

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO

TEMER, TREMER, DECIDIR
SOBRE A JUSTIÇA DA JUSTIÇA
EM CONSTANTE REFERÊNCIA
A KIERKEGAARD E A DERRIDA

SANDRO DE SOUZA FERREIRA

PROFESSOR DOUTOR ÁLVARO LUIZ MONTENEGRO VALLS
ORIENTADOR

SÃO LEOPOLDO

2012

SANDRO DE SOUZA FERREIRA

**TEMER, TREMER, DECIDIR
SOBRE A JUSTIÇA DA JUSTIÇA
EM CONSTANTE REFERÊNCIA
A KIERKEGAARD E A DERRIDA**

Tese

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Orientador: Professor Doutor Álvaro Luiz Montenegro Valls

SÃO LEOPOLDO

2012

SANDRO DE SOUZA FERREIRA

**TEMER, TREMER, DECIDIR
SOBRE A JUSTIÇA DA JUSTIÇA
EM CONSTANTE REFERÊNCIA
A KIERKEGAARD E A DERRIDA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS como requisito parcial para a obtenção do título de doutor.

BANCA EXAMINADORA:

PROF. DR. ÁLVARO LUIZ MONTENEGRO VALLS

PROF. DR.

PROF. DR.

PROF. DR.

PROF. DR.

Agradeço à minha amada Kelly.

Agradeço ao Professor Álvaro Valls pela dedicada e compreensiva orientação.

Agradeço aos familiares e amigos pelo apoio.

A dialética do começo

Cena no Hades

Sócrates: (Em uma bela tarde, sentado junto a uma fonte, ouvindo).

Hegel: (Em uma mesa, sentado lendo as *Investigações lógicas* de Trendelenburg, II, p. 198, e dirige-se a Sócrates para queixar-se).

Sócrates: Começaremos completamente discordando ou concordando sobre o que chamamos de pressuposição?

[Sic] **Hegel:**

Sócrates: Você vai começar com qual pressuposição?

Hegel: Absolutamente nenhuma.

Socrates: Isso já é alguma coisa. Então, talvez você não comece com nada.

Hegel: Eu não começo – Eu, logo eu que escrevi vinte e um volumes?

Sócrates: Oh, deuses, mas que hecatombe você me oferece!

Hegel: Mas eu não começo com nada.

Sócrates: Mas então não se começa com alguma coisa?

Hegel: Não, ao inverso. Torna-se aparente apenas na conclusão do processo todo. Isto é, quando eu tiver discorrido sobre todas as ciências, sobre a história, etc.

Sócrates: Mas como então serei capaz de transpor esta dificuldade? Pois muitas coisas marcantes devem certamente ter acontecido que poderiam cativar-me. Veja só, não permiti nem mesmo a Polux falar mais do que cinco minutos e você quer falar de vinte e um volumes.

(*Esquete escrito por Kierkegaard em 1845 – JP VI A 145*)

RESUMO

A partir do legado filosófico de Søren Kierkegaard e de Jacques Derrida, busca-se no presente trabalho examinar as possíveis perspectivas de discussão que, com eles e a partir deles, podem ser conferidas à questão da justiça. Neste desiderato, inicialmente são trazidos à análise alguns dos principais temas por eles explorados, tais como angústia, repetição, instante, decisão e fé, em relação a Kierkegaard, e *différance*, dom, responsabilidade e segredo, em relação a Derrida. Paralelamente ao desenvolvimento destes temas, são eles relacionados, entre si e também na forma como eles se entrecruzam nas reflexões de Kierkegaard e de Derrida, bem como com as reflexões de outros filósofos, tais como Lévinas, Heidegger, Hegel, Montaigne, Pascal e Rousseau. Uma vez desenvolvidos estes entrecruzamentos e assentados, então, os balizadores entendidos necessários, apontam-se as possibilidades que, tanto em Kierkegaard, quanto em Derrida, anunciam-se como suficientemente coerentes para o endereçamento de uma discussão profícua da questão da justiça, ou, como se anuncia no título, da justiça da justiça.

Palavras-chave: Kierkegaard. Derrida. Justiça. Instante. Decisão.

ABSTRACT

This work deals with the legacy of Søren Kierkegaard and Jacques Derrida. Our search is in the sense of examining possible perspectives of discussion in the thought of these two authors concerning to justice. In this *desideratum* initially, are analyzed some of the main themes approached by Kierkegaard and Derrida such as, anguish, repetition, instant, decision and faith, and also *différance*, gift, responsibility and secret, specifically concerning to Derrida's thought. In parallel to the development of this themes, they are connected in their content and also in the way that they cross themselves. Besides, they admit the contact with reflections of other philosophers like Lévinas, Heidegger, Hegel, Montaigne, Pascal and Rousseau. After the development of this discussions, possibilities are showed as coherent enough in Kierkegaard and Derrida which are really appropriated for approaching a discussion about Justice or, as it is announced in the title, about the justice of justice.

Keywords: Kierkegaard. Derrida. Justice. Instant. Decision.

SIGLAS E ABREVIATURAS DAS OBRAS CITADAS

Obras de Kierkegaard:

ALT	<i>L'alternative</i>
CA	<i>Le concept d'angoisse</i>
CT	<i>Crainte et tremblement</i>
INS	<i>L'instant</i>
JC	<i>Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est</i>
JP	<i>Journals and papers</i>
LM	<i>La maladie a la mort</i>
MF	<i>Miettes philosophiques</i>
OAM	<i>Les oeuvres de l'amour</i>
OC	<i>Oeuvres complètes de Søren Kierkegaard</i>
PS	<i>Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques</i>
PVE	<i>Point de vue explicatif de mon oeuvre d'écrivain</i>
REP	<i>La répétition</i>
SCV	<i>States sur le chemin de la vie</i>

Obras de Derrida:

ADL	<i>Adieu à Emmanuel Lévinas</i>
DE	<i>De l'esprit</i>
DF	<i>Du droit à la philosophie</i>
DP	<i>Deconstruction and pragmatism</i>
DM	<i>Donner la mort</i>
DQD	<i>De quoi demain</i>
DT	<i>Donner le temps</i>
FAR	<i>La pharmacie de Platon</i>
FBM	<i>Il faut bien manger ou le calcul du sujet</i>
FL	<i>Force de loi</i>
FS	<i>Foi et savoir</i>
GL	<i>Glas</i>
GRA	<i>De la grammatologie</i>
LEC	<i>L'écriture et la différence</i>
LIN	<i>Limited Inc.</i>
MAR	<i>Marges de la philosophie</i>
PA	<i>Politiques de l'amitié</i>
POI	<i>Points de suspension</i>
POS	<i>Positions</i>
RES	<i>Résistances de la psychanalyse</i>
SM	<i>Spectres de Marx</i>
VF	<i>La voix et le phénomène</i>

PSEUDÔNIMOS DE KIERKEGAARD CITADOS*

JOHANNES CLIMACUS: Autor de *Migalhas filosóficas* (1844) e do subsequente *Pós-escrito conclusivo não-científico às Migalhas filosóficas* (1846). Aparece, ainda, como protagonista no ensaio biográfico *É preciso duvidar de tudo* (escrito em 1842-1843 e publicado após a morte de Kierkegaard).

JOHANNES DE SILENTIO: Autor de *Temor e tremor* (1843).

CONSTANTIN CONSTANTIUS: Autor de *A repetição* (1843). Retorna, dois anos depois, em *Estádios no caminho da vida* (1845), como um dos oradores do simpósio *In vino veritas*.

HILARIUS BOGBINDER: Editor de *Estádios no caminho da vida* (1845), para o qual escreve um breve prefácio.

JOHANNES, O SEDUTOR: Autor do diário que compõe a primeira parte de *A alternativa* (1843). Aparece, também, no simpósio *In vino veritas*, que compõe a obra *Estádios no caminho da vida* (1845).

ASSESSOR GUILHERME: Também conhecido como **JUIZ GUILHERME** ou, ainda, simplesmente, como **O ÉTICO**, este pseudônimo assina os discursos da segunda parte de *A alternativa* (1843) e aparece, ainda, depois, em *Estádios no caminho da vida* (1845).

VIGILIUS HAUFNIENSIS: Autor de *O conceito de angústia* (1844).

FRATER TACITURNUS: Autor de *Culpado ou inocente?*, terceira parte da obra *Estádios no caminho da vida* (1845).

ANTI-CLIMACUS: Autor de *Doença para a morte* (1849) e de *A prática do cristianismo* (1850).

***AS OBRAS DO AMOR** (1847), **O INSTANTE** (1854-1855) e **PONTO DE VISTA EXPLICATIVO DA MINHA OBRA DE ESCRITOR** (escrito em 1848 e publicado em 1859, ou seja, quatro anos após a morte de Kierkegaard) são textos de comunicação direta.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 ATMOSFERA.....	18
3 TEMER: ANGÚSTIA EM MOVIMENTO	34
4 TREMER: RESPONSABILIDADE EM SEGREDO	64
5 DECIDIR: INSTANTE EM DECISÃO	83
6 ENVIO	110
7 CONCLUSÃO.....	136
REFERÊNCIAS	144
NOTAS	154

1 INTRODUÇÃO

“Imagina tu, leitor, uma redução dos séculos, e um desfilar de todos eles, as raças todas, todas as paixões, o tumulto dos impérios, a guerra dos apetites e dos ódios, a destruição recíproca dos seres e das coisas. Tal era o espetáculo, acerbo e curioso espetáculo. A história do homem e da terra tinha assim uma intensidade que lhe não podiam dar nem a imaginação nem a ciência, porque a ciência é mais lenta e a imaginação mais vaga, enquanto que o que eu ali via era a condensação viva de todos os tempos. Para descrevê-la seria preciso fixar o relâmpago. Os séculos desfilavam num turbilhão, e, não obstante, porque os olhos do delírio são outros, eu via tudo o que passava diante de mim, - flagelos e delícias, - desde essa coisa que se chama glória até essa outra que se chama miséria, e via o amor multiplicando a miséria, e via a miséria agravando a debilidade. Aí vinham a cobiça que devora, a cólera que inflama, a inveja que baba, e a enxada e a pena, úmidas de suor, e a ambição, a fome, a vaidade, a melancolia, a riqueza, o amor, e todos agitavam o homem, como um chocalho, até destruí-lo, como um farrapo. Eram as formas várias de um mal, que ora mordía a víscera, ora mordía o pensamento, e passeava eternamente as suas vestes de arlequim, em derredor da espécie humana. A dor cedia alguma vez, mas cedia à indiferença, que era um sono sem sonhos, ou ao prazer, que era uma dor bastarda. Então o homem, flagelado e rebelde, corria diante da fatalidade das coisas, atrás de uma figura nebulosa e esquiva, feita de retalhos, um retalho de impalpável, outro de improvável, outro de invisível, cosidos todos a ponto precário, com a agulha da imaginação; e essa figura, - nada menos que a quimera da felicidade, - ou lhe fugia perpetuamente, ou deixava-se apanhar pela fralda, e o homem a cingia ao peito, e então ela ria, como um escárnio, e sumia-se, como uma ilusão”.

(*Memórias póstumas de Brás Cubas*, VII – O delírio)

I

*Todos dizem: não há justiça sobre a terra. Mas também não há justiça lá em cima. Para mim, isto é tão evidente quanto uma escala musical elementar.*¹ Essas são as primeiras palavras de Salieri na tragédia que Aleksander Púchkin escreveu para representar o suposto envenenamento de Mozart. Essas palavras, ditas assim por um suspeito, por alguém que está a poucas horas de cometer um assassinado – impelido pela inveja e premeditado para ser executado à traição – hão de soar também elas sempre suspeitas. Mas e se, deixando de lado,

por um instante ao menos, a suspeição que pesa sobre Salieri, fosse endereçado um olhar mais atento ao início do seu discurso – mais atento, entenda-se, atentamente perscrutador, em busca do que estaria para além daquele niilismo germinal que ele parece querer anunciar à literatura russa por vir –, lá quando ele diz que *todos* afirmam que não há justiça sobre a terra, o que essa proposição, que decerto até exagera no *todos*, poderia estar por indicar? Que a justiça está desacreditada. Desacreditada também para Salieri, mas não só para Salieri, que exagera quando diz *todos* – e por certo não são *todos* os que desacreditam da justiça – mas que, mesmo no exagero, parece dar conta de algo que não escapa, não tem mesmo escapado, e nem deve mesmo escapar, à observação de quem se propõe a examinar a questão da justiça: que a justiça em si mesma está desacreditada. Em si mesma: o que aponta para algo que, no nascedouro desse descrédito, antepõe-se, inclusive, ao que geralmente dele se diz, o que seja, que não se acredita na justiça porque o Estado é ineficiente, e porque o ordenamento jurídico é insuficiente, e porque o aparato judiciário é burocratizado, e porque as polícias estão materialmente sucateadas.

II

A justiça está desacreditada – diagnóstico que compartilham, na peça de Púchkin, o assassino, que o diz diretamente, e a vítima, que o diz indiretamente lá quando Mozart, minutos antes de beber o vinho envenenado, enuncia aquela famosa tese de que *o gênio e o crime são duas coisas incompatíveis*² – e embora esse descrédito, como fato social, possa interessar ao sociólogo, e como fato político, possa interessar ao jurista, ele põe uma questão, mais precisamente, ele antepõe uma questão, questão eminentemente filosófica e que escapa tanto ao interesse do sociólogo quanto ao do jurista: A justiça, em si mesma, pode ser acreditada? Ou, perguntando de outra forma: Haverá justiça a ser acreditada na justiça? Ou,

ainda, em uma forma condensada: Haverá justiça na justiça? Em qualquer dessas formulações, essa é a questão estritamente filosófica enunciada subliminarmente no discurso de Salieri. E dela é que se pretende ocupar-se neste trabalho. Não para propor a ela um resposta, menos ainda uma única resposta, mas para trazer a exame algumas perspectivas de discussão que a ela se direcionam. Essas perspectivas passam, no corte – e um corte, é importante destacar, é sempre um corte arriscado, limitante, por vezes até precipitado, mas sempre um corte necessário – a partir do qual se idealizou este trabalho, pelas filosofias de Søren Kierkegaard e de Jacques Derrida.

III

Kierkegaard e Derrida: dois pensadores frequentemente associados ao niilismo, o que teriam a eles a dizer sobre a justiça, sobre a credibilidade da justiça, sobre em que se acreditar quando se acredita na justiça, sobre as condições de possibilidade da credibilidade da justiça, sobre a justiça da credibilidade da justiça, sobre a justiça da justiça? A prevalecer a hipótese de que sejam eles, de fato, niilistas – hipótese que não merece prosperar, como se pretende restará demonstrado, conquanto como questão de interesse apenas periférico, ao longo do trabalho – nada; afastada, entretanto, a hipótese – talvez se devesse dizer, desde já, o preconceito injustificável e jamais convincentemente justificado – do niilismo, muito. Muito, e não tudo. Nem em Kierkegaard, nem em Derrida – e isso também desde já se antecipa –, nem em ambos, associados ou aproximados, se pode esperar encontrar a resposta definitiva para a questão da justiça. Eles, e isso também é importante que desde já se esclareça, sequer tentaram respondê-la – por razões que, estas sim, serão desenvolvidas adiante.

IV

A questão, então, em poucas palavras, é a justiça; em uma forma um pouco ampliada, a credibilidade, em sentido filosófico, da justiça; ou, ainda, em outra formulação, mais fiel à promessa do título, a justiça da justiça.

Pela necessidade do corte, foram chamados à discussão, em um primeiro plano, Kierkegaard e Derrida – e, aqui, também é preciso insistir, não o foram por preferência ou por capricho, mas por se entender que, dentre os vários discursos que compõem o cenário filosófico afeto à problemática anunciada, passam precisamente por eles as suas mais profícuas perspectivas de discussão. Ao fundo, mas sempre à vista do olhar, preserva-se Lévinas, leitor, ao mesmo tempo crítico e tributário, de Kierkegaard; leitor também de Derrida e bastante lido por Derrida. E, em discussões paralelas – mas nem por isso pouco importantes – são trazidos ainda ao debate, entre outros, Hegel, Heidegger, Montaigne, Pascal e Rousseau.

V

No encaminhamento estrutural deste trabalho, inicialmente busca-se apresentar ao leitor a *Atmosfera* na qual, tanto em Kierkegaard, quanto em Derrida, pensa-se ser possível encaminhar uma discussão acerca da justiça.

Atmosfera, como se sabe, é uma noção muito cara a Kierkegaard – vale lembrar que, em *Temor e tremor*, inclusive, ele assim nomina, explicitamente, o capítulo introdutório, no qual apresenta uma série de variações possíveis para a narrativa do sacrifício de Isaac. Mais que uma alusão direta a Kierkegaard, portanto, quando se fala em atmosfera, busca-se

efetivamente *ambientar* o leitor no contexto da discussão, ou propiciar, como aparece em traduções para a língua inglesa, uma *afinação* entre o leitor e o texto.

E, no âmbito de alcance deste trabalho, pensa-se que a melhor sintonia entre o leitor e as discussões por vir pode ser alcançada através da análise de uma questão central no pensamento de Kierkegaard e não menos no de Derrida: a relação entre fé e saber. Em Kierkegaard, dá-se preferência à abordagem da fé realizada pelo pseudônimo Johannes Climacus, autor das *Migalhas filosóficas* e do subsequente *Pós-escrito conclusivo não-científico às migalhas filosóficas*, por considerar-se que, no âmbito destes textos, a fé discutida reveste-se de caráter mais amplo e geral, de interesse eminentemente filosófico, enquanto que, em outros escritos kierkegaardianos, a fé, por vezes, aparece em seu sentido estritamente cristão, de interesse marcadamente religioso. De Derrida, a obra de referência é o texto *Fé e saber*, resultado de uma conferência proferida em 1994, no evento que posteriormente ficou conhecido como o *Seminário de Capri*.

VI

No passo seguinte, a atenção é voltada para a análise da angústia na concepção kierkegaardiana, assumindo papel de destaque, inicialmente, o texto *O conceito de angústia*, do pseudônimo Vigilius Haufniensis. A partir daí são postos em exame os temas da possibilidade e da liberdade, frequentemente lembrados como algumas das contribuições mais significativas da filosofia de Kierkegaard. E é nesse contexto que passam a integrar o debate dois textos decisivos na filosofia de Derrida, quais sejam, *Gramatologia* e *A voz e o fenômeno*, além de outros textos geralmente menos destacados – mas não menos importantes –, publicados nos conjuntos intitulados *Margens da filosofia* e *A escritura e a diferença*. A questão, agora, tanto para a leitura que se pretende conduzir de Kierkegaard, quanto de

Derrida, é a *Aufhebung*, marcadamente a *Aufhebung* hegeliana e as críticas que a ela endereçam os temas da *repetição* – Kierkegaard – e da *différance* – Derrida.

VII

Dedica-se, na sequência, um capítulo as questões da responsabilidade e do segredo. Aqui, as obras de referência são *Temor e tremor*, que apresenta uma das teses mais polêmicas de Kierkegaard – a possibilidade da suspensão teleológica da moralidade – e *Dar a morte*, texto que Derrida dedica à análise da especialíssima condição do Abraão que tanta admiração despertara em Johannes de Silentio. O que Kierkegaard anunciou como possibilidade é assimilado por Derrida, que associa-se a ele para oferecer um libelo contra a moralidade.

VIII

Ingressa-se, depois, no que provavelmente seja o encaminhamento mais decisivo – e o título do capítulo é um indicativo nesse sentido – da tese: a análise das noções kierkegaardianas de *instante* – dando-se preferência, aqui, à noção de instante desenvolvida por Vigilius Haufniensis em *O conceito de angústia* – e de *decisão* e dos reflexos por elas irradiados no núcleo da obra *Força de lei*, de Derrida. Do *instante* e da *decisão* a discussão é encaminhada para a análise das íntimas e, talvez, indissolúveis, ligações entre lei, direito e força, que embora tenham sido percebidas positivamente pela doutrina jurídica em geral, parece colocar em xeque a própria possibilidade da justiça, conforme a leitura de Derrida.

IX

E assim como o título do capítulo inicial remete diretamente a Kierkegaard, o título do capítulo de encerramento faz uma alusão direta a Derrida. *Envio*: o que não representa, difere; o que não aglutina, não dá sentido, não junta nem rejunta; o que não identifica nem identifica-se; o que não determina nem determina-se. *Envio*, o que apenas envia, o que anuncia os rastros da *différance* e do qual não se pode nunca dizer, então, *o envio*, mas apenas sempre *um envio*, *um envio* a reclamar sempre uma multiplicidade de outros envios, de outros rastros. E é nessa perspectiva que se encaminha, se endereça, se envia o que, com o nome de justiça, em nome da justiça da justiça, pode ser pensado a partir das filosofias de Kierkegaard e de Derrida.

X

É oportuno que se façam, ainda, alguns esclarecimentos a respeito da questão da pseudonímia na filosofia kierkegaardiana e de como ela é aqui tratada. Essa questão, aliás, já recebeu bem mais atenção por parte dos leitores de Kierkegaard, que por décadas debateram se a verdadeira filosofia kierkegaardiana seria a filosofia dos estádios, mais presente na obra editada sob o pseudônimo de Hilarius Bogbinder e que expressa reflexões de vários outros pseudônimos, como Johannes, o Sedutor, Constantino Constantius, O Assessor Guilherme e Frater Taciturnus, ou se seria aquela publicada sob o pseudônimo de Johhanes Climacus, ou se seria a filosofia contida no chamados discursos edificantes, que ele próprio firmou. Atualmente, essa discussão perdeu fôlego e os leitores do autor dinamarquês consentem em que, mais proveitoso que confrontar os vários pseudônimos entre si e com o próprio Kierkegaard – mesmo porque permanece uma questão aberta saber se os textos firmados pelo

Magister Kierkegaard podem ser considerados expressão fidedigna do pensamento de Kierkegaard ou se o *Magister Kierkegaard* deveria ser considerado também como mais um pseudônimo – é endereçar as discussões ao seu considerável legado filosófico, deixando em segundo plano a questão da pseudonímia.

Adota-se essa perspectiva. Efetivamente, parece menos produtivo alongar-se em discussões que geralmente não resultam em conclusões suficientemente confiáveis, que colher de Kierkegaard o que ele de mais expressivo legou. Assim, por exemplo, é bem mais produtivo buscar no tratado que Kierkegaard – ou Vigilius Haufniensis – escreveu sobre a angústia noções filosoficamente convincentes do que investigar se o verdadeiro autor seria Kierkegaard ou o pseudônimo. Tanto quanto é mais importante discutir a idéia da possibilidade de uma suspensão teleológica da moral apresentada em *Temor e tremor* do que debater-se sobre se a idéia é de Kierkegaard ou de Johannes de Silentio.

Apesar dessa escolha, também em sintonia com a crítica mais recente, explicita-se sempre, nas referências a textos kierkegaardianos, a questão da pseudonímia, não por entendê-la determinante, mas sim em homenagem ao estilo definido por Kierkegaard e em atenção aos leitores menos habituados com sua estratégia filosófica.

XI

A justiça da justiça. O que é possível empenhar na justiça. O quão justa *deveria* ser a justiça para que pudesse ser justa justiça. O quão justa *pode* ser a justiça. Essas são as questões, em suma, para as quais se pretende rastrear, aqui, com Kierkegaard e com Derrida, alguns possíveis encaminhamentos. Encaminhamentos, insiste-se, caminhos, trilhas, rastros, pegadas, talvez por iniciar, para dizer uma palavra mais sobre Púchkin, à porta da taverna Leão de Ouro, sempre que se crê ver lançado fora aquele veneno guardado por dezoito anos.

2 ATMOSFERA

I

Fé e razão são categorias que podem ser seriamente opostas? É possível saber sem crer saber? Sabe-se ou apenas acredita-se que se sabe, crê-se que se sabe, tem-se fé de que se sabe? Eis aí questões que em Kierkegaard e Derrida vão encontrar respostas que se encontram, mas que se afastam da tradição filosófica. *O que é racional é real e o que é real é racional*. A conhecida fórmula com que Hegel, desde o prefácio, procura deixar claro o fio condutor de seus *Princípios da filosofia do direito*³, pode servir para ilustrar esse afastamento. O que para Hegel pode ser afirmado com toda a segurança, para Kierkegaard, e não menos para Derrida, comporta séria discussão.

II

Embora o apontamento dos limites da razão perpassasse toda a obra de Kierkegaard, é na pena do pseudonímico Johannes Climacus que a questão recebe destaque especial.

