» in *Papier Machine Galilée*, Paris, p. 349-366.

⁷ Derrida falará sobretudo de «messianicidade», de «messianicidade sem messianismo», de «messianicidade abstracta» (em *Spectres de Marx* e em *Foi et savoir*) para dizer a «estrutura geral da experiência» ou do pensamento.

⁸ Lembremos, pelo menos, outras duas: em primeiro lugar, a do título da sua entrevista de 1989 com Jean-Luc Nancy [«Il faut bien manger», ou le calcul du sujet (in *Points de Suspension*, p. 269-301)]; depois, o sintagma «il faut bien vivre ensemble», no piscar de olhos à determinação do político em Aristóteles.

⁹ Depois de «definir» a *desconstrução* como uma certa experiência da viagem, das letras e da língua em viagem, Derrida inventa «a palavra» «locomoção/loco-comoção» para a dizer: «Voyager, c'est se livrer à la commotion : à cet ébranlement qui alors affecte l'être jusqu'à l'os, remet tout en jeu, tourne la tête et ne laisse aucune anticipation intacte. Après chaque commotion, il faut renaitre et reprendre connaissance. [...] Quels que soient le prétexte, le lieu, le moment, le véhicule, autant de méditations, je les surnomme des moyens de «locommotion»...», J. Derrida in J. Derrida, C. Malabou, *La Contre-Allée*, p. 42.

pensamento da democracia. Um pensamento retraído relativamente ao político que, apesar do apolitismo inerente à sua hiper-radicalidade – e apolitismo apenas em relação ao conceito tradicional e, hoje em dia, apesar da dita europeização e mundialização em curso, ainda dominante do político que, desde sempre, o pensou a partir da *polis* – tem não apenas um bem singular alcance «político-democrático»¹⁰, diferentemente político-democrático, como aspira, tanto quanto apela, a uma outra política: a uma outra concepção e definição do político e da democracia¹¹. Tal como da revolução¹². Um pensamento irredentista que é, em si mesmo, portador de uma revolução no pensamento do político, da democracia e até da revolução¹³, e que, para além de todas as partilhas avelhentadas, não pode no entanto não ressoar como profunda e exigentemente «de esquerda» – como inequivocamente «de esquerda» (se «de esquerda» significar, antes de tudo e acima de tudo, a mais incondicional reivindicação do espírito de justiça) foram sempre as posições políticas públicas tomadas por Jacques Derrida: «não há desconstrução sem democracia, não há democracia sem desconstrução» havia o filósofo proclamado em *Politiques de l'Amitié*¹⁴ (1994), sublinhando de uma assentada, quer a proximidade entre «democracia» e «desconstrução», quer o registo apolítico, singularmente apolítico da democracia (numa proximidade conceptual de afastamento total de Schmitt) no âmbito do seu pensamento, quer o alcance (singular ou diferentemente) democrático do seu pensamento – quer, mais precisamente ainda, o alcance democrático, diferentemente democrático inerente à hiper-radicalidade do seu pensamento.

Com efeito, há na reaparição (*revenance*) insistente deste sintagma («*c'est pas demain la veille*») de tonalidade tão melancólica quanto sonhadora – e sonhadora porque melancólica, justamente, e melancólica¹⁵ e sonhadora¹⁶ obviamente no sentido que Derrida terá imprimido a estas palavras tornadas *quase-conceitos* no âmbito do seu pensamento e da sua

¹⁰ «La pensée du politique a toujours été une pensée de la différence et la pensée de la différence toujours aussi une pensée du politique, du contour et des limites du politique», J. Derrida, *Voyous*, p. 64.

¹¹ No seu pioneirismo e na sua singularidade e radicalidade, Derrida não está no entanto sozinho nesta tarefa: mas recentemente, Miguel Abensour forjará o sintagma de «démocratie insurgente» para sublinhar a sua «excepionalidade» (in *Vacarme*, été 09 n° 48, ed. Amsterdam), e Jean-Luc Nancy dirá a democracia uma «aristocratie égalitaire» (in *Vérité de la Démocratie*, Galilée, Paris, 2008, p. 61).

¹² «[...] la révolution, ce n'est plus seulement la prise de pouvoir par une nouvelle classe dirigeante, selon tel ou tel modèle hérité, c'est d'abord une césure absolue dans la concaténation historique, une déchirure non rattrapable, l'interruption du tout autre dans la trame ou dans la chaîne du politique.», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *op. cit.*, p. 30.

¹³ «Mais si l'on veut sauver la Révolution, il faut transformer l'idée même de Révolution. Ce qui est périmé, vieilli, ridé, impraticable, pour mille raisons, c'est un certain théâtre révolutionnaire, [...] je crois à la Révolution, c'est-à-dire à une interruption, à une césure radicale dans le cours ordinaire de l'Histoire. Il n'existe pas de responsabilité éthique, d'ailleurs, ni de décision digne de ce nom qui ne soit, par essence, révolutionnaire, qui ne soit en rupture avec un système de normes dominant, voire avec l'idée même de norme, et donc d'un savoir de la norme qui dicterait ou programmerait la décision. Toute responsabilité est révolutionnaire, puisqu'elle cherche à faire l'impossible, à interrompre l'ordre des choses à partir d'événements non programmables. Une révolution ne se programme pas. D'une certaine façon, comme le seul événement digne de ce nom, elle excède tout horizon possible, tout *horizon du possible* – donc de la puissance et du pouvoir.», J. Derrida, *De quoi demain...*, p. 138-139

¹⁴ J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 128.

¹⁵ Cf. J. Derrida, *Béliers*, Galilée, Paris, 2003, p. 73-74.

¹⁶ O registo do sonho tem a amplitude do pensamento «vigile» em Derrida, para quem o filósofo deve ser assim como que uma espécie de «sentinela de uma [singular] desordem» da “comunidade” e do mundo (cf. «Lettres sur un aveugle. *Punctum caecum*» in *op.cit.*, p. 91): «Comme si le rêve était plus vigilant que la veille, [...] Je m'adresse donc à vous dans la nuit comme si au commencement était le rêve.», J. Derrida, *Fichus*, Galilée, Paris, 2002, p. 12-18.

obra –, há pois, dizia, na reaparição (*revenance*) insistente deste sintagma de tonalidade tão melancólica quanto sonhadora na obra do filósofo tal como, lendo-o, eu logro escutá-lo¹⁷, a marca da genialidade do seu trato com a língua, a marca da sua genialidade em «*dar à língua*», diria eu na nossa língua e também numa expressão assaz popular que, de uma assentada, logra dizer, numa escuta timpanizada¹⁸, é certo, tanto a experiência do mais puro e simples tagarelar (“*dar à língua*”, “tagarelar”, “verbiage”, “bavardage”, “Gerede”), quanto a da invenção ou da assinatura poético-idiomática ou poético-pensante que logra dar um corpo como que novo à língua herdada¹⁹, *bem* herdada que não pertence; que, como insistente Derrida o diz, jamais pertence²⁰ e que, além do mais, ela mesma fala (*mas*) para alguém e graças a alguém ou (*se*) promete, tal como, contra-assinando nomeadamente tanto Heidegger²¹ quanto Paul de Man em *Mémoires, pour Paul de Man*, (1988), contra-assinando, mais precisamente, a própria contra-assinatura de Paul de Man²² («*die Sprache verspricht (sich)*») do «*die Sprache spricht*» de Heidegger²³, Derrida o diz por todo o lado na sua obra lembrando-nos, quer a nossa “incondição” de herdeiros enlutados (herdeiros que somos da língua para, como tão magnificamente no-lo lembrou Hölderlin²⁴, o testemunharmos: para com ela testemunharmos a nossa “incondição” de herdeiros, de herdeiros enlutados como o são todos os herdeiros), quer a desafiante *experiência de ex-apropriação*²⁵ da língua pela qual se recebe e, ao mesmo tempo, em herdeiros *a priori* responsáveis da palavra, se dá, sobretudo um grande filósofo-escritor²⁶ *dá à língua*, deixando no corpo da língua herdada uma marca singular. Como Derrida o dá a entender por todo o lado na sua obra, e nomeadamente nesta passagem fulgurante que vou citar que põe a nu o seu *mais de uma vez* confessado corpo-a-corpo ciosamente²⁷ apaixonado com a (*sua*²⁸) língua francesa²⁹ – uma

¹⁷ Da leitura, diz Derrida que «Elle écoute en regardant.», *Mémoires d'Aveugle*, RMN, Paris, 1990, p. 10

¹⁸ Cf. J. Derrida, «Tympaniser – la philosophie» in *Marges – de la philosophie*, ed. Minuit, 1972, Paris,

¹⁹ «Il y a du corps à corps ‘à l’intérieur’ de chaque langue nationale. Chaque fois qu’il y a de l’écriture.», J. Derrida, «La vérité blessante. Ou le corps à corps des langues» in *Europe*, mai 2004, nr. 901, p. 27. E, em «La langue n’appartient pas», Derrida reitera: «Créer une œuvre, c’est donner un nouveau corps à la langue.», in *Europe*, 79 ième année, nr 861-862/janvier-Février 2001, p. 90.

²⁰ «[...] une langue n’appartient pas. Qu’elle ne se laisse pas apprivoier, cela tient à l’essence de la langue. Elle est, la langue, cela même qui ne se laisse pas posséder mais qui, pour cette raison même, provoque toutes sortes de mouvements d’appropriation. Parce qu’elle se laisse désirer et non apprivoier.», J. Derrida, «La langue n’appartient pas» in op. cit., p. 85.

²¹ J. Derrida, *Le Monolinguisme de l’Autre*, Galilée, Paris, p. 125.

²² J. Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988, p. 100.

²³ Cf. M. Heidegger, «Die Sprache» in *Gesamtausgabe*, Band 12, *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 30.

²⁴ «[...] nous héritons de cela même qui nous permet d’en témoigner. Hölderlin appelle cela, lui, le langage, «le plus dangereux des biens», donné à l’homme «afin qu’il témoigne avoir hérité / ce qu’il est (damit er zeuge, was er sei / geerbt zu haben)», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 94.

²⁵ Termo contraditório composto por “expropriação” e por “apropriação” para dar conta do limite, e portanto do luto ou da melancolia, de qualquer experiência de apropriação que, por isso, é sempre uma experiência in-finita de não apropriação. No caso da língua, é justamente a sua desposesão ou expropriação originárias que ditam o desejo desesperado da sua impossível apropriação.

²⁶ «Pas de grand philosophe, dit Adorno citant Ulrich Sonnemann, qui ne soit un grand écrivain. Et comme il a raison !», J. Derrida, *Fichus*, p. 27.

²⁷ «[...] la langue, le français, dans l’irréentisme de son idiome le plus intraduisible, soit au fond le corps passionnel de toutes mes passions», J. Derrida, «Abraham, l’autre» in *Judéités*, Galilée, Paris, 2003, p. 29.

²⁸ Para a questão da *ex-apropriação* da língua, cfr. J. Derrida, *Le Monolinguisme de l’Autre*, Galilée, Paris, 1996.

²⁹ «Laisser des traces dans l’histoire de la langue française, voilà ce qui m’intéresse. Je vis de cette passion», J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, Galilée/Le Monde, Paris, 2004, p. 38.

paixão confessada um pouco por todo o lado na sua obra, dizíamos, e uma paixão ditada e magnetizada pela *expropriação* originária da língua na sua «incondição» de herdeiro (uma paixão ditada e acatada por aquilo que, em *Le Monolingisme de l'Autre*, o filósofo designará de originária «alienação sem alienação», a saber, a despossessão originária da língua pelos «tarde vindos» que somos, e que terá levado à enunciação contraditória: «*sim, eu não tenho senão uma língua, ora ela não é minha.*»³⁰ – uma passagem fulgurante que eu faço questão de citar aqui, dizia, não apenas para começar por lembrar, por *me* lembrar que, de uma certa maneira, e para além de qualquer nacionalismo, o *pensamento* e a filosofia não têm lugar fora de uma língua dita natural, fora de uma certa *experiência* da língua, e que a invenção desta é, para Derrida e em Derrida, como que o próprio paradigma da invenção, não menos que para referir também ainda que, com esta observação dos desafios da língua, se deixa igualmente já pressentir a questão que não somente abre a questão ou para a questão, como a questão que vai estar para mim *aqui* em questão: a saber, a questão do «*mais de um/a – nem mais um/a*» («*plus d'un/e*») de origem e, portanto, a questão do número, do cálculo e do incalculável, a questão da *différance* e da promessa de origem e, *ipso facto*, na origem e da fidelidade, da fidelidade à singularidade ou à alteridade absoluta do outro, do absolutamente outro (*tout autre*), e na origem do perjúrio que, como Derrida o dirá em «Abraham, l'autre», confessando um dos temas a que se terá sempre sentido mais fiel³¹, «é a dolorosa e originária provação da fidelidade»³². Da fidelidade infiel é certo, (*mas*) infiel por fidelidade, por «sobrelanço de fidelidade»³³ que, como Derrida o referirá³⁴ em *Politiques de l'Amitié* (1994), nomeadamente, é tanto a condição de possibilidade quanto o destino do pensamento, da hospitalidade, da resposta e da responsabilidade *incondicionais* pelo outro, pela singularidade do outro, do absolutamente outro (*tout autre*), quanto a “origem” ou, melhor, a *abertura* e a invenção, a promessa de invenção do político e, nele, da própria «democracia»: uma «democracia» antes ou *para além* da *polis*, uma «democracia» «para além do governo e da soberania democrática»³⁵, portanto. Numa palavra, um «político» e uma «democracia» que começam justamente por romper com o lugar de origem, e com o lugar e com a origem, mais precisamente, e portanto com o genealógico, excedendo assim a esfera tradicional do jurídico e do político-democrático e dos seus predicados habituais: predicados pelo essen-

³⁰ J. Derrida, *Le Monolingisme de l'Autre*, p. 15.

³¹ «[...] le thème du parjure étant l'un de ceux auxquels je suis au fond resté le plus fidèle», J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Judéités*, p. 22. «Envois» (in *La Carte Postale*, p. 49) havia-o dito o «imperativo categórico» da desconstrução.

³² «est l'endurance douloureuse et originaire de la fidélité», Ibid.

³³ Por relação com o luto, que se inscreve *em toda e qualquer relação* ao outro (como outro) como a sua própria sobrevivência, diz Derrida no segundo volume do seu seminário *La bête et le souverain*, salientando a aporia ou o *double bind* auto-imunitário da relação ao outro como outro: «Cette même aporie, ce même *double bind* auto-immunitaire se paralyse ou s'agit en se paralysant, se tétranise dans la contradiction d'une fidélité par hyperbole d'infidélité, une contradiction qui à la fois structure et ruine tout travail du deuil, en vérité tout rapport à autrui en tant que travail du deuil. Je dis «rapport à autrui en tant que travail du deuil», car le deuil n'attend pas la mort, il est l'essence même de l'expérience de l'autre comme autre, d'une altérité inaccessible et qu'on ne peut que perdre en l'aimant – ou aussi bien en la haïssant. On est toujours endeuillé d'autrui.», op. cit., Galilée, Paris, 2010, p. 242

³⁴ J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 211-212.

³⁵ J. Derrida, *Voyous*, p. 110.

cial, todos eles, tecidos em torno dos valores do nascimento, da nacionalidade e do enraizamento. Numa palavra, em torno da autoctonia e da vida³⁶.

E isto porque, admirativos que somos, que *eu sou* da loucura da sua “loucura” – daquela que, no seu dizer, deve velar bem³⁷ pelo pensamento como o faz também a razão³⁸, uma certa razão –, isto é, admirativos que somos da loucura tanto da hiper-radicalidade ou da confessada assumida “hiperbolite”³⁹ que locomove o seu *pensamento* filosófico magnetizado, como ele é, pelo *impossível*⁴⁰ (uma hiper-radicalidade que, notemo-lo a propósito, desenha o registo *quase-transcendental* deste pensamento através do qual, *a cada instante* e no fulgor meteorítico do *instante*, ele terá feito a *épochê* de tudo, tudo questionando (e é o próprio “espírito” da democracia! E é também a proximidade da desconstrução derridiana à radicalidade da fenomenologia transcendental de Husserl, mais precisamente, à necessidade da *épochê*) e colocando aspas invisíveis em tudo – logo também em redor das palavras herdadas de “político” e de “democracia” –, tanto quanto da melancolia e da sua necessária e irredutível aporeticidade, no *idioma*⁴¹ derridiano

³⁶ Para nada dizer do facto de a leitura de Derrida de Husserl ter começado pela desconstrução do «presente vivo», na peugada da interpretação heideggeriana, quer da *physis* (que para o filósofo não é a *natura* dos modernos) na sua relação com o *logos* (na *Einführung in die Metaphysik*, (1935), p. 108), quer do *zōon logon echon* (*animal racional*) (nomeadamente na *Carta sobre o Humanismo*, (1946), p. 52-57), a que Heidegger denuncia a aliança ou a cumplicidade com o *biologismo* (*Biologismus*) ou o *bio-politismo* que condena [interpretação que, note-se, nem Foucault nem Agamben referem], radicalizando-a, aqui se inscreve também a demarcação crítica de Derrida da bio-política ou do bio-poder – e portanto a sua demarcação *extremamente crítica* de G. Agamben que firma a sua problemática do bio-político, numa proximidade assaz equívoca com Foucault [cujas teses, refere, haveria que, «reconsiderar», «corrigir e completar»], na sua distinção, clara, nítida, unívoca, entre *bios* (a vida qualificada como *vida individual* ou de grupo) e *zōe* (a *vida nua*, comum a todos os viventes): uma demarcação apresentada à entrada do seu *Homo Sacer I* (Seuil, Paris, 1997) a partir da sua leitura interpretativa da definição aristotélica do homem como sendo, *por natureza* (*phusei*), um «*animal político*» (*politikon zōon*) [cf. Aristóteles, *Política*, I, (1253 a 3) e III (1278 b 19): «*kai oti phusei men estin anthrōpos zōon politikon* [e o homem é por natureza um vivente político]». Uma distinção semântica que Derrida diz ser bem incerta, como o próprio Agamben se verá, aliás, obrigado a reconhecer – apesar de nela assentar a sua periodização histórica da modernidade do bio-político e a sua definição da especificidade da política ou da bio-política moderna (tema do fim de *La Volonté de Savoir* de Foucault): o elemento fundador da modernidade seria «a introdução da *zoe* na esfera da *polis*». Ora, para além da manifesta presença (denegado ou não!) de um conceito linear de história – a modernidade que vem a seguir à época clássica, as *episteme* que se sucedem... –, bem como da crença de um evento decisivo e fundador, é a indecidibilidade existente entre «a vida a morte» e, consequentemente, da «vida» como «survivance» que leva Derrida a criticar Agamben e a defender que, apesar das novidades inauditas do dito bio-poder e da bio-política dos nossos dias, estes são manifestamente uma coisa velhíssima ligados, como estão, à própria ideia de *soberania* – uma coisa tão antiga que nos confronta com o inevitável desejo de limiar: de um limiar só e sólido. Mas, do limiar, como Derrida diz, afundando-o para além de qualquer *Urgrund* ou *Ungrund*, «Plus d'un seul seul», J. Derrida, «Douzième séance. Le 20 mars 2002» in *Séminaire I. La Bête et le Souverain*, Galilée, Paris, 2009, p. 443.

Para esta questão, veja-se também J. Derrida, *Voyous*, p. 198 ss.

³⁷ E «velar bem», porque há velar e velar, cf. J. Derrida, *Fichus*, p. 12.

³⁸ Cf. J. Derrida, «Une ‘folie’ doit veiller sur la pensée» in *Points de Suspension*, p. 349 ss p. 374

³⁹ Cf. J. Derrida, *Le Monolingisme de l'Autre*, p. 81.

⁴⁰ «C'est impossible, mais personne n'a jamais dit que la déconstruction, telle une technique ou une méthode, fût possible. Elle ne pense qu'à la mesure de l'impossible et de ce qui s'annonce encore comme impensable» J. Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man*, p. 131-132.

⁴¹ Como o *canto*, o *tom* e o *timbre*, o *idioma* é um quase-sinónimo de singularidade ou de alteridade absolutas, isto é, impossíveis: «*Ton, c'est pour moi le nom de Dieu, mon Dieu, celui que je ne trouve pas.*», J. Derrida, «Envois» in *La Carte Postale*, p. 125.

«tout autre est tout autre»⁴²: tentando traduzir o que, também *mais de uma vez*, na sua obra, o próprio Derrida avisa ser *de todo* intraduzível (pelo menos na economia poética do seu *idioma*), “tout autre” é *não importa quem, qualquer um/a [quiconque]*; e *não importa quem*, «tout autre», *qualquer um/a* é “tout autre”, é “absolutamente outra/o”. «*Absolutamente outro/outra é absolutamente (qualquer) outro*». Ou «*qualquer outro é absolutamente outro*»⁴³.

Um *idioma* – como não dizê-lo também? –, único, *excepcionalmente*⁴⁴ único no seio da filosofia ocidental greco-latino-judaico-cristã. Um *idioma* através do qual Derrida rompeu, como ele mesmo se pergunta se alguém mais o terá já feito, *radicalmente, tematicamente*, quero dizer, *radicalmente e radicalmente* mesmo a nível temático ou terminológico, numa palavra, conceptual, com a herança antropo-onto-teológica europeia da filosofia, da ética, da política, da invenção, da democracia, *e etc.*, (o que, refiramo-lo, nem Lévinas nem Nancy fizeram!), aproximando e velando a sua véspera – a véspera desta herança e a sua condição de possibilidade. Uma véspera inscrita, singularmente inscrita, quero dizer *ex-crita* no próprio *corpus* desta herança (por isso em si mesmo originariamente, arqui-originariamente «plus d'une», isto é, «mais de uma» – nem mais uma», para além do seu duplo veio: abraâmico-helénico). E dizemos singularmente inscrita ou *ex-crita* – ex-crita como um segredo sem segredo, justamente, como um segredo ab-soluto, um silêncio, um branco, um fora ou um algures absoluto, uma rasura, um apagamento,... – para lembrar que, meditar a escrita (no sentido de arqui-escrita), é meditar o apagamento: é, diz Derrida, «meditar constantemente o que ilegibiliza ou o que é tornado ilegível»⁴⁵ sendo, lembremo-lo também, «o rastro (*la trace*) ao mesmo tempo o que se inscreve e o que se apaga.»⁴⁶

Mas eis finalmente a citação – uma citação de «Fourmis» (1994) –, que me parece, a mim, um testemunho exemplar, veemente, luminoso e como que “performativo”-desconstrutivo da paixão da ex-apropriação inventiva da língua por Derrida. Um testemunho de como Derrida terá bem velado pela língua francesa assinando ou contra-assinando o seu corpo. Quer dizer, reinventando-o. Tal como terá re-inventado a lisura do sintagma «*c'est pas demain la veille*», tal como terá repensado ou reinventado ou desconstruído (é tudo o mesmo nele!) a palavra herdada de «democracia», herdando a injunção que desde sempre a atravessa, a disjunta e a promete. A promete como qualquer coisa sempre ainda por vir – mesmo quando a há ou se a há no aqui e agora de um qualquer “presente”. O que é já dizer que a sua herança inventiva da «democracia», da palavra, do conceito ou da coisa

⁴² «Estas duas leis [a do respeito pela singularidade e a do respeito simultâneo pela universalidade] são irredutíveis uma à outra. Tragicamente inconciliáveis e para sempre feríveis. A própria ferida se abre com a necessidade de ter de *contar os amigos*, de ter de contar os outros na economia dos seus, ali onde o absolutamente é absolutamente (qualquer) outro. [*tout autre est tout autre*]. Mas ali onde absolutamente (qualquer) outro [*tout autre*] é igualmente absolutamente outro [*tout autre*]. Mais grave do que uma contradição, a disjunção destas duas leis trans-porta [porte] para sempre o desejo político. E trans-porta [porte] também a *chance* e o porvir de uma democracia que ela ameaça constantemente de ruína e que, no entanto, mantém em vida, como a própria vida, no coração da sua *virtude dividida*, a inadequação a si mesma», J. Derrida, *Políticas da Amizade*, p. 37. Veja-se também J. Derrida, *Sauf le nom*, p. 92, 95-96.

⁴³ Cf. J. Derrida, *Políticas da Amizade*, p. 36.

⁴⁴ Cf. Fernanda Bernardo, «Jacques Derrida, a exceção absoluta» in *Jacques Derrida à Coimbra*, Palimage, Viseu, 2005, p. 45-71.

⁴⁵ «[...] c'est méditer constamment ce qui rend illisible ou ce qui est rendu illisible», J. Derrida, «Passages – Du traumatisme à la promesse» in *Points de Suspension*, p. 403.

⁴⁶ «[...] la trace est à la fois ce qui s'inscrit et ce qui s'efface.», ibid.

«democracia» – que, como bem sabemos, não é nele o nome de um regime político, tal como já não o era também para Platão –, passa também pela palavra, excedendo ou ultrapassando porém a palavra. O que não poderá de todo surpreender se tivermos em conta que a linguagem herdada, *bem herdada* é para Derrida e em Derrida *como que* o paradigma da própria invenção – melhor, da promessa de invenção: «como se se assistisse ali à invenção da invenção»⁴⁷, diz Derrida em *Psyché*.

Eis então finalmente a prometida citação de «Fourmis», que, por motivos óbvios, eu não traduzo:

«Parle, mot! pars, toi le mot qui partages chaque “par” en deux parts, le mot entre deux “par”, **entre** tous les deux, de part et d’autre, parle, mot! tu as la parole, je te laisse la parole et à toi-même, ô le mot, je donne le mot, je te le donne, je te donne, je te donne à toi-même»⁴⁸

Mas, para além do testemunho da genialidade derridiana (e em sentido derridiano⁴⁹) na sua explicação poético-pensante com a língua; para além, portanto, de um testemunho da sua contra-assinatura idiomático-inventiva⁵⁰ da língua francesa no seu falar mais raso e quotidianamente banal, e numa relação intrínseca com esta genialidade inventiva da língua herdada, escuta-se também aqui, na ressonância deste aforismo que assedia a obra de Derrida, «*c'est pas demain la veille*», o timbre de uma perturbação da ordem onto-cronológica do tempo susceptível de nos dar a escutar e/ou a pensar, a nós, “leitores” de Derrida, um pensamento ou uma experiência do ser «*out of joint*» do tempo⁵¹, da *disjunção* irredutível do tempo que, para além da *provação* da sua indeclinável aporeticidade estrutural⁵² em sede derridiana (aporeticidade, notemo-lo já também, mais do que contradição, a fim de inequivocamente subtrair a ‘futuridade anterior’ desta véspera ao tempo da teleologia hegeliana com o qual, no entanto, ele se parece, como Derrida o referirá em *Psyché*⁵³, nomeadamente), põe também a nu a atenção infinitamente paciente, vigilante, obsidente, expectante e melancólica de Derrida por esta “véspera” (*la veille*) sem amanhã *como tal* mas que, como nenhum outro tempo, vela pelo amanhã, pelo mais justo porvir do amanhã, ao mesmo tempo que abissalmente

⁴⁷ «comme si on assistait là à l’invention de l’invention.», J. Derrida, «Psyché. Invention de l’autre» in *Psyché. Inventions de l’autre*, Galilée, Paris, 1986, p. 47.

⁴⁸ J. Derrida, «Fourmis» in *Lectures de la Différence Sexuelle*, Ed. des femmes, Paris, 1994, p. 99.

⁴⁹ «La génialité du génie, s'il y en a, nous enjoint en effet de penser ce qui soustrait une singularité absolue à la communauté du commun, à la généralité ou à la généricté du genre et donc du partageable. [...] la génialité [consiste] à donner naissance à l’œuvre comme événement, en coupant paradoxalement avec toute généalogie, toute genèse et tout genre», J. Derrida, *Genèses, Généalogies, Genres et le Génie*, Galilée, Paris, 2003, p. 9.

⁵⁰ «Ce que j’essaie de penser c’est un idiome (et l’idiome veut dire *le propre* justement, ce qui est propre) et une signature dans l’idiome de la langue qui fasse en même temps l’expérience de l’inappropriabilité de la langue.», J. Derrida, «La langue n’appartient pas» in *op. cit.*, p. 82.

⁵¹ Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 42 ss.

⁵² Cf. J. Derrida, «Ousia et Grammè» in *Marges – de la Philosophie*.

⁵³ Na sua condição de “passado absoluto”, esta “véspera” revela-se o «futuro anterior» do pensamento do rastro (*trace*) ou como rastro de Derrida, que não deixa por isso de advertir: «Le futur antérieur pourrait être – et cette ressemblance est irréductible – le temps de la téléologie hegelienne.», J. Derrida, «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» in *Psyché*, p. 190. Só a irredutibilidade da disjunção a subtrai ao horizonte da teleologia hegeliana: disjunção que associa dois tempos tão incompatíveis quanto indissociáveis, o da duração, isto é, o tempo do mundo, da história, da política, e etc., e o contra-tempo do recomeço, a repetição indefinida do instante inaugural, sempre nova, isto é, que é o novo da reiteração.

questiona, isto é, que desconstrói a suposta *unidade* e *identidade* a si do dia – e, acrescentemos já, *ipso facto* a da “*res publica*” que ele não deixa de configurar também.

Atenção que – lembremo-lo também de passagem lembrando ao mesmo tempo uma singular cena de herança assumida por Derrida –, no rastro do dito de Malebranche citado por Benjamin no seu texto sobre Kafka, por sua vez citado por Celan⁵⁴, por sua vez citado por Lévinas⁵⁵, Derrida nos lembra ser, uma tal atenção, «*a oração natural da alma*»: e a própria “alma”, ousarei eu aqui dizer, e *como que* a própria alma da desconstrução derridiana tão atenta e vigilante e melancolicamente inclinada, como ela sempre esteve, para o segredo, para o segredo sem segredo desta «véspera» *absoluta* do tempo e, não obstante e por isso mesmo e não sem contradição – mas na contradição que é precisa! –, *ao mesmo tempo* também sempre afirmativamente, e *não sem esperança*, apostada e reclinada para o “por-vir”. E isto porque, no seu adiamento interminável do dia de amanhã – «*c'est pas demain la veille*» –, na sua *restança* (*restance*) insistente *e/ou* na sua resistência in-finita e infinitamente apelante, no infinito do seu atraso, do seu *Nachträglichkeit*⁵⁶ mais propriamente (tendo em conta que este conceito herdado da psicanálise freudiana significa, ao mesmo tempo, como Derrida o enfatiza em «Freud et la scène de l'écriture», tanto a instância de retardamento, de *après-coup*, quanto a de suplementaridade, de prótese ou de substituição), esta “véspera” indócil ao tempo e, na intemporalidade ou na omnitemporalidade da sua contra-temporalidade meteorítica assim *como que o tempo do tempo* – do tempo do mundo, do tempo da história e portanto do tempo do político –, é ao mesmo tempo também, esta véspera, sem teologia⁵⁷ nem providência e na cena de uma insolúvel e alimentícia hyper-aporia, a promessa, a promessa messiânica⁵⁸ do tempo: o seu próprio *por-vir* (*à-venir*⁵⁹). O próprio *por-vir do tempo*. E para Derrida e em Derrida o tempo do que acontece, *do que vem* ou *de quem vem*; o tempo do que dá ou apela a pensar; o tempo do *pensamento*, do *seu pensamento*, um pensamento não só do evento e da hospitalidade, da hospitalidade incondicional e da justiça, mas *como hospitalidade* e *como justiça*⁶⁰; o tempo que *abre*, *sonha*, *promete*, *apela* e *adia* a “democracia” que, justamente por isso, Derrida há-de designar de “democracia *por vir*” (“*démocratie à venir*”): estoutro sintagma sem frase que é tanto um *acto de fé*⁶¹ quanto uma *promessa* – não menos que um *apelo à resistência!* – pelo qual o filósofo terá acolhido e herdado, *bem* herdado e portanto re-inventado ou

⁵⁴ P. Celan, *Le Méridien*, Fata Morgana, Montpellier, 2001, p. 34.