O conjunto do pensamento de Climacus está condensado no texto *Migalhas filosóficas*, publicado no ano de 1844 e no respectivo *Pós-escrito conclusivo não-científico às Migalhas filosóficas*, publicado dois anos depois. A adequada compreensão da argumentação exposta por Climacus nas *Migalhas* e no *Pós-escrito*, entretanto, pode ser auxiliada pela exposição de alguns interessantes aspectos da vida e de algumas reflexões iniciais desse personagem – o único pseudônimo kierkegaardiano que conta com uma biografia, ainda que incompleta – cuja preocupação maior foi desenvolver uma alternativa ao projeto socrático.

III

A biografia de Johannes Climacus consta de um ensaio narrativo inacabado, escrito em 1842 e publicado apenas após a morte de Kierkegaard com o título *Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo*. Na narrativa, Climacus é apresentado como um jovem universitário (teria 21 anos de idade ao tempo em que foi escrita a biografia) apaixonado pelo pensar e que preferia ouvir a falar.

Como indica o título, o que instiga o jovem aspirante a filósofo Johannes Climacus é o conhecido enunciado *De omnibus dubitandum est*, proposto nos *Princípios da filosofia* de Descartes⁴. Ainda antes de iniciar a biografia de Johannes Climacus, o narrador kierkegaardiano, invocando Espinosa, faz uma advertência: ele está interessado na “dúvida verdadeira no espírito e não naquela que se encontra frequentemente quando, em palavras, diz-se duvidar, ainda que o espírito não duvide” (JC – OC II 314).

Após flagrar em si uma comprometedoras contradição, qual seja, a de não estar satisfeito com os escritos que lera e de não possuir a ousadia necessária para ler obras de autores eminentes, Climacus percebe que o que melhor lhe aprazia era o pensamento que vinha “como neve recém-caída, sem antes ter passado por outras mãos” (JC – OC II 326). Combinou, então, o pouco que lera, com os comentários de colegas de estudos e percebeu que o enunciado *De omnibus dubitandum est*, no que atine à filosofia, poderia ser desdobrado em três proposições: “1.^a) a filosofia começa pela dúvida; 2.^a) é preciso ter duvidado para começar a filosofar; 3.^a) a filosofia moderna começa pela dúvida”. (JC – OC II 327). Das três proposições, concluiu que a primeira e a terceira eram tautológicas, essencialmente e entre si. Essencialmente, porque ambas, asseverando o começo pela dúvida, excluiriam qualquer filosofia futura e qualquer possibilidade de uma nova filosofia. Em qualquer caso, “o início seria mais que histórico, seria um início essencial” (JC – OC II 329); entre si, porque, no

fundo, significavam o mesmo, pois sempre que um filósofo enuncia que a filosofia (antiga, moderna ou outra) começa pela dúvida ele está, ao fim e ao cabo, propondo um rompimento da continuidade e instaurando a polêmica com a precedente, sendo que, em qualquer dos casos, “quanto mais importante aquele que repete a proposição [a de que a filosofia começa pela dúvida], mais profundo é o corte e, por outro lado, mais confirmada aquela fica” (JC – OC II 329).

A segunda proposição [é preciso ter duvidado para começar a filosofar], por sua vez, embora fosse a mais instigante para Climacus, também já nascia problemática, pois embora fosse possível a um indivíduo duvidar, a proposição parecia de impossível comunicação, pois o interlocutor sempre poderia retrucar: “Eu fico muito agradecido, mas me perdoe, porque agora eu também duvido da correção dessa afirmação” (JC – OC II 340). Por outro lado, a recepção pura e simples da proposição significaria acolhê-la com demasiada ingenuidade e seria possível até pensar que um “único filósofo já tivesse duvidado por todos e que agora fosse necessário crer nisso, sem ter de duvidar” (JC – OC II 347). E a filosofia, nesse quadro, “não começaria com a dúvida, mas com a fé [naquele filósofo – e grande duvidador – inicial]” (JC – OC II 347).

IV

Os resultados (provisórios, pois a narrativa não chegou a ser integralizada) a que chega Climacus, portanto, não são suficientemente motivadores para um aspirante a filósofo. Ele parte, então, para uma outra questão, anterior ao enunciado cartesiano e às três proposições que dela decorreriam: o que significa duvidar? Essa é a questão central da segunda parte da narrativa e a partir da qual Climacus irá esboçar o núcleo central da tese que será retomada nas *Migalhas filosóficas* e nos *Pós-escrito*, segundo a qual não se supera a dúvida por um ato

de raciocínio – que poderia ser enunciada também, como desdobramento, da seguinte forma: a dúvida não é superada por obra da reflexão, mas sim por um ato de decisão.

O primeiro movimento de Climacus na investigação do que significa duvidar é a análise da condição de possibilidade da própria dúvida. Ele chega, então, ao tema da consciência. A consciência é caracterizada, segundo Climacus, pela contradição. A contradição se dá entre a imediatidade – a realidade – e a mediatidade – a palavra. Na criança haveria apenas a consciência imediata e, portanto, ainda não haveria, propriamente, dúvida; não há aí, ainda, verdade ou inverdade.

A condição de possibilidade da dúvida, portanto, é a contradição que se estabelece entre a imediatidade e a mediatidade. A essa contradição é que Climacus vai chamar consciência. Em suas palavras: “A imediatidade é a realidade, a linguagem é a idealidade, a consciência é a contradição. No momento em que enuncio a realidade, surge a contradição, pois o que eu digo é a idealidade. A possibilidade da dúvida situa-se na consciência, cuja natureza é uma contradição” (JC – OC II 358).

V

Após, Climacus dedica alguns parágrafos para expor a diferença entre o que entende por consciência e o que entende por reflexão. As determinações da reflexão seriam sempre dicotômicas e seriam dela as determinações de idealidade e realidade. Já as determinações da consciência seriam sempre tricotômicas, pois além das determinações da idealidade e da realidade ingressaria um terceiro elemento, qual seja, o interesse. A consciência, portanto, é a relação entre a realidade e a idealidade, mediada pelo interesse – o terceiro da relação; a reflexão é apenas a possibilidade da relação.

A possibilidade da dúvida, portanto, está condicionada a dois fatores: [1] a reflexão,

desinteressada, que provê as determinações de realidade e idealidade e a [2] consciência, quando essas determinações são mediadas pelo interesse; a reflexão é a condição de possibilidade da consciência e esta é a condição de possibilidade da dúvida.

Da noção de interesse como terceiro da relação que caracteriza a consciência e possibilita a dúvida, defluem conseqüências significativas. Climacus assim as pontua: a) se “o interesse é suprimido, a dúvida não é vencida, mas neutralizada” (JC – OC II 360); b) “quando alguém pretende vencer a dúvida por um raciocínio objetivo, incorre em erro [...] pois a dúvida tem um algo a mais, um terceiro, o qual é o interesse ou a consciência” (JC – OC II 360). E é justamente na percepção desse terceiro que Climacus pensa ser possível fazer o elogio dos cétricos gregos em detrimento dos filósofos modernos. Aqueles, diz Climacus, “compreenderam muito bem que a dúvida situa-se no interesse, e bem conseqüentemente pretendiam suspender a dúvida transformando o interesse em apatia” (JC – OC II 360); a filosofia moderna⁵, por sua vez, ao pretender subjugar a dúvida erigindo um sistema absolutamente perfeito, não percebeu que, por esse caminho, ela jamais seria vencida, “pois a dúvida situa-se no interesse e todo conhecimento sistemático é desinteressado” (JC – OC II 360).

A vantagem dos cétricos gregos em relação aos pensadores do sistema, portanto, é que aqueles, ao menos, não foram ingênuos e não pretenderam, propriamente, superar a dúvida, contentando-se em neutralizá-la.

Entre a ataraxia dos cétricos e a pretensão dos adeptos do sistema haveria, para Climacus, alguma possibilidade de superação da dúvida? O que a narrativa biográfica da vida de João Climacus apenas sugere é retomado com mais vigor e clareza nas *Migalhas filosóficas* e no respectivo *Pós-escrito*. É nesses dois textos que Climacus vai propor abertamente a sua conhecida alternativa para a superação da dúvida, apontando então para as categorias da liberdade e da decisão (recorrentes, de resto, em todo o *corpus* do legado

kierkegaardiano).

VI

No contexto das *Migalhas filosóficas*, ao analisar a questão da dúvida – e já para apontar o caminho da sua superação – Climacus volta a invocar os cétricos gregos. O ceticismo grego, afirma, “era retirante (*Epoché*, suspensão do juízo), pois os gregos não duvidavam em virtude do conhecimento, mas em virtude da vontade (negar assentimento, *Metriophathien*)” (MF – OC VII 77). O que estava, portanto, implícito no ceticismo grego, é trazido à tona por Climacus: “Ora, disso se segue que a dúvida só pode ser abolida pela liberdade, através de um ato de vontade, coisa que qualquer cético grego haveria de compreender [...]; mas ele não queria abandonar seu ceticismo, justamente porque queria duvidar” (MF – OC VII 77). Os cétricos, na leitura de Climacus, não negavam a verdade da percepção e do conhecimento imediato, mas temiam o erro no momento da formação do juízo. Daí que, para evitar o erro, o ideal cético era a *Epoché*, que tinha por base o seguinte raciocínio: “basta que eu abstenha-me de concluir, e assim jamais serei enganado” (MF – OC VII 77). O engano, portanto, não se situa na percepção, mas sim nas conclusões alcançadas a partir da percepção.

Suplantando-se a *Epoché* / ataraxia / apatia dos cétricos gregos e a ingenuidade dos filósofos do sistema, só há um caminho para a superação da dúvida: a decisão. Decisão como reflexo da liberdade⁶ e como ato de vontade. E mais: decisão como ato de fé.

VII

Após o lugar de destaque conferido à questão nas *Migalhas filosóficas*, Kierkegaard retoma o tema no *Pós-escrito conclusivo não-científico às Migalhas filosóficas*, do mesmo pseudônimo. Quando trata da impossibilidade de haver um sistema de lógica – “porque o sistema começa com o imediato e, por conseguinte, sem pressuposição e, por conseguinte ainda, em feição absoluta” (PS – OC X 106) – Climacus vai novamente indicar a categoria da decisão como caminho de superação da dúvida. Dado que o sistema parte do imediato, ele mantém-se infinitamente em suspenso, à espera por um ato da reflexão que o integralize. Ocorre, porém, que a reflexão tem a “marcante propriedade de ser infinita, o que significa que ela não se detém por si mesma” (PS – OC X 106).

Assim, para que o sistema não reste infinitamente perdido em sua própria tautologia, a reflexão tem que ser interrompida. Exige-se uma resolução e esta não compõe, certamente, um sistema de lógica. Mesmo o começo, que para o sistema seria imediato e, portanto, absoluto, não pode prescindir de uma resolução. Renuncia-se, assim, à falta de pressuposição, substituindo-a pela exigência de uma resolução. Onde “o começo não é evidentemente o ato de abstração” (PS – OC X 108), conclui Climacus.⁷

Da afirmação do equívoco dos adeptos do sistema, que sustentavam ser possível à reflexão deter-se por si e em si mesma, Climacus vai chegar à conhecida temática do salto.⁸ Em suas palavras: “Eu reconheceria sempre voluntariamente que a reflexão não pode ser detida senão por um salto” (PS – OC X 109). O salto tem lugar justamente onde a reflexão, extraviada no infinito, entrega-se finalmente à subjetividade e à necessidade da decisão. Sem o salto, o indivíduo “encontra-se livre no infinito, quer dizer, nenhuma decisão intervém... o indivíduo perde de mais a mais a decisão da subjetividade e o retorno a si” (PS – OC X 110). Em suma, ao contrário do que imaginavam os adeptos do sistema, “a reflexão não pode ser detida objetivamente e quando ela é detida ela não o faz espontaneamente: é o indivíduo que a detém” (PS – OC X 110). Ou, de maneira mais sucinta: “a reflexão não é detida senão que por um ato de decisão” (PS – OC X 110).

Antes ainda, também no *Pós-escrito*, Climacus havia já antecipado essa conclusão, a partir da afirmação da subjetividade como única via que leva à decisão e, com esta, à superação da dúvida. Quando se pretende alcançar a verdade percorrendo a via histórica, ou recorrendo-se à pesquisa erudita, o que ocorre, na prática, é que a decisão é sempre diferida, pois “se a ciência da introdução ainda espera um escrito, se ainda falta ao sistema um parágrafo, se o orador ainda tem um argumento de reserva, a decisão é retardada” (PS – OC X 121).⁹

Climacus até concede que no âmbito do sistema também se pensa a categoria da decisão. Nele, porém, a decisão não é levada até as suas derradeiras consequências. A especulação filosófica costuma servir-se de expressões decisivas, mas “tem medo de pensar nelas como algo decisivo” (PS – OC X 206). Ambiguidade e tautologia são as armas da especulação para distrair o decisivo e, com isso, não chegar a decisão alguma. É como, em uma expressão popular invocada por Climacus, “falar com a boca cheia de farinha” (PS – OC X 207). Pensa-se o decisivo somente até certo ponto, o que corresponde a reiteradamente negar o decisivo.

VIII

Por caminho diverso e sem invocar Kierkegaard, ao menos diretamente, Derrida vai chegar às mesmas conclusões de Johannes Climacus. Na conferência *Fé e saber*, proferida no celebrado *Seminário de Capri*, que promoveu em conjunto com Gianni Vattimo, no ano de 1994, Derrida afirma que ambos, fé e saber – tanto quanto religião e razão –, compartilham a “mesma fonte” (FS, p. 41). O que Derrida procura deixar claro em sua conferência é que não existe saber que possa prescindir da fé. A tentação do saber, afirma, é “crer saber não só o que se sabe, mas também o que é saber, e mais, que o saber está liberto estruturalmente do crer”

(FS, p. 44).

É importante, aqui, esclarecer que a fé que interessa particularmente a Derrida não é propriamente a fé religiosa, a fé no divino ou a fé com que usualmente se justifica e afirma o sagrado. Essa é, por exemplo, a fé de que fala Heidegger quando afirma, em a *Sentença de Anaximandro*, que “a fé não tem lugar no pensamento” (1978, p. 47). E, neste sentido, dificilmente se poderia dele discordar. Derrida expressamente afirma que, no sentido indicado por Heidegger, ou seja, a fé como credo passivo, fundado em nada mais que a autoridade de um dogma, não pode efetivamente constituir objeto do pensar. “Quem poderia confundir o pensamento com semelhante consentimento [... confiança crédula e ortodoxa, a qual, fechando os olhos, confirma dogmaticamente a autoridade...]?” (FS, p. 79).

Da mesma forma, é importante esclarecer que a fé que interessa a Derrida também não é, como se poderia precipitadamente pensar, aquela que Kant, em oposição à fé baseada na revelação – *fé ortodoxa* – chama de *fé reflexionante*, ou seja, aquela que, alheia à palavra revelada, assenta-se em nada mais que a sua perfeita conformidade com a razão pura prática.¹⁰

IX

Nem a fé ortodoxo-dogmática rechaçada por Heidegger, nem a fé reflexionante defendida por Kant. De que fé – em que sentido, com que alcance – fala então Derrida? Uma pista: em determinado ponto da conferência *Fé e saber*, Derrida lembra a noção de *Zusage*, de marcante presença na filosofia de Heidegger. É a partir dessa noção de acordo, confiança, fiabilidade, fidedignidade, que Derrida vai desenhar sua forma de pensar a fé.

O interesse de Derrida pela *Zusage* heideggeriana não era novidade ao tempo da conferência *Fé e saber*. Antes dela, no seminário *Políticas da amizade*, que conduziu em Paris, nos anos de 1988-1989 e principalmente na conferência *Do espírito – Heidegger e a*

questão, proferida em Paris, em 1987, Derrida já havia externado seu especial interesse pela noção de *Zusage*.¹¹

O que Derrida vai reter da noção heideggeriana de *Zusage* – com vistas a fixar a sua forma de pensar a fé – é o que define como “a chamada de fiança antes de toda a questão, portanto, antes de todo saber, de toda filosofia, etc.” (FS, p. 79). Em outros momentos da conferência, Derrida expressa a mesma noção com as expressões *fé elemental* (FS, p. 59 e 60), *profissão de fé* (FS, p. 59 e 80) e *sacralidade testemunhal* (FS, p. 80). Essa chamada de fiança antes de toda questão, na interpretação de Derrida e contra o que Heidegger estaria disposto a admitir, configuraria já uma “zona em que a fé é constantemente reafirmada” (FS, p. 81).

E sem essa *fé elemental* que Derrida vislumbra na *Zusage* heideggeriana, anterior à toda a questão – inclusive a questão do ser – “não seria possível qualquer apóstrofe ao outro, nem vínculo social, nem convenção, nem instituição, nem Constituição, nem Estado soberano, nem lei, nem ciência” (FS, p. 59).

X

Partindo da interpretação que confere à *Zusage* heideggeriana, ou seja, desta *fé elemental* ou *profissão de fé* – identificável inclusive quando Heidegger diz *nós* para justificar a eleição do *Dasein* como exemplar do ente que se questiona sobre o próprio ser e que implicaria já em uma “[...convocação ao testemunho tanto do leitor de *Ser e tempo* como do próprio *Dasein*...]” (FS, p.80) – Derrida chega às questões do *testemunho* e da *promessa* e, delas, à sua compreensão de fé. Só há discurso porque operam correspectivamente, na estrutura daquela *fé elemental* anterior a qualquer questão, o *testemunho* e a *promessa* – tal como quando Heidegger convoca a *nós* e ao *Dasein* para darmos *testemunho* de seu discurso sobre o *ser* e o *tempo*.

O que testemunha o *testemunho* anterior a toda questão? O que promete a *promessa* anterior a toda questão? Respostas de Derrida: “No testemunho, a verdade é prometida além de toda prova, de toda percepção, de toda demonstração intuitiva... Prometo a verdade e rogo ao outro que creia no outro que sou, ali onde sou o único que pode dar testemunho dele” (FS, p. 83). E mais: “O ato de fé exigido pela atestação leva além de qualquer prova, de qualquer saber: juro que digo a verdade, não necessariamente a verdade objetiva, senão que a verdade que creio ser a verdade, digo-lhe essa verdade, creia-me, creia no que creio” FS, p. 83).

O testemunho e a promessa [da verdade além de qualquer prova e de qualquer demonstração teórica], que se antepõem a qualquer questão, a qualquer relação – eles condicionam a interpelação do outro – operam justamente onde nenhum cálculo, nenhuma segurança, poderiam ter operado ou podem ainda operar.

XI

Derrida, tanto quanto Kierkegaard, sabe que está andando na contramão do *logos*. Tanto que, em dado momento da conferência, admite que a promessa é “quase-transcendental” (FS, p. 83). Ao que, logo mais, complementa: “Crê no que te digo como se cresses num milagre. E por mais verossímil, ordinário ou cotidiano que seja o teor do testemunho, apela à fé, como faria com um milagre... A atestação pura, se há, pertence à experiência da fé e do milagre” (FS, p. 84).

Eis a síntese do argumento de Derrida: há a fé porque, antes de toda questão, inclusive da questão da fé, estão já implicados e em relação a *fé elemental*, o testemunho e a promessa. Em outras palavras ou esquematicamente se poderia assim traçar o percurso da fé: 1) *fé elemental*; ↔ 2) testemunho ↔ promessa; 3) = fé; → 4) discurso, filosofia, religião, instituições, Estado, lei, ciência, etc.

XII

Afirmou-se que, sem invocar Kierkegaard diretamente, Derrida teria chegado às mesmas conclusões de João Climacus, o que, embora já possa ter restado claro a partir do que foi até aqui exposto a respeito da conferência *Fé e saber*, poderá ser melhor ilustrado com algumas considerações adicionais a respeito das reflexões que integram os capítulos IV e V das *Migalhas Filosóficas*, em que o pseudonímico kierkegaardiano analisa a condição do *discípulo contemporâneo* frente ao que chama de *discípulo de segunda mão*.

Tomando como pano de fundo a hipótese¹² de que Deus, como Cristo, esteve entre os homens, o interesse da *Migalhas filosóficas* é direcionado para a discussão sobre se haveria alguma vantagem em ter sido contemporâneo deste fato, para nele crer, em relação aos pósteros – nominados discípulos de segunda mão. E, após analisar detidamente a condição dos contemporâneos de Cristo – cuja passagem, como fato histórico, vale lembrar, desempenha no ensaio o papel de uma suposição – e dos subsequentes póstumos e inclusive após afastar a possibilidade de se falar em discípulos de terceira, quarta, quinta mão, a conclusão de Climacus é a de que não, não há vantagem¹³ em ter sido contemporâneo. Isso porque a própria contemporaneidade é, em si, uma questão problemática, mesmo porque usualmente seu entendimento corresponde àquilo que Climacus vai chamar de *contemporaneidade imediata*, ou seja, a contemporaneidade assentada puramente nos sentidos e na sincronia existencial – nos exemplos dados por Climacus: “aqueles que viram e ouviram e tocaram suas mãos” (MF – OC VII 62); ou ainda: “aqueles que pudessem dizer: eu comi e bebi diante dos seus olhos, e aquele mestre ensinava em nossas ruas, eu o vi muitas vezes” (MF – OC VII 63).¹⁴

À contemporaneidade imediata Climacus opõe a *contemporaneidade verdadeira*, ou seja, aquela que, correspondendo ou não à contemporaneidade imediata, produz-se pela

intervenção da fé. A fé é a paixão que elimina as diferenças entre o contemporâneo – imediato – e o pósterio, possibilitando a ambos o acesso à contemporaneidade verdadeira.

XIII

Agora bem: o discurso é construído a partir do exemplo da suposta passagem de Deus – como Cristo – sobre a Terra. Com o que, então, a fé de que fala Climacus não estaria limitada à fé do cristão, de caráter puramente religioso (a fé ortodoxo-dogmática referida por Heidegger)? Com o que, então, seria permitido afirmar que se trata da mesma fé que interessa a Derrida?

Primeiro: a passagem de Deus-Cristo pela Terra é uma suposição – trata-se, como o referido por Climacus, de um ensaio poético; segundo, o contexto das várias referências à fé nas *Migalhas filosóficas* permite concluir, com segurança, que Climacus – que embora não seja alheio à noção de fé em seu sentido religioso e também dela se ocupe – desenvolve sua argumentação a partir da noção de fé em seu sentido mais amplo, se poderia dizer, também, filosófico.¹⁵ Tanto é assim que, para chegar à fé, Climacus desenvolve sua argumentação a partir de duas categorias tipicamente filosóficas: paradoxo e diferença.

XIV

Nas *Migalhas filosóficas*, o paradoxo que particularmente interessa a Climacus é o que ele chama de *paradoxo do pensamento*, que se instaura sempre que ele “quer descobrir algo que ele próprio não pode pensar” (MF – OC VII 35). Lembre-se que, no contexto da biografia de Climacus já narrava o biógrafo que o jovem aspirante a filósofo, quando investigava a condição de possibilidade da dúvida, já fazia a distinção entre imediatidade – a realidade – e a

mediatidade – a palavra: “Quando me expresso na linguagem, ocorre a contradição, pois eu não a expresso [a realidade], eu produzo outra coisa” (JC – OC II 358). Na terminologia assumida nas *Migalhas filosóficas*, se poderia dizer que o jovem Climacus havia percebido, já, a *diferença*, ou seja, “o limite ao qual se chega constantemente, e enquanto tal, quando substituímos a categoria do movimento pela categoria do repouso, o que difere, o absolutamente diferente... aquele para o qual não se tem signo distintivo” (MF – OC VII 43). O que Climacus está denunciando, em outros termos, são os limites da razão e de seu instrumento mais próprio, a linguagem. A *diferença* escapa ao alcance da razão. Eis o paradoxo do pensamento: querer pensar mais do que pensa ou, em outras palavras, capturar a *diferença*. E cada vez que se busca vencer o paradoxo capturando a *diferença* o que ocorre não passa de uma arbitrariedade, justamente porque a diferença não se deixa apreender. Vencida, ao final, pelo paradoxo, a razão experiencia o que Climacus chama de *escândalo*: a “relação infeliz” (MF – OC VII 47) que se verifica quando a razão encontra o paradoxo e não compreende a sua *diferença*. O *escândalo* é, “em última análise, padecente¹⁶” (MF – OC VII 47). Mas ele apresenta, também, um mérito: “o de fazer ver mais nitidamente a *diferença*” (MF – OC VII 52).