⁵⁵ E. Lévinas, *Paul Celan – de l'être à l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 2002, p. 25-26.

⁵⁶ Et «plutôt», parce que notamment dans «Freud et la scène de l'écriture» (in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 314) Derrida remarquera que ce concept freudien signifie en même temps autant l'instance de retardement, d'après coup, que de supplémentarité.

⁵⁷ Na sua condição de “passado absoluto”, esta “véspera” revela-se o «futuro anterior» do pensamento do rastro (*trace*) ou como rastro de Derrida que não deixa por isso de advertir: «Le futur antérieur pourrait être – et cette ressemblance est irréductible – le temps de la téléologie hegelienne.», J. Derrida, «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» in *Psyché*, p. 190.

⁵⁸ Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 126.

⁵⁹ «L'«à-vient» précède le présent, la présentation de soi du présent, il est donc plus «ancien» que le présent, plus «vieux» que le présent passé ; c'est ainsi qu'à la fois il s'enchaîne à lui-même en se déifiant. Il se disjoint, et il disjoint de soi qui voudrait encore s'ajointer en cette disjonction.», J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 58.

⁶⁰ «*La déconstruction est la justice*», J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, Paris, 1994, p. 35.

⁶¹ «'démocratie à venir' peut aussi [...] signer un performatif, tenter d'emporter la conviction en sous-entendant l'adhésion, le 'et pourtant il faut y croire', 'j'y crois, je promets, je suis dans la promesse et dans l'attente messianique, j'agis, j'endure en tout cas, faites-le aussi', etc.», J. Derrida, *Voyous*, p. 132.

contra-assinado o envio, melhor, o reenvio do velho-novo nome dito grego de «democracia». E *reenvio* mais do que *envio* porque, como uma vez mais *de novo* Derrida o sublinha também em *Voyous* (2003), insinuando já com isso a «fatalidade auto-imunitária inscrita na própria democracia»⁶², não há envio originário, tudo tendo já sempre “começado” alguerres «a reenviar»⁶³; aliás, e como Derrida no-lo havia já lembrado, em *Politiques de l'Amitié*, (1994), na sua leitura do *Menéxeno* de Platão, um tal reenvio não acena para o passado de uma herança do nome, do quase-conceito ou da coisa «democracia» senão restando sempre ainda por vir: *por vir a partir*, justamente, daquilo que, como Derrida o dirá ainda em *Politiques de l'Amitié*, «esquecido, recalcado, desconhecido ou impensado no “velho” conceito e em toda a sua história»⁶⁴, sempre no entanto velou por ele, isto é, pelo, por isso mesmo, *velho-novo* nome de “democracia”, prometendo-lhe um porvir. E isto em razão da resistência, que o mesmo é dizer, da indesconstructibilidade deste *passado sem presente*, deste passado *absoluto* que é esta “véspera” (*veille*) do tempo no seu in-finito re-traimento/re-traçamento e que, na espectralidade⁶⁵ apelante, assediante e promissora do seu *por-vir messiânico* (*à venir*), é para Derrida (e em Derrida) o próprio tempo daquilo a que ele chama *o pensamento*, o tempo do *seu pensamento*⁶⁶, tanto como o tempo da própria “democracia”: o tempo com o qual e graças ao qual Derrida – e digo *graças ao qual* porque este tempo é também o tempo do dom, do dom sem presente⁶⁷ – vai repensar o velho e (já sempre) trémulo⁶⁸ nome de “democracia” – um nome reenviado à nossa contemporaneidade *quase* do fundo ou do princípio dos tempos por Platão e Aristóteles – em nome da «democracia por vir». Ou seja, como uma promessa⁶⁹ – como uma *promessa messiânica* não menos que como uma injunção incondicional. E não menos que como uma injunção incondicional porque este «por vir» (*à venir*) é também «o *hic et nunc* da urgência, da injunção como urgência absoluta». Daí talvez a afirmação de *Voyous*:

«Não é amanhã a véspera, a democracia por vir também não»⁷⁰.

⁶² «fatalité auto-immunitaire inscrite à même dans la démocratie», J. Derrida, *Voyous*, p. 93.

⁶³ J. Derrida, *Voyous*, p. 153.

⁶⁴ «oublié, refoulé, méconnu ou impensé dans le “vieux” concept et dans toute son histoire», J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 127.

⁶⁵ A «lógica da espectralidade» – que em *Spectres de Marx* (p. 31) Derrida designará de «Hantologie» – é a «lógica» da desconstrução na sua desconstituição da ontologia e, portanto, na sua atenção ao limite da onto-teologia e à sua detecção da virtualidade como que originária.

⁶⁶ «[...] ce que j'appelle ainsi pensée, c'est ce qui correspond à cette exigence inconditionnelle. La pensée n'est rien d'autre, me semble-t-il, que cette *expérience de l'inconditionnalité*, elle n'est rien sans l'affirmation de cette exigence: questionner sur tout [...] L'affirmation sans limite de ce droit inconditionnel à une pensée afranche de tout pouvoir, [...] c'est une figure de la démocratie, sans doute, de la démocratie toujours à venir, par delà ce qui lie la démocratie à la souveraineté de l'État-nation et de la citoyenneté.», J. Derrida, *Inconditionnalité ou Souveraineté*, Ed. Patakis, Athènes, 2002, p. 46.

⁶⁷ Cf. J. Derrida, *Donner le Temps*, Galilée, Paris, 1991.

⁶⁸ E *trémulo* porque, e como Derrida o lembra em *Voyous*, «déjà en grec, la démocratie est un concept inadéquat à lui-même, un vocable creusé en son centre d'un vertigineux abîme sémantique qui compromettrait toutes les traductions et ouvrirait sur toutes les équivoques et antinomies auto-immunitaires.», J. Derrida, *op. cit.*, p. 107.

⁶⁹ «Il y va ici du concept même de démocratie comme concept d'une promesse qui ne peut surgir dans un tel diastème (écart, échec, inadéquation, disjonction, désajustement, être ‘out of joint’). C'est pourquoi nous proposons toujours de parler de démocratie à venir, non pas de démocratie future, au présent futur», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 110.

⁷⁰ J. Derrida, *Voyous*, p. 161.

A relação desta *véspera* (*veille*) e deste velar (*veillée*) insone com o por-vir (*à-venir*) messiânico (do tempo) em Derrida não pode surpreender. Que esta véspera sem amanhã – o tempo do velar, de um singular velar, tanto quanto o tempo da fé, da resistência e da promessa – seja também o por-vir da própria democracia em Derrida, a quem desenha a sua feição messiânica ou a promessa infinita que a move, não pode igualmente surpreender. Que, por isso, ela testemunhe a desconstrução derridiana da herança antropo-onto-teológica europeia do político e, nele, da democracia, do político-estatal pela via da «democracia por vir» dando-nos com isso a ler, a pensar a pulsão apolítica inherente à hiper-radicalidade do seu pensamento (com efeito, para Derrida⁷¹ nem tudo é político: nem originariamente nem essencialmente), isto não pode, de todo, também surpreender – uma pulsão que, no próprio dizer de Derrida, nos dá ao mesmo tempo a pensar a essência do segredo e a abertura do “político”.

Lembremos, a este propósito, que um dos dois nomes ainda «históricos», *necessariamente*, como aliás todos os nomes – e um nome que, notemo-lo também, antes de se ver como que traduzido na aporia exotérica do tempo em Aristóteles⁷² (*Física IV*, 217 b) nos chega sobretudo pela via da herança bíblico-abraâmica do tempo – que em *Foi et Savoir* (2000) Derrida dá à abissalidade, e portanto à duplicidade, da origem, será precisamente o de «messianicidade» – o de «messianicidade sem messianismo»⁷³. Uma messianicidade *não sem fé*⁷⁴, é certo, mas completamente alijada de qualquer carga antropo-onto-teológica, teleológico ou escatológica. Uma messianicidade «sem conteúdo e sem messias identificáveis»⁷⁵, uma messianicidade mais originária do que qualquer messianismo, uma messianicidade arquioriginária que, em estrita relação com o confesso «ateísmo radical» de um filósofo «que se lembra de Deus»⁷⁶, que afiança mesmo gostar «de se lembrar de Deus»⁷⁷, se dirá uma *messianicidade ateia*⁷⁸ – ou revolucionária como no mesmo texto o filósofo a dirá também⁷⁹ – e que, inequivocamente do lado da *racionalidade*, de uma racionalidade incondicional, como *Voyous* (2003) a predicará⁸⁰, do lado da *emancipação*, da *justiça*, da *revolução* e das *Luzes* de amanhã, Derrida tem, a uma tal messianicidade, muito simplesmente pela «estrutura geral da experiência»⁸¹ ou do pensamento, da experiência (traumática ou heteronómica) que

⁷¹ «[...] je crois que nous ne sommes pas définis de *part en part* par le politique, et surtout pas par la citoyenneté, par l'appartenance statutaire à un État-nation.», J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *Foi et Savoir*, p. 128.

⁷² Cf. J. Derrida, «Ousia et Gramme» in *Marges – de la philosophie*, p. 35 ss.

⁷³ J. Derrida, *Foi et Savoir*, Seuil, Paris, 2000, p. 30.

⁷⁴ E, em Derrida, a condição de possibilidade da fé – de uma fé pré-dogmática e adogmática e «plus vielle que toutes les religions», J. Derrida, «Avouer – l'impossible» in *Comment Vivre Ensemble*, Albin Michel, Paris, 2001, p. 215. Uma fé que Derrida pensará e nos dá pensar com a mais elementar relação a outrem – razão pela qual o filósofo a dirá vulnerável e imperecível.

⁷⁵ «sans contenu et sans messie identifiables», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 56.

⁷⁶ «un athéisme radical qui se souvient de Dieu», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in op. cit., p. 23.

⁷⁷ «qui aime à se souvenir de Dieu», ibid, p. 21.

⁷⁸ A relação do *ateísmo* ao *por-vir* (*à-venir*) do que vem ou de quem vem e ao «político» é sublinhado por Derrida em «Penser ce qui vient»: «Je parle donc d'athéisme ou de laïcité non pas du tout comme de ces convictions, opinions ou idéologies personnelles qui peuvent être ou non partagées par les uns ou les autres, mais d'un athéisme, voire d'un agnosticisme structurel en quelque sorte qui caractérise à priori tout rapport à ce qui vient et à qui vient : penser l'avenir c'est pouvoir être athée, [...]. J'essaierai de m'expliquer sur les conséquences qu'on peut en tirer, notamment quand à ce qu'on appelle la politique, là où son concept n'est pas séparable de cet athéisme-là», J. Derrida in op. cit., p. 21.

⁷⁹ Cf. ibid, p. 56.

⁸⁰ J. Derrida, *Voyous*, p. 197.

⁸¹ J. Derrida, *Foi et Savoir*, p. 31.

é própria ao pensamento na sua condição – e uma condição que no fundo é uma incondição! –, de «*abertura ao porvir ou à vindia do outro*»⁸² «na forma fenomenal da paz ou da justiça»⁸³ e «da democracia política que dela é indissociável»⁸⁴. Eu sublinho.

O outro dos dois nomes (históricos) que tenta dizer a perda ou a duplicidade originária da «origem», patenteando ao mesmo tempo o abismo do duplo veio da herança filosófica europeia, será *Chôra* (aquele que, num *discurso sonhador*, Platão teve a audácia de pensar, quer dizer, de *aproximar*⁸⁵ como que em sonho no *Timeu* a fim de, escreve Derrida «voltar a um começo mais antigo do que o começo, a saber, o nascimento do cosmos»⁸⁶, remontando «aquém da origem, tanto quanto do nascimento, em direcção a uma necessidade que não é nem geradora nem engendrada e que porta a filosofia, “precede” (*antes do tempo que passa ou do tempo eterno antes da história* – eu sublinho) e “recebe” o efeito [...]: a filosofia. Esta necessidade (*Chôra* é o seu nome) parece tão virgem que nem sequer tem a figura de uma virgem»⁸⁷ – aquém da figurabilidade, como aquém do espaço, porque é ela que dá o espaço ao espaço sem todavia se dar e sem, no fundo, nada dar...

Esta necessidade designada *Chôra* nada tem no entanto a ver com aquela que o mesmo Platão há-de invocar no *Menéxeno* (239 a) para pensar e nos dar a pensar a *igualdade* em regime democrático ou aristo-democrático, onde, sublinhemo-lo já também, uma tal *necessidade enraíza* na filiação do que é, *nasce e morre* tecendo por isso o liame do *dever*, do *dever ser* com o que é: ou seja, onde a *igualdade* de nascimento (*isogonia*) funda em necessidade a igualdade segundo a lei (*isonomia*)⁸⁸. Em suma, onde uma tal *necessidade* tem ainda uma dimensão onto-fenomeno-lógica. Pelo contrário, a *necessidade* segundo Derrida tenta antes dizer a véspera e o excesso, numa palavra, o além da onto-fenomeno-logia dizendo com isso tanto a condição de possibilidade desta quanto a sua impossibilidade⁸⁹.

Com efeito, a estoutra *necessidade*, a *Chôra*, Derrida di-la-á *nada*⁹⁰ – absolutamente *nada*, tal como (*nada* é) a própria desconstrução⁹¹ ou o pensamento: a desconstrução como pensamento⁹². E o filósofo faz questão de precisar *que*, este *nada*, *nada* tem no entanto a ver com o *nada* de Heidegger – com o *nada* da angústia do *Dasein* que o é ainda por relação com o *ser*, e portanto por relação com o horizonte ontológico, que, para este

⁸² J. Derrida, «Penser ce qui vient» in op. cit., p. 197.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid, p. 32.

⁸⁵ Cf. Jean-Luc Nancy, *Le poids d'une pensée, l'approche*, La Phocide, Strasbourg, 2008.

⁸⁶ «[...] revenir à un commencement plus ancien que le commencement, à savoir la naissance du cosmos», J. Derrida, *Khôra*, Galilée, Paris, 1993, p. 95.

⁸⁷ «[...] en deçà de l'origine, ou aussi bien de la naissance, vers une nécessité qui n'est ni génératrice ni engendrée et qui porte la philosophie, «précède» (*avant le temps qui passe ou le temps éternel avant l'histoire* – je souligne) et «reçoit» l'effet [...] : la philosophie. Cette nécessité (*khôra* en est le surnom) paraît si vierge qu'elle n'a même plus la figure d'une vierge.». Ibid, p. 95.

⁸⁸ Cf. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 115.

⁸⁹ Éric Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1995.

⁹⁰ «Khôra n'est rien (rien d'étant ou de présent), [...] Ce nom grec dit dans notre mémoire ce qui n'est pas réappropiable, fût-ce par notre mémoire, même par notre mémoire «grecque» ; il dit cet immémorial d'un désert pour lequel il n'est ni seuil ni deuil.», J. Derrida, *Foi et Savoir*, p. 35.

⁹¹ «D'une certaine manière, «la pensée» ne veut rien dire.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 142.

⁹² «Qu'est-ce que la déconstruction? mais rien!», Derrida, «Lettre à un ami japonais» in *Psyché*, p. 392.

⁹³ «D'une certaine manière, «la pensée» ne veut rien dire.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 142.

filósofo, é o «transcendente como tal»⁹³. Em *Foi et Savoir* Derrida dirá uma tal *necessidade* «o próprio lugar de uma resistência infinita, de uma restança infinitamente impassível: um absolutamente outro sem rosto»⁹⁴. E, neste sentido, *nada* de nada, absolutamente *nada*, *antes* ou *para além* de tudo ou do todo (ou do ser), *antes* e *para além*, singularmente *antes* e *para além* da nossa herança bíblico-grega que o porta – antes e para além dela, sim, é certo, mas, claro, *nela*, ainda *nela* – e é a quase-transcendentalidade da desconstrução! E é a hiper-radicalidade da desconstrução! E é a indecidibilidade e a aporeticidade da desconstrução! –, ainda *nela fora dela*⁹⁵ como o «interior aberto» e não re-apropriável do seu corpus, que assim ela heterogeneíza: um corpus em ruptura consigo mesmo –, a própria véspera da nossa herança bíblico-grega que, *nela fora dela*, pacientemente vela por ela, *Chôra* é para Derrida e no próprio dizer de Derrida um lugar, um singular lugar universal de exterioridade e de resistência absolutas e, enquanto tal, «o limiar para a definição de uma nova política»⁹⁶ – que o mesmo é dizer «a condição para uma política universal, para a possibilidade da passagem das fronteiras do nosso contexto comum – Europeu, Judeu, Cristão, Muçulmano, e filosófico.»⁹⁷ (Eis porque vejo Derrida como uma «excepcional excepção» no contexto, não apenas da nossa filosofia, mas da nossa ocidentalidade cultural – e, por isso, como o mais solitário dos filósofos!)

Um lugar sem lugar, um lugar de anterioridade, de exterioridade e de resistência absolutos – assim como que «a intemporalidade de um abismo sem fundo nem superfície»⁹⁸ correspondendo à intemporalidade desta véspera messiânica do tempo que como que traduz –, *Chôra* é a *condição de possibilidade* para uma redefinição da democracia como insónia, vigília e remorso do político – como o seu excesso hiperbólico e a sua revolução interminável. Uma democracia assim subtraída ao seu enraizamento no território ou no Estado, notemo-lo! Numa palavra, assim subtraída ao seu tradicional e recorrente registo onto-teológico. Donde, talvez, estoutra afirmação de Derrida em *Voyous* dizendo a anterioridade e o excesso vigile e hiperbólico da «democracia por vir» relativamente ao político, enraizado no lugar, como ele continua ainda hoje, no lugar (apesar da dita mundialização em curso):

«A democracia por vir seria como que a *Chôra* do político»⁹⁹

Não desenharão *Chôra* e a «messianicidade sem messianismo» aquilo a que Jacques Derrida chamou o «princípio trans-político»¹⁰⁰ inerente ao seu pensamento? Inerente à hiper-radicalidade que, para lá de qualquer horizonte, magnetiza o seu pensamento? Um «princípio trans-político», por relação com o conceito tradicional e dominante do político, de que o filósofo faz no entanto (ainda) um «princípio político»? Um princípio de vigília e de resistência irredentista ao político, e um princípio para repensar, para sonhar, ou

⁹³ Cf. Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 77, e *Sein und Zeit*, p. 38.

⁹⁴ «le lieu même d'une résistance infinie, d'une restance infiniment impassible : un tout autre sans visage.», J. Derrida, *Foi et Savoir*, p. 35.

⁹⁵ Para a questão do “fora-dentro”, e portanto para a questão do limiar e para a questão das bipolaridades oposicionais e hierárquicas, cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 46 ss.

⁹⁶ «[...] a threshold to the definition of a new politics», J. Derrida, «On the Gift. A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion», p. 76.

⁹⁷ «[...] the condition for a universal politics, for the possibility of crossing the borders of our common context – European, Jewish, Christian, Muslim, and philosophicall.», ibid.

⁹⁸ «l'intemporalité d'un abîme sans fond ni surface», J. Derrida, *Sauf le nom*, p. 97.

⁹⁹ «La démocratie à venir serait comme la *khôra* du politique», J. Derrida, *Voyous*, p. 120.

¹⁰⁰ J. Derrida, «Le siècle et le pardon» in *Foi et Savoir*, p. 129.

mesmo para revolucionar o político sempre (ainda) definido pelo estatal? O que não é também fazer uma apologia do fim do Estado – longe disso, muito longe disso...

Dito isto, retomo de novo o fio desta véspera absoluta do tempo, que aqui persigo, para sublinhar muito sucintamente ainda duas coisas nesta referência de Derrida à messianicidade como «abertura ao porvir ou à vinda do outro» «na forma fenomenal da paz ou da justiça» e «da democracia política que dela é indissociável».

A primeira, para sublinhar a indissociabilidade existente em Derrida, no pensamento de Derrida entre “democracia por vir”, *hospitalidade* e *justiça* – uma indissociabilidade que esta referência nos dá a ler, a pensar. E isto, não mais do que para dizer que, na sua abertura *absoluta*¹⁰¹, na sua *abertura messiânica* ao que vem ou a quem vem, esta «véspera» do tempo que jamais será dia – apelando no entanto a uma vigília sem tréguas, a uma vigília incondicional do dia –, e que pacientemente vela pelo porvir, não é apenas o tempo da “democracia por vir” e do *pensamento*, da *desconstrução como pensamento* – que, lembremo-lo também de passagem, sem no entanto atirar a filosofia às ortigas¹⁰², antes a desconstruindo *ou* a repensando diferentemente, que o mesmo é dizer, antes atentando e sublinhando a sua própria hetero-auto-desconstrução, Derrida faz questão de *bem* distinguir da filosofia, lembrando-nos, por um lado, a irreductibilidade do seu atraso e, portanto, do seu endividamento insaldável à matinalidade, insone e irredentista, do *pensamento* e, por outro lado e *ipso facto*, a diferença sem oposição, isto é, a relação de indissociabilidade e de heterogeneidade existente entre ambos, entre *pensamento* e filosofia, e por conseguinte a sua estrutura aporética. Irreduzivelmente aporética.

Não, de todo: esta véspera e este velar vigilante, hiper-vigilante do tempo é também para Derrida e em Derrida o tempo da própria justiça, de «um invencível desejo de justiça»¹⁰³ com que, *singularmente* anterior e distinta do Direito, Derrida concatenará não só a desconstrução, a sua desconstrução, como também a “democracia por vir”. Aliás, esta «véspera» impresentificável que *abre* abissalmente e (ar-)ritma o tempo é, no fundo, o tempo de todos os *impossíveis* da desconstrução derridiana: o tempo que desenha o horizonte sem horizonte da *impossibilidade* ou da *incondicionalidade* do seu pensamento – e do pensamento «tout court» se o há ou quando o há... Um pensamento apostado em perscrutar as condições de possibilidade de --.

A este propósito, a propósito da indissociabilidade existente entre *desconstrução*, *justiça* e “democracia por vir”, para a enfatizar ainda, lembremos também que o próprio Derrida lembrará em *Voyous* (2003) que, dez anos antes, em *Spectres de Marx*, justamente, ele havia já dito numa frase sem verbo: «*Pela democracia por vir e portanto pela justiça*»¹⁰⁴. Eu sublinho e lembro que o fio per-seguido por Derrida em *Spectres de Marx*, para

¹⁰¹ Abertura *absoluta* para a distinguir da abertura da 3ª Analogia da experiência da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, da abertura da intencionalidade da consciência de Husserl, do êxtase da *ek-sistênci*a de Heidegger ou mesmo da abertura ao outro de Lévinas entendida como vulnerabilidade de uma pele exposta ou oferecida.

¹⁰² «Et malgré toutes les questions déconstructrices que je pose au sujet de cette philosophie, je continue à lui dire un certain oui, et je ne proposerai jamais qu'on jette cela aux orties. Moi je n'ai jamais tourné le dos ni à la philosophie ni à l'Europe. Mes gestes sont autres.», J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, Galilée, Paris, 2004, p. 52-53.

¹⁰³ «un invincible désir de justice», J. Derrida, *Foi et Savoir*, p. 31.

¹⁰⁴ Lembremos que em *Politiques de l'Amitié*, em *Foi et Savoir* e em *Spectres de Marx*, Derrida liga indissociavelmente a “democracia por vir” à “justiça”, que o filósofo distingue singularmente do “direito”: «Pour la démocratie à venir et donc pour la justice», diz Derrida numa frase sem verbo, como o filósofo fará questão de também assinalar em *Voyous*, p. 128.

repensar desestrutivamente a Justiça numa certa proximidade à *Dikê* de Heidegger, foi justamente o (fio) da disjunção do tempo – uma disjunção significada pela palavra de Hamlet «*The time is out of joint*». É uma proximidade a Heidegger marcada pela sua subtração da justiça ao juridiscismo¹⁰⁵ e ao direito romano. Uma proximidade que, no entanto, logo tomará as suas distâncias, em razão da interpretação heideggeriana da *Dikê* (justiça) em termos de harmonia, de conciliação, de acordo,... De acordo, aliás, com a orientação determinante do pensamento heideggeriano para a reunião (*Versammlung*). Uma certa proximidade distante a Heidegger que será reafirmada na proximidade (igualmente distante) a Lévinas, para quem o tempo da justiça é o tempo do outro, do “outro homem”, e para quem a justiça ultrapassa a justiça/Direito na relação ao outro ou como relação ao outro como outro – a própria (meta) ética levinasiana. A distância na própria proximidade a Lévinas, tradutora do seu encontro quiasmático¹⁰⁶, marca-se na determinação do outro – do outro em Lévinas ainda pensado num registo antropocêntrico-humanista na linha de um judaísmo (meta-) eticamente repensado.

E recordarei também ainda que no prosseguimento da proclamação jubilosamente melancólica de «Envois», onde se dá a ouvir o acento hiperbólico da desestruturação, como que proclamar – «Para se sossegarem, eles dizem: a desestruturação não destrói. Pois não, a minha, minha imensa, minha imortal, é bem pior – ela toca o indestrutível»¹⁰⁷ –, pois bem, dizia, dez anos mais tarde, em 1989, e não sem previamente afirmar a indesconstructibilidade e da justiça e da desestruturação, «Du droit à la justice» (em *Force de Loi*), não hesitará também em afirmar – e digo bem em afirmar: «A desestruturação é a justiça»¹⁰⁸. (O que, é sabido, é muito, muitíssimo raro em Derrida, no *idioma* de Derrida, muito mais afeiçoado à hipótese e à elipse, por exemplo, do que à afirmação com ares de tese...)

Por outro lado, como não dizer também que é em nome desta “véspera” omnitemporal e intempestiva do tempo como *avenir absolu* que o próprio Derrida dá conta da indissociabilidade do seu *pensamento* e da *democracia*? E consequentemente do alcance “político-democrático”, singularmente político-democrático do seu pensamento.

«não há desestruturação sem democracia, não há democracia sem desestruturação»¹⁰⁹, pode ler-se em *Politiques de l’Amitié* (1994).

¹⁰⁵ «Au-delà du droit, et plus encore du juridisme, au-delà de la morale, et plus encore du moralisme, la justice comme rapport à l'autre ne suppose-t-elle pas au contraire l'irréductible excès d'une disjointure ou d'une anachronie, quelque *Un-Fuge*, quelque dislocation «*out of joint*» dans l'être et dans le temps même, une disjointure qui, pour risquer le mal, l'expropriation et l'injustice (*adikia*) contre lesquels il n'est pas d'assurance calculable, pourrait seule faire justice ou rendre justice à l'autre comme autre? Un faire qui ne s'épuiserait pas dans l'action et un rendre qui ne reviendrait pas à restituer? [...] Ici [...] se jouerait le rapport de la déconstruction à la possibilité de la justice [...]. Ici s'annoncerait toujours la déconstruction comme pensée du don et de l'indéconstructible justice, la condition indéconstructible de toute déconstruction, certes, mais une condition qui est elle-même *en déconstruction* et reste, et doit rester, c'est l'injonction, dans la disjointure de l'*Un-fug*», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 55-56.

¹⁰⁶ Cf. Fernanda Bernardo, «Levinas e Derrida. “Um contacto no coração de um quiasma”, I» in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 33 (2008), p. 39-78.

¹⁰⁷ «Pour se rassurer ils disent: la déconstruction ne détruit pas. Tu parles, la mienne, mon immense, mon immortelle, c'est bien pire, elle touche à l'indestructible.», J. Derrida, «Envois» in *La carte postale de Freud à Socrate et au-delà*, p. 249.

¹⁰⁸ «La déconstruction est la justice.», J. Derrida, *Force de loi*, p. 36.

¹⁰⁹ J. Derrida, *Politiques de l’Amitié*, p. 128.

E, cerca de dez anos mais tarde, em *Voyous* (2003), o pensador da escrita ou do rastro, que é Derrida, reiterará: «há sempre rastro de democracia, todo o rastro é rastro de democracia. De democracia não poderia haver senão rastro»¹¹⁰.

Uma indissociabilidade entre *desconstrução* e *democracia por vir* que ao mesmo tempo dá também conta do alcance imediata e excepcionalmente político, hiper- ou ultra-político-democrático da *desconstrução* derridiana, assim desacreditando ao mesmo tempo também, quer a injusta e incompreensível “crítica” de apolitismo ou de indiferença à coisa política (quer em termos de pensamento quer em termos de acção ou de intervenção), quer a hipótese de uma qualquer *viragem ética* ou *política* («*ethical turn*» or «*political turn*») no seu pensamento. Um pensamento que, apelado, assediado, alimentado e locomovido por esta “véspera” do tempo que, na intemporalidade e intempestividade do seu passado absoluto, vela pelo porvir e é no fundo o tempo do tempo, numa palavra, o tempo do recomeço in-finito, que o mesmo é dizer o tempo da vez (*fois*) ou do evento, não consente sequer a ideia de *viragem*. Ideia que Derrida reafirmará numa entrevista de 2004: «La vérité blessante. Ou le corps à corps des langues». Ouçamo-lo:

«Pode dizer-se que há na “desconstrução”, em todo o caso no meu trabalho, desde o começo, na falta de uma política, uma atenção à coisa política. Ela orienta todos os meus textos. É apenas no decurso da última década, há mais ou menos doze ou treze anos, que a coisa se tornou mais aparente porque eu tive de dar sinais mais reconhecíveis, em *Politiques de l'amitié*, em *Spectres de Marx* ou outros textos, sobre a hospitalidade, etc. Seria no entanto fácil de mostrar, se tivéssemos tempo, que as premissas destes textos estão presentes desde o começo, desde os primeiríssimos textos, quer se trate da propriedade, do próprio, da apropriação ou da soberania por exemplo. Interesso-me muito pela soberania por exemplo, mas já se encontram em *De la Grammatologie* ou em *L'Écriture et la Différence* todas as premissas destas questões. O meu interesse tinha pois começado muito antes desta fase que alguns nos Estados Unidos chamam a «viragem ética» ou a «viragem política, ético-política». Não é uma viragem.»¹¹¹

E *Voyous*, em 2003, reiterará, precisando:

«Nunca houve, nos anos 1980 ou 1990, como por vezes se pretende, qualquer *political turn* ou *ethical turn* da «desconstrução», pelo menos tal como eu a experiencio. O pensamento do político foi sempre um pensamento da *différance* e o pensamento da *différance* foi também sempre um pensamento do político, do contorno e dos limites do político, singularmente em torno do enigma ou do *double bind* auto-imunitário do democrático. O que não quer dizer, muito pelo contrário, que nada se passa de novo entre, digamos, 1965 e 1990. Simplesmente, o que se passa permanece sem relação e sem qualquer semelhança com o que poderia simplesmente dar a imaginar a figura do *turn*, [...] o tropo da reviravolta gira mal, gira para a má imagem. Porque desvia

¹¹⁰ J. Derrida, *Voyous*, p. 64.