XV

E é justamente a partir da percepção – impulsionada pelo escândalo – da *diferença* que pode ser invocado o terceiro – elemento de conciliação e redenção do escândalo – da relação entre o paradoxo e a inteligência. Esse terceiro, que nos capítulos iniciais das *Migalhas filosóficas* é referido por Climacus apenas como uma “feliz paixão”, a partir do capítulo IV recebe um nome: fé.

A fé, portanto, é o terceiro no qual se opera a superação do *escândalo* – que até foi

importante para tornar mais clara a percepção da *diferença* mas que, ao fim e ao cabo, é padecente –, permitindo que, do choque entre a inteligência e o paradoxo, o resultado seja o que Climacus chama “encontro feliz” (MF – OC VII 56). Por obra da fé a “inteligência se põe de lado [é despedida] e o paradoxo se entrega [se abandona]” (MF – OC VII 56).

Tanto quanto, depois dele, Derrida, Climacus está, em terminologia própria, oferecendo um libelo contra a razão – inteligência – quando ela se supõe liberta, estruturalmente, da fé, quando ela não quer admitir que com ela compartilha a mesma fonte, quando ela se escandaliza diante do paradoxo e pensa que pode apreender a *diferença*.

XVI

Antes se disse que, no discurso de Climacus, a decisão é a superação da dúvida; agora se diz que a fé é a superação do escândalo. Que relação há, então, entre decisão e fé? Uma pista fornecida pelo pseudônimo kierkegaardiano: “A fé é o oposto da dúvida... nenhuma das duas é um ato de conhecimento... A fé é o sentido que capta o devir, e a dúvida, o protesto contra toda conclusão que quer ir além da percepção imediata e do conhecimento imediato” (MF – OC VII 80).

Outrossim, se a fé não expressa um conhecimento o que, então, ela expressa? Resposta de Climacus: “[a fé é...] um ato da liberdade, uma expressão da vontade” (MF – OC VII 78). Decisão e fé, portanto, relacionam-se exatamente onde a dúvida – escândalo – precisa ser suplantada; a razão – inteligência – não superou a dúvida; é o instante de operar a fé, como expressão da liberdade e da vontade. E da fé onde se chega? À decisão. Nas palavras de Climacus: “A conclusão da fé não é uma conclusão, mas uma decisão” (MF – OC VII 79).

XVII

Vê-se, portanto, que embora partindo de contextos distintos e em linguagens próprias, os discursos de Climacus e de Derrida acabam por tocar-se no ponto crucial: lá onde o saber (Derrida) ou a inteligência (Climacus) não podem mais apoiar-se no cálculo, lá onde a razão fracassou, à decisão só resta apelar à fé.¹⁷ A razão busca no cálculo o apoio de que precisa para concluir e decidir, mas o cálculo mostra-se sempre insuficiente, e abrem-se, então, as duas possibilidades percebidas por Climacus: a ataraxia dos cétricos ou a arbitrariedade. A alternativa apresentada à, na expressão ao gosto de Derrida, tentação do saber – que crê saber mais do que sabe e inclusive que está liberto estruturalmente do crer – é a fé. A fé que não promete a verdade objetiva, nem a segurança da certeza, nem o conforto da conclusão. A fé que sabe – ou melhor, crê saber – que é fé e não mais e que, portanto, está comprometida – e a promessa é anterior à questão – com a própria precariedade.

Em Climacus, a insistência na temática da fé vai produzir reflexos mais intensos na esfera existencial, na compreensão do indivíduo e na forma como ele se relaciona com o mundo e com outras individualidades. Já Derrida procura extrair da fé questões mais diretamente relacionadas à esfera política, com repercussões nas instituições em geral, no Estado, no direito, na ciência, na religião, etc. Em ambos, porém, a fé desempenha papel determinante em qualquer esforço de compreensão do homem, comportando sempre, portanto, análise filosófica, mais inclusive, que religiosa, o que assinala o seu afastamento – nesse aspecto – da que se poderia chamar de filosofia tradicional.

3 TEMER: ANGÚSTIA EM MOVIMENTO

I

Caso se insistisse e caso se quisesse afirmar o elemento central da filosofia kierkegaardiana, aquele a partir do qual defluem e para o qual convergem as suas principais categorias – especificamente no âmbito de interesse deste trabalho se poderiam destacar a angústia, a repetição, a decisão e a fé – dificilmente se chegaria a outro resultado que não fosse *a possibilidade*. A filosofia de Kierkegaard, seja nas obras pseudonímicas, seja nas veronímicas, parte da noção de possibilidade. Das várias vias de leitura permitidas pelo *corpus* kierkegaardiano – antropologia, psicologia, ética, estética, teologia – não há uma sequer que possa deixar de reconhecer a *possibilidade* como elemento nuclear.

O possível, desde os clássicos, marcadamente desde Aristóteles, é o correlato do contingente; e opõe-se ao necessário, ou seja, ao que necessariamente é.¹⁸ A condição do que necessariamente é não comporta em Kierkegaard interesse filosófico. Toda a filosofia de Kierkegaard está voltada para a análise do homem como existente concreto, o vivente, que embora possa estar, na vida como *bios*, condicionado pelos movimentos próprios da natureza, em uma linha contínua que vai do nascimento à morte, ao mesmo tempo a transcende, na medida que em que, como existente, é também o responsável primeiro por uma existência pessoal em constante relação com o mundo e com outros existentes. E, embora o existente não esteja alheio aos necessários eventos naturais, nem a salvo da incidência das necessárias leis da física, na esfera existencial, ou seja, no dia a dia, na vida concreta, na experiência vivida, o que impera é contingência. Que o existente sinta fome ou sede é necessário, mas que ele alcance água ou alimento é possível. Ou, para utilizar um exemplo ao gosto de Kierkegaard, a partir do momento em que um existente cai ou lança-se em um precipício, ele

necessariamente sofrerá a ação da lei da gravidade, mas antes de cair ou de lançar-se, ele ainda encontra-se na esfera do possível, em que um pouco mais de atenção ou mesmo a escolha são suficientes para alterar a cadeia causal.

II

Como existente concreto e contingente, acossado pelo mundo das possibilidades, o que resta ao homem kierkegaardiano é uma sucessão de escolhas que só cessa com a morte – quando ingressa no campo do necessário. O terreno das possibilidades é amplo, acidentado, nebuloso e escorregadio. Isso não seria um problema sério – e, no mais das vezes, de fato, não o é – se, entre as possibilidades a escolher, o que estivesse em questão fosse assistir a uma ópera ou ler um livro, passear no campo ou à beira-mar, beber água ou limonada. Ocorre que, muitas vezes, o que ingressa no campo do possível é romper ou não um noivado, ser cristão ou não ser cristão, partir para o Moriá para entregar o filho em holocausto ou fugir ao combate, realizar um aborto ou não. Ou, como consta de um relato – por sinal, chamado, justamente, *Uma possibilidade* – que integra o diário analisado por Frater Taciturnus em *Culpado? Não-culpado?*, o que está em questão – a possibilidade – é se uma das crianças que vejo brincando na rua pode ser meu filho, fruto de uma noite de boêmia; e se uma delas pode ser, qual delas, então? – Poucas coisas podem ser “tão horríveis quanto dar esmola ao próprio filho” (SCV – OC IX 263), conclui o pseudônimo kierkegaardiano. E tais são os efeitos da possibilidade: “Ela funciona como uma lima: sendo duro o objeto, lima a aspereza; mas, sendo ele flexível, como um serrote, os dentes tornam-se mais agudos” (SCV – OC IX 264).

III

A existência do homem kierkegaardiano é marcada, então, pela tensão permanente diante da multiplicidade das possibilidades e do contraste percebido entre a própria subjetividade – império do possível – e a objetividade [do mundo] – campo de ação do necessário. A percepção dessa tensão lança o existente no que Kierkegaard vai chamar de angústia: a reiterada experiência de deparar-se, a cada passo, com a possibilidade e a consequente necessidade de escolha.

Embora essa condição de tensão permanente do homem lançado em um mundo de possibilidades seja tema recorrente na obra de Kierkegaard, quem assina *O conceito de angústia* – obra publicada em 1844 e na qual a questão recebe tratamento mais detalhado – é o pseudônimo Vigilius Haufniensis.

IV

O pano de fundo da discussão proposta por Haufniensis é a queda de Adão, tal como narrada no Gênesis – daí *O conceito de angústia* trazer como subtítulo *Uma reflexão psicológico-demonstrativa acerca do pecado hereditário*. Embora ao leitor atento talvez não fosse necessário, Haufniensis faz questão de deixar claro que toma à figura de Adão seu caráter ilustrativo, ou caso se deseje, sob a forma de um mito¹⁹. Embora a discussão centre-se em Adão, não se trata de uma discussão travada no campo da teologia, mas sim de uma discussão filosófica.²⁰ O que está em questão não é a realidade do pecado, mas sim a condição de possibilidade do pecado. A realidade do pecado até comportaria discussão filosófica, mas no campo da ética, escapando, portanto, ao propósito da obra, reflexão psicológica e, como tal, interessada apenas na possibilidade ideal do pecado, no pecado como possibilidade para o

homem. Desses esclarecimentos ocupa-se Haufniensis na extensa introdução da obra: “O que pode ocupar a psicologia e aquilo de que ela pode ocupar-se é: como pode o pecado surgir, e não: que ele surge” (CA – OC VII, p. 124). E mais: “Logo que o pecado é realmente posto, a ética apresenta-se imediatamente e segue então cada um de seus passos, mas como ele apareceu é uma questão que não preocupa a ética” (CA – OC VII 124).

V

Como exercício preliminar ao exame da angústia, Haufniensis, valendo-se de terminologia ainda vinculada ao livro do Gênesis, analisa os temas da inocência, da queda e da culpa.

O homem – Adão e o gênero humano –, no início, repousa na inocência. Inocência é ignorância. Na inocência ainda não operou-se a conhecida síntese que, para Haufniensis, constitui o homem²¹: há o corpo, há a alma, mas o espírito ainda está como que adormecido; o espírito ainda não se pôs como espírito. Na inocência, “o espírito está sonhando no homem, o ser humano ainda não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade” (CA – OC VII 143), afirma Haufniensis.

No Gênesis, a inocência é o estado do homem quando ainda não tem ciência do bem e do mal. Haufniensis inova em relação ao Gênesis ou ao menos na sua interpretação, pois aquilo de que carece o homem em estado de inocência é algo mais que a ciência do bem e do mal: ao homem em estado de inocência falta a síntese de corpo e alma mediada pelo espírito, condição de possibilidade de qualquer indagação a respeito do bem e do mal. Em sintonia com o Gênesis, diz-se que na inocência há paz e repouso. Haufniensis vai além, afirmando o que o Gênesis não afirma: “Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta: pois não há contra o que lutar. Mas o que há então?

Nada” (CA – OC VII 144). Haufniensis parece perceber que seu argumento não deixa de ser contraditório, pois se há paz e repouso, há algo e não o nada, e talvez por isso ele acautele-se afirmando ser este “o grande segredo da inocência” (CA – OC VII 144). O segredo da inocência é que ela, enquanto nada, faz nascer a angústia. Somente na vigília é que está posta a “diferença entre meu eu e meu outro” (CA – OC VII 144). Adormecido na inocência, o espírito sonha com sua realidade efetiva, mas como essa realidade nada é, a possibilidade da realidade “se evade logo que se queira captá-la, e é portanto um nada que só faz angustiar” (CA – OC VII 144).

VI

Se a inocência é um estado, como se passa a outro estado, como se dá a queda? Na terminologia de Haufniensis, se poderia perguntar: como o espírito adormecido que sonha com a realidade efetiva, e que nada é, desperta? Aí a importância do “grande segredo” intuído por Haufniensis: o nada original que se põe à inocência põe a angústia, pois “este nada [a realidade efetiva] a inocência vê continuamente fora de si” (CA – OC VII 144). Com outras palavras, se poderia afirmar que a intuição de Haufniensis, qual seja, a da sensação do nada que caracteriza a inocência, que põe aquela angústia primordial – diante do nada da realidade efetiva vista sempre fora – põe-se como angústia diante de um desconhecido, mas já pressentido, repertório de possibilidades anunciadas pela potencialidade da liberdade. A angústia primordial posta na inocência pelo nada não é, então, propriamente, a ignorância do bem do mal, mas, numa expressão também bastante conhecida de Haufniensis, “a possibilidade de *ser-capaz-de*” (CA – OC VII 151).

VII

Essa “possibilidade de ser-capaz-de”, a potencialidade da liberdade, ao mesmo tempo origem e expressão da angústia primordial na inocência, é ambígua, ao mesmo tempo que atrai, ela repele, e ao repelir novamente atrai.²² Ao espírito que sonha na inocência, tensionado pela angústia que atrai e repele, a síntese apresenta-se como possibilidade – em um contexto religioso se poderia falar em “tentação”. E daí Haufniensis chegará também, em um outro contexto, à questão do salto, como já se disse, tão identificada com a filosofia de Kierkegaard. Com a síntese, a inocência, como estado, não mais existe. Há agora um novo estado: o homem, em suas dimensões psíquica e corporal, mediadas pelo espírito. E, se houve uma mudança de estado, essa mudança tornou-se realizável através de um salto – para ser mais preciso, um “salto qualitativo” (CA – OC VII 149-150), na expressão de Haufniensis.

Assim como a síntese era a tentação, o salto é a queda. O homem torna-se culpado pelo salto.²³ A culpa é a culpa pela queda.

A dialética desse salto, da passagem da inocência para a culpa, é também marcada pela ambiguidade. Pelo salto, o homem torna-se culpado, mas como foi por força da angústia que ele tornou-se culpado, ele é ao mesmo tempo inocente: “a angústia, um poder estranho, apoderou-se dele, um poder que ele não amava, diante do qual, ao contrário, se angustiava” (CA – OC VII 145), afirma Haufniensis.²⁴ Além disso Haufniensis não vai. Mais que isso o salto para a queda não se deixa explicar, mesmo porque, como Haufniensis faz questão de ressaltar, é salto qualitativo.²⁵

VIII

Ao espírito que sonha na inocência, a tensão proporcionada por aquela angústia primordial que repele e atrai impele ao salto e, daí, à queda e à culpa. O espírito realizou a síntese. E o que vem agora? Haufniensis responde em uma palavra: angústia. Se na inocência a angústia era a angústia diante do nada visto sempre de fora e da possibilidade [de *ser-capaz-de*] de despertar o espírito para a síntese, agora que o espírito despertou, a possibilidade de *ser-capaz-de*, anunciando-se já como liberdade, só faz angustiar mais. Agora o existente percebe-se arrebatado por uma intensa e incessante sucessão de possibilidades e da subsequente – e geralmente quase que simultânea – exigência de escolhas e de decisões. É nesse sentido que deve ser entendida a conclusão de Haufniensis quando diz que a angústia é “aquilo ao redor de que tudo gira” (CA – OC VII 145). Posta, essa angústia potencializada movimenta-se apenas quantitativamente, conforme a gravidade da questão recebida e depois assumida em possibilidade, mas não mais regressa ao estágio em que permitia ao espírito o repouso da inocência.

IX

A angústia é aquilo ao redor de que tudo gira. Essa afirmação de Haufniensis pode ser assim lida: a angústia é aquilo ao redor do que a liberdade gira. Sim, pois Haufniensis, ao dizer tudo, não está tomando da palavra seu sentido literal, como totalidade. Retirando do tudo de Haufniensis o excesso da hipérbole, o que resta é a liberdade. É à liberdade que o discurso da angústia se endereça.

A temática da liberdade é um dos aspectos da filosofia kierkegaardiana que mais recebeu e continua a receber a atenção crítica de seus leitores. O indivíduo que Kierkegaard

tanto se esforçou para afirmar, em oposição à multidão, é o indivíduo que se torna responsável pela elaboração e pela execução de seu projeto de vida desde quando a liberdade apresenta-se a ele como potencialidade existencial decisiva. O indivíduo, pela liberdade, é chamado, a cada instante, a cada nova possibilidade, à decisão, e a responder por suas decisões. Daí a oposição com a ideia da multidão, que não decide e tampouco responde, que se oculta sob abstrações e que protela a decisão o quanto for possível, até que um terceiro – uma instituição da multidão – decida, com a responsabilidade já tão diluída a ponto de não mais ser percebida como inerente à decisão.²⁶

No contexto de *O conceito de angústia*, que é onde Kierkegaard lhe confere tratamento mais primoroso, a liberdade é recorrentemente afirmada como a possibilidade de *ser-capaz-de*. A capacidade de que fala Haufniensis, aqui, não é outra coisa que a capacidade de decidir, o que corresponde, então, a afirmar que a liberdade é a possibilidade de *ser-capaz-de* decidir. Haufniensis não está afirmando, portanto, em nenhum momento, que a liberdade é, em si, livre; tampouco ele fala que o existente é livre quando decide. Esclarecedoras, nesse sentido, as seguintes palavras do pseudônimo kierkegaardiano: “A angústia não é uma determinação da necessidade, mas tampouco o é da liberdade; ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma” (CA – OC VII 151). Haufniensis – leia-se, aqui, Kierkegaard e todo o seu *corpus*, pseudonímico ou não – não seria ingênuo a ponto de afirmar que a liberdade – ou que a decisão – é livre. Liberdade não é livre-arbítrio – expressão que, ademais, não passa de um “contrassenso lógico” (CA – OC VII 151), diz Haufniensis – não só porque liberdade não pode ser arbitrariedade, devendo antes ser responsabilidade, mas também e principalmente porque a liberdade não é, em última instância, livre, pois está desde sempre enredada na angústia, que a condiciona e administra. A ação – como repercussão de uma decisão que lhe antecede –, nesse sentido, não é expressão livre da liberdade, mas expressão de uma liberdade

enredada, condicionada pela angústia e que já nasce comprometida com todo o arcabouço de determinações de uma subjetividade única, que são em si mesmas irrecuperáveis, irrepresentáveis e incomensuráveis. Essas determinações da subjetividade imprimem sempre suas marcas em uma liberdade que, mesmo porque gestada na angústia, não pode em si mesma ser livre. É isso o que está afirmando Haufniensis quando diz que “a angústia é o mostrar-se da liberdade para si mesma na possibilidade” (CA – OC VII 209). E é nesse contexto que se torna compreensível a sempre lembrada metáfora utilizada por Haufniensis quando compara a angústia à vertigem. A “angústia é a vertigem da liberdade” (CA – OC VII 163), afirma ele.

Conforme a exemplo utilizado por Haufniensis, aquele que se debruça a olhar para um abismo sente vertigem. Também aquele que, na angústia, depara-se com a possibilidade da liberdade, com a capacidade de *ser-capaz-de* decidir, sente vertigem. Para aquele que mira o abismo, a causa da vertigem está tanto no olho quanto na profundidade que se mostra; assim também para aquele que, na angústia, percebe a liberdade de fazer a síntese: “A liberdade olha para baixo, para a sua própria possibilidade e sucumbe” (CA – OC VII 163).²⁷

X

A marca da angústia é a ambiguidade: ela é aquela antipatia simpática que ao mesmo tempo atrai e repele. Da angústia o homem não pode fugir porque a ama, na mesma medida em que não pode amá-la porque dela foge. Daí que Haufniensis não vai preconizar, em nenhum momento, a superação da angústia. Se a angústia é aquilo ao redor do qual o tudo da liberdade – possibilidade de *ser-capaz-de* decidir – gira, ela não pode deixar de existir. Se não há angústia não há mais espírito, a síntese não é mais possível e acaba-se o homem.²⁸

A angústia não deve e não pode ser extirpada. O que fazer então diante da angústia, o que fazer com a angústia ou o que fazer da angústia? Sim, pois se é certo que angústia deve ser preservada, também é certo que ela repele e põe o homem em constante fuga. Haufniensis reconhece que “ninguém se afundou tanto [na angústia] que não pudesse afundar-se ainda mais” (CA – OC VII 254). Perguntando de outra forma: como conservar a angústia se ela pode arrastar consigo o indivíduo ao fundo do abismo? Resposta de Haufniensis: “Aprender a angustiar-se é uma aventura pela qual todos têm de passar, para que não se venham a perder, nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia” (CA – OC VII 251). Donde segue que “aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado” (CA – OC VII 251).

Nem prostrar-se diante da angústia, nem buscar aniquilá-la. É preciso aprender a angustiar-se. No exemplo invocado por Haufniensis, é preciso fazer como aquele personagem de um dos contos dos irmãos Grimm que saiu a aventurar-se pelo mundo para aprender a angustiar-se.²⁹ É preciso estar educado para a angústia para, em outras ilustrações invocadas por Haufniensis, tal como Sócrates diante do copo de veneno ou tal como um paciente diante de um procedimento doloroso, poder dizer à angústia: “Agora estou pronto” (CA – OC VII 255).³⁰

E como aprender a angustiar-se? Haufniensis aponta dois requisitos: Primeiro, é preciso ser educado para a possibilidade, pois “só quem é formado para a possibilidade é formado de acordo com sua infinitude e compreende que aquela que lhe apavora é a mesma que lhe sorri” (CA – OC VII 252)³¹; segundo, é preciso ter fé, pois “sendo o indivíduo formado pela angústia para a fé, a angústia então há de erradicar o que ela mesma produz” (CA – OC VII 255).³²

É importante destacar, aqui, que, tanto quanto Climacus, a fé de que fala Haufniensis não é propriamente a fé religiosa, mas a fé em seu sentido filosófico, como crença no que não

pode ser aferido objetivamente. Por fé, afirma Haufniensis, compreende-se a “certeza interior que antecipa a infinitude” (CA – OC VII 253).³³

XI

Operando paralela e conjuntamente com a noção de possibilidade, embora de maneira mais sutil, há outra categoria que não pode ser negligenciada quando se busca compreender Kierkegaard: o movimento. Assim como a possibilidade, o movimento opera incisivamente nos grandes temas desenvolvidos por Kierkegaard – angústia, repetição, fé, decisão, são temas que, na filosofia kierkegardiana, não podem prescindir da noção de movimento.

A referência, aqui, é novamente Aristóteles. Diferentemente de Aristóteles, porém, Kierkegaard vai procurar extrair da noção de movimento, mais que consequências lógicas ou físicas (naturais), consequências existenciais. Se para Aristóteles, na plano natural, é pelo movimento que a potência se realiza no ato, para Kierkegaard, na esfera individual, “a realidade histórica progride num movimento que vai de estado a estado” (CA – OC VII 210). Daí a conclusão de Haufniensis: “Quando Aristóteles diz que a passagem da possibilidade para a realidade é um movimento³⁴, não devemos, portanto, entender logicamente, mas sim no sentido da liberdade histórica” (CA – OC VII 182).

XII

Embora, como se afirmou, a noção de movimento perpassasse as mais importantes categorias kierkegardianas, ela vai manifestar-se mais claramente na ideia de repetição. E embora essa temática seja recorrente em vários textos de Kierkegaard, ela é mais detalhadamente desenvolvida no texto intitulado precisamente *A repetição*, publicado em

1843, sob o pseudônimo de Constantin Constantius.

Para dar conta da difícil abordagem da temática da repetição – “não é fácil em nenhum idioma expressar-se sobre ela” (REP – OC V 79) – Constantin Constantius propõe uma obra em duas partes marcadamente distintas, no estilo e na abordagem.

Na primeira parte, o pseudonímico kierkegaardiano expõe a problemática da repetição – “uma nova categoria que é preciso descobrir” (REP – OC V 20), alerta sobre a necessidade de não confundir a noção de repetição com as noções de recordação e de esperança³⁵ e narra alguns diálogos mantidos com um jovem apaixonado – não identificado na obra por um nome próprio – e que, após ter-se declarado e após perceber que era correspondido, foi tomado por uma crise de melancolia ao perceber que “desde os primeiros dias de seu enamoramento estava disposto não a viver seu amor, senão que somente a recordá-lo, [...] o que significava, no fundo, que havia esgotado todas as possibilidades e que estava liquidada a relação com a noiva.”³⁶ (REP – OC V 08).

Na segunda, Constantin Constantius – que na primeira parte, após ter percebido que a natureza poética de seu jovem amigo, que vivia apenas o amor-recordação, o impelia a crises de melancolia, nas quais amaldiçoava a existência, o amor e a própria amada, aconselhou-o a tomar uma decisão extrema: “rompe o noivado e aniquila tudo o que a respeito for necessário”³⁷ (REP – OC V 14) – expõe uma série de cartas a ele endereçadas pelo antigo protegido, desaparecido subitamente havia anos e com que jamais se havia entrevistado novamente.

XIII

Na primeira parte da obra, a conclusão de Constantin Constantius é pela impossibilidade da repetição. Mesmo após ter reeditado, com um planejamento detalhado,

uma viagem a Berlin, concluiu “que era absolutamente impossível a repetição”³⁸ (REP – OC V 42). E mesmo ao retornar da viagem, esperando quiçá encontrar na estabilidade do lar³⁹ os elementos necessários à vivência da repetição, vê-se frustrado porque novamente constata a sua impossibilidade – “O único que se repetiu foi a impossibilidade da repetição” (REP – OC V 41).

Na segunda parte, entretanto, a repetição é apresentada como categoria possível, defluindo agora das cartas do poeta apaixonado – que não levava a termo o plano de rompimento do noivado esboçado por Constantin Constantius⁴⁰, tendo preferido partir subitamente para Estocolmo, sem despedir-se da noiva –, nas quais exsurge como modelo de realização da repetição a figura de Jó, aquele que, na narrativa bíblica, após receber a notícia de que perdera todo o patrimônio e de que os sete filhos estavam mortos, falou: “O Senhor deu, o Senhor tirou: bendito seja o nome do Senhor”.⁴¹

XIV

O jovem poeta deixa claro a Constantin Constantius que tem Jó como criação mítica, o que não prejudica, entretanto, que ele seja apresentado como protótipo de realização da repetição – “Ainda que Jó seja apenas uma ficção poética, jamais houve no mundo homem que tenha falado com tanta força” (REP – OC V 72).

A grandeza de Jó, a força das palavras de Jó, no elogio do jovem apaixonado, não está – como na visão tradicional – na bênção ao Senhor, que deu e depois tirou. A grandeza de Jó está no atos que se seguiram e fundamentalmente na decisão de querelar contra Deus. Quando Jó se convence de que Deus lhe está negando justiça, ele deflagra a contenda. Aí Jó foi grande, quando “impávido, qual um leão rugindo, apresentou-se diante do tribunal do Altíssimo” (REP – OC V 65). Estabelecida a contenda, Jó não deve ser visto, para o jovem

poeta – que se afasta então da visão tradicional –, como o justo sofredor, mas sim como o porta voz dos aflitos, porque “nas lutas que o homem deve sustentar para alcançar os confins da fé, ele suportou até o fim todas as dificuldades que essas lutas comportam” (REP – OC V 76-77). Em outras palavras, a grandeza de Jó reside no fato de que ele representa “a insurreição movida pelas mais violentas e rebeldes forças que a paixão pode expressar” (REP – OC V 77). Ou, ainda, em outras: “Jó é em tudo humano e em nenhum outro lugar do mundo a paixão da dor encontrou uma expressão semelhante” (REP – OC V 72).

Em Jó, a dor extrema mostrou-se como ocasião para a repetição. Fosse Jó um esteta, como Constantin Constantius, a ocasião estaria perdida e a repetição não se realizaria. Mas Jó perseverou, foi forte e na dor extrema expressou-se como homem; e, mais que ter recuperado – pela graça de Deus – em dobro os bens perdidos, e mais que ter recuperado – pela graça de Deus – o prodígio da paternidade, Jó recuperou algo que só ele poderia ter recuperado: Jó, na dor extrema, recuperou a si mesmo. É a repetição almejada e não alcançada por Constantin Constantius; é a repetição que o jovem poeta descreve ter experimentado tão logo soube que a antiga namorada estava agora casada.⁴²

XV

A repetição, assim, não está relacionada, como equivocadamente pensava Constantin Constantius, à reiteração de eventos ou à tentativa de voltar a experienciar sentimentos passados. Repetição é movimento para diante. O que se recupera – duplamente – na repetição não é o passado, mas a capacidade de ser, a cada instante, si mesmo. Assim, a lição que o pseudônimo kierkegaardiano extrai do mito de Jó é estritamente existencial, afirmando no existente a necessidade de uma renovação constante da aposta na própria existência. Em outras palavras, repetir é repetir-se, renascer, se poderia até mesmo dizer, com os riscos que

esse dizer comporta, ressuscitar – que nesse contexto nenhuma relação teria com a reanimação de um cadáver, e sim com a recuperação sempre renovada de si mesmo. O que se retoma na repetição não é a vida biológica, mas a capacidade de reinstaurar-se como existência concreta – e, como falará no ano seguinte outro pseudônimo, Vigilius Haufnienbsis, de *retornar com seriedade* ao ponto inicial⁴³ – a cada instante; é, em outras palavras, recobrar a cada instante o ânimo para dizer “mãos à obra”, para pegar a enxada e cultivar – cultivando-se – o alimento de cada dia.

O erro de Constantin Constantius foi ter buscado criar artificialmente a ocasião para a repetição. Nesse sentido, ele foi superado pelo jovem poeta, que antes de vivenciar a repetição, percebeu que a “tormenta” que ele aguardava não era a perda da amada – o que não era de modo algum necessário, fato que ele só descobriu, entretanto, tardiamente – mas sim que ela já estava desde sempre posta na própria existência, para a qual ele foi lançado sem prévia consulta, ficando exposto a um mundo repleto de contradições e que não tem sequer um diretor-gerente a quem lançar uma reclamação.⁴⁴

XVI

A noção de repetição, tal como exposta por Constantin Constantius, articula-se com outras categorias pensadas por Kierkegaard – angústia, desespero, liberdade, fé e vontade, por exemplo – para impulsionar, não um sistema, mas uma “base”, de forma alguma sólida ou segura, de existenciais sobre a qual deve movimentar-se o existente, que não é substância, mas processo permanente de re-apropriação. Em outras palavras, existência é movimento, inconstância e perseverança; existir e edificar, é seguir em frente naquilo que outro pseudônimo, Johannes Climacus, nas *Migalhas filosóficas*, apresenta como *kinesis* para a verdade, ou seja, o movimento em direção ao paradoxo do renascimento.⁴⁵

XVII

Pensar o movimento nestes termos é, para Kierkegaard, principalmente na pena de Constantin Constantius – mas também nas de Johannes Climacus e de Vigilius Haufniensis – empreender uma batalha contra a *Aufhebung*⁴⁶ de Hegel, que nas suas várias expressões – mediação, reconciliação, passagem, negação, etc. – é o sustentáculo do sistema. No texto introdutório da segunda parte de *A repetição*, Constantin Constantius afirma que a filosofia moderna nada diz do movimento, porque só sabe falar de “eliminações e superações⁴⁷ e quando realiza um movimento este sempre permanece nos limites da imanência” (REP – OC V 54). A repetição, complementa, “é e sempre será uma transcendência” (REP – OC V 54).⁴⁸ Na primeira parte de *A repetição*, ele já havia afirmado: “A repetição é propriamente o que por erro se tem chamado mediação” (REP – OC V 20).⁴⁹

Na dialética de Hegel, erigida sob a luz da *Aufhebung*, não há espaço para o movimento.⁵⁰ No sistema hegeliano, a dialética é uma característica do pensamento e destina-se a operar a síntese, por mediação, entre conceito – dotado de realidade autônoma, independente do pensamento e do indivíduo que o pensa – e objeto. E o que se movimenta não é nem o pensamento, nem o indivíduo pensante, mas o próprio conceito. Objeto e pensamento constituem um sistema coeso sustentado pela *Aufhebung*, que fornece a passagem através da qual, por mediação, conceito, objeto e pensamento se reconciliam.

Para Kierkegaard, que pensa a dialética não como uma característica do pensamento, mas como uma característica da existência, o idealismo de Hegel não satisfaz. Falar de conceitos com existência autônoma e que desenvolvem movimentos próprios soa bastante suspeito a Kierkegaard. O grande objetivo da dialética especulativa – e, para os seguidores de Hegel, seu grande mérito – foi erigir um sistema filosófico sem valer-se de postulados. Vigilius Haufniensis percebe a estratégia de Hegel e inicia o capítulo III de o *Conceito de*

angústia com um verdadeiro libelo contra a *Aufhebung*. Após satirizar dos hegelianos que se deixaram encantar pela idéia de que a filosofia começa sem pressuposições, mas que, ao mesmo tempo, utilizam-se de noções como passagem, mediação e negação – os princípios motores do sistema – sem perceberem que essas mesmas noções não encontram, por sua vez, nenhum lugar, nem movimento e que, ao fim e ao cabo, o que avança, o que se movimenta, é apenas o sistema, sentencia: “Se isso não é uma pressuposição, então não sei o que é uma pressuposição; pois utilizar-se de alguma coisa que não se explica em lugar nenhum equivale, sim, a pressupô-la” (CA – OC VII 181). E, logo a seguir, complementa: “A negação, a passagem e a mediação são os três agentes mascarados, suspeitos, secretos, que ocasionam todos os movimentos [no pensamento sistemático]” (CA – OC VII 181).

XVIII

Dos pseudônimos kierkegaardianos, certamente aquele que expressou as críticas mais contundentes à *Aufhebung* hegeliana foi Johannes Climacus, que após ensaiar – embora já com precisão – alguns ataques ao sistema nas *Migalhas filosóficas*, foi direta e incisivamente ao âmago de questão no respectivo *Pós-escrito*. Nele, em uma passagem bastante conhecida, Climacus, logo após afirmar que sabe muito bem que na língua alemã a palavra *Aufheben* possui vários e inclusive opostos significados – a referência de Climacus, portanto, é a já citada passagem da *Ciência da lógica* – conclui: “Não sei se é possível considerar como uma virtude o fato de que uma palavra possua significados opostos, mas qualquer um que pretenda expressar-se com precisão evitará o uso dessas palavras em pontos de grande relevância de sua explanação” (PS – OC X 206). No jogo da dialética especulativa, a *Aufhebung* – que suprassume, que suprime conservando, que conserva suprimindo – supera toda a dificuldade, o sistema se integraliza, mas quem fica em dificuldade é o leitor, que é abandonado sem

jamais saber como e em que sentido ela efetivamente operou.⁵¹ Climacus, então, vê como suspeito o grande apreço de Hegel pela palavra *Aufheben*, que cumpriria uma papel decisivo na filosofia especulativa, que seria decisiva para o sistema, mas que, no fundo, nada teria de decisivo. A mediação, travestindo-se de caráter decisivo – conciliando os opostos no jogo da supressão-conservação – seria assim o oposto da decisão. Nas palavras de Climacus, “a especulação não tem medo de servir-se de expressões decisivas, a única coisa da qual tem medo é de pensar nelas como algo decisivo” (PS – OC X 206).

XIX

O que efetivamente incomoda Climacus – e que é fio condutor do grande problema do *Pós-escrito* – é que a dialética especulativa propõe-se a pensar abstratamente e a abstratamente conciliar, reconciliar, suprassumir os termos de uma relação quando, no plano existencial, essa relação não pode ser mediatizada. Enquanto a *Aufhebung* de Hegel quer conciliar, quer suprassumir, quer operar a síntese por passagem e mediação, Kierkegaard (com auxílio, principalmente, de Johannes Climacus, de Vigilius Hauniensis e de Constantin Constantius) quer manter a tensão entre os opostos. A dialética existencial, portanto, não propõe uma solução dos conflitos, mas sim a exposição da tensão sempre presente nesses conflitos, tensão esta que é, de resto, insuperável, ou, caso se queira, insuprassumível. “Pensar abstratamente é mais fácil que existir” (PS – OC XI 07), afirma Climacus. E é justamente esse o sentido em que deve ser entendida a afirmação de Constantin Constantius quando diz que a repetição é o oposto da mediação. Enquanto a mediação opera no plano da abstração, conciliando abstratamente os opostos, a repetição propõe ao existente concreto que, na insuperável tensão do dia-a-dia, ele a cada momento renove a opção por uma existência pessoal instável e, em última instância, paradoxal. Na existência, não há mediação, não há

passagem, não há suprassunção; há tensão e paradoxo; há movimento – não o movimento abstrato da *Aufhebung* – mas movimento concreto que impulsiona o existente à decisão; o que se move não são os conceitos, mas o existente. Em poucas palavras, o que o corpus kierkegaardiano como um todo procura elucidar é que não há sistema da existência⁵². Enquanto no sistema o existente – como uma marionete – é sacrificado em prol da realização do espírito absoluto, na repetição o existente é que, no instante, realiza-se pela decisão, ainda que isso importe no sacrifício do sistema.

XX

Tanto quanto Kierkegaard, Derrida também concentrou boa parte de seus esforços no endereçamento de uma análise crítica à *Aufhebung* de Hegel. Eles escolheram, entretanto, palcos diversos para o desenrolar dessa batalha: enquanto Kierkegaard desenvolveu sua crítica à *Aufhebung* confrontando-a com categorias existenciais como angústia, repetição e decisão, Derrida propôs uma discussão com Hegel no campo da linguagem – e, conforme o apontado no início da *Gramatologia*, “o problema da linguagem jamais deve ser considerado um problema entre outros” (GRA, p. 15). Algumas das principais reflexões desenvolvidas por Derrida – principalmente o Derrida dos primeiros textos, o Derrida da *Gramatologia* e de *A voz e o fenômeno*, ambos publicados em 1967 e, ainda, dos vários textos esparsos consolidados nas compilações *A escritura e a diferença*, publicada também em 1967 e *Margens da filosofia*, publicada em 1972 – apontam para um combate, por vezes explícito, por vezes implícito, à *Aufhebung*. É o que se verifica, por exemplo, na crítica de Derrida ao que chama de *fonocentrismo*, ainda que os alvos mais direta e insistentemente nomeados sejam Platão ou Rousseau; é o que se dá na análise de Derrida ao que chama de *metafísica da presença*; idem quanto à densa temática da *mitologia branca*. A noção de *différance*, uma das

mais conhecidas contribuições de Derrida ao pensamento filosófico, dirige a cada instante uma combate à noção de *Aufhebung*; e quando Derrida surpreende afirmando que *não há fora do texto*, novamente o que está em questão é a *Aufhebung*; em suma, caso se quisesse eleger o alvo por excelência visado pela desconstrução, se poderia dizer, sem receio, que é a *Aufhebung*, tal como pensada por Hegel

XXI

Não há fora do texto. É o que Derrida afirma na *Gramatologia*, em um contexto em que discute a problemática da linguagem em Rousseau. Essa afirmação, aparentemente tão seca e direta, direta até demais para um autor que, no mesmo texto, nomeava *desconstrução* a atmosfera em que pretendia discutir, encerra, concentra e condensa em poucas palavras o que de mais contundente Derrida apresentara até então ao cenário filosófico. *Não há fora do texto* é a expressão com que Derrida pretende resumir todo o esforço empreendido para trazer à tona o que nomeia *fonocentrismo*, ou seja, o rebaixamento da escrita em face da fala.

Na leitura de Derrida, a filosofia, de um modo geral, sempre envidou esforços para assinalar a primazia da fala em detrimento da escrita. Aristóteles, em um fragmento invocado a título de exemplo por Derrida, afirmava que “os sons emitidos pela voz são os símbolos do que se passa na alma e a escritura representa os símbolos dos sons emitidos pela voz” (Aristóteles, *Da interpretação*, 1, 16 a – 1995, p. 34). Daí que a voz, como produtora dos primeiros símbolos, tem uma relação de proximidade essencial e primordial com a alma, prerrogativas de que não dispõe a palavra escrita.

XXII

Na *Gramatologia*, quem ocupa lugar de destaque, como exemplo bem articulado do esforço filosófico em geral para afiançar esse rebaixamento da escrita, é Jean Jacques Rousseau.⁵³ “Falarei agora da escritura? Não, tenho vergonha de divertir-me com estas bagatelas num tratado sobre a educação”, afirma ele em *Emilio ou da educação* (Rousseau, Oeuvres complètes, IV, 358). Dessa conhecida afirmação de Rousseau, Derrida extrairá algo que vai além da vergonha: a vergonha nominada por Rousseau ilustra, sim, mais que a vergonha, um dos tantos gestos de “defesa metafísica contra a ameaça da escritura” (GRA, p. 149). A escritura, então, não é apenas motivo de vergonha, antes de envergonhar, ela ameaça, atemoriza ao Rousseau do *Emilio*, e, antes dele, a Platão, a Aristóteles, a Hegel e a outros tantos caudatários do que Derrida chama *metafísica da presença*, ou seja, a determinação do sentido do ser em geral como presença. Nesse contexto, em que a essência formal do significado é a presença, o privilégio da voz é determinado pela sua “proximidade ao *logos*” (GRA, p. 31). A voz presentifica o que no *logos* se dá como presença. O que está como presença no *logos* se mostra como presença na *phoné*. Haveria assim uma relação de solidariedade histórica entre o fonocentrismo e a metafísica da presença. Derrida fala até em uma espécie de confusão entre ambos: “O fonocentrismo se confunde com a determinação historial do sentido do ser em geral como presença, com todas as subdeterminações (presença da coisa ao olhar como *eidos*, presença como substância, essência ou existência, presença temporal como ponta do agora ou do instante, presença a si do cogito, consciência)” (GRA, p. 23). Em outras palavras, essa aliança histórica percebida e denunciada por Derrida comunga a crença de que o significado pleno de um conceito já está presente – se dá como presença – no *logos*, possibilitando o seu pleno compartilhamento entre pessoas postas em interação comunicativa. E esta é, para Derrida, a grande ilusão da filosofia, pois “no discurso real,

comunicativo, o sentido visado por outrem e, de modo geral, o vivido por outrem, não me são presentes em pessoa e jamais podem sê-lo” (VF, p. 99). O ser em geral não se mostra como presença, nem a mim, nem a outrem. Não há conceito compartilhável, uma vez que, como é apontado nos encaminhamentos finais de *A voz e o fenômeno*, “ao contrário do que o nosso desejo não pode deixar de ser tentado a crer, a própria coisa se esquivava sempre” (VF, p. 117).

XXIII

No contexto da metafísica da presença, o signo – e, logo, a escritura – é visto como passagem. O conceito, dado como presença ao *logos*, necessita de uma passagem para ser compartilhado no discurso comunicativo. Essa passagem é o signo – “a passarela entre dois momentos da presença plena” (MAR, p. 82). O signo, como passagem, nutre o movimento circular entre “a presença original e sua reapropriação numa presença final” (MAR, p. 82). A presença, o conceito, nunca se perdem, são apenas como que desviados, separados provisoriamente. A presença a si do saber absoluto, o conceito pleno, uma vez separados, cumprem o tempo de um signo, mas se reestruturam, se reaglutinam. *O tempo do signo é o tempo do retorno*, afirma Derrida, o que significa que é a própria presença que rege e organiza a circulação de sua provisão, ou seja, que “desde sempre o movimento da presença perdida já terá engajado o processo de sua reapropriação” (MAR, p. 82). A escritura, como signo, portanto, submete-se ao “movimento da *Aufhebung*, pelo qual o espírito, elevando-se acima da natureza na qual mergulhara, suprimindo-a e retendo-a ao mesmo tempo, sublimando-a, cumpre-se como liberdade interior e se apresenta, assim, a si mesmo por si mesmo, como tal” (MAR, p. 87). É a dialética da *Aufhebung* hegeliana, portanto, operando mesmo antes de Hegel – em Platão, por exemplo.

XXIV

A história do rebaixamento da escrita frente à fala remonta a Platão e a Aristóteles, conforme assevera Derrida; em Hegel, essa história atinge seu refinamento mais expressivo, conforme também assinalará Derrida em vários momentos. Por que, então, na *Gramatologia*, o lugar de destaque é conferido a Rousseau? Rousseau, embora também seja apontado por Derrida como um dos representantes do fonocentrismo, em nenhum momento é afirmado como o mais destacado dentre eles. E, no entanto, nos momentos mais decisivos da *Gramatologia*, Derrida aponta para Rousseau, não para Platão, não para Aristóteles, nem para Hegel. Por quê? Porque Derrida identifica, no discurso de Rousseau, do mesmo Rousseau que se mantém preso à matriz ideológica da metafísica da presença, o elemento que, ao mesmo tempo em que permite a Rousseau ensaiar a sustentação de seu discurso, desconstrói seu discurso, que se apresenta a Rousseau como perigoso, estranho, elemento inconcebível para a razão mas que, ao mesmo tempo, não pode ser negado pela razão: o *suplemento*. É na afirmação – involuntária – do *suplemento* que Derrida percebe a grande virada – e superação – de Rousseau em relação aos demais consignatários da metafísica da presença. Rousseau percebeu o que a filosofia do fonocentrismo não havia percebido: o *suplemento*, perigoso suplemento, paradoxal suplemento, indesejável suplemento, que Rousseau afirma sem querer afirmar, diz sem querer dizer, vê sem querer ver, mostra sem querer mostrar.

Eis o que Rousseau, pretendendo manter-se na trilha de Platão e de Aristóteles, diz sem querer dizer, mas diz, em um fragmento a respeito da *Pronúncia*: “As línguas são feitas para serem faladas, a escritura serve somente de suplemento à fala. A fala representa o pensamento por signos convencionais, e a escritura representa, da mesma forma, a fala. Assim, a arte de escrever não é mais que uma representação mediata do pensamento” (Rousseau, *Oeuvres complètes*, II, 1249). O que Rousseau, para conjurar fidelidade à

metafísica da presença, disse sem querer dizer, e que ao ter sido dito, assim, como que por distração, constitui a abertura para a operação de desconstrução da metafísica da presença percebida por Derrida é: se a escritura constitui esse suplemento, esse acréscimo à fala, é porque a fala, por si só, não consegue dar conta da presença (como, de resto, também não o dará a escrita). Ou seja, dito com as palavras de Derrida: “Se a escritura deve, necessariamente, ‘acrescentar-se’ à palavra para perfazer a constituição do objeto ideal, se a palavra devia ‘acrescentar-se’ à identidade pensada do objeto, é porque a ‘presença’ do sentido e da palavra já tinha começado a faltar a ela mesma” (VF, p. 97). O que é o mesmo que dizer, de forma condensada, que “é sempre preciso acrescentar um suplemento à presença subtraída” (GRA, p. 436).

É a percepção dessa necessidade de complementariedade da fala pela escrita que leva Rousseau a afirmar, no *Emílio*, que a escrita é causa de vergonha; e é ela que leva Rousseau a definir o suplemento, nas *Confissões*, como *perigoso*⁵⁴. O que, no suplemento, indica o perigo destacado por Rousseau? É que o suplemento indica, ao mesmo tempo, os limites da natureza e da razão. A educação é suplemento que, no *Emílio*, supre o que a natureza não foi capaz de prover⁵⁵; a escrita é o suplemento que, na análise que Rousseau faz da linguagem, supre sem suprir o déficit irrecuperável da fala⁵⁶. Em qualquer caso, o suplemento aponta sempre para o que Rousseau define como “um estado quase inconcebível para a razão” (Rousseau, *Oeuvres complètes*, I, 108). E, nas palavras de Derrida, “tal é o escândalo, tal é a catástrofe; o suplemento é o que nem a natureza nem a razão podem tolerar” (GRA, p. 213).⁵⁷ Se o suplemento supre, é porque há uma carência. Se o suplemento representa e faz imagem, “é pela falta de uma presença” (GRA, p. 208). E, enquanto substituto, ele “não se acrescenta à positividade de uma presença, não produz nenhum relevo, seu lugar é assinalado pela marca de um vazio” (GRA, p. 208). A presença, que em Rousseau deveria ser natural e bastar-se a si mesma não “se supre jamais, o que significa que ela tem de ser suprida” (GRA, p. 209). É por

isso que a escritura é também perigosa – e motivo de vergonha: como a representação quer nela se dar como presença e signo da própria coisa, é preciso que esse “substituto [a escrita, o suplemento] esqueça sua função de vicariância e se faça passar pela plenitude de uma fala cuja carência e enfermidade ele, no entanto, só faz suprir” (GRA, p. 208). O recurso substitutivo que visa a assegurar a presença plena é, ao mesmo tempo, o que a torna impossível e que expõe essa impossibilidade.