¹¹¹ «On peut dire qu'il y a dans la ‘déconstruction’, en tout cas dans mon travail, dès le début, à défaut d'une politique, une attention à la chose politique. Elle oriente tous mes textes. C'est seulement au cours de la dernière décennie, depuis douze ou treize ans à peu près, que c'est devenu plus apparent parce que j'ai dû en donner des signaux plus reconnaissables, dans *Politiques de l'amitié*, dans *Spectres de Marx* ou dans d'autres textes, sur l'hospitalité, etc. Il serait cependant facile de montrer, si on en avait le temps, que les prémisses de ces textes sont présentes dès le début, dès les tout premiers textes, qu'il soit question de la propriété, du propre, de l'appropriation ou de la souveraineté par exemple. Je m'intéresse beaucoup à la souveraineté par exemple, mais on trouve déjà, dans *De la Grammatologie* ou dans *L'Écriture et la Différence* toutes les prémisses de ces questions. Mon intérêt avait donc commencé bien avant cette phase que certains aux Etats-Unis appellent le «tournant éthique» ou le «tournant politique, éthico-politique». Ce n'est pas un tournant.», J. Derrida, «La vérité blessante. Ou le corps à corps des langues» in revue *Europe, Jacques Derrida*, nº 901, mai 2004, p.12.

o pensamento daquilo que permanece por pensar; ignora ou não serve o pensamento com aquilo mesmo que continua por pensar. Se todo o reenvio [renvoi] é diferencial, e se o rastro [trace] é um sinónimo para este reenvio [renvoi], então há sempre rastro de democracia, todo o rastro é rastro de democracia. De democracia não poderia haver senão rastro. É nesta direcção que mais tarde tentarei uma releitura do sintagma “democracia por vir”»¹¹²

Mas, notemo-lo também: é também esta indissociabilidade entre a *desconstrução derridiana* e a «*democracia por vir*» que, sublinhando o alcance singularmente político-democrático, hiper-político-democrático da *desconstrução*, não deixa igualmente de sublinhar o facto de a «*democracia por vir*» não ser, em Derrida e para Derrida, um conceito político. Nem um conceito, nem um conceito político. Ou pelo menos *de par em par político*. Uma tal indissociabilidade é antes o índice de uma singular despolitização – uma despolitização essencial e necessária em relação ao conceito fundamental e dominante do político sobre o qual a *desconstrução* (enquanto pensamento da singularidade e em razão do seu gosto pelo segredo absoluto) vela assim velando por uma outra reconstituição do político-democrático.

Do mesmo modo que terá também sido pela sua atenção ao «apelo intratável» deste tempo *que não há e é preciso*, deste «tempo que só vem a faltar», que Derrida salienta também a desconstructibilidade essencial, que o mesmo é dizer, e como ele o dirá em *Politiques de l'Amitié* (1993) e o reiterará dez anos mais tarde, em *Voyous* (2003), a *auto-desconstrução ou a auto-imunidade originária da própria “democracia”* empreendendo uma *desconstrução* da “democracia” *em nome* de uma “democracia por vir”. Ou seja, salvaguardando ainda o velho nome de democracia – mas para herdar e nos dar a herdar a *injunção* (uma injunção disjunta em razão da disjunção do tempo que a locomove) que, desde sempre, o *atravessa* e, originalmente, arqui-originariamente o divide e o difere. Por outras palavras, o *auto-desconstrói*. Uma *desconstrução*, no dizer de *Politiques de l'Amitié* (2003), «ao mesmo tempo genealógica e a-genealógica do geneológico»¹¹³ que, importa também referi-lo, tanto vai para além da herança grega quanto da bíblica na comum referência destas àquilo que Derrida designará por «configuração familiar, fraternalista e, finalmente, androcentrada do político.»¹¹⁴

«Ao dizer que a manutenção deste nome grego, democracia, é uma questão de contexto, de retórica ou de estratégia, de polémica mesmo; ao reafirmar que este nome durará o tempo que for preciso mas não mais; ao dizer que as coisas se aceleram singularmente nos tempos que correm, não se cede ao oportunismo ou ao cinismo do anti-democrata que esconde o seu jogo. Pelo contrário: salvaguarda-se o seu direito indefinido à questão, à crítica, à *desconstrução* [...]. Salvaguarda-se este direito para marcar estratégicamente o que não é mais questão de estratégia: o limite entre o condicional (os bordos do contexto e do conceito que encerram a prática efectiva da democracia e a alimentam no solo e no sangue) e o incondicional que, desde o começo, terá inscrito uma força auto-desestrutiva [eu teria podido dizer auto-imunitária] no próprio motivo da democracia, a possibilidade e o dever para a democracia de se de-limitar a si mesma. A democracia é o *autos* [hoje diria o *ipse* ou a *ipseidade*] da auto-delimitação desestrutiva. De-limitação não apenas em nome de uma Ideia reguladora e de uma perfeccitabilidade indefinida, mas de cada vez na urgência singular de um *aqui e agora*.»¹¹⁵

¹¹² J. Derrida, *Voyous*, p. 64

¹¹³ J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 128.

¹¹⁴ Ibid, p. 10.

¹¹⁵ «À dire que le maintien de ce nom grec, la démocratie, est affaire de contexte, de rhétorique ou de stratégie, de polémique même, à réaffirmer que ce nom durera le temps qu'il faudra mais guère plus, à dire que les choses s'accélèrent singulièrement par les temps qui courrent, on ne cède pas à l'opportunisme ou au cynisme de l'antidémocrate qui cache son jeu. Tout au contraire: on garde son droit indéfini à la question,

Dito isto, isto é, telegraficamente sublinhada a indissociabilidade entre a *desconstrução* derridiana enquanto pensamento, a “*democracia por vir*” e a *justiça*, ditadas e locomovidas, que são todas três, pela intemporalidade anacrónica desta véspera absoluta do tempo – uma indissociabilidade que, como não o notar também, deixa igualmente subentender que um tal velar pela “democracia” em nada se distingue de um velar zeloso pela justiça, e que, portanto, o *apelo incondicional* à “democracia por vir” não se distingue, de todo, de um apelo veemente à justiça –, viro-me agora para o segundo aspecto que desejo sublinhar na passagem de *Foi et Savoir* antes citada a propósito do messiânico: aquela onde Derrida diz a *messianicidade* como «abertura ao porvir ou à vinda do outro», do absolutamente outro. Uma referência que nos dá a pensar esta véspera (do tempo) como *abertura messiânica* ou acolhimento *incondicional* da «alteridade imprevisível ou da singularidade absoluta»¹¹⁶. Eu sublinho. Por outras palavras e ainda, o tempo do que vem ou *de quem* vem – o tempo do evento e da chegaça do chegante (*l'arrivée de l'arrivante*). E não sem de uma certa maneira deixar já no ar o pressuposto da existência de *mais de um tempo*, tão incompatíveis entre si quanto indissociáveis, e *ipso facto* o pressuposto da sua disjunção – uma *disjunção* do próprio tempo que no fundo é tanto a chance quanto a ruína da democracia – em «Penser ce qui vient» Derrida precisará ainda¹¹⁷: este tempo é o tempo de «*quem* vem» («*qui* vient»), do «chegante desconhecido» («*l'arrivante inconnu*») e não, precisa o filósofo, do messias¹¹⁸ ou de um determinado sujeito de direito ou de um determinado sujeito-cidadão.

Precisão importante, notemo-lo, muito importante mesmo, não apenas para marcar a diferença sem oposição entre «democracia» e «democracia por vir», *nomeadamente*, marcando a hiper-radicalidade e a incondicionalidade desta relativamente àquela e descontruindo aquela em nome desta, mas importante também para marcar o registo aporético tanto do tempo quanto da própria «democracia por vir» (e, acrescentemo-lo também, da *hospitalidade* (dita hostipitalidade¹¹⁹) e da *justiça*¹²⁰). E acrescentaria ainda, uma precisão não menos

à la critique, à la déconstruction [...]. On garde ce droit pour marquer stratégiquement ce qui n'est plus affaire de stratégie: la limite entre le conditionnel (les bordures du contexte et du concept qui enferment la pratique effective de la démocratie et l'alimentent dans le sol et le sang) et l'inconditionnel qui, dès le départ, aura inscrit une force auto-déconstructrice [j'aurais pu alors dire 'auto-immunitaire'] dans le motif même de la démocratie, la possibilité et le devoir pour la démocratie de se dé-limitez elle-même. La démocratie est l'autos [je dirais aujourd'hui l'*ipse* ou l'*ipséité*] de l'auto-délimitation déconstructive. Dé-limitation non pas seulement au nom d'une Idée régulatrice et d'une perfectibilité indéfinie, mais chaque fois dans l'urgence singulière d'un *ici maintenant.*», J. Derrida, *Voyous*, p. 130-131 à citer *Politiques de l'Amitié*, p. 128-129. Eu sublinho.

¹¹⁶ J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *op.cit.*, p. 21.

¹¹⁷ J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *op. cit.*, p. 26.

¹¹⁸ «Le messianique ne se limite pas nécessairement au messie dans sa figure judaïque ou chrétienne. Il ouvre à celui qui arrive là où on ne l'attend pas, qui peut venir ou ne pas venir: un visiteur plutôt qu'un invité.», J. Derrida, *Sur Parole*, ed. de l'Aube, Paris, 1999, p. 122.

¹¹⁹ Cf. J. Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997. A impossibilidade *como tal* da hospitalidade incondicional ou pura ou absoluta, e portanto o seu registo necessária e irredutivelmente contraditório, uma hospitalidade apenas possível como im-possível, Derrida começa por lembrá-la a partir da indecidibilidade da própria palavra latina «*hostis*», que tanto significa o «hóspede» como o «inimigo». Uma tal contradição advém, por outro lado, do facto de, uma tal Lei da hospitalidade, uma Lei anómica, ter de traduzir-se nas leis político-jurídicas da hospitalidade – tradução que é também a condição para o “hóspede” ultrapassar a sua condição de “sem papéis” ou de “clandestino”: «Tout arrivant n'est pas reçu comme hôte s'il ne bénéficie pas du droit à l'hospitalité ou 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.», J. Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997, p. 57.

¹²⁰ Cf. J. Derrida, «Du droit à la justice» in *Force de loi*, p. 38 ss.

importante para mostrar como, *velando pela intemporalidade desta véspera que desde sempre vela pelo tempo* (pelo tempo do mundo e portanto da história, da filosofia, do político e da democracia), *anacronizando-o e velando pacientemente pelo porvir*, Derrida herda *ou repensa ou desconstrói ou reinventa* (é tudo o mesmo nele!) a «democracia» *em nome* da «democracia por vir», sublinhando com isso também a auto-desconstrução *ou*¹²¹ a auto-imunidade originária desta. Tal como a do cidadão – do conceito (filosófico e político-jurídico) de cidadão.

De facto, este tempo anterior ao tempo¹²², esta véspera do tempo que vela pelo porvir, este tempo que no fundo não precede o tempo (do mundo, da história ou da democracia) senão para ser o seu *porvir*, é o tempo da abertura *absoluta*, do acolhimento *incondicional* do outro, do *absolutamente outro* (*tout autre*), do visitante¹²³ inesperado antes do acolhimento do sujeito-cidadão ou do estrangeiro – ou, então, é o tempo do acolhimento do outro na sua in condição de estrangeiro. E isto porque, se o outro como outro, quer dizer, como absolutamente outro (*tout autre*), como a-bsolute, pode sempre não ser necessariamente um estrangeiro, como Derrida o sublinhará em *Da hospitalidade*, nomeadamente (e, tanto quanto sei, ele é o único filósofo a fazê-lo, pelo menos explicitamente, na sua obra – penso, por exemplo, em Lévinas, o pensador do outro e do diferentemente do ser (*autrement qu'estre*) que não o faz – não o fez explicitamente, quero dizer), sempre o estrangeiro é, no entanto, um outro. Ou *deverá sê-lo*. Um outro *antes* da sua condição (jurídico-política) de estrangeiro ou *na* sua própria condição de estrangeiro. Um outro que «releva» o sujeito-cidadão (estrangeiro), tal como a «nova Internacional» de Derrida¹²⁴ «releva», sonha «relevar» o cosmopolitismo kantiano que inspira hoje a dita mundialização e o direito internacional.

O que é dizer que não sendo um conceito filosófico-político, mas antes um *impossível*, um dos impossíveis de Derrida¹²⁵, na sua própria impossibilidade, o outro é a condição para repensar *diferentemente* o conceito filosófico e político-jurídico de estrangeiro

¹²¹ Cf. J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 129.

¹²² Para esta questão veja-se também, J. Derrida, «Avances» in Serge Margel, *Le tombeau du dieu artisan*, ed. Minuit, Paris, 1995, p. 7-43; *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2007 e «La différence» in *Marges – de la philosophie*.

¹²³ Derrida retoma o termo de «visitante» a Emmanuel Lévinas, distinto de «convidado», para salientar tanto a primazia da hospitalidade incondicional (ou de visitação ou pura ou absoluta ou poética ou infinita) relativamente à hospitalidade condicional, como a ineliminável aporia que a magnetiza no intuito da sua crescente perfectibilidade e justiça: «Le mot “invitation” [...] pose le problème de savoir si la définition de l’hospitalité doit être reliée à la situation d’invitation: quelqu’un est chez lui, a sa maison, sa culture, sa langue; il invite quelqu’un d’autre à s’y installer, mais à la condition que «chez lui» reste «chez lui», sa langue reste la sienne, sa culture, sa république aussi... Est-ce cela l’hospitalité? Ou n’est-ce pas plutôt l’ouverture à la «visitation», à l’arrivée de cet autre qui n’est pas invité, pas attendu et qui débarque sans que j’ait préparé aucune structure d’accueil? Il n’y a hospitalité pure que là où j’accueille, non pas l’invité, mais le visiteur inattendu, celui qui m’envahit, d’une certaine manière, qui vient chez moi alors que je n’y étais pas préparé. Et je dois faire tout ce qu’il faut pour m’adapter à lui, transformer mon chez moi, laisser mon chez moi se transformer pour que ce visiteur inattendu puisse s’y installer, si menaçant que cela paraîsse Ces deux conceptions de l’hospitalité sont en concurrence et, jusqu’à un certain point, en conflit. L’expérience politique, juridique et sociale de l’hospitalité est toujours un compromis instable, difficile à stabiliser et à énoncer dans sa règle fondamentale.», J. Derrida, «Une hospitalité à l’infini» in s/d Mohammed Seffahi, *Manifeste pour l’Hospitalité*, ed. Paroles d’Aube, Paris, 1999, p. 103.