XXV

A escritura acrescenta-se à palavra para perfazer a constituição do objeto ideal; a palavra acrescenta-se à identidade pensada do objeto. Isso informa que a *presença* do sentido e da palavra já estavam ausentes desde a origem. Mas e esse acréscimo, que em Rousseau, na leitura feita por Derrida, recebeu o nome de *suplemento*, tem presença? O suplemento está, esteve ou estará uma vez presente? Não. O suplemento escapa à lógica que o reclama. O suplemento também não se mostra jamais como presença. O suplemento opera na ausência e se evade. Depois do suplemento vem outro suplemento. Os suplementos se sucedem em uma cadeia infinita, que Derrida nomina *suplementariedade*.⁵⁸ Nessa cadeia de *suplementariedade*, “é sempre preciso acrescentar um [novo] suplemento à presença subtraída” (GRA, p. 436). E, na infinita sucessão de suplementos pensada por Derrida, “a escritura é o suplemento por excelência, pois ela marca o ponto onde o suplemento se dá como suplemento do suplemento, signo do signo” (GRA, p. 398). E esse é o contexto em que deve ser compreendido o *não há fora do texto* afirmado por Derrida. Onde Rousseau pensava uma presença pura, uma origem não contaminada, não há mais que suplemento, suplementos, suplementos de suplementos, ou seja, “significações substitutivas que só puderam surgir numa cadeia infinita de remessas diferenciais, pois o presente absoluto, a natureza, o que nomeiam as palavras, desde sempre se

esquivaram, nunca existiram”⁵⁹ (GRA, p. 228). Em poucas palavras, se pode afirmar que, tanto quanto não há presença pura, não há texto puro; todo texto é a transformação de um outro texto; e o autor que transforma o texto não pode situar-se fora dele; não há autor fora do texto.

XXVI

Essa noção de complementariedade, com a qual Derrida busca ilustrar a carência originária que frustra a pretensão à presença e também a insubsistência da filosofia que pensa o ser em geral como presença – a metafísica da presença – desempenha o papel decisivo, o mais decisivo, no cumprimento da *desconstrução*⁶⁰ anunciada nas páginas iniciais da *Gramatologia*. Se, como afirmou Derrida em uma entrevista concedida a Henry Ronse, poucos anos depois da publicação de *A gramatologia*, a desconstrução visa des-sedimentar a filosofia pensando a genealogia estrutural de seus próprios conceitos, para então trazer à tona o que “essa história foi capaz – história esta que se fez história valendo-se da repressão, de algum modo sempre interessada – de dissimular ou interditar” (POS, p. 15), nada mais decisivamente desconstrutivo do que expor a precariedade do próprio conceito de conceito. A complementariedade põe em xeque a condição de possibilidade do conceito, que não consegue dissociar-se da idéia de presença. Se o ser em geral visado pelo conceito nunca está presente, o conceito – que quer dizer a presença – é, na realidade, uma impossibilidade. Não há conceito, nem conceito de conceito. A cadeia de suplementos reclamada por cada conceito bem demonstra que o que a metafísica da presença pensa como conceito nada diz sobre a presença e que a presença mesma já não estava presente quando o conceito fez seu primeiro movimento. Extrair do texto filosófico o que a filosofia dissimula, proíbe, reprime, borra, recalca, liberar os *spectros* que habitam cada texto filosófico, desestabilizar o conceito

rastreado seus infinitos suplementos, eis o que almeja a desconstrução.

Derrida sabe e deixa claro que sabe que a desconstrução da filosofia não pode ser aceita – e nunca o foi –, não pode ser bem aceita, não pode ser filosoficamente aceita pela filosofia que visa desconstruir. O que o texto dissimula e oculta não vem à luz facilmente;⁶¹ a tinta branca que borra o palimpsesto age como cera no tímpano do filósofo. Daí a pergunta de Derrida: “É possível estourar o tímpano de um filósofo e continuar a fazer-se ouvir por ele?” (MAR, p. III)⁶². Desconstruir a filosofia, assim, é *timpanizar a filosofia*, “comer a margem luxando o tímpano, a relação a si da dupla membrana, para que a filosofia não possa mais estar segura de ter sempre mantido o seu tímpano” (MAR, p. XXI).

XXVII

Para assinalar a suplementariedade sempre reclamada pela linguagem, para fazer lembrar ao conceito que a presença que ele quer representar já não está mais presente, para demarcar o âmbito metafórico da manifestação da linguagem em geral – inclusive e especialmente a linguagem filosófica – Derrida propõe o emprego de um neologismo: *différance*⁶³. E é justamente pela instituição deste neologismo que Derrida vai deixar claramente delimitado que o afastamento mais extremo da desconstrução, que o fim visado mais incisiva e decisivamente pela desconstrução, que o logocentrismo mais extremo a ser desconstruído, que a metafísica da presença inscrita com mais vigor e a requerer, portanto, o maior esforço desconstrutivo, não estão no Sócrates de Platão, nem em Rousseau, nem em Heidegger. A *différance* vai assinalar o fim último e o desejo primeiro da desconstrução: desconstruir a *Aufhebung* de Hegel, com todo o seu arcabouço de aliados – os agentes mascarados, secretos e suspeitos apontados por Vigilius Haufiensis: a negação, a mediação e a passagem – e em todas as suas formas de expressão – logocentrismo, fonocentrismo,

metafísica da presença, mitologia branca, etc.

XXVIII

Na leitura de Derrida, foi em Hegel que toda a esquematização – ou o sistema – visada pela desconstrução atingiu sua culminância: “Em nenhuma outra parte este sistema é mais explícito do que em Hegel” (MAR, p. 269), afirma ele. E, se o que a desconstrução visa, em última instância, é desconstruir o sistema de Hegel, ela deve concentrar seus esforços na desconstrução da *Aufhebung*⁶⁴, identificada por Derrida, em *Da economia restrita à economia geral – um hegelianismo sem reservas*, texto escrito em 1967 e publicado na coletânea *A escritura e a diferença*, como “o conceito especulativo por excelência” (LEC, p. 377).” A *Aufhebung* hegeliana, esclarece Derrida no mesmo texto, “se produz inteiramente dentro do discurso, do sistema ou do trabalho da significação; uma determinação se nega e se conserva em outra determinação, que revela a verdade daquela” (LEC, p. 405). Ao que, logo em seguida, complementa: “A *Aufhebung* mantém-se encerrada no círculo do saber absoluto, não excede jamais sua clausura, não põe em suspenso jamais a totalidade do discurso, do trabalho, do sentido, da lei, etc.” (LEC, p. 405).⁶⁵ Mais tarde, no ano de 1971, em uma entrevista concedida a Jean-Louis Houbeline e Guy Scarpetta, publicada no ano seguinte, juntamente com outras entrevistas, no volume *Positions*, Derrida reforça: “O idealismo hegeliano consiste justamente em *relever* as oposições binárias do idealismo clássico, em resolver sua contradição, em um terceiro termo que vem *aufheben*, negar ao *relever*, ao idealizar, ao sublimar em uma interiorização amnésica, ao internar a diferença em uma presença a si” (POS, p. 59).

A incompatibilidade da desconstrução com o sistema sustentado pelo modelo da *Aufhebung*, portanto, é evidente. Enquanto a desconstrução quer desestabilizar o conceito,

quer des-sedimentar a crença metafísica da suprassunção e do compartilhamento da presença do ser em geral no conceito, o sistema de Hegel quer encapsular no conceito a presença, dar a presença como presente no conceito – e a *Aufhebung*, ao mesmo tempo em que sustenta o sistema, é sustentada pelo sistema, em uma cumplicidade circular afirmada por mediação e passagem. Diversamente da *Aufhebung*, a *différance* não quer apaziguar ou reconciliar as oposições, não quer dar conceito à presença, nem dar presença ao conceito; a *différance* quer assinalar que a presença é sempre diferida, infinita e irrecuperavelmente retardada na cadeia de complementariedade. É o que Derrida destaca em *A voz e o fenômeno*: “a complementariedade é, de fato, a *différance*, a operação de diferir que, simultaneamente, físsura e retarda a presença, submetendo-a, ao mesmo tempo, à divisão e ao prazo originários” (VF, p. 98).⁶⁶ Daí a convicção com que Derrida afirma a oposição entre a *différance* e a *Aufhebung*: “Se houvesse uma definição⁶⁷ de *différance*, ela seria justamente o limite, a interrupção, a destruição da *relève* hegeliana onde quer que ela opere” (POS, p. 55).⁶⁸

XXIX

Assim como Kierkegaard, portanto, Derrida também suspeitou daquelas “passagens que saltam imediatamente para além das oposições” (POS, p. 57). Embora percorrendo vias de investigação diversas, ambos chegaram ao mesmo suspeito: a *Aufhebung*, tal como afirmada por Hegel. Kierkegaard vai opor à *Aufhebung* a repetição; Derrida, a *différance*. Repetição ou *différance*, *différance* ou repetição, o que está em questão é a *Aufhebung* que alimenta o sistema alimentando-se do sistema. Se, com Kierkegaard é possível afirmar que não há sistema da existência, com Derrida é possível afirmar que não há sistema da linguagem; na existência não há passagem, não há mediação; há angústia e repetição; na linguagem, os signos e os conceitos não encontram *passagens* que os tornem presentemente

compartilháveis, não há mediação entre o signo e a presença que ele quer significar; há suplementariedade, *différance*. Em uma palavra, há movimento, não o movimento abstrato do sistema, mas o movimento concreto da singularidade, angustiada em busca da repetição – Kierkegaard – e rastreando o suplemento – Derrida. Em ambos os casos, o que resta afirmado, em detrimento do sistema, é o indivíduo, a singularidade.⁶⁹

Onde, portanto, a *Aufhebung* pretendia, por mediação e passagem, instituir a *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Kierkegaard mostra que se pode chegar, com muito esforço, quando muito, a algumas *Migalhas filosóficas* reunidas em pouco mais de cem páginas – e depois, como *suplemento*, a um *Pós-escrito*, talvez com seiscentas páginas, não muito mais que isso; onde o saber absoluto pretendia reter no conceito a presença, Derrida mostra que se pode pretender, no máximo, aventurar-se nos rastros da *différance*. Tal como indica a epígrafe aposta por Johannes Climacus no *Pós-escrito*, o que resta do discurso são fragmentos de fragmentos, divididos em migalhas.⁷⁰ E é a partir desses fragmentos que o indivíduo, a singularidade angustiada que se movimenta pela repetição, testemunha a interdição do sistema, a impossibilidade da possibilidade do sistema. O *monstro faminto*⁷¹ de que fala Climacus nos *Pós-escrito* e que é nominado *aigle* no *Glas* de Derrida⁷² percebe que seu plano de vôo era falho e que sua fome já não será saciada.⁷³

4 TREMER: RESPONSABILIDADE EM SEGREDO

I

A crítica constante, insistente e persistente de Derrida à *Aufhebung* de Hegel, anunciava, desde seus primeiros textos, uma proximidade com Kierkegaard. Mesmo que com raras indicações nominais, na atmosfera em que a desconstrução se desenvolvia respirava-se Kierkegaard. E mesmo que, à época, Derrida estivesse aparentemente mais próximo de Lévinas ou mesmo de Heidegger, o que tornou-se claro no transcurso de alguns anos é que a aproximação mais marcante sempre foi com Kierkegaard. O que hoje se compreende explica, por exemplo, o porquê de Derrida, nos momentos decisivos de alguns de seus mais importantes textos, ter invocado Kierkegaard e não aqueles que indicavam os caminhos aparentemente mais óbvios. É assim com a escolha da hoje popularizada – e geralmente de uso descontextualizado – frase de Kierkegaard – para ser mais preciso, de Johannes Climacus – *O instante da decisão é uma loucura* para compor a epígrafe de *Cogito e a história da loucura*, texto de 1963 que deflagra toda a polêmica de Michel Foucault com Derrida⁷⁴. É assim, também, com *Glas* (1974), quando Derrida, para endossar seus argumentos contra a filosofia especulativa de Hegel, mais uma vez convoca Climacus⁷⁵. Do mesmo modo em *As pupilas da universidade* (1983), em que o instante kierkegardiano é mais uma vez lembrado.⁷⁶ Idem quando, quase vinte anos antes, em *Violência e metafísica* (1964), Derrida toma o partido de Kierkegaard, contra Lévinas, na defesa da subjetividade⁷⁷.

A cercania de Derrida com Kierkegaard, portanto, embora nunca fosse abertamente declarada, era evidente. Importantes leitores de Derrida já haviam percebido isso e o afirmavam por ele.⁷⁸ E, o que já se sabia, é finalmente ouvido, da própria voz de Derrida, em

Dar a morte, conferência pronunciada em Royaumont, no ano de 1990, no colóquio realizado em sua homenagem intitulado *A ética do dom*.

II

Dar a morte é um texto-conferência sobre o dom – e sobre os seus correlatos usualmente afirmados: o sacrifício e a gratuidade; e sobre aqueles afirmados por Derrida: a responsabilidade e o segredo. Quando *Dar a morte* veio a público, a temática do dom não era novidade na filosofia de Derrida, que a ela já dedicara especial atenção no seminário *Dar o tempo*, conduzido nos anos de 1977-1978 (e cujo texto base, com alguns acréscimos, foi publicado em 1991). Entretanto, enquanto em *Dar o tempo* Derrida analisa as condições de possibilidade do dom⁷⁹ – para concluir que o dom, se algo como tal é possível, “não pode ser nem estar como dom senão quando não é ou não está presente como dom” (DT, p. 26-27)⁸⁰ –, em *Dar a morte* Derrida concentra seus esforços na análise das implicações que uma idéia como a idéia de dom – se algo como tal é possível – pode produzir na forma como, filosoficamente, se pode compreender a noção de responsabilidade e também na forma como as idéias de dom e de responsabilidade relacionam-se com idéia de segredo.

III

O dom que vai interessar diretamente a Derrida em *Dar a morte* é, como sugere o título, o dom em sua expressão mais extrema, ou seja, o dom da morte, o dar a morte a si e para si – e, portanto, o suicídio –, a si para outrem – e, portanto, o morrer por outrem –, a outrem para si – e, portanto, o assassinio – e a outrem para outrem – e, portanto, a eutanásia.

O ponto de partida de *Dar a morte* é a filosofia de Jan Patočka, e mais especificamente, a filosofia dos *Ensaaios heréticos* de Jan Patočka, da qual Derrida não pretenderá aproximar-se demais, tampouco aderir sem reservas⁸¹, mas sim extrair o *Leitmotiv* que conduzirá sua conferência. Esse *Leitmotiv* é o dom, ainda que, em Patočka, esse dom apareça “apenas de forma elíptica como o paradoxo mais decisivo, a saber, como um *dom que não é um presente*, como algo dado que permanece inacessível, não representável e portanto secreto” (DM, p. 35). É a relação sugerida por Patočka entre o dom, o segredo e, depois, a responsabilidade, que chama a atenção de Derrida e que será explorada nos encaminhamentos iniciais de *Dar a morte*.

IV

Derrida tem razão quando afirma que a temática do dom é introduzida nos ensaios de Patočka de forma elíptica – aqui se poderia dizer também, em outra expressão bastante cara a Derrida, oblíqua ou ainda, até mesmo, dissimulada. Patočka o faz em um contexto em que, no pequeno ensaio intitulado *Sobre se a civilização técnica é uma civilização em decadência e porque* – talvez o mais conhecido de seus *Ensaaios heréticos* – ao discutir a questão da responsabilidade no platonismo e no cristianismo, argúi: “No cristianismo, a vida responsável era concebida como o dom de algo que, afinal de contas, tendo o caráter de Bem, apresenta também traços de algo inacessível a que o homem está submetido para sempre; traços de um mistério que encerra a última palavra” (Patočka, 1988, p. 128).⁸² Dom, mistério – *mysterium tremendum*, dirá Patočka mais adiante, na medida em que “a responsabilidade, a partir de então [a partir do advento do cristianismo] já não está situada na essência, acessível ao olhar humano, do Bem e do Uno, senão que em relação com um ente supremo, absoluto, inacessível, que nos tem nas mãos não de forma exterior, mas sim interiormente” (Patočka,

1988, p. 129) – e responsabilidade: é nessa tríade que Derrida está particularmente interessado.

V

A discussão filosófica acerca da responsabilidade nunca esteve afastada das reflexões de Derrida; mesmo em temas mais específica e aparentemente ligados à filosofia da linguagem, como a *différance* ou a metáfora, é perceptível uma preocupação com a questão da responsabilidade, senão outra, ao menos a responsabilidade da filosofia e do filósofo de responder, de prestar contas acerca de cada conceito, de cada dito, de cada sentença com aspiração à verdade. Mas, seja nas reflexões desse período inicial, seja em textos tardios, estes sim mais diretamente ligados à política ou ao direito, quando a temática da responsabilidade tornou-se cada vez frequente, Derrida sempre considerou importante deixar assente que não pensa ser possível pensar a responsabilidade como um *conceito* a ser estabelecido a partir de categorias puramente racionais, que uma decisão responsável não poderá jamais estar condicionada a um saber objetivo. Embora ele, por vezes, tal como ocorre mesmo em *Dar a morte*, talvez por descuido, mais provavelmente por provocação, fale de um *conceito* de responsabilidade⁸³, é impossível falar-se propriamente em um *conceito* de responsabilidade. É o que permite concluir a aparentemente contraditória afirmação: “O conceito de responsabilidade é um desses conceitos estranhos que dão o que pensar, pois ela não se deixa tematizar, não se fixa como um tema nem ou como uma tese, dá sem dar-se a ver, sem apresentar-se, sem um certo *dar-se a ver* da intuição fenomenológica” (DM, p.33).⁸⁴ Ao mesmo tempo e com um único gesto, assim, Derrida insinua e afasta a possibilidade de conceituar a responsabilidade.

VI

Esse mesmo gesto Derrida afirma ser perceptível em Patocka, lá quando ele propõe a tríade dom-segredo-responsabilidade; quando Patocka denuncia a persistência de um certo platonismo – e de uma certa política platônica – no seio do cristianismo, que insiste em submeter a decisão responsável a um saber,⁸⁵ ou seja, quando ele insinua que o cristianismo ainda não foi capaz de tornar-se suficientemente cristão; quando Patocka sustenta que o cristianismo, ainda caudatário do platonismo e de uma política de tradição platônica, continua a “ignorar, a sufocar, a excluir toda a possibilidade essencial do segredo e todo o vínculo da responsabilidade com o segredo guardado, toda a relação que a responsabilidade possa ter com o segredo” (DM, p. 39). Nesse quadro e seguindo o argumento de Patocka, somente seria possível falar em responsabilidade a partir de uma “ruptura dissidente e inovadora com a tradição, a autoridade, a ortodoxia, a regra ou a doutrina” (DM, p. 33-34). O exercício da responsabilidade não deixa outra alternativa “que não a do paradoxo, da heresia e do segredo” (DM, p. 33).

VII

Responsabilidade-segredo-dom; paradoxo, dissimetria, desproporção. Não um conceito de responsabilidade, mas a sugestão de uma cadeia – de modo algum recuperável – de suplementariedade diferida no rastro do olhar que ordena sem se mostrar. O outro é secreto; o olhar do outro não se mostra jamais como fenômeno e no entanto ordena; e ordena na dissimetria; na desproporção;⁸⁶ o dom recebido nunca dá conta do dom reclamado pelo alteridade que olha e resguarda-se, que vê sem se mostrar, que se esquivava sempre de qualquer tentativa de conceituação, de tematização, de fenomenologização, de açambarcamento na

totalidade, no sistema e de qualquer redução idealista ou idealizante. É nessa dissimetria do olhar, nesta desproporção que me põe em relação com um olhar que não vejo e que se mantém para mim em segredo enquanto me ordena que Derrida irá identificar “o mistério aterrorizante, espantoso, *tremendum*, anunciado por Patocka” (DM, p. 34).⁸⁷

VIII

E daí Derrida conduz seu discurso à análise das condições sob as quais seria possível uma tal responsabilidade – paradoxal, dissimétrica e desproporcional – ao mesmo tempo acompanhando Patocka e dele se distanciando, uma vez que Patocka está limitando a questão, ou creditando-a, embora com reservas, ao cristianismo – e “se pode pensar essa desproporção sem pensar em uma causa revelada ou sem fazê-la remontar ao acontecimento de um pecado original” (DM, p. 54), diz Derrida –, fixando, então, como ponto de partida: que a responsabilidade só é possível “quando o bem não seja uma transcendência objetiva, uma relação entre coisas objetivas, senão que relação com o outro, como resposta ao outro” (DM, p. 54); e, depois, que a responsabilidade compreendida como bondade infinita e para além do cálculo, recebida como dom endereçado a uma singularidade insubstituível, se esqueça sempre de si mesma e, como um movimento de renúncia a si, “torne-se carne – e portanto finita – para amar o outro como outro infinito” (DM, p. 54). Em outras palavras, a responsabilidade está condicionada à insubstituibilidade: sou responsável porque, como singularidade, sou insubstituível, porque não há quem possa substituir-me na responsabilidade, porque não posso transferir ou delegar minha responsabilidade; como singularidade, respondo por aquilo que somente eu posso responder; o que, como singularidade, recebo como dom, expressa-se já como responsabilidade, como urgência de resposta ao olhar que, vendo sem ser visto, exige de uma singularidade finita, desproporcional

e dissimetricamente, a infinitude de uma resposta sempre em atraso, sempre insuficiente, sem um passado que a justifique e sem um futuro que a redima.⁸⁸

IX

Como foi afirmado, os *Ensaaios heréticos* de Patocka fornecem o *Leitmotiv* e permitem a Derrida ensaiar os primeiros movimentos da análise que efetivamente pretende propor a respeito do dom, da responsabilidade e do segredo. Entretanto, a cercania que denuncia ser perceptível, por vezes, entre Patocka e Heidegger e, ainda, entre eles e Schmitt, é já o anúncio da necessidade de um afastamento. Mas não é apenas e precisamente por isso que Derrida vai afastar-se de Patocka, que a partir de determinado momento de *Dar a morte* é posto em segundo plano, cedendo espaço para Kierkegaard.

Kierkegaard é chamado ao debate porque é somente nele, e mais precisamente, em Johannes de Silentio, autor pseudonímico que assina *Temor e tremor*, que Derrida irá encontrar os elementos capazes de levar adiante – adiante da tradição, inclusive da tradição em certo sentido confirmada por Patocka –, com o rigor e o vigor necessários, a discussão proposta acerca do dom, da responsabilidade e do segredo – tríade cuja interdependência foi percebida por Patocka, que, entretanto, não a levou aos extremos anunciados pelo pseudônimo kierkegaardiano.

X

Temor e tremor é, possivelmente, a obra mais conhecida do *corpus* kierkegaardiano. O estilo marcadamente literário, ricamente literário do texto desenvolvido por Johannes de Silentio⁸⁹, certamente contribuiu e continua contribuindo nesse sentido – dificilmente alguém

que leu as primeiras páginas de *Temor e tremor*, especialmente o tópico cuidadosamente redigido para introduzir o leitor na *atmosfera* da discussão a ser proposta, deixará de sentir-se seduzido a continuar avidamente a leitura, lamentando, outrossim, qualquer necessidade de interrupção e, depois, a buscar outros textos de Kierkegaard. A riqueza de estilo empenhada pelo *escritor amador* que assina *Temor e tremor*, entretanto, se por um lado tende a chamar a atenção para o restante do legado kierkegaardiano, o que é positivo, por outro pode prestar-se – e de fato prestou-se e continua prestando-se, embora agora em menor escala – a alguns equívocos de interpretação bastante prejudiciais à adequada compreensão do pensamento de Kierkegaard.⁹⁰ A partir da envolvente *atmosfera* sugerida nas páginas iniciais, passando-se depois pelo não menos envolvente *Elogio de Abrão*, pode o leitor menos atento ser levado a supor que, em *Temor e tremor*, não há mais que uma defesa intransigente e incoseqüente do assassinato de Isaac – e, porque não, então, do assassinato em geral – e um convite final ao embotamento e à clausura.

XI

Não são essas as conclusões a que se chega, entretanto, a partir de uma leitura mais acurada do texto assinado por Johannes de Silentio. E a crítica mais recente – nela incluindo-se Derrida – de Kierkegaard ensina que *Temor e tremor*, inclusive contra a manifestação expressa de Johannes de Silentio de que era um *escritor amador* e não um filósofo, é sim obra filosófica, e rigorosamente filosófica, estruturada, sob a aparência de obra literária, a partir da articulação de densos argumentos filosóficos.