¹²⁴ «Il faut “relever” (*aufheben*) le cosmopolitisme», J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, p. 47.

¹²⁵ De entre os demais «impossíveis» de Derrida, destacam-se o dom, o perdão, a hospitalidade, a justiça, a morte, a tradução, a amizade, o amor, a democracia por vir, ...

– sempre subentendido «cidadão estrangeiro» – sublinhando-lhe o registo contraditório que o magnetiza e originariamente o desconstrói. Numa palavra, o auto-desconstrói. Esta precisão de Jacques Derrida é também a condição para desconstruir o *princípio político como princípio estatal*, cosmopolítico mesmo, que implica ainda, enquanto cidadania, o enraizamento do político e da democracia no território e no Estado. Na cidadania¹²⁶. De facto, como não sublinhar que este tempo de acolhimento *incondicional* do outro *ou* do porvir absoluto abre e giza o princípio ou o *quase* conceito de *incondicionalidade* que acontece ser o timbre da hiper-radicalidade singularmente apolítica do pensamento de Derrida, contraposto como é nele, na sua «força fraca», ao de *soberania* ou, ainda na terminologia de *Politiques de l'amitié*¹²⁷, ao de *condicional* ou mesmo de *possível*?

Deste *tempo messiânico*, do seu velar atento, paciente e prometedor, como não dizer, em suma, que ele porta em Derrida e graças a Derrida tanto a *injunção* quanto a condição de possibilidade para repensar, sonhar, interpretar e pôr em obra, não apenas um outro *conceito* do político e da «democracia», mas também uma outra política e uma outra «democracia» enquanto, digamos dizendo-o mal¹²⁸, «regime político»? Conceitos europeus que, como Derrida o refere um pouco por todo o lado na sua obra, supuseram sempre «o Estado, a forma *polis* ligada ao território nacional e à autoctonia»¹²⁹.

Dito isto, quer dizer, sendo o por-vir (*à-venir*) desta véspera absoluta o tempo do outro, da vinda *e/ou* do acolhimento *incondicional* do outro, do «absolutamente outro», tanto quanto do porvir, a «democracia por vir» não pode então não ser em Derrida o regime do «quem quer que seja», («*quiconque*»), do «não importa quem», («*n'importe qui*»), numa palavra, o regime do «primeiro vindo» («*premier venu*») enquanto «primeiro por vir» («*premier à venir*»):

«Pensar a democracia», escreve Derrida em *Voyous*, «é pensar o ‘primeiro vindo’: quem quer que seja, não importa quem, no limite aliás permeável entre o «quem» e o «o quê», o vivente, o cadáver e o fantasma). Não é o primeiro vindo a melhor maneira de traduzir «o primeiro por vir»?»¹³⁰ Eu sublinho.

No entanto, porque com este tempo *como que* se está sempre na véspera do tempo, do tempo do mundo e, portanto, do tempo da dita comunidade democrática que atentamente se vigia, ou então este tempo é o instante meteorítico da exceção ao próprio tempo do

¹²⁶ «Ce concept d'hospitalité cosmopolitique, tout respectable qu'il est, et toujours perfectible, me paraît encore lié à une figure de la citoyenneté de l'État-nation, celle qui se trouve en voie de dislocation, de transgression, de transformation.

Quand je parle de démocratie à venir – cette chose qui peut paraître un peu folle ou impossible – je pense à une démocratie qui ne serait plus liée de façon essentielle à la citoyenneté. Là encore, je reviens à la même contradiction apparente: je ne suis pas contre la citoyenneté, elle est nécessaire et il faut même lutter pour que certains êtres humains, qui en sont privés, puissent enfin l'acquérir. Mais les droits de l'homme doivent aussi être étendus au-delà de la citoyenneté.», J. Derrida, *De Quoi Demain...*, p. 160-161.

¹²⁷ Cf. J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 128-129.

¹²⁸ E dizendo-o mal, porque a *democracia por vir* não é um regime político – como, aliás, já não o era para Platão.

¹²⁹ «[...] l'État, la forme *polis* liée au territoire national et à l'autochtonie.» 129, J. Derrida, *Apprendre finalement à vivre*, Galilée, Paris, 2005, p. 48.

¹³⁰ «Penser la démocratie, c'est penser ‘le premier venu’: quiconque, n’importe qui, à la limite d’ailleurs perméable entre le «qui» et le «quoi», le vivant, le cadavre et le fantôme). Le premier venu, n’est-ce pas la meilleure façon de traduire ‘le premier à venir’?», J. Derrida, *Voyous*, p. 126.

mundo e da comunidade democrática de que há que assinalar e guardar o rastro da sua passagem, em Derrida, este acolhimento do «primeiro vindo» ou do «visitante» inesperado não sobrevém no entanto do exterior a uma suposta comunidade ou identidade *anticipadamente* constituída: não, marca antes uma estranheza, melhor, uma heterogeneidade, uma «heterogeneidade ‘originária’» que interdita absolutamente todo e qualquer começo em si e toda e qualquer identidade a si, e portanto também toda e qualquer posição ou poder domésticos – familiar e territorial, estato-nacional ou mesmo mundial. O que é dizer que este acolhimento messiânico como acolhimento do «primeiro vindo» corta rente com o genealógico – com o esquema arqueo-genealógico. No dizer de *Politiques de l'Amitié*, este acolhimento do «primeiro vindo» seria mesmo a condição para

«pensar e viver uma política, uma amizade, uma justiça [...] que começam então ali onde o *começo* (se) divide e difere. *Que* começam por *marcar* uma heterogeneidade «originária» que já *veio* e que é a única que *pode* vir, no porvir, *abri-las*. Nem que *seja* a elas mesmas.»¹³¹

O que é dizer que uma tal «democracia» deve acolher *incondicionalmente*, num aqui e agora, quer dizer, na urgência e sem submeter este acolhimento a uma identificação prévia do próximo ou do semelhante, numa palavra, a critérios de pertença – *sejam eles fraternos!* E *sejam eles fraternos* porque, para nada aqui dizer da figura da irmã – e portanto da dita «diferença sexual» – assim *compreendida*, e portanto assim *neutralizada*, na figura do irmão, Derrida pergunta(-se) (em *Politiques de l'Amitié*, nomeadamente), assim testemunhando a radicalidade, a hiper-radicalidade do seu pensamento não só a nível “teórico” mas também “conceptual”, porque é que se há-de recorrer a esta figura familiar – uma figura que concilia nela, notemo-lo também, a herança bíblico-helénica –, quando no fundo se pretende desconstruir não apenas a figura do pai que, como o filósofo o dirá em «Fidélité à plus d'un», não vem senão a faltar¹³², mas também o registo da filiação e da proximidade do próximo, e portanto o próprio conceito de «família» ou de «etnia androcentrada», traduzido que está, um tal conceito, no de naturalidade nacional ou internacional.

Abrindo-se incondicionalmente, quer dizer, messiânicamente, *independente* do seu querer, ao acolhimento do outro, do absolutamente outro, quer dizer, do dissemelhante, a «democracia» não se abre afinal senão a *esta falta do mesmo* ou do próprio que, *desde sempre*, a trabalha já no seu interior, ela não se abre senão a partir do seu interior aberto, assim se abrindo *independente* do seu querer por esta inadequação ou por esta não-identidade a si ao por-vir (*à-venir*) que a porta e que no fundo, *desde sempre*, ela porta já em si – desde sempre, sublinhemo-lo, tal como Derrida o sublinhará na sua leitura do *Ménexeno* de Platão (um discurso do género do epitáfio, da herança e do testamento¹³³) aí sublinhando, para além da necessidade da igualdade (uma necessidade¹³⁴ ainda ontológica),

¹³¹ «[...] penser et vivre une politique, une amitié, une justice [...] qui *commencent donc* là où le commencement (se) divise et diffère. Qui *commencent* par *marquer* une hétérogénéité «originaire» qui est déjà venue et qui peut seule venir, à l'avenir, les ouvrir. Fût-ce à elles-mêmes.», J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 128.

¹³² «le père vient à manquer», J. Derrida, «Fidélité à plus d'un» in *op. cit.*, p. 238.

¹³³ J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 125.

¹³⁴ «Est-on sûr qu'à travers toutes les mutations de l'histoire européenne (mutations dont il faut, bien sûr, tenir le compte le plus rigoureux), aucun concept du *politique* et de la *démocratie* ait jamais rompu avec l'héritage de cette troublante nécessité? Rompu radicalement, thématiquement?», J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 122

e para além do «laço que liga a *fraternidade* grega a si mesma no *pólemos* tal como na *stasis*»¹³⁵ – assim sublinhando também a sua «fundação autoctónica» e o seu esquema homofílico –, sobretudo os desafios da hesitação quanto ao próprio nome de «democracia», ali onde é dito que «um tal chama isso de «democracia» e um tal outro lhe dará um outro nome, «se assim lhe apetecer» (*an khaire*)»¹³⁶: uma hesitação relativamente ao nome «democracia» que põe a nu o desvio não apenas entre o nome, o conceito e a própria coisa «democracia», mas no próprio nome. Um desvio que subtrai a democracia à identidade e ao enraizamento autoctónico, e portanto ao esquema genealógico, e que, traçando a disjunção aporética que para sempre a magnetiza, porta a sua chance e o seu porvir pela via desta véspera do tempo que, disjuntando-a, desde sempre vela por ela velando pelo seu porvir, assim velando também pelo acolhimento incondicional do outro, da singularidade ou da alteridade do outro, ou do evento:

«O que implica um outro pensamento do evento (único, imprevisível, sem horizonte, não dominável por nenhuma *ipseidade* nem por nenhuma performatividade convencional e portanto consensual) que se marca num «por vir» que, além do futuro (uma vez que a exigência democrática não espera), nomeia a vinda do que chega e de quem chega, a saber, do chegante de que nenhuma hospitalidade condicional deveria nem poderia limitar a irrupção nas fronteiras de um Estado-nação policiado.»¹³⁷

Condição de abertura messiânica em memória da esperança, da justa esperança ao que vem, um tal acolhimento ou uma tal exposição ao chegante abre um espaço de *promessa* na medida em que *afirma* um «sim, vem» incondicional ao outro prévio a qualquer eventual porta ou fronteira fechadas – ou a qualquer denegação ulterior. Um «sim, vem» que possibilita a vinda do evento e da decisão, na sua própria incerteza. É aliás graças a uma tal incerteza que, para Derrida, o *evento* (tal como a decisão^{138!}) tem mesmo a sorte de poder vir a ter lugar:

«[...] a efectividade da promessa democrática [...] guardará sempre nela, e deverá fazê-lo, esta esperança messiânica absolutamente indeterminada no seu coração, esta relação escatológica ao por-vir de um evento e de uma singularidade inantecipável. Espera sem horizonte de espera, espera do que ainda não se espera ou do que não se espera mais. Hospitalidade sem reserva, saudação de boas vindas antecipadamente acordada à surpresa absoluta do *chegante* ao qual não se pedirá nenhuma contrapartida, nem se pedirá para se engajar de acordo com os contratos domésticos de qualquer poder de acolhimento (família, Estado, nação, território, solo ou sangue, língua, cultura em geral, a própria humanidade), justa abertura que renuncia a todo o direito de propriedade, a todo o direito em geral, abertura messiânica ao que vem, quer dizer, ao evento que não se seria capaz de esperar *como tal*, nem portanto antecipadamente reconhe-

¹³⁵ Ibid, p. 121.

¹³⁶ Ibid, p. 123.

¹³⁷ «Cela implique une autre pensée de l'événement (unique, imprévisible, sans horizon, non maîtrisable par aucune ipséité ni aucune performativité conventionnelle et donc consensuelle) qui se marque dans un «à venir» qui, au-delà du futur (puisque l'exigence démocratique n'attend pas), nomme la venue de ce qui arrive et de qui arrive, à savoir de l'arrivante dont aucune hospitalité conditionnelle ne devrait ni ne pourrait limiter l'irruption aux frontières d'un État-nation policé.», J. Derrida, *Voyous*, p. 127.

¹³⁸ Criticando o *decisionismo* de Schmitt, Derrida pensa a decisão a partir de Kierkegaard, para quem «l'instant de la décision est une folie», *Miettes Philosophiques*, Gallimard, Paris, 1990, p. 90.

cer, ao evento como ao próprio estrangeiro, àquela ou àquele para quem se deve deixar um lugar vazio, sempre, em memória da esperança»¹³⁹

Neste sentido, no seu (singular) apolitismo originário, no seu excesso hiperbólico (relativamente ao estato-político), a «democracia por vir» de Derrida não é senão a *promessa já sempre* a operar em toda a «democracia». Noutros termos e lapidarmente, a «democracia por vir» é uma *promessa*¹⁴⁰, é o risco e a *chance* da própria «democracia»: o risco e a chance da sua sobrevivência, da sua *justa* sobrevivência. *Politiques de l'Amitié* (1994) diziam-no assim – lembremo-lo aqui:

«[...] será possível, assumindo uma certa memória fiel da razão democrática e da razão “tour court”, eu diria mesmo das Luzes de uma certa *Aufklärung* (deixando assim aberto o abismo que se abre ainda hoje com estas palavras), não fundar, ali onde não se trata sem dúvida mais de *fundar*, mas de abrir ao porvir, ou antes ao “vem” de uma certa democracia?

Porque a democracia resta por vir, tal é a sua essência na medida em que ela resta: não apenas ela restará indefinidamente perfectível, logo sempre insuficiente e futura mas, pertencendo ao tempo da promessa, ela restará sempre, em cada um dos seus tempos futuros por vir [à venir]: mesmo quando há democracia, esta não existe nunca, não está nunca presente, permanecendo o tema de um conceito não apresentável.»¹⁴¹

E no rastro da “nova Internacional” de Derrida – esta «aliança sem instituição»¹⁴² que não é finalmente senão um outro nome para a “altermundialização”, para uma *outra* “altermundialização” ainda por vir e que, em fidelidade ao espírito de justiça do marxismo (que, mais precisamente, é um dos espíritos do marxismo, e aquele que Derrida quer enfatizar), em *Spectres de Marx* se procura «antes, através e para além de qualquer determinação nacional»¹⁴³ –, notemos também que a «democracia por vir» não perderá sequer o seu estatuto de *promessa infinita* no plano ou no horizonte de uma democracia universal,

¹³⁹ «[...] l'effectivité de la promesse démocratique [...] gardera toujours en elle, et devra le faire, cette espérance messianique absolument indéterminée en son cœur, ce rapport eschatologique à l'àvenir d'un événement et d'une singularité inanticipable. Attente sans horizon d'attente, attente de ce qu'on n'attend pas encore ou de ce qu'on n'attend plus. Hospitalité sans réserve, salut de bienvenue d'avance accordé à la surprise absolue de l'arrivant auquel on ne demandera aucune contrepartie, ni de s'engager selon les contrats domestiques d'aucune puissance d'accueil (famille, État, nation, territoire, sol ou sang, langue, culture en général, humanité même), juste ouverture qui renonce à tout droit de propriété, à tout droit en général, ouverture messianique à ce qui vient, c'est-à-dire à l'événement qu'on ne saurait attendre comme tel, ni donc reconnaître d'avance, à l'événement comme l'étranger même, à celle ou à celui pour qui on doit laisser une place vide, toujours, en mémoire de l'espérance», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 111.