Deduzindo-se em termos filosóficos, pode-se afirmar que o problema central de *Temor e tremor* é a tensa relação do singular com o universal, do indivíduo com o geral, do existente com a instituição (Igreja, Estado, etc.). E é nesse contexto que a narrativa bíblica do sacrifício

de Isaac, exigido por Javé e aceito por Abraão, entra em cena. Abraão, que representa, no círculo religioso, a figura do pai da fé – religiosa –, pode representar também, no âmbito filosófico, conforme a leitura de Johannes de Silentio, a condição do singular que, pela fé – filosófica – vê-se impelido a romper com o universal. O que o discurso de Johannes de Silentio põe em cheque, portanto, é o ético, a concepção da ética como universalidade justificada, justificável e justificante. No âmbito da eticidade, diz Johannes de Silentio, “o indivíduo deve despojar-se de sua interioridade para exprimir-se em algo exterior” (CT – OC V 160). A moralidade reclama do singular a sua singularidade, o geral quer do existente o despojamento de sua interioridade para compartilhar então a vida ética.

XII

Johannes de Silentio percebe nessa tentativa de diluição do singular no geral a manifestação de um paradoxo, que ele chama paradoxo da fé: “há uma interioridade incomensurável com a exterioridade” (CT – OC V 160); e este paradoxo “não se presta à mediação, uma vez que repousa no fato de o indivíduo ser exclusivamente indivíduo” (CT – OC V 161).⁹¹ A ética, situada no geral, alcança, neste sentido, a todos – a todas as singularidades. Ocorre que essa mesma ética, em último grau, “repousa imanente em si mesma, sem nada de exterior que seja seu *telos*, senda ela mesma *telos* de tudo que lhe é exterior” (CT – OC V 146). Daí a dificuldade da ética de metabolizar o indivíduo e a resistência deste em ver-se metabolizado, pois é somente quando tomado como ser imediato “que o indivíduo tem seu *telos* no geral” (CT – OC V 146). Quando, entretanto, considerado o indivíduo como singularidade única, não apenas em sua imediatidade sensível, há o que Johannes de Silentio chama de “interior oculto” (CT – OC V 171), ou seja, o secreto, o segredo, aquilo que, no âmbito da interioridade, não pode ser revelado, nem comunicado, nem

mediatizado, nem compartilhado. E essa interioridade oculta, secreta, o geral não alcança. Daí que, nesse sentido, a eticidade não alcança o indivíduo – e se poderia dizer, também, não está ao alcance do indivíduo. E é neste sentido que o indivíduo “está acima do geral” (CT – OC V 147).

A conflito, portanto, está deflagrado: “a ética exige a manifestação do oculto” (CT – OC V 175) que o singular, entretanto, não pode comunicar nem compartilhar. A ética quer impor ao indivíduo a obrigatoriedade de “exprimir-se constantemente, de despojar-se do seu caráter individual para assim alcançar a generalidade” (CT – OC V 146).⁹² E como não há mediação capaz de dirimir esse conflito entre a incomunicabilidade do secreto, por um lado e a exigência ética, o constrangimento ético que quer a revelação, a publicização, a exposição do oculto – que para o geral seria, na verdade, o ocultado, indevida e injustificadamente ocultado –, por outro, a condição do singular é de constante tensão. Daí a conclusão de Johannes de Silentio de “não há mais nada terrível do que existir na qualidade de indivíduo” (CT – OC V 165).

XIII

Recusada a mediação, qual a alternativa apresentada por Johannes de Silentio? A fé. Mais especificamente: o movimento da fé.⁹³ É na fé e pelo movimento da fé que o pseudônimo kierkegaardiano vai apontar a possibilidade de o singular, ao mesmo tempo em que está acima do geral, por que guarda um segredo incomunicável, situar-se também no geral – sem, entretanto, nele diluir-se, sem permitir-se ser suprasumido pelo geral.⁹⁴ Entra em cena Abraão, o tão popularizado *cavaleiro da fé* de *Temor e tremor*, figura bíblica a partir da qual Johannes de Silentio proporá as famosas teses a respeito da *possibilidade* [ou não] *de uma*

suspensão teleológica do ético e da possibilidade [ou não] de justificar-se eticamente o silêncio de Abraão perante Sara, Isaac e Elieser.

XIV

Conforme o relato do Gênesis, Abraão, interpelado por Javé para oferecer em holocausto Isaac, o filho da promessa, limitou-se ao conhecido *eis-me aqui* e, no passo seguinte, selou o jumento e partiu para a terra de Moriá.⁹⁵ A partir de então, no contexto do Livro, Abraão tornou-se o pai da fé. Mas não é exatamente nisso – ou nesta fé estritamente religiosa – que Johannes de Silentio está interessado. A primeira questão – *Problema I* de *Temor e tremor* – proposta por Johannes de Silentio é se, a partir do relatado no Gênesis, seria viável pensar-se na possibilidade de uma suspensão teleológica do ético – questão, portanto, filosófica e não religiosa. A conclusão de Johannes de Silentio é que sim, o relato evidencia a possibilidade de uma suspensão teleológica do ético. Não para, conforme apressadamente se poderia pensar, justificar ou legitimar a morte de Isaac, mas para permitir à singularidade – Abraão ou qualquer singularidade – “existir em oposição ao geral” (CT – OC V 153).

O que impulsionou Abraão a limitar-se ao *eis-me aqui* e, depois, a selar o jumento e partir com Isaac para Moriá foi a fé; é ela que, movimentando-se – e opondo-se, portanto, à mediação – , está na gênese das ações de Abraão. O movimento de Abraão é, logicamente, absurdo e isso Johannes de Silentio não tem nenhuma dificuldade em aceitar. Abraão move-se em nome do absurdo, dirá ele várias vezes ao longo do texto. Agora, entenda-se bem: absurdo logicamente, logicamente absurdo, um absurdo para a lógica. Johannes de Silentio está transitando, portanto, pelo núcleo das mais densas reflexões kierkegaardianas – pseudonímicas ou não: o paradoxo, a afirmação dos limites da razão e a afirmação da paixão como móbil inafastável da singularidade. Nesse contexto, portanto, o absurdo lógico é, como

literalmente está dito, o que é absurdo quando pensado segundo os postulados da lógica. Nas palavras de Johannes de Silentio tem-se: “Absurdo por não pertencer ao cálculo humano” (CT – OC V 129). O movimento da fé é, portanto, paradoxal, inalcançável pela razão, inatingível pelo pensamento, inapreensível pela mediação, inassimilável pelo sistema. “A fé começa precisamente onde finda a razão” (CT – OC V 145), acrescentará o pseudônimo kierkegaardiano.

XV

Movendo-se em nome do absurdo, realizando o movimento absurdo, o paradoxal movimento que escapa à mediação, Abraão é a figura modelar do que Johannes de Silentio vai chamar de *cavaleiro da fé*, ou seja, daquela singularidade que, no paradoxo, “renuncia ao geral para tornar-se indivíduo” (CT – OC V 165).

Ao *cavaleiro da fé*, Johannes de Silentio opõe o que chama de *cavaleiro da resignação*, cuja expressão seria encontrada na figura do *herói trágico* – do que são apontados com exemplos, no contexto de *Temor e tremor*, Agamenon⁹⁶, Jefté⁹⁷ e Brutus⁹⁸.

Abraão renuncia ao geral e converte-se em indivíduo. O herói trágico, entretanto, permanece no geral. Para o *herói trágico* “toda a expressão da ética tem o seu *telos* ainda numa expressão superior do ético” (CT – OC V 151). O herói trágico encontra sempre respaldo e abrigo na moralidade, “pois ele age para salvar um povo, ou para defender a idéia de um Estado ou para aplacar a fúria dos Deuses” (CT – OC V 151). O herói trágico sempre terá reconhecida e admirada a “grandeza de sua virtude moral” (CT – OC V 151). Abraão, por sua vez, será “grande por uma virtude estritamente pessoal” (CT – OC V 151).

XVI

Abraão foi movido pela fé. O que impulsiona o *herói trágico* é a resignação. O *cavaleiro da fé* e o *cavaleiro da resignação* unem-se na dor de cortar da própria carne, de dar a morte ao filho. O que os diferencia é que Abraão, mesmo que resignado pela exigência do holocausto de Isaac, sabe a todo o tempo que ela é incompreensível – para ele, como indivíduo e para a generalidade –, ele jamais é informado a respeito do propósito para que Javé possa exigir a morte do filho da promessa, ele tem a todo o tempo a consciência de que não está em questão a segurança de um povo ou o bem do Estado. Abraão sabe, em suma, que se trata apenas de uma prova – talvez um capricho – de Javé. Daí Johannes de Silentio referir-se a ele, no *Elogio* que antecede a *Problemata de Temor e tremor*, como “o maior de todos, aquele que lutou contra Deus” (CT – OC V 112). Fosse Abraão um *cavaleiro da resignação*, ele não teria se limitado ao “eis-me aqui”, ele talvez tivesse selado o jumento e partido com Isaac para Moriá, mas no instante decisivo, tal como o *herói trágico*, cumpriria o que lhe impunha a moralidade, altercaria com Deus protestando contra a incompreensível provação e depois enterraria o punhal no próprio peito.⁹⁹

XVII

Não é que Abraão não se tenha, também, resignado com a exigência do holocausto de Isaac. Tanto quanto o *herói trágico*, Abraão também experimenta a resignação – “A resignação infinita é o último estágio que precede a fé, pois ninguém a alcança antes de ter previamente realizado este estágio” (CT – OC V 138)¹⁰⁰, afirma Johannes de Silentio. Mas o movimento de Abraão não se interrompe na resignação; enquanto o *herói trágico* sabe a todo o tempo que depois da resignação vem o reconhecimento e a aprovação do geral, Abraão sabe

a todo o tempo que o que Javé pede é injustificável, desprovido de qualquer possibilidade de fundamentação ante o geral e que, como tal, ele já é um assassino; mas Abraão resignado acredita, não teme nem treme, e impelido pela força da fé parte para o Moriá para o decisivo embate.

A resignação precede a fé, mas não a assegura. Enquanto a resignação é um “movimento estritamente filosófico” (CT – OC V 140), a fé pertence à esfera do paradoxo.¹⁰¹ A fé como acontecimento é comparável a um milagre, um “milagre de que ninguém está excluído porque é na paixão que a vida humana encontra sua unidade, e a fé é uma paixão” (CT – OC V 157). Enquanto a resignação se alcança pela reflexão, para alcançar o que Johannes de Silentio chama de “temporalidade em virtude do absurdo” (CT – OC V 141) é preciso ter coragem e realizar, como Abraão, o movimento da fé.

XVIII

Da impossibilidade de Abraão de justificar-se perante o geral, de apresentar explicações moralmente aceitáveis para a sua conduta – Abrão realizou o movimento da fé, a fé é o paradoxo e, assim, “o indivíduo não pode absolutamente fazer-se compreender por outrem” (CT – OC V 162) – deflui a segunda grande questão filosófica de *Temor e tremor: Problemata – Problema III: Era eticamente responsável da parte de Abraão calar sobre seu propósito perante Sara, Isaac e Elieser?*

Relata o Gênesis que Abraão, já ao pé da montanha indicada para o holocausto, ao ser interpelado por Isaac a respeito do cordeiro sacrificial, limita-se ao conhecido “Deus proverá”.¹⁰² Abraão não comunica, nem mesmo a Isaac, o propósito da viagem à Moriá.¹⁰³ Também nada comunica a Sara e a Elieser. Provido o cordeiro, Abraão mantém-se em silêncio. Na leitura de Johannes de Silentio, Abraão “desprezou as três instâncias éticas;

porque o ético não tinha, para ele, mais alta expressão do que a vida em família” (CT – OC V 199). E, como tal, o silêncio de Abraão somente pode ser compreendido “como se compreende o paradoxo” (CT – OC V 205). Pelo paradoxo e recusando a mediação, Abraão nada pode falar sobre o sacrifício, pois se fala, “fala exprimindo-se já no geral” (CT – OC V 152). Por outro lado, quando se cala, “ninguém o compreende” (CT – OC V 152).

XIX

Tal é condição do cavaleiro da fé: se decide falar, expressa-se no geral e, logo, não há como compartilhar – ainda que a moralidade o exija – o que está oculto; se decide calar-se, não é compreendido. O herói trágico, ainda quando desafia e escandaliza a sua época, sempre tem o recurso de bradar: “O resultado mostrará que eu tinha um fundamento para agir como agi” (CT – OC V 154)¹⁰⁴; e “no instante da suprema tensão, ele pode, como qualquer outro que tenha o uso da palavra, até mesmo dizer algumas palavras apropriadas” (CT – OC V 202)¹⁰⁵. O cavaleiro da fé não encontra apoio senão em si próprio; como não salvou um Estado, nem aliviou o padecimento de um povo, ele não tem explicações a dar e, por isso, em última instância, como singularidade, ele “encontra-se sempre no isolamento absoluto” (CT – OC V 169) – “sua vida é como um livro sob sequestro divino, e que não se torna jamais *juris publici*” (CT – OC V 167). É nesse recolhimento, na preservação do oculto, no passo solitário, sem seguidores – “O cavaleiro da fé é uma testemunha, nunca um mestre” (CT – OC V 170), diz Johannes de Silentio – e sem o respaldo da multidão que ele “avança com sua terrível responsabilidade” (CT – OC V 170).¹⁰⁶

XX

Em *Temor e tremor* já está assinalada, portanto, a indissolúvel relação responsabilidade-segredo que Patocka viria – sem referir Kierkegaard – a reafirmar. E, embora Johannes de Silentio não o nomeie, o dom está implicitamente inserido no contexto da discussão proposta acerca do sacrifício de Isaac – o dar a morte de Isaac a Javé, o dar a si a morte de Isaac dando-a a Javé, o dar a si a morte para a vida de Isaac, o dar ao povo ou ao Estado a morte da vítima do herói trágico, etc. Diversamente de Patocka, entretanto, o texto de Johannes de Silentio não estabelece ao cristianismo a exclusividade na afirmação dessa inter-relação. É o que Derrida percebe e que indica já uma possibilidade de ampliação da discussão – que tem que ser, aqui, filosófica, antes de ser religiosa –, que não pode ser restrita, como pensava Patocka, a uma das religiões do Livro.¹⁰⁷ Além disso – e aqui está a principal razão pela qual, no curso de *Dar a morte*, Patocka perde espaço para Kierkegaard – *Temor e tremor* explora alguns elementos que não são considerados nos *Ensaio heréticos*, e que são necessários para dar maior consistência à afirmação da relação responsabilidade-segredo-dom, a saber: a fé, o paradoxo e a decisão. Também pode ser indicado como fator determinante da preferência dada por Derrida a *Temor e tremor*, em detrimento dos *Ensaio heréticos*, a forma como Johannes de Silentio imprime coesão ao seu discurso, fazendo as noções de fé, paradoxo, decisão, responsabilidade e segredo orbitarem em torno do que lhes integraliza, ou seja: o indivíduo, a singularidade, o existente, aquele que no paradoxo realiza o movimento da fé e decide, assumindo em segredo uma responsabilidade que, depois, não poderá ser comunicada.

XXI

De forma resumida, o que Derrida procura extrair do relato do sacrifício de Isaac – “Tenhamos fé nele ou não, demos crédito a ele ou não, e inclusive quando dele duvidamos, ou quando o consideramos uma simples fábula” (DM, p. 66-67) –, seguindo Kierkegaard, é a confirmação do “paradoxo¹⁰⁸ que habita o conceito de dever ou de responsabilidade absoluta” (DM, p. 66); do paradoxo que indica que “o absoluto dever da responsabilidade supõe sempre, por sua vez, que se denuncie, rechace, transcenda todo o dever, toda a responsabilidade e toda a lei humana” (DM, p. 67); do paradoxo que exige que, por absoluto dever de responsabilidade, “nos conduzamos de forma irresponsável” (DM, p. 67); do paradoxo que afirma ser “um dever não respeitar, por dever, o dever ético” (DM, p. 67); do paradoxo que ensina que, “longe de assegurar a responsabilidade, a generalidade da ética nos empurra para a irresponsabilidade, incitando a falar, a prestar contas, e assim, pois, a dissolver a singularidade no elemento do conceito” (DM, p. 62).

XXII

Abraão é absolutamente responsável “porque responde ao outro absoluto e, paradoxalmente, é também irresponsável, já que não está guiado, nem pela razão, nem por uma ética justificável diante dos homens ou da lei de algum tribunal universal” (DM, p. 76). Isso ilustraria – e, mais que isso, confirmaria – “a verdade secreta da fé como responsabilidade absoluta” (DM, p. 78). Abraão não sabe porque lhe foi exigido o sacrifício da Isaac, não sabe porque decidiu atendê-lo, não sabe como justificar-se perante Isaac, Sara e Eliezer, nem ante o geral. Abraão não age impelido por um saber; ele age porque tem fé. E na fé é que decide. “O não-saber não suspende em absoluto a decisão, que segue sendo cortante”

(DM, p.76), diz Derrida. Invocando a figura criada por Kierkegaard, tem-se que “o *cavaleiro da fé* não deve hesitar; ele assume sua responsabilidade, além de todo o saber, dirigindo-se ao outro que exige; ele decide, mas sua decisão não é guiada ou controlada por nenhum saber (DM, p. 76). Abraão, então, foi submetido, como qualquer singularidade, à “paradoxal condição de toda a decisão, à verdade paradoxal de uma responsabilidade que nos coloca em relação, a cada instante, com o *dar a morte*” (DM, p. 76-77).¹⁰⁹

XXIII

Desvinculada, no instante derradeiro, de qualquer relação com o saber, a decisão, como repercussão do movimento da fé, incomunicável ao geral porque secreta, é e deve ser “consagrada à não-manifestação” (DM, p. 76). O cavaleiro da fé não fala; ele apenas “assume essa responsabilidade que consiste em estar sempre só e entrincheirado na própria singularidade no momento da decisão” (DM, p. 61) e depois se cala. Como exigência da responsabilidade de uma singularidade insubstituível e que decide impelida pela fé e não por uma saber, “toda decisão deve, no fundo, permanecer sempre solitária, secreta e silenciosa” (DM, p. 61). Ninguém poderia ter decidido por Abraão, tanto quanto “ninguém pode tomar uma decisão, o que se chama uma decisão, em meu lugar” (DM, p. 61). É a tensão de que fala Johannes de Silentio e a partir da qual ele afirma que não há nada mais terrível do que existir na qualidade de indivíduo. “Contrato estranho, paradoxal e aterrorizante este que vincula a responsabilidade infinita com o silêncio e o segredo” (DM, p. 51) diz, por sua vez, Derrida.

XXIV

Decidir no secreto e em segredo, guardar segredo sobre o decidido, calar-se, agir e resguardar-se ao silêncio. Para o indivíduo, o terrível, o aterrorizante. Para a filosofia, a aporia, o paradoxo, o não-conceito, o risco, a ameaça, o trauma. Conforme Derrida, e não menos para Kierkegaard, que muitas vezes o diz com outras palavras e por suas várias mãos, como a razão filosófica vincula sempre a responsabilidade com a publicidade, com a necessidade de prestar contas do cálculo que teria autorizado a decisão, de justificar-se, de assumir o gesto e a palavra diante do geral, dos outros, da lei e do tribunal, a filosofia acaba por consumir-se como “denegação do segredo” (DM, p. 87). Mas para ser responsável, diante da responsabilidade e diante da filosofia, é preciso guardar o segredo. Aporia da responsabilidade, segundo Derrida, pois “sempre se corre o risco de não poder acessar, para formulá-lo, um conceito de responsabilidade” (DM, p. 62). Daí que, como esforço declarado de denegação do segredo, a filosofia se instala “no desconhecimento do que há que saber, a saber, que há um segredo e que ele é incomensurável com o saber, com o conhecimento e com a objetividade, como a incomensurável interioridade subjetiva que Kierkegaard exclui de toda a relação do saber” (DM, p. 87). E aí, justamente aí residiria, nas palavras de Derrida, o *segredo do segredo*, a saber: “que não há nada a saber a respeito do segredo; um segredo não pertence, nem admite jamais um *estar em casa*” (DM, p. 88).

5 DECIDIR: INSTANTE EM DECISÃO

I

Embora a desconstrução nunca tenha sido alheia às discussões acerca da responsabilidade – filosófica ou política –, apesar de, já nos primórdios da afirmação da *différance*, estar bastante claro que ela não visava apenas às questões da linguagem e dos limites da linguagem, não foram poucas as tentativas de tornar suspeita a filosofia de Jacques Derrida associando-a, por vezes, ao niilismo¹¹⁰, outras vezes a uma espécie de anti-racionalismo¹¹¹, ou ainda, outras, limitando-a a uma manifestação pós-moderna da mística judaica¹¹².

O que sempre esteve no cerne das críticas à desconstrução é que ela, pela afirmação da *différance*, pelo questionamento das condições de possibilidade do conceito, inclusive do conceito de conceito, pela incorporação do *indecidível* como elemento de discussão filosófica, conduziria, ao fim e ao cabo, a uma espécie de indiferentismo filosófico e político e, daí, à irresponsabilidade.¹¹³

II

De todas as críticas lançadas à desconstrução, essa é, certamente, das que mais perturbava a Derrida. E, embora isso já devesse ter ficado claro em seus vários textos a respeito do dom, do incalculável, do indecível, da singularidade, do direito, da violência e do poder, que a desconstrução jamais esteve afastada da discussão acerca do que genericamente se chama responsabilidade, Derrida pensou ser talvez necessário mostrar-se ainda um pouco mais claro¹¹⁴. E o fez na conferência intitulada *Força de lei: o fundamento*

místico da autoridade, proferida em 1989, no evento intitulado *A desconstrução e a possibilidade da justiça*, ocorrido em Nova Iorque.

III

Já ao início da conferência *Força de lei*, Derrida, para ser fiel ao tema proposto para o encontro – *A desconstrução e a possibilidade da justiça* – deixa assente a questão que permeará todo o seu discurso: “Será que a desconstrução assegura, autoriza, permite a possibilidade da justiça?” (FL, p. 920). Ou seja: será que a dessedimentação do conceito em geral – e, logo, também do conceito de justiça –, a desestruturação de oposições historicamente afirmadas e filosoficamente respaldadas – tais como *nómos* e *phýsis*, direito natural e direito positivo –, a admissão da aporia, do paradoxo e do indecível, são compatíveis com um discurso sobre da justiça?¹¹⁵ O que está em jogo, portanto, e Derrida o percebe, é, em grande parte, a própria credibilidade da desconstrução como exercício filosófico responsável e, não, niilista. O sofrimento da desconstrução, diz Derrida, “aquilo de que ela sofre e de que sofrem os que ela faz sofrer, é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir, de modo inequívoco, direito e justiça” (FL, p. 922). Sim, pois Derrida sabe que, embora na filosofia tradicional seja possível e até mesmo fácil distinguir direito e justiça – e, ambos, de lei – a atividade desconstrutiva aponta para dificuldades extremas, senão insuperáveis, nessa tentativa de isolamento e de enclausuramento de noções tão intimamente imbricadas. Daí que sua conferência não projeta desconstruir – e com isso, de alguma forma, reafirmar – essas diferenças, sendo seu propósito até mais modesto. O que Derrida efetivamente pretende discutir, investigar, trazer à tona, desconstruir, é precisa e justamente aquilo que torna – ou aquilo com o que se torna – autorizado o ato de julgar.

IV

E Derrida chega, então, ao que torna compreensível a primeira parte título de sua conferência: a força, a *força de lei*, a força que permite forçar a lei, a força que permite forçar a aplicação da lei. Falando ao público norte-americano e pronunciando-se inicialmente em inglês – “É para mim um dever endereçar-me a vocês em inglês” (FL, p. 920), eis a primeira frase da conferência –, Derrida chama a atenção, de início e em caráter ilustrativo, para duas expressões correntes na terminologia jurídica: *to enforce the law* e *enforceability of law or of contract*. E, após lembrar o quanto se perde na tradução para o francês [e também para o português, acrescente-se] de *to enforce the law* por *aplicar a lei* – “Perde-se aquela alusão direta, literal, à força que vem do interior, para lembrar que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada” (FL, p. 924) – ele destaca: “A palavra *enforceability* chama-nos pois à letra; ela nos lembra literalmente que não há direito que não implique nele mesmo, *a priori*, a possibilidade de ser *enforced*, aplicado pela força” (FL, p. 924). Pode até haver leis que não são aplicadas, acrescenta, “mas não há leis sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou *enforceability* sem força” (FL, p. 924).¹¹⁶

V

Força: palavra que, para Derrida, merece constante vigilância. Lembrei a mim mesmo, diz ele, “os riscos que essa palavra implica: risco de um conceito obscuro, substancialista, ocultista-místico, risco também de uma autorização concedida à força violenta, injusta, sem regra, arbitrária” (FL, p. 928).