¹⁴⁰ Em *Sauf le Nom* Derrida pensa a democracia como herança de uma promessa: «Prenez l'exemple de la démocratie, de l'idée de la démocratie, de la démocratie à venir (ni Idée au sens kantien ni le concept actuel, limité et déterminé de la démocratie, mais la démocratie comme l'héritage d'une promesse)», J. Derrida, *op. cit.*, p. 108.

¹⁴¹ «Est-il possible, en assumant une certaine mémoire fidèle de la raison démocratique et de la raison tout court, je dirai même des Lumières d'une certaine *Aufklärung* (laissez ainsi ouvert l'abîme qui s'ouvre encore aujourd'hui sous ces mots), non pas de fonder, là où il ne s'agit sans doute plus de *fonder*, mais d'ouvrir à l'avenir, ou plutôt au «viens» d'une certaine démocratie?

Car la démocratie reste à venir, c'est là son essence en tant qu'elle reste: non seulement elle restera indéfiniment perfectible, donc toujours insuffisante et future mais, appartenant au temps de la promesse, elle restera toujours, en chacun de ses tempos futurs, à venir: même quand il y a de la démocratie, celle-ci n'existe jamais, elle n'est jamais présente, elle reste le thème d'un concept non présentable.», J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 308.

¹⁴² «alliance sans institutions», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 142.

¹⁴³ «avant, à travers et au-delà de toute détermination nationale», *Ibid.*

internacional e, sobretudo, trans-estatal: não sem sublinhar a vadiocracia (*voyoucratie*) como que natural ao Estado – «O Estado é vadio»¹⁴⁴! – e, portanto, natural a um certo inter-estato-nacionalismo, *Voyous* dirá esta promessa de uma democratização universal no horizonte da nossa mundialização ainda «uma obscura questão de porvir»¹⁴⁵. E acrescenta, precisando: é também um dos horizontes possíveis da expressão «democracia por vir»¹⁴⁶. E eu direi ainda – a fim de sublinhar de novo a singularidade e a radicalidade, a singular radicalidade deste pensamento da «democracia por vir» de Derrida – que esta referência a uma democracia universal, ou mesmo a uma “nova Internacional” enquanto um dos alcances possíveis do sintagma «democracia por vir» de Derrida, não deixa de mostrar também o quanto a «democracia por vir» releva ou reveza também, para além da herança grega da democracia, a herança do pensamento pós-kantiano do cosmopolitismo, assim como do direito internacional que, nos nossos dias, o traduz e que ele inspira. E isto porque, como no *Contrato Social* de Rousseau onde, como Derrida o sublinhará, a democracia «continua e continua ainda um modelo de organização política intra-nacional ou inter-estatal no interior da cidade»¹⁴⁷, «o modelo democrático (igualdade e liberdade dos Estados sujeitos soberanos, cálculo da maioria, etc.)»¹⁴⁸ tende a tornar-se a norma. E Derrida acrescenta: «Apesar das aparências não é seguro as coisas terem mudado.»¹⁴⁹

As coisas não mudaram (ainda), de facto. A «democracia por vir», melhor, o pensamento derridiano da «democracia por vir» é o sonho e a *promessa* para a sua mudança – a *promessa infinita* que, em si mesma, é a própria «democracia por vir» em razão de ser apelada, trans-portada e assediada por esta véspera do tempo que, velando por ela, desde sempre a reenvia a *algures ou para amanhã*:

«[...] nós propomos que se fale sempre de democracia *por vir*», diz Derrida, «não de democracia *futura*, no presente futuro, nem mesmo de uma ideia reguladora em sentido kantiano, ou de uma utopia – pelo menos na medida», explicita «em que a sua inacessibilidade guardaria ainda a forma temporal de um *presente futuro*, de uma modalidade futura do *presente vivo*»¹⁵⁰

A «democracia por vir» tem pois para Derrida o estatuto da promessa. É uma promessa¹⁵¹. Uma promessa infinita. Uma promessa infinita é no entanto impossível. O *impossível* que todavia é *preciso*. E isso, em razão do próprio tempo que a abre, a apela, a assedia e a adia. Em «Penser ce qui vient», e depois de ter dito que, para o tempo, «vir vindo a faltar»¹⁵²

¹⁴⁴ «L'État est voyou», J. Derrida, *Voyous*, p. 146.

¹⁴⁵ «une obscure question d'avenir», ibid, p. 118.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ «restait et reste encore un modèle d'organisation politique intra-nationale ou intra-étatique dans le dedans de la cité», ibid.

¹⁴⁸ «le modèle démocratique (égalité et liberté des États sujets souverains, calcul de la majorité, etc.)», Ibid.

¹⁴⁹ «Malgré les apparences il n'est pas sûr que les choses aient changé.», Ibid.

¹⁵⁰ «nous proposons toujours de parler de démocratie à venir, non pas de démocratie future, au présent futur, non pas même d'une idée régulatrice au sens kantien, ou d'une utopie – dans la mesure du moins», explica ou précise Derrida, «où leur inacessibilidade garderait encore la forme temporelle d'un présent futur, d'une modalidade future du présent vivant.», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 110.

¹⁵¹ Para a questão da «promessa» em Derrida, cf. «Réponses de Jacques Derrida» in s/d Marc Crépon e Marc de Launay, *La Philosophie au risque de la promesse*, Bayard, Paris, 2004, p. 195 ss.

¹⁵² «Le temps vient à nous manquer. C'est ainsi, toujours, qu'il vient, le temps. C'est ainsi qu'il nous vient. Le temps nous manque. Il nous est donné comme ce qui va nous manquer. [...] l'expérience inéluctable du temps qui vient mais qui vient en venant à manquer.», Derrida, «Penser ce qui vient» in *op. cit.*, p. 25.

assume, para si, a configuração tanto da «improvisação ou (d)a precipitação, uma com ou sem a outra», quanto a da «resposta responsável à urgência e à iminência», e portanto a configuração da *decisão* que, no rastro de Kierkegaard, Derrida dirá uma loucura, (e uma loucura por pertencer a esta véspera do tempo que, na sua intemporalidade intempestiva, vela pelo porvir passando meteoricamente¹⁵³ através do tempo do mundo ou da história), Derrida precisará¹⁵⁴ também ainda que é justamente porque o tempo só vem a faltar que se pode reconhecer que há *Dever* antes ou para além de todo e qualquer *dever*¹⁵⁵. Que há, numa palavra, um meta-Dever. O que é sugerir que o *por-vir messiânico* desta “véspera” que, a contra-tempo, dá, retirando, o tempo ao tempo (ao tempo do mundo, da história, da política ou da própria democracia), que surpreende, abala, suspende, fissura, disjunta, revoluciona ou reinventa, é *ao mesmo tempo* o que deve chegar ou o que deve acontecer e, todavia, o que tarda – o que tarda a acontecer e o que falha sempre em chegar. O que (se) faz esperar. E desejar... Ou seja, o *dever* e o seu *falhanço*: o que é preciso e o que não há – ainda... O que, justamente porque não há, é preciso (o que o «il faut» francês diz de uma assentada, como mais de uma vez na sua obra Derrida no-lo lembrará – nomeadamente, em *Sauf le nom*¹⁵⁶: ‘Il faut’ não quer apenas dizer é necessário mas, em francês, etimologicamente, “isso falta” ou “falha”)). E o que é preciso para dar conta tanto da origem ou do segredo da “ética”, da eticidade da ética, mais precisamente, e da eticidade que rege a desconstrução, quanto da *abertura* do político – de um outro político: de um político ditado e magnetizado e aberto pelo impossível¹⁵⁷. Pelo impossível, ele mesmo, aberto por esta véspera sem amanhã – o próprio passado *absoluto* do tempo como *porvir messiânico*.

O que não deixa de ser também sugerir que, na in-finita «futura anterioridade»¹⁵⁸ que o anima e para sempre o subtrai a qualquer *presente presente*, passado ou futuro, assim o subtraindo à onto-cronologia, o *por-vir* desta “véspera” omnitemporal do tempo tanto acena para o prescritivo¹⁵⁹, para o hiper-normativo, por outras palavras, para o incondicional, para a «injunção incondicional»¹⁶⁰ como «urgência singular de um *aqui agora*»¹⁶¹ inadiável, como para o «talvez paciente da messianicidade (exposição não performativa ao que vem, ao que pode sempre não vir ou ter já vindo)»¹⁶², hesitando entre um e outro e assim abrindo

¹⁵³ Para a questão do instante meteorítico do tempo, cf. J. Derrida, «La littérature au secret» in *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999, p. 159 ss.

¹⁵⁴ «[...] le temps va manquer, et [...] c'est même à cela qu'on reconnaît un « doit ». Autrement dit, toujours, quand il y va de ce qui vient, il y a *prescription*, on est d'avance sous prescription d'une certaine économie du temps.», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *op.cit.*, p. 26.

¹⁵⁵ «Il faut la disjonction, l'interruption, l'hétérogène si du moins il faut, s'il faut donner sa chance à quelque «il faut» que ce soit, fût-ce au-delà du devoir.», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 65.

¹⁵⁶ «'Il faut' ne veut pas seulement dire c'est nécessaire mais, en français, étymologiquement, «cela manque» ou «fait défaut». La faute ou la défaillance n'est jamais loin.», J. Derrida, *Sauf le nom*, p. 96.

¹⁵⁷ «I would like to translate the experience of this impossibility into what we could call ethics or politics.», J. Derrida, «On the gift» in *op. cit.*, p. 77.

¹⁵⁸ «Sa future antériorité aura été irréductible à l'ontologie», dirá Derrida em «En ce moment même dans cette ouvrage, me voici» in *Psyché. Inventions de l'Autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 190.

¹⁵⁹ «Toujours, quand il y va de ce qui vient, il y a *prescription*.», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *op.cit.*, p. 26.

¹⁶⁰ «[...] l'injonction démocratique [...] se signifie dans l'urgence et l'imminence d'un à-venir, le à de l'à-venir infléchissant en injonction aussi bien qu'en attente messianique le a d'une différence en disjonction.», J. Derrida, *Voyous*, p. 154.

¹⁶¹ Cf. J. Derrida, *Voyous*, p. 131.

¹⁶² «peut-être patient de la messianicité (exposition non performativa à ce qui vient, à ce qui peut toujours ne pas venir ou être déjà venu)», *Ibid.*, p. 132.

o diastema, o adiamento, o falhanço, a disjunção, o desvio, o desajustamento e a inadequação¹⁶³ do próprio tempo. Numa palavra, assim abrindo para a *contradição*, melhor, para a *aporia de um tempo* necessária e irredutivelmente «out of joint» que, na sua *passagem* meteorítica ou na sua *travessia* do tempo, abre para a existência de *mais de um tempo* tão incompatíveis entre si quanto indissociáveis: a saber, o tempo que apela ao acolhimento do chegante ou do visitante, do *tout autre* ou do *porvir*, e portanto o tempo do in-finito recomeço e o tempo da própria «democracia por vir», o seu próprio «por-vir»; e, por outro lado, o tempo da «democracia», o tempo disjunto na presença do presente do mundo, da história ou do político, assediado que está pela *passagem* (interruptora e espectral) da véspera do tempo e tempo do outro, do evento ou do por-vir – e sempre, desde sempre e para sempre, o outro *do tempo*. E espectral, *passagem* espectral porque, como Derrida lembra, um tal tempo só vem a apagar-se, a retirar-se ou a partir – «c'est pas demain la veille»... Daí a tarefa, em todo o caso a tarefa da desconstrução, magnetizada como ela é por esta véspera indócil ao tempo:

«[...] terá sido preciso registar aquilo de que o tempo, e portanto a história, deve ter falta, a menos que a história não seja feita deste tempo que falta e que é preciso. Sempre o tempo deve bem faltar à democracia. Porque ela não espera, e todavia faz-se esperar. Ela não espera nada, mas tudo perde por esperar.»¹⁶⁴

É finalmente o registo aporético da «democracia por vir» de Derrida que assim se desenha, assediada como ela é por *mais de um tempo* e, por isso, apelada que é a responder ao *double bind* de uma injunção que a apela a acolher ou a responder, a bem responder *ao mesmo tempo* e ao outro e aos outros: e à alteridade ou à singularidade absoluta e imprevisível do outro e à comunidade de singularidades anónimas, que o mesmo é dizer, ao «*plus d'un*», ao número, ao grande número – ou ao dito povo. Na cena de uma desconstrução do esquema (de proveniência bíblico-grego) androcêntrico da amizade, *Politiques de l'Amitié* diziam assim o registo aporético da «democracia por vir», que o mesmo é dizer a sua impossibilidade, sublinhando ao mesmo tempo a sua inadequação a si mesma e o seu *relevar* da *contradição*:

«Não há democracia sem respeito pela singularidade ou pela alteridade irredutível, mas não há democracia sem «comunidade de amigos» (*koina ta philon*), sem cálculo de maiorias, sem sujeitos identificáveis, estabilizáveis, representáveis e iguais entre si. Estas duas leis são irredutíveis uma à outra. Tragicamente inconciliáveis e para sempre ferintes. [...] Mais grave do que uma contradição, a disjunção destas duas leis porta para sempre o desejo político. E porta também a *chance* e o porvir de uma democracia que ela constantemente ameaça e que no entanto mantém em vida, como a própria vida, no coração da sua *virtude dividida*, mantendo a inadequação a si mesma.»¹⁶⁵

¹⁶³ Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 110.

¹⁶⁴ «il aura fallu prendre acte de ce que le temps, et donc l'histoire, doit manquer, à moins que l'histoire ne soit faite de ce temps qui manque et qu'il faut. Toujours à la démocratie le temps doit bien manquer. Parce qu'elle n'attend pas et néanmoins se fait attendre. Elle n'attend rien mais elle perd tout pour attendre.», J. Derrida, *Voyous*, p. 153.

¹⁶⁵ «Pas de démocratie sans respect de la singularité ou de l'altérité irréductible, mais pas de démocratie sans 'communauté des amis' (*koina ta philon*), sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux. Ces deux lois sont irréductibles l'une à l'autre. Tragiquement inconciliables et à jamais blessantes. [...] Plus grave qu'une contradiction, la disjonction de ces deux lois porte à jamais

«Evento de uma injunção comprometida que ordena que se faça vir o que jamais se apresentará na forma da presença plena»¹⁶⁶ (a véspera do tempo e tempo do evento ou do outro, um como o outro), assinando assim o desvio entre uma promessa *infinita* e as formas determinadas, necessárias mais necessariamente inadequadas, que ela assume na história ou no mundo, a «democracia por vir» é para Jacques Derrida uma *promessa sempre – ainda* – por cumprir. Donde o «envio elíptico» de Vadios:

«A democracia por vir: é preciso que isso dê o tempo que não há»¹⁶⁷

* * *

E porque de facto o tempo não vem mesmo senão a faltar, apresso-me também a terminar esta comunicação na precipitação. Por fidelidade ao seu título e à questão da reinvenção derridiana da democracia em termos de «democracia por vir» pensada a partir do abismo ou do segredo absoluto da *différance* aqui pensada a partir da véspera messiânica do tempo – *différance* que, lembremo-lo, é dita o devir-tempo do espaço e o devir-espaço do tempo¹⁶⁸ –, esta comunicação exigiria uma referência mais detalhada à leitura que o filósofo faz, em *Politiques de l'Amitié*, do *Menéxeno* (239 a) de Platão, acima pouco mais do que citado, a propósito da herança do nome e do conceito de «democracia». Pelo menos, uma referência à análise que Derrida aí faz de dois dos traços maiores do conceito herdado de democracia deveria ter sido feita, a fim de tentar mostrar como a análise aí empreendida pelo filósofo não só dá conta da auto-desconstrução da própria democracia como do princípio político que descobre já a operar nela – um princípio enraizado na fundação autoctónica: a saber, o traço da *necessidade* (*ananke*) da igualdade (uma necessidade que em Platão «obriga (*anagkazei*), à nascença, na boa nascença, na eugenia, a procurar uma igualdade diante da lei que seja *conforme* à igualdade no nascimento.»)¹⁶⁹ e o traço do uso suspenso do nome «democracia»¹⁷⁰.