E em que medida a força, esta força que merece constante vigilância, com todos os riscos nela implicados, relaciona-se com a justiça e com o direito? A força autorizada e

justificada pelo *to enforce the law* é somente a força de aplicar a lei? Até que ponto é possível isolar – e portanto limitar – a força dessa lei que autoriza o *to enforce the law*, daquela força que lhe deveria ter sido conferida pelo direito, ou pela justiça, ou pelo direito como justiça, força de que a lei precisa para ter força? Há ou terá havido, um dia, uma vez, efetivamente, essa separação? Teria a força de que se reveste a lei para alcançar *enforceability* sido de alguma forma subtraída sub-repticiamente do direito, ou da justiça, ou do direito como justiça? Ou terá sido sempre compartilhada esta força, desde um tempo já irrecuperável, conjurando em aliança a lei, a direito e a justiça? No começo da justiça, afirma Derrida, “poderá ter havido o *logos*, a linguagem ou a língua” (FL, p. 934). Mas isso não é contraditório, acrescenta, com outro *incipit* que dissesse: “No começo da justiça terá havido força” (FL, p. 934). É precisamente no rastro desta força que Derrida pensa ser produtivo conduzir a discussão proposta acerca da justiça.

VI

E ele chama à discussão, então, Pascal e Montaigne, por uma expressão de que ambos se valeram, primeiro Montaigne, depois Pascal, e que anunciaria já o início de uma crítica da ideologia jurídica em geral: *o fundamento místico da autoridade* – esclarecendo, assim, a segunda parte do título da conferência.

Derrida começa pela primeira parte do conhecido § 298 dos *Pensamentos* de Pascal, precisamente quando Pascal diz: “Justiça, força: É justo que aquilo que é justo seja seguido, é necessário que aquilo que é mais forte seja seguido” (Pascal, 1972, p.145; *Pensées*, § 298). Derrida chama a atenção para o fato de que, embora o axioma comum indique que o justo e o mais forte, que o mais justo como o mais forte *devem* ser seguidos, “esse *dever ser seguido*, comum ao justo e ao mais forte, é *justo* num caso, e *necessário* no outro” (FL, p. 934). O

restante do fragmento de Pascal diz: “É preciso pois colocar juntas a justiça e a força; e fazer com que o justo seja forte e que o forte seja justo. Não se podendo, entretanto, fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo” (Pascal, 1972, p. 145; *Pensées*, § 298).

À primeira vista – e nesse sentido indica o contexto dominante da interpretação assumida pela posteridade de Pascal – a reflexão pascaliana indicaria “um sentido convencionalista, em direção a uma espécie de ceticismo pessimista, relativista e empirista” (FL, p. 936). Mas Derrida, que também aqui vai afastar-se bastante da tradição, pensa ser possível identificar no fragmento de Pascal, precisamente quando ele associa justiça e força, quando Pascal faz da força uma espécie de predicado essencial da justiça, algo que “vai além de um relativismo convencionalista ou utilitário, além de um niilismo antigo ou moderno” (FL, 940). O que Derrida vai identificar no texto de Pascal “são as premissas de uma filosofia crítica moderna, com a dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e políticos das forças que dominam a sociedade” (FL, p. 940).

A chave para uma leitura de Pascal que se afaste do niilismo, bem como de um ceticismo pessimista e relativista, pode ser encontrada, na pista seguida por Derrida, não exatamente no § 298 dos *Pensées*, mas num fragmento menos conhecido, que lhe é um pouco anterior e no qual Pascal fala, tomando de empréstimo uma expressão que aparece primeiro em Montaigne, de um certo *fundamento místico da autoridade*. Diz o fragmento de Pascal: “Um afirma que a essência da justiça é a autoridade do legislador, outro, a comodidade do soberano, outro, o costume atual; e é o mais certo: nada, segundo apenas a razão, é justo em si; tudo se move com o tempo. O costume faz a equidade, pela simples razão de ser admitido; é o *fundamento místico da autoridade*. Quem a remete a seu princípio a aniquila” (Pascal, 1972, p. 143; *Pensées*, § 294).

VII

Pascal não credita a Montaigne, mas é ele que emprega pela primeira vez a expressão *fundamento místico da autoridade*, que aparece, não por acaso, em um contexto bastante semelhante. Diz Montaigne no ensaio *Sobre a experiência*: “Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o *fundamento místico de sua autoridade*, elas não tem outro. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve” (Montaigne, 1878, p. 463; Essais, III, XIII). O que Montaigne percebe, e no que será seguido por Pascal e, depois, por Derrida, é que a autoridade das leis [do costume que faz a equidade, para Pascal] sustenta-se tão somente no crédito que se lhes outorga. Acreditamos nas leis, eis o seu único fundamento; admitimos o costume [ou seja, nele acreditamos], eis o seu único fundamento. Em outros termos, o que está na origem da autoridade da lei, do costume e, adiante, do direito, do direito como justiça, da justiça como direito e, em tudo e sobretudo, da força, não é qualquer fundamento ontológico ou racional, mas sim, mais propriamente, e não mais que isso, uma expressão da crença.

VIII

Em apoio à leitura que propõe do texto de Montaigne, Derrida recorre ainda a uma passagem da *Apologia de Raymond Sebond* em que a questão do suplemento estaria também já, de algum modo, anunciada. Diz o texto de Montaigne: “As mulheres usam dentes de marfim onde lhes faltam os naturais e, em vez de sua verdadeira tez, forjam outra de alguma maneira estranha... embelezam-se com uma beleza falsa e emprestada, assim como o faz a ciência” (Montaigne, 1894, p. 575; Essais, II, XII). E mais, no que interessará particularmente a Derrida: “E até mesmo nosso próprio direito tem, ao que dizem, ficções legítimas sobre as

quais ele funda a verdade de sua justiça” (Montaigne, 1894, p. 575; Essais, II, XII). Ou seja, nas mulheres a quem faltam os dentes, o marfim é o suplemento; naquelas a quem falta a beleza, o suplemento é uma beleza forjada; e no direito, carente de algo que funde a verdade de sua justiça, engendram-se *ficções legítimas* para fazer as vezes de suplemento. Em outras palavras, dado que o direito carece de um fundamento (natural, para Montaigne, mas se poderia aqui dizer também ontológico ou racional, com Derrida), reclama sempre um suplemento de ficção, um acréscimo de ficção capaz de integralizá-lo.¹¹⁷

IX

O que se pode extrair dos textos de Pascal e de Montaigne, portanto, não é, exatamente, como se poderia apressadamente supor, expressões do niilismo, do ceticismo ou de alguma forma de relativismo pessimista. Conforme propõe Derrida, o que já há em Montaigne, mas, principalmente, depois dele, em Pascal, é uma consistente crítica no que concerne à estrutura mais intrínseca do direito. Quando Pascal associa justiça e força, força e justiça e quando, antes, condiciona o costume que faz a equidade à sua simples admissão, o que está sendo demonstrado é que “o próprio surgimento da justiça e do direito, o momento instituidor, fundador e justificante do direito, implica sempre uma força performativa, isto é, sempre uma força interpretativa” (FL, p. 940). Ou seja: “A operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, em si, não é nem justa nem injusta” (FL, p. 940). E, nesse quadro, como o momento de fundação, de instituição do direito não é jamais, com precisão, “inscrito no tecido homogêneo de uma história, mas sim sempre rasgado por uma decisão, nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente, por definição, pode contradizê-lo ou invalidá-lo” (FL, p. 940). O discurso encontra então o seu

limite; ele encerra-se em seu próprio ato performativo. E é neste, justa e precisamente neste sentido que Derrida entende deva ser lido o *místico* de que falam Pascal e Montaigne: “Há um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, encapsulado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem” (FL, p. 942).

X

Há, então, na origem da lei, no exato instante em que ela é fundada, uma violência performativa que, acobertada pelo místico, avança no direito avançando o direito na direção da justiça como direito. Como propõem Montaigne e Pascal, a origem da autoridade da lei, do direito e da justiça como direito não pode apoiar-se senão que sobre si mesma. Daí ser ela própria, essa autoridade que empresta força à lei e ao direito, em último grau, uma “violência sem fundamento” (FL, p. 942). E é precisamente no rastro dessa ausência de fundamento que opera a desconstrução; imperceptivelmente, a desconstruibilidade insinua-se sempre no ato fundante da lei e do direito; a violência que os planta, planta também a sua autodesconstrutibilidade. Do que decorre que a lei, o direito e o direito como justiça são sempre desconstrutíveis, ou porque são fundados – construídos – “sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis” (FL, p. 942) ou então porque “seu fundamento último, por definição, não é fundado” (FL, p. 942).

XI

Num quadro em que a lei, o direito e a justiça como direito carregam consigo, desde a origem, a marca da autodesconstrutibilidade, “a decisão entre o justo e o injusto jamais será garantida por uma regra” (FL, p. 946). Embora o que se chama de sistema jurídico – com suas

leis, seu direito, natural ou positivado, seus princípios, sua jurisprudência e sua hermenêutica – possa dar conta de quando e onde a lei, ou uma lei, o direito, ou um direito, foram respeitados ou violados, ele não dará conta jamais da exigência da justiça. O direito e a lei pertencem ao elemento do cálculo – e no cálculo ainda é possível chegar-se a uma resposta calculável e calculadamente adequada – “mas a justiça é incalculável” (FL, p. 946). É impossível afirmar-se, com certeza, que alguém está não somente no seu direito, mas também na justiça; é impossível afirmar-se que alguém é justo ou mesmo que alguém agiu com justiça; é impossível, em suma, dizer: eu sou justo.

XII

Em uma justiça assim pensada, que não se dá à certeza, que é alheia ao cálculo, os problemas, os chamados problemas da justiça, “são problemas infinitos” (FL, 946). Esses problemas são infinitos, esclarece Derrida, “não porque sejam infinitamente numerosos, nem porque estejam enraizados no infinito de memórias e culturas (religiosas, filosóficas, jurídicas, etc.) que jamais dominaremos; eles são infinitos, por assim dizer, neles mesmos, porque exigem a própria experiência da aporia” (FL, p. 946). *Experiência da aporia*: e Derrida chega então ao cerne da conferência *Força de lei*. Ele sabe, aliás, que a própria proposição *experiência da aporia* não deixa de ser, em si mesma, aporética¹¹⁸. Mesmo assim insiste: “acredito que não há justiça sem essa experiência da aporia, por impossível que seja” (FL, p. 946). Ao que complementa: “Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um apelo à justiça” (FL, p. 946).

Embora o potencial aporético desse apelo à justiça “distribua-se infinitamente” (FL, 958), Derrida não se exime de, inclusive para reforçar seu discurso, expor três delas, três

aporias de um universo irrepresentável, inapreensível e incalculável que, como um labirinto sem ponto de chegada, convida aquele que apela à justiça a experimentar o impossível.

XIII

À primeira dessas aporias, Derrida chama *A epokhé da regra*, relacionando-a à necessidade enfrentada por aquele que julga – um magistrado do Estado, no exemplo que ele dá – de, ao mesmo tempo em que, pretendendo fazer justiça ou declarando a justiça pela aplicação de uma regra, reconhecendo-lhe então validade, suspender essa mesma regra ao menos durante aquele átimo em que decide se irá assumi-la, confirmá-la, e também reconhecer nela a justiça a que se apela. Para aspirar à justiça, a decisão do julgador – um juiz do Estado, por exemplo – deve “não apenas seguir uma regra de direito, mas confirmar seu valor por um ato de interpretação reinstaurador, como se a lei não existisse anteriormente, como se a inventasse a cada caso” (FL, p. 960). A cada decisão, mesmo que ela envolva uma regra confirmada pelas forças da história, da hermenêutica, da jurisprudência ou da doutrina mais reconhecida, requer-se do julgador uma “interpretação absolutamente única, que uma regra jamais pode ou deve garantir” (FL, p. 960). Ou seja, conclui Derrida: “Para que a decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo regradada e sem regra” (FL, p. 960).

Todo aquele que julga, para que possa ser tido por justo ou por injusto, deve, segundo a axiomática corrente, ser livre e responsável pela sua decisão. Ocorre que, mesmo no exercício dessa liberdade de decisão, nessa possibilidade – e nessa necessidade – de suspender a regra para assumir a regra, nesse ato que, para aspirar à justiça, deveria ser, ao menos por um instante, sem regra, deve o julgador seguir uma regra ou um sistema de regras. Ou seja, o ato do julgador vai, ao fim e ao cabo, pautar-se pela regra ou por um sistema de regras, para

aplicar uma regra, alguma regra. E então não se poderá dizer jamais que tal ato foi um ato livre; ele consiste, isso sim, no “desenrolar de um programa ou na efetivação de um cálculo” (FL, 960). E, como tal, ele será “talvez legal, conformado ao direito, mas jamais poderemos dizer que ele foi justo” (FL, p. 960).

Dessa aporia decorre que em nenhum momento se pode afirmar que uma decisão é justa, presentemente justa, ou na axiomática corrente, puramente justa (ou seja, livre e responsável). Jamais se poderá dizer daquele que julga que ele é justo ou que ele foi justo, tampouco que terá sido alguém, um dia, justo. Em vez disso, se poderá sempre e quando muito dizer de um julgado que ele foi “legal, legítimo ou conforme o direito” (FL, p. 962). Mas lá na fundação ou na instituição desse direito, lembra Derrida, “o mesmo problema da justiça se colocará, violentamente resolvido, isto é, sepultado, dissimulado, recalçado” (FL, p. 962).

XIV

A segunda aporia elencada por Derrida é o que ele chama de *A assombração do indecidível* e relaciona-se, como o próprio título sugere, ao tema da indecidibilidade, tão frequentemente vinculado à desconstrução.

O indecidível, geralmente – e principalmente pelos críticos da desconstrução – é associado, e com freqüência de forma pouco elaborada, à simples oscilação ou tensão entre decisões possíveis. E dessa indecidibilidade se chegaria, seguindo a mesma perspectiva crítica, a não mais que indefinição, indecisão e apatia; não haveria decisão porque ela seria sempre travada, retardada, neutralizada, refém em uma cadeia de dilação indefinida.¹¹⁹ Em vez disso, entretanto, destaca Derrida que o indecidível de que fala, de que a desconstrução em geral fala, não é uma simples oscilação entre possíveis, mas sim “a experiência daquilo

que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve entretanto – e é de *dever* que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível” (FL, p. 962).¹²⁰ Deve entregar-se à decisão, há um *dever* de decidir; e de decidir acerca do que é, em último grau, indecidível. Eis a aporia: aquele que *deve* decidir não pode manter-se em suspenso no indecidível – pois somente uma decisão é justa” (FL, p. 962) –, mas no momento em que decide ele já seguiu uma regra – “uma regra dada, inventada ou reinventada, reafirmada (FL, p. 962) –, um cálculo ou programa e então já não houve, propriamente, decisão. O indecidível, então, permanece – e deve permanecer – “preso, alojado, ao menos como um fantasma, como uma fantasma essencial, a qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão, com sua fantasmaticidade que desconstrói do interior toda garantia de presença, toda certeza e toda criteriologia capaz de garantir a justiça de uma decisão (FL, p. 964); ao mesmo tempo, “nenhuma justiça se exerce, nenhuma justiça se torna efetiva na forma do direito, sem uma decisão indiscutível” (FL, p. 962). É desse indiscutível afirmado em cada decisão com aspiração à justiça que o indecidível exige as contas, que ele quer trazer à tona as contas. Daí que uma decisão que não passe pela prova do indecidível, não seria uma decisão, lembra Derrida, “mas apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento de um processo calculável” (FL, p. 962)¹²¹. E, “se o cálculo é o cálculo, a decisão de calcular não é da ordem do calculável, e não deve sê-lo” (FL, p. 962).

XV

E Derrida chega, então, à terceira – de um elenco infinito – das aporias que afirma serem indissociáveis de qualquer discurso acerca da justiça ou de qualquer ato com aspiração à justiça: *A urgência que barra o horizonte do saber*. Derrida está interessado, agora, na tensão sempre constatável entre duas condicionantes de qualquer decisão com aspiração à

justiça: 1) a necessidade de que a decisão seja tomada com urgência, já, imediatamente – “A justiça não espera, a justiça não pode esperar” (FL, p. 966); 2) aquele que decide, para decidir com aspiração à justiça, e que, portanto, tem que decidir com urgência, deve, na urgência, ao menos no instante preciso da decisão, fechar os olhos à regra, ao cálculo e a qualquer saber. Ou seja: o saber, que no momento que precede a decisão, é um saber obnubilado pela urgência, no instante exato da decisão é já um não-saber. O momento preciso da decisão, o momento que deve ser justo, é sempre um momento em que o saber é deixado de lado. O saber que ainda havia antes da decisão, na decisão é sempre interrompido, ele deve ser interrompido. A decisão “não deve ser a consequência ou o efeito de um saber teórico ou histórico, de uma reflexão ou de uma deliberação, já que a decisão marca sempre a interrupção da deliberação jurídico-ético-político-cognitiva que a precede e que *deve* precedê-la.” (FL, p. 966). Eis a aporia: no instante da decisão justa – daquela que quer e deve ser justa –, no qual o saber deveria dar a segurança necessária acerca da justiça, deveria dar a justiça aos olhos de quem decide, nesse preciso instante o saber evadiu-se, ele foi posto a correr pela premência da decisão. Em suma, decisão e saber, que, ao menos na axiomática corrente, deveriam associar-se em nome da justiça, jamais se tocam; quando a decisão chega, o saber já não está, ele não pode estar, ele não deve estar. Decisão urgente e saber evanescente. O que dá, em uma formulação condensada que Derrida colhe em Kierkegaard – novamente em Kierkegaard –, no seguinte: *o instante da decisão é uma loucura*.

XVI

O instante da decisão é uma loucura. Essa formulação, que apresentada assim, isoladamente, adquire aspecto de sentença, de máxima, quase de um aforismo, e que é, no uso recorrente que lhe dá Derrida¹²², sempre atribuída a Kierkegaard, é e não é de Kierkegaard.

A gênese dessa formulação remonta às *Migalhas filosóficas*, em um contexto em que Johannes Climacus desenvolve uma abordagem crítica da noção de instante sob a perspectiva socrática. Diz Climacus: “A dialética do instante não é difícil. Na perspectiva socrática, não se pode vê-lo nem discerni-lo; ele não existe, não foi e não virá; é por isso que o discípulo mesmo é a verdade e o instante da ocasião não passa de uma brincadeira; e o instante da decisão é uma loucura” (MF – OC VII 49). Sim, complementa Climacus, “[pois] se a decisão tem que ser posta, então o discípulo passa a ser a inverdade e é precisamente isto o que torna necessário um começo no instante” (MF – OC VII 49). Na perspectiva socrática, para a qual a verdade já está com o discípulo, “a expressão do escândalo é que o instante é uma loucura, que o paradoxo é uma loucura” (MF – OC VII 49). Na proposta alternativa de Climacus, para quem o discípulo está na inverdade, “o instante precisa sempre entrar em cena, o instante é aquilo que importa” (MF – OC VII 49).

Assim, em atenção à literalidade e aos exatos limites em que a expressão *o instante da decisão é uma loucura* aparece na obra de Kierkegaard, é preciso dizer que ela não é, precisamente, uma expressão de Kierkegaard. Ela aparece, com essa precisa literalidade, uma única vez no corpus kierkegaardiano, e no contexto já assinalado das *Migalhas filosóficas*. Assim, *o instante da decisão é uma loucura* para Sócrates, e na interpretação que lhe confere Climacus. Loucura, entenda-se bem, que deve ser entendida, no contexto da linguagem figurada de Climacus, como despautério lógico, para ilustrar que é impossível pensar o instante segundo os postulados e a lógica de Sócrates, ou que o projeto socrático não permite pensar o instante, ou que é uma impossibilidade lógica pensar o instante segundo a lógica de Sócrates.

O instante da decisão é uma loucura. A expressão não é de Kierkegaard. Kierkegaard a escreveu uma única vez, apenas para ilustrar, pela pena de Climacus, que na perspectiva socrática o instante da decisão é uma impossibilidade lógica. Mas, no contexto e com o

sentido em que ela aparece na obra Derrida, Kierkegaard nunca a escreveu e, portanto, ela não é, propriamente, de Kierkegaard. E ela, entretanto, é também de Kierkegaard. Derrida não traiu Kierkegaard quando atribui a Kierkegaard o que Kierkegaard nunca disse.

XVII

A noção de instante ocupa papel central na obra de Kierkegaard, recebendo dele talvez a mesma atenção que a noção de possibilidade. Formulações como *o instante da decisão*, *o instante decisivo* e *o instante é o decisivo* são recorrentes, tantos nos textos assinados por Kierkegaard, quanto nos textos pseudonímicos. Assim é que Johannes, o esteta sedutor do diário que encerra a primeira parte de *A alternativa* insistirá na necessidade de gozar o instante¹²³; e assim é que o Assessor Guilherme, figura modelar do indivíduo ético insistirá, na segunda parte de *A alternativa*, na afirmação de que a eleição se deve dar no instante¹²⁴; e assim é que Johannes Climacus vai apresentar uma proposta alternativa à de Sócrates para que o instante [no tempo], tenha, efetivamente, uma significação decisiva¹²⁵.¹²⁶ A noção de instante foi tão decisiva para Kierkegaard que seus derradeiros escritos, aqueles que deflagram o conflito final com a igreja oficial da Dinamarca, foram publicados justamente sob o título de *O instante*.

XVIII

Embora Kierkegaard já esboçasse alguns desenvolvimentos da noção de instante em seus primeiros textos – inclusive porque já neles o instante era apontado como decisivo –, ele vai dar à questão seu tratamento mais acurado e filosoficamente inovador nas *Migalhas*

filosóficas e, principalmente, em *O Conceito de angústia*, ambas, lembre-se, publicadas em junho de 1844.

Nas *Migalhas filosóficas*, Johannes Climacus, no esforço de apontar no instante uma significação decisiva – e por isso seu projeto opõe-se ao socrático, “cujo *pathos* concentra-se na reminiscência” (MF – OC VII 21) – anuncia já o que seria desenvolvido por Vigilius Haufniensis. Quando Climacus fala do instante da conversão, ou seja, em uma expressão que toma de empréstimo à *Epístola aos Gálatas*, da *plenitude dos tempos*¹²⁷, ele já indica a necessidade de pensar o instante em sua relação com a eternidade, e não exatamente – e somente – com o tempo. Eis as palavras de Climacus: “Um tal instante [o da conversão, o da *plenitude dos tempos*] é breve e temporal como o é todo instante, passando, como todos os outros, ao instante seguinte, e no entanto é o decisivo, pleno de eternidade” (MF – OC VII 18).

E se, no texto de Climacus, embora já houvesse – conquanto em sua acepção mais marcadamente religiosa –, a indicação da necessidade de relacionar-se instante e eternidade, em *O conceito de angústia* essa necessidade vai ganhar contornos definitivos e mais estritamente filosóficos. É justamente aqui, quando Haufniensis se propõe a tratar o instante no âmbito da angústia – e daí chegando à questão da temporalidade –, quando Haufniensis propõe que o instante é um átomo da eternidade e não um átomo do tempo, é justamente aqui que o legado kierkegaardiano do instante vai mostrar-se mais significativo.¹²⁸

XIX

A análise do instante proposta por Haufniensis começa pela denúncia do equívoco da concepção tradicional de instante – que remontaria, segundo ele, aos gregos, mais precisamente, ao *Parmênides* de Platão¹²⁹ – e que, em suma, acabaria sempre por afirmar o

instante como uma “simples determinação do tempo” (CA – OC VII 187). O instante não seria mais que uma divisão, um corte, entre o passado e o futuro. O tempo, concede Haufniensis, é corretamente definido como “sucessão infinita” (CA – OC VII 185). Mas disso não deflui, como se poderia concluir apenas por obra da imaginação, que se possa determinar o tempo, no tempo, como presente, passado e futuro. A imaginação pensa ser possível fixar um presente que cumpriria o papel de divisor entre o passado e o futuro¹³⁰. Entretanto, o tempo é sucessão infinita, e qualquer tempo é, então, processo. Logo, quando se pretende situar a distinção entre o presente, o passado e o futuro apenas no tempo, necessita-se afirmar o presente como aquele divisor, o momento do corte e, daí segue-se que “nenhum momento é presente e não há, neste sentido, nem um tempo presente, nem um tempo passado, nem um tempo futuro” (CA – OC VII 185). E a afirmada sucessão infinita não passa de um “presente infinitamente vazio” (CA – OC VII 185).