Impossibilitada, como estou, de o poder fazer aqui, por falta de tempo, termino abruptamente articulando esta *questão da necessidade* (de uma absolutamente outra *necessidade* que não a de Platão: a *necessidade* (*il faut – é preciso*) aberta por esta véspera intemporal ou omni-temporal do tempo que, velando pelo tempo, «dá o tempo que não há») com a *questão do tremor do nome «democracia»* e com a sua reinvenção por Derrida em termos de «democracia por vir» e perguntando: Derrida é, é sabido, o filósofo que não apenas confessou o seu gosto incondicional pelo segredo, pelo «segredo a-b-s-o-l-u-t-o»¹⁷¹, como

le désir politique. Elle porte la chance aussi et l'avenir d'une démocratie qu'elle menace constamment de ruine et dont elle maintient pourtant en vie, comme la vie même, au cœur de sa *vertu divisée*, l'inadéquation à elle-même.», J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 40.

¹⁶⁶ «l'événement d'une injonction gagée qui commande de faire venir cela même qui ne se présentera jamais dans la forme de la présence pleine», que la démocratie est l'ouverture de cet écart entre une promesse infinie [...] et les formes déterminées, nécessaires mais nécessairement inadéquates de ce qui doit se mesurer à cette promesse», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 111.

¹⁶⁷ La démocratie à venir: il faut que ça donne le temps qu'il n'y a pas», J. Derrida, *Voyous*, p. 19.

¹⁶⁸ Cf. J. Derrida, «La Différance» in *Marges de la Philosophie*, p. 35.

¹⁶⁹ «fait obligation (*anagkazei*), à la naissance, à la bonne naissance, dans l'eugénie, de rechercher une égalité devant la loi qui soit *conforme* à l'égalité dans la naissance.», J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 121.

¹⁷⁰ Ibid, p. 123

¹⁷¹ Cf. J. Derrida, «Envois» in *La Carte Postale*, p. 53.

aquele que diz que se herda sempre um segredo¹⁷² – se acaso se herda e quando se herda... Pergunto então: acaso não é a atenção, uma atenção infinitamente paciente, infinitamente vigilante e expectante, a este tempo *que não há* e *que é preciso* o segredo da desconstrução derridiana? O segredo sem segredo que ela cultiva, que tão bem ela soube cultivar (“pas au-delà”, hiperbolite, “loucura do impossível”, incondicional e sem condição, etc. etc. ...) Um segredo que nos dá a pensar, quer a indissociabilidade da desconstrução derridiana, enquanto *pensamento*, e da «democracia», ditadas como ambas são pela véspera absoluta do tempo, quer a radicalidade, melhor, a hiper-radicalidade da desconstrução derridiana da herança europeia da filosofia e do político. Um segredo que põe também a nu a pulsão singularmente apolítica da desconstrução e a insónia da «democracia» na sua própria auto-desconstrução – e um segredo que não deixa igualmente de sugerir o alcance imediata e diferentemente, excepcionalmente «político», hiper-político-democrático da desconstrução derridiana.

Com efeito, acaso não é a atenção ao segredo desta *necessidade* aberta e assombrada por esta véspera absoluta que «dá o tempo que não há» que descobre e sublinha a auto-desconstrução da democracia? Na sua intemporalidade intempestiva e anacronizante, não é então esta véspera absoluta que desde sempre vela pela democracia na sua incondição e de tarefa e de promessa? De tarefa e de promessa in-finitas? Não será então esta véspera absoluta do tempo «o esquecido, o recalcado, o desconhecido ou impensado no “velho” conceito de democracia»? Não será ela o que, no dizer de Derrida, «resta ou resiste ainda no conceito desconstruído (ou desconstruível) da democracia»? Não será então ela que nos apela e a resistir e a lutar pelo seu por-vir? Pois não é ela a *chance* de «um outro pensamento do cálculo e do número»? A *chance* de «uma outra forma de apreender a universalidade do singular»? Que o mesmo é dizer, a *chance* para pensar a universalidade a partir da singularidade? Da irredutibilidade da singularidade?

Não é então a atenção a uma tal véspera aquilo que Derrida, o pensador-filósofo que confessou «velar transliterando o mundo em plena noite»¹⁷³, tanto nos dá a herdar e a pensar como nos *apela* a herdar e a pensar no, por isso, sempre *velho-nome* de «democracia»? Escutemo-lo, para terminar aqui de vez, como que a sugeriu-nos nesta longa passagem de *Politiques de l'Amitié* relativa à sua leitura do *Menéxeno* de Platão:

«Acontece que, tomada em si mesma, para além das manhas e da ironia que podem marcar o *Menéxeno*, esta hesitação relativa ao nome “democracia” dará sempre que pensar. Se o jogo de um desvio entre o nome, por um lado, o conceito ou a coisa, por outro, dá lugar a efeitos de retórica que são também estratégias políticas, que lições podemos nós hoje retirar daí? Será ainda *em nome da democracia* que se tentará criticar esta ou aquela determinação da democracia ou da aristodemocracia? Ou, mais radicalmente, mais perto, justamente, da sua *radicalidade* fundamental (ali onde, por exemplo, ela *enraíza* na segurança da fundação autoctónica, no tronco e no génio da filiação), será ainda em nome da democracia, de uma democracia por vir, que se tentará desconstruir um conceito, e todos os predicados associados num conceito largamente dominante da democracia, aquele em cuja herança se reencontra infalivelmente a lei do nascimento, a lei natural ou “nacional”, a lei da homofilia ou da autoctonia, a igualdade cívica (a isonomia) fundada na igualdade de nascimento (a isogonia) como condição do cálculo da aprovação e, portanto, da aristocracia de virtude e de sabedoria, etc.?

¹⁷² «On hérite toujours d'un secret – qui dit «lis-moi», en seras-tu jamais capable ?», J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 40.

¹⁷³ J. Derrida in J. Derrida, Catherine Malabou, *La Contre-Allée*, p. 23.

O que é que resta ou resiste ainda no conceito desconstruído (ou desconstruível) da democracia para nos orientar sem fim? Para nos ordenar, não apenas a empreender uma desconstrução, mas a salvaguardar o velho nome? E a desconstruir ainda em nome de uma democracia por vir? Quer dizer, para nos mandar ainda herdar aquilo que, esquecido, recalcado, desconhecido ou impensado no “velho” conceito e em toda a sua história, velaria ainda dando sinais ou sintomas de sobrevivência por vir através de todos os traços antigos e fatigados? [...] Há um outro pensamento do cálculo e do número, uma outra forma de apreender a universalidade do singular que, sem votar a política ao incalculável, justifique ainda o velho nome de democracia? Haverá ainda sentido em falar de democracia ali onde não seria mais questão [...] de país, de nação, de Estado mesmo e de cidadão, dito de outro modo, e pelo menos se ainda fizermos questão na acepção recebida deste nome, ali onde não seria mais questão de política?»¹⁷⁴. Eu sublinho.

Bibliografia e siglas

- J. Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris, 2003 – *Voyous*.
- J. Derrida, *Foi et Savoir*, suivi de *Le siècle et le pardon*, Le Seuil, Paris, 2000 – *Foi et Savoir*.
- J. Derrida, «Un ver à soi» in J. Derrida, H. Cixous, *Voiles*, Galilée, Paris, 1998 – *Voiles*.
- J. Derrida, *De Quoi Demain...*, Fayard/Galilée, Paris – *De Quoi Demain...*
- J. Derrida, «Fidélité à plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut» in *Idiomes, Nationalités, Déconstructions*, Intersignes, nr. 13, automne 1998.
- J. Derrida, *Papier Machine* Galilée, Paris, 2001 – *Papier Machine*.
- J. Derrida, *Points de Suspension*, Galilée, Paris, 1992 – *Points de Suspension*.
- J. Derrida in J. Derrida, C. Malabou, *La Contre-Allée*, La Quinzaine Littéraire/L.Vuitton, Paris, 1999.
- J. Derrida, *Béliers*, Galilée, Paris, 2003 – *Béliers*.
- J. Derrida, «Lettres sur un aveugle. Punctum caecum» in *Tourner les mots*, Galilée, Paris, 2000.
- J. Derrida, *Memoires d'aveugle*, RMN, Paris, 2001.
- J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, ed. Minuit, Paris, 1972.
- J. Derrida, *Fichus*, Galilée, Paris, 2002 – *Fichus*.
- J. Derrida, *Le Monolingisme de l'Autre*, Galilée, Paris,
- J. Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988

¹⁷⁴ «Il reste que, prise en elle-même, au-delà des ruses et de l'ironie qui peuvent marquer le *Ménexène*, cette hésitation sur le nom «démocratie» donnera toujours à penser. Si entre le nom d'une part, le concept ou la chose d'autre part, le jeu d'un écart donne lieu à des effets de rhétorique qui sont aussi des stratégies politiques, quelles leçons pouvons-nous en tirer aujourd'hui? Est-ce encore *au nom de la démocratie* ou de l'aristodémocratie? ou, plus radicalement, plus près, justement, de sa radicalité fondamentale (là où par exemple elle *enracine* dans la sécurité de la fondation autochtone, dans la souche et dans le génie de la filiation), est-ce encore au nom de la démocratie, d'une démocratie à venir, qu'on tentera de déconstruire un concept, tous les prédicats associés dans un concept largement dominant de la démocratie, celui dans l'héritage duquel on retrouve immanquablement la loi de la naissance, la loi naturelle ou «nationale», la loi de l'homophylie ou de l'autochtonie, l'égalité civique (l'isonomie) fondée sur l'égalité de naissance (l'isogonie) comme condition du calcul de l'approbation et donc de l'aristocratie de vertu et de la sagesse, etc.? Qu'est-ce que reste ou résiste encore dans le concept déconstruit (ou déconstructible) de la démocratie pour nous orienter sans fin? Pour nous ordonner non seulement d'engager une déconstruction mais de garder le vieux nom? et de déconstruire encore au nom d'une *démocratie à venir*? C'est-à-dire encore pour nous enjoindre encore d'hériter de ce qui, oublié, refoulé, méconnu ou impensé dans le «vieux» concept et dans toute son histoire, veillerait encore, livrant des signes ou des symptômes de survivance à venir à travers tous les traits anciens et fatigués? [...] Y a-t-il une autre pensée du calcul et du nombre, une autre façon d'appréhender l'universalité du singulier qui, sans vouer la politique à l'incalculable, justifie encore le vieux nom de *démocratie*? Y aura-t-il encore du sens à parler de *démocratie* là où il ne serait plus question [...] de pays, de nation, d'État même et de citoyen, autrement dit, *si du moins l'on tient encore à l'acception reçue de ce mot*, où il ne serait plus question de politique?», J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, p. 126-127.

- J. Derrida, «La vérité blessante. Ou le corps à corps des langues» in *Europe*, mai 2004, nr. 901.
- J. Derrida, «La langue n'appartient pas» in *Europe*, 79 ième année, nr 861-862/janvier-Février 2001.
- J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Judéités*, Galilée, Paris, 2003.
- J. Derrida, *O Monolingüismo do Outro*, trad. Fernanda Bernardo, Campo das Letras, Porto, 2002.
- J. Derrida, «Penser ce qui vient» in s/d René Major, *Derrida pour les Temps à venir*, Stock, Paris, 2007 – «Penser ce qui vient»
- J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, Galilée/Le Monde, Paris, 2004 – *Apprendre à vivre enfin*.
- J. Derrida, *Séminaire I, La Bête et le Souverain*, Galilée, Paris, 2008 – *Séminaire I*.
- J. Derrida, *Séminaire II. La Bête et le Souverain*, Galilée, Paris, 2010 – *Séminaire II*.
- J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris, 1986 – *Psyché*.
- J. Derrida, «Fourmis» in *Lectures de la Différence Sexuelle*, Ed. des Femmes, Paris, 1994.
- J. Derrida, *Genèses, Généalogies, Genres et le Génie*, Galilée, Paris, 2003.
- J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993 – *Spectres de Marx*.
- J. Derrida, *Politiques de l'Amitié*, Galilée, Paris, 1994 – *Politiques de l'Amitié*.
- J. Derrida, *Margens da Filosofia*, trad. António M. Magalhães e Joaquim Torres Costa, Rés ed., Porto, s/d.
- J. Derrida, «Freud et la scène de l'écriture» in *L'Écriture et la Différence*, Seuil, Paris, 1967.
- J. Derrida, *Force de Loi*, Galilée, Paris, 1994 – *Force de Loi*.
- J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967 – *De la Grammatologie*.
- J. Derrida, *Khôra*, Galilée, Paris, 1993 – *Khôra*.
- J. Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997 – *De l'hospitalité*.
- J. Derrida, «Avances» in Serge Margel, *Le Tombeau du Dieu Artisan*, ed. Minuit, Paris, 1995.
- J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2007.
- J. Derrida, *Inconditionnalité ou Souveraineté*, Ed. Patakis, Athènes, 2002.
- J. Derrida, *Donner le Temps*, Galilée, Paris, 1991.
- J. Derrida, «Une hospitalité à l'infini» in s/d Mohammed Seffahi, *Manifeste pour l'Hospitalité*, ed. Paroles d'Aube, Paris, 1999.
- J. Derrida, *Sauf le Nom*, Galilée, Paris, 1993 – *Sauf le Nom*.
- J. Derrida, «Réponses de Jacques Derrida» in s/d Marc Crépon e Marc de Launay, *La Philosophie au Risque de la Promesse*, Bayard, Paris, 2004.
- J. Derrida, «La littérature au secret» in *Donner la Mort*, Galilée, Paris, 1999.
- M. Heidegger, «Die Sprache» in *Gesamtausgabe*, Band 12, *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
- M. Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, Guimarães ed., Porto
- Jean-Luc Nancy, *Le Poids d'une Pensée, l'Approche*, La Phocide, Strasbourg, 2008.
- Jean-Luc Nancy, *Vérité de la Démocratie*, Galilée, Paris, 2008.
- G. Agamben, *Homo Sacer I*, Seuil, Paris, 1997.
- Fernanda Bernardo, «Jacques Derrida, a exceção absoluta» in *Jacques Derrida à Coimbra*, Palimage, Viseu, 2005.
- P. Celan, *Le Méridien*, trad. André du Bouchet, Fata Morgana, Montpellier, 2001.
- E. Lévinas, *Paul Celan – de l'être à l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 2002.
- Eric Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1995.
- S. Kierkegaard, *Miettes Philosophiques*, Gallimard, Paris, 1990.
- Vacarme, été 09 nº 48, ed. Amsterdam.