XX

Em oposição a esta concepção, Haufniensis vai propor a noção de presente não mais como um mero momento de corte entre passado e futuro, identificando-o, isto sim, com o eterno. No eterno, que assinala o presente, não há “separação entre passado e futuro” (CA – OC VII 186).¹³¹ Na tradição herdada de Platão, o instante é uma simples determinação do tempo, uma era uma abstração, um intermediário abstrato entre o passado e futuro que, como tal, “simplesmente não é nada” (CA – OC VII 187). Agora, na proposição de Haufniensis, conquanto que o presente é o eterno, há que se afirmar uma relação entre o tempo – que isolada e abstratamente pensado é um simples “ir passando” (CA – OC VII 189) – e a eternidade. Para que o tempo possa ser compreendido além desse mero *ir passando* – que traria como conseqüência, alerta Haufniensis, a concepção do eterno como “um passado em

que só se entra recuando”¹³² (CA – OC VII 189) – ele deve ser pensado não em suas determinações como presente, passado e futuro, mas em sua relação com a eternidade. E Haufniensis chega, então, ao instante, o instante, em que tempo e eternidade se tocam em relação.

XXI

O instante, então, não seria, como geralmente se imagina, “um átomo do tempo, mas sim um átomo da eternidade” (CA – OC VII 188). Em outras palavras, o instante “é o primeiro reflexo da eternidade no tempo, sua primeira tentativa de, poderíamos dizer, fazer parar o tempo” (CA – OC VII 188).

O instante é ambíguo, ambigüidade que traz em si o tempo e a eternidade; tempo e eternidade, no instante, “se tocam mutuamente” (CA – OC VII 188). E está posto, então, também, o “conceito de *temporalidade*, em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo” (CA – OC VII 188). E somente agora, no instante, que na sua ambigüidade faz tocarem-se tempo e eternidade, ou seja, que fornece a condição de possibilidade da temporalidade, é que “ganha sentido a divisão tempo presente, tempo passado e tempo futuro” (CA – OC VII 188).¹³³

XXII

O instante, assim, na forma como pensado em *O conceito de angústia*, a eternidade que toca o tempo e o tempo que se deixa tocar pela eternidade – abrindo-se aí, e somente aí, ao presente, ao passado e ao futuro – assinala o ponto de intersecção entre a sucessão de eventos da vida vivida do existente e o incomensurável da eternidade. Tempo e eternidade se

cruzam, se tocam, no instante, despertando o existente para a tensão entre o temporal e o eterno – o existente eleva o olhar ao eterno, mas seus pés mantêm-se presos ao chão – impelindo-o à decisão. É a angústia renovada no instante. O instante é também, portanto, o instante da retomada, da repetição – um ano antes de *O conceito de angústia*, o jovem correspondente de Constantin Constantius, na mesma carta em que afirma ter experimentado a repetição, destaca que “a cada instante a vida está em jogo, e a cada instante a perdemos e a reconquistamos” (REP – OC V 87). O instante carrega, portanto, um misto de completude, de comunhão com a infinitude da eternidade e de carência, a inafastabilidade do tempo que passa. Ao mesmo tempo em que acena com a eternidade, o instante reclama a retomada da vida no tempo – dando ao tempo o presente, o passado e o futuro.¹³⁴ É nesse sentido, aliás, que deve ser entendido o discurso com o qual Kierkegaard inaugura o primeiro volume de *O instante*, quando após lamentar-se da vida de escritor – na qual “não precisava correr atrás de nada, dispondo sempre de tempo, quando podia esperar horas, dias, semanas para encontrar a expressão exata a que queria chegar” (INS – OC XIX 98) – afirma que “agora é a vez de atuar no instante” (INS – OC XIX 98). O instante, que acena com a eternidade, é o mesmo instante que exige a atuação, um agir; o instante é o instante da retomada, no tempo – que se deixou tocar pela eternidade –, da vida diária. O agir no dia-a-dia, a cada instante, a retomada, a atuação no instante, eis a nota que o instante dá ao existente, a cada instante, a cada instante em que a eternidade toca o tempo, no instante.

XXIII

Em outras palavras, que Kierkegaard também utiliza no primeiro volume de *O instante*, o instante lança o existente na tarefa de “tomar uma decisão” (INS – OC XIX 99). É no instante que se vence o que Kierkegaard chama o *até certo grau* – “a desgraça desse

tempo, em que todos se envolvem em tudo *até certo grau*” (INS – OC XIX 99). O decisivo, que se instala no instante, opõe-se ao *até certo grau*. Jamais se chega *até certo grau* a uma decisão.

O que está em questão, aqui, mais uma vez, é a *Aufhebung* hegeliana, a mediação, a passagem conciliadora. O decisivo não se instala por mediação, não há passagem para o decisivo, no decisivo não há suprassunção dialética dos opostos. E Kierkegaard – lembre-se que estamos em seus últimos textos, e agora já sem o recurso à pseudonímia – volta à temática do salto, ao tão conhecido salto, indissolúvel e definitivamente associado a seu nome. Diz Kierkegaard: “Como o salto da fera até sua presa, como o impulso da águia que baixa, assim se instala a decisão: de repente e de um golpe, com intensidade” (INS – OC XIX 99). Como a fera, acrescenta Kierkegaard, “que une astúcia e força, concentrando-as em um único salto, assim é que se pratica uma decisão” (INS – OC XIX 99).

XXIV

Em todo o corpus kierkegaardiano, não há texto no qual a temática do salto ocupe espaço mais significativo do que no *Pós-escrito conclusivo não-científico às Migalhas filosóficas*. Nesse texto, que retomando as questões de fundo anunciadas nas *Migalhas filosóficas* – quais sejam: a possibilidade ou não de chegar-se à felicidade eterna recorrendo às verdades históricas [aproximativas] ou às verdades ditadas pela razão [especulativas] – Climacus chega à questão do salto em um dos momentos decisivos da obra, justamente quando está inserindo o leitor na atmosfera na qual será sustentada, posteriormente, a afirmação de que a verdade está na subjetividade.

A preocupação de Climacus continua sendo, então, em último grau, a questão da verdade, que já havia sido antecipada no ensaio biográfico *É preciso duvidar de tudo* e

ampliada nas *Migalhas filosóficas*. No *Pós-escrito*, ainda antes de falar no salto, Climacus volta a insistir em que, pela reflexão – e só por obra da reflexão – não se pode nunca chegar a uma decisão: “o adiamento é um resultado direto dos resultados da investigação erudita, e a decisão é sempre adiada” (PS – OC X 25). Toda a decisão, complementa, “baseia-se na subjetividade” (PS – OC X 30). É na subjetividade que reside aquela paixão [a fé], aquele “interesse infinito sem o qual não resta nenhuma decisão” (PS – OC X 30). No especulador, naquele que, no examinar, perde-se em meios às possibilidades, aos argumentos e às afirmações estribadas em não mais que a autoridade – ou seja, em uma expressão de Climacus, na “subjetividade objetiva” (PS – OC X 30) – o pseudônimo kierkegaardiano denuncia a ausência da indispensável “urgência infinita por uma decisão” (PS – OC X 31). E aí reside o engodo da objetividade, que não considera essa urgência infinita pela decisão como condição de possibilidade de qualquer afirmação da verdade, aprisionando a subjetividade especulativa no círculo da “mediação como passagem, em um processo contínuo no qual nada subsiste e no qual também nada é decidido, porque o movimento retorna sobre si mesmo e de novo retorna, e no qual o próprio movimento, então, é também uma quimera” (PS – OC X 31).

XXV

A gênese da alegoria do salto Climacus credita a Lessing. E remontaria, inicialmente, ao já referido texto *Demonstração sobre espírito e força*, aquele mesmo em que Lessing diz que verdades históricas – que são contingentes – não podem servir de prova das verdades do raciocínio – que são necessárias. A impossibilidade detectada por Lessing é que as verdades históricas e as verdades da razão pertencem a categorias distintas, do que decorre que, entre elas, não há passagem. Em outras palavras, quando Lessing combate a transição direta da

verdade histórica para a verdade racional, ele anuncia a impossibilidade de “introduzir-se quantitativamente uma decisão qualitativa” (PS – OC X 91). Essa transição, no encaminhamento de Lessing, não se daria jamais por uma passagem, mas somente por um salto – que ele, entretanto, salienta não conseguir realizar: “Esse fosso largo e feio [entre as verdades históricas e as verdades da razão] eu não consigo saltar, por mais seriedade que nisso empenhe” (Lessing, 1982a, p. 449). Climacus percebe nessa evasiva de Lessing uma tirada cômica, pois com relação ao saltar – e Lessing certamente o sabia – “não é a largura do fosso, num sentido exterior, que o impede, mas é a paixão dialética, num sentido interior, que torna o fosso infinitamente largo” (PS – OC X 94). Ao que complementa: “Ter estado muito perto de fazer alguma coisa já tem seu aspecto cômico, mas ter estado muito próximo de dar o salto não significa absolutamente nada, justamente porque o salto é a categoria da decisão. (PS – OC X 94).

XXVI

Lembra Climacus, ainda, que a metáfora do salto pode ser associada a Lessing também por outra via, na forma do narrado por Jacobi acerca de suas conversações com o bibliotecário de Wonfelbüttel. É no curso de um desses diálogos que Lessing se teria recusado a realizar o famoso *salto mortale*¹³⁵ para afastar-se do espinosismo, sugerido por Jacobi, alegando que suas pernas velhas e sua cabeça demasiado pesada já não lhe permitiam essa empresa.¹³⁶ Jacobi, na leitura de Climacus, queria apenas uma “companhia para dar o salto” (PS – OC X 96); ele não percebeu a “pressão do isolamento que está posta especificamente no salto” (PS – OC X 96), e por isso tem que divulgá-lo, para com o auxílio de um belo discurso, arrebancar Lessing. Lessing, por sua vez, percebeu que, “quando alguém está para saltar, precisa fazê-lo sozinho” (PS – OC X 97). Em outras palavras, embora o “salto seja a decisão,

Jacobi queria, contudo, esboçar uma passagem para isso (PS – OC X 97). Lessing, outrossim, percebeu – ou reafirmou, posto que a essa mesma conclusão ele já havia chegado no texto *Demonstração sobre espírito e força* – que o salto, “enquanto decisivo, é qualitativamente dialético, e não permite nenhuma transição aproximativa”. (PS – OC X 97).

XXVII

O salto é a decisão. O crédito pertence a Lessing. O alvo é o sistema. Conforme Climacus, “os hegelianos, que na lógica sabem que a reflexão se estanca por si mesma, sabem também que nas questões do dia-a-dia a reflexão só se deixa estancar por um salto” (PS – OC X 109). Aquele que não interrompe a reflexão, fica assim como que “perdido infinitamente na reflexão, e então não ocorre nenhuma decisão” (PS – OC X 110).¹³⁷ Embora Climacus não o indique expressamente, há aqui uma aproximação com o discurso de outro pseudônimo, Vigilius Haufniensis, que no *Conceito de angústia*, quando falava (em 1844, ou seja, dois anos antes do *Pós-escrito*) do salto qualitativo que impulsiona a síntese das dimensões psíquica e corporal no abandono da inocência, já deixava claro que o salto é a radicalização da descontinuidade, a ruptura, a mudança de estado. E tudo radicado no movimento da subjetividade angustiada que decide, que deve decidir, inclusive para tornar-se culpada. Agora, nas expressão de Climacus, tem-se que “toda a decisão reside na subjetividade” (PS – OC X 121). Na discussão proposta por Haufniensis, pelo salto é que a subjetividade passa da possibilidade em geral para a possibilidade de *ser-capaz-de*, para a liberdade; na trilha do discurso de Climacus, pelo salto é que a subjetividade abandona a reflexão para chegar à decisão.

XXVIII

Derrida, então, não traiu Kierkegaard, ou então traiu Kierkegaard sem trair Kierkegaard, ou então traiu Kierkegaard em favor de Kierkegaard. É como se Derrida tivesse – numa expressão ao gosto de Kierkegaard – enganado Kierkegaard, e os leitores de Kierkegaard, para a verdade¹³⁸, fazendo Kierkegaard dizer o que ele literalmente nunca disse, mas poderia ter dito, deveria ter dito. *O instante da decisão é uma loucura*. Eis o sentido que Derrida confere ao excerto que extrai de Kierkegaard: “Mesmo que o tempo e a prudência, a paciência do saber e o domínio das condições fossem, por hipótese, ilimitados, a decisão seria estruturalmente finita, decisão de urgência e de precipitação que age na noite do não-saber e da não-regra” (FL, p. 968).” E isso é particularmente verdadeiro, complementa, no que diz respeito “ao instante da decisão justa, que deve também rasgar o tempo e desafiar as dialéticas” (FL, p. 968). O que Derrida está colocando em questão, portanto, é novamente, ao fim e ao cabo, a *Aufhebung* de Hegel. E isso Derrida deixará assentado quando, um ano depois de *Força de lei*, em *Dar a morte*, tomar de empréstimo, pela terceira vez, o excerto kierkegaardiano: “O instante da decisão é uma loucura [pois] o paradoxo é inapreensível no tempo e segundo a mediação, quer dizer, na linguagem e segundo a razão” (DM, p. 66).¹³⁹

No instante da decisão – que *deve* ser justa, que *deve* se permitir assombrar pelo indecidível e que *deve* ser urgente – regada e sem-regra, paradoxal, a *experiência da aporia* de que fala Derrida anuncia o impossível como possibilidade. Possibilidade: entra em cena a angústia, a angústia nos precisos termos em que aparece no tratado de Vigilius Haufniensis, que Derrida não cita, mas de quem se aproxima.¹⁴⁰ O instante da decisão é também o instante da angústia. Em *Dar a morte*, Derrida fala do instante como “a iminência que não separa decisão e ato (DM, p. 91). Se algo como uma decisão se dá como acontecimento, isso só se dá no instante – a noção de instante, portanto, “é sempre indispensável” (DM, p. 72), destaca. E

como a decisão é sempre, no seu instante mais decisivo, “uma ruptura com o saber” (DM, p. 76), ela é sempre eivada de angústia; não há decisão que se possa pretender liberta estruturalmente da angústia. No instante mais próprio da decisão, o indecível é quem dá as cartas do *jogo dos possíveis* de que fala Sartre; e esse jogo, que se dá no instante, é um jogo sem regras; e o instante da decisão é, então, uma loucura.

XXIX

Nos encaminhamentos finais da conferência *Força de lei*, após reafirmar a dificuldade, a instabilidade e a precariedade de uma distinção precisa entre a justiça – “incalculável, infinita, estranha à simetria e às regras” (FL, p. 958) – e o exercício da justiça como direito, legitimidade ou legalidade – “dispositivo estabilizável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regulamentadas e codificadas” (FL, p. 958) –, Derrida ensaia uma aproximação com a noção de justiça proposta por Lévinas. E o faz, segundo esclarece, “em razão daquela infinidade, justamente, ou da relação heteronômica a outrem, ao rosto de outrem cuja infinidade não posso tematizar” (FL, p. 958). Em *Totalidade e infinito*, lembra Derrida, Lévinas escreve que justiça é *a relação com outrem*¹⁴¹, ou ainda, *a retidão da acolhida feita ao rosto*¹⁴². Ao ensaiar essa aproximação, portanto, Derrida está interessado naquele excesso de justiça, naquele transbordamento de justiça, naquele apelo infinito à justiça em que tanto insiste Lévinas.¹⁴³

XXX

Há um porvir – “A justiça permanece porvir, ela tem, ela é por-vir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irreduzivelmente porvir, ela terá sempre esse porvir, e ela o terá

sempre tido” (FL, p. 970), diz Derrida – para essa justiça que “excede o cálculo, as regras, os programas, as antecipações” (FL, p. 970). É preciso, portanto, dizer sempre “*talvez*” (FL, p. 970) a essa justiça; a essa “idéia irreduzível em seu caráter afirmativo, em sua exigência de dom sem troca, sem circulação, sem reconhecimento, sem círculo econômico, sem cálculo e sem regra, sem razão e sem racionalidade teórica”¹⁴⁴ (FL, p. 964).

Mas esse excesso da justiça sobre o direito, da justiça sobre a justiça como direito, da justiça sobre o cálculo, esse transbordamento do indecível sobre o determinável, não podem nem devem, adverte Derrida, “servir de alibi para ausentar-se das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado” (FL, p. 970). Abandonada a si mesmo, esclarece, essa “idéia doadora e incalculável da justiça pode estar sempre mais perto do mal, ou do pior, pois pode ser sempre reapropriada pelo mais perverso dos cálculos” (FL, p. 970).

XXXI

A desconstrução, portanto – e esse era o desafio anunciado pelo título do evento em que foi proferida a conferência *Força de lei* – endereça seu trabalho, também – e principalmente – à questão da justiça. E, nesse sentido, a desconstrução “não corresponderia, de nenhum modo, a uma renúncia quase niilista frente à questão ético-político-jurídica da justiça e diante da oposição do justo ao injusto” (FL, p. 952).

Não há niilismo na desconstrução; a desconstrução não diz não à justiça; ela não nega a justiça; ela não quer furtar-se às discussões ético-político-jurídicas sempre necessárias no âmbito do Estado e das instituições. A desconstrução não é niilista, apenas quer problematizar a questão da justiça¹⁴⁵, trazer a tona os problemas da justiça, desestabilizar a justiça em nome da justiça, abalando desde a fundação tudo o que se construiu, se constrói e se mantém, e se

está ainda por construir, injustamente, em nome da justiça, o que só é possível, outrossim, quando se desloca a discussão para além dos limites da boa consciência.

Para além dos limites da boa consciência: é lá que Derrida quer situar a desconstrução e endereçar uma discussão consistente sobre a justiça. E o primeiro movimento nesse sentido será sempre o de “lembrar a história, a origem e o sentido, isto é, os limites dos conceitos de justiça, de direito e de lei, dos valores, normas e prescrições que ali se impuseram e se sedimentaram e que nos foram legados sob o nome de justiça, e em mais de uma língua¹⁴⁶” (FL, p. 953).¹⁴⁷

XXXII

Trata-se, então, de manter sempre viva uma responsabilidade diante da memória do próprio “conceito de responsabilidade que regula a justiça e a justeza de nossos comportamentos, de nossas decisões teóricas, práticas e ético-políticas” (FL, p. 954). Conceito esse que, lembra Derrida, “é inseparável de toda uma rede de conceitos conexos – propriedade, intencionalidade, vontade, liberdade, consciência, consciência de si, sujeito, eu, pessoa, comunidade, decisão etc.” (FL, p. 954). Abalar as superestruturas dessa rede de conceitos corre sempre o risco de assemelhar-se a uma irresponsabilidade. Derrida sabe disso: “No momento em que o crédito de um axioma é suspenso pela desconstrução, pode-se acreditar que não há mais espaço para a justiça” (FL, p. 954). E a desconstrução, no entanto, é um apelo sempre crescente ao aumento da responsabilidade. É naquele momento de suspensão, de *epoché* do crédito do axioma que toda e qualquer justiça torna-se possível. É o instante da decisão e o instante da angústia: “esse momento de suspensão é sempre angustiante” (FL. 956). Mas, afinal, conforme a provocação de Derrida, “quem pretenderá justo economizando na angústia?” (FL, p. 956).

6 ENVIO

I

A justiça está por vir – *a justiça permanece porvir, ela tem, ela é por-vir*, diz textualmente Derrida. A justiça está no porvir. Essa justiça por-vir é a única justiça que, segundo os encaminhamentos finais de *Força de lei*, pode ainda manter-se no horizonte da espera, e não mais que como espera, esperança, instância.

Ao remeter a justiça ao porvir, o que Derrida busca é, mais que preservar a coerência de seu discurso, ensaiar uma saída do brete em que percebeu-se aprisionado ao assumir os discursos de Montaigne e de Pascal. Seguir na trilha de Montaigne e de Pascal, em que pese Derrida aponte neles a efetividade de uma crítica à ideologia jurídica que não seria necessariamente pessimista, nem ceticista, nem relativista, poderia sim fortalecer os discursos críticos que aproximam desconstrução e niilismo. Se esses discursos seriam coerentes o bastante para comprometer de fato a credibilidade da desconstrução é algo que Derrida preferiu não esperar para ver, instanciando então a justiça no porvir para revigorar as cores de um horizonte esmaecido e retirante. Esse recuo de Derrida, embora possa ter sido útil para desacreditar em parte as acusações de niilismo, não afasta, entretanto, antes pelo contrário, provoca, a seguinte questão de fundo: É possível, efetivamente, recuperar, repintar, recolorir, reteciturar, reinscrever, redesenhar um horizonte pelo qual já se começou a esfregar a esponja? Derrida provavelmente havia percebido que não, do que testemunha, como exemplo, a nada desconstrutiva afirmação de que *a desconstrução é a justiça*¹⁴⁸, que antecede preparando, em *Força de lei*, a remessa da justiça ao porvir.

II

O encaminhamento proposto por Derrida, essa remessa da justiça ao porvir, reproduz, apenas que em sentido invertido, o gesto de Hesíodo, que na conhecida narrativa do mito das cinco raças¹⁴⁹, ao mesmo tempo em que se lamenta de pertencer à raça dos homens de ferro, remete a justiça ao passado, quando ainda vivia a raça dos homens de ouro. No tempo de Hesíodo, o tempo do ferro, a justiça é a força, ela está já nas mãos da força¹⁵⁰, e contra essa justiça da força não há força oponível na justiça¹⁵¹; a águia decide, pela força, a sorte do rouxinol¹⁵² e os reis comedores-de-presentes fazem ouvidos moucos ao clamor de *Dike*.¹⁵³

Nessa trilha, antecipando-se a Montaigne e a Pascal – lá quando eles denunciam a incorporação da justiça pela força e o místico que funda a autoridade – e também a Derrida, que a partir deles, remete a justiça ao porvir, Hesíodo, entre a melancolia e o desencanto, percebe que a justiça, desde que *Têmis* engendra *Dike*¹⁵⁴ e bate em retirada, não mais poderá prescindir do uso da espada, que deve ser sempre levada erguida e à mostra. O proposta de Hesíodo para, ainda que se viva no tempo do ferro, render homenagens à *dike* retirante é conhecida: o trabalho e a luta, dia após dia, contra a *hybris*.¹⁵⁵ Já Derrida não lança especificamente uma proposta – e, assim, nesse aspecto, ele preserva a coerência da desconstrução –, anunciando a justiça apenas como porvir.

III

Aquilo que se movimenta nessa impossibilidade, tanto de Hesíodo como de Derrida, e entre eles, de Montaigne e de Pascal, e aquilo de que se movimenta essa impossibilidade, é o que todos eles, cada um a sua maneira, perceberam e anunciaram: desde que a justiça está indissolúvelmente associada, como expressão do geral, à força, ela, a justiça, não pode mais

ser justa. E, se ela é pura força ou força mediada pelo direito e controlada pela lei, já passa a ser uma questão secundária, porque, na associação, a justiça como acontecimento tornou-se um acontecimento impossível. Derrida é o único a afirmar explicitamente que se está, aí, no domínio da aporia. Toda imposição pela força daquilo que não está, em si mesmo, fundado senão que na expressão do geral – quer sob a forma do costume, quer sob a forma da lei ou ainda do direito –, ou seja, do político, não poderá jamais ser tido, propriamente, por justo ou injusto. Pode ser jurídico ou antijurídico, violento ou apenas retributivo, ou retributivo-violento, distributivo, politicamente necessário, ou ao menos razoável, justificável, ou então abusivo, excessivo, ou ainda tolerável e aquiescente, até convincente, mas nele não se poderá jamais afirmar a justiça ou a injustiça. Aporia: o geral encapsulou pelo político a justiça e os poros foram definitivamente fechados. Não há saída política para a justiça. A política não dá saída para a justiça.

IV

O que o lamento de Hesíodo, as denúncias de Montaigne e de Pascal e, com estes, de Derrida indicam é, para além de um ceticismo pessimista ou de um niilismo conformista – e Derrida esforça-se bastante para deixar isso claro – a necessidade de, para pensar a justiça, oferecer-se um libelo contra *Dike*, contra a *dike* de *Dike*. Desde que *Têmis* deu à filha a espada – da qual ela, *Têmis*, não necessitava para manter na justiça os homens de ouro –, a *dike* entre os homens, que agora são de ferro, não é mais possível. E isso não muda mesmo quando *Dike* baixa a espada e volta, em Roma, travestida de *Iustitia*. Tampouco quando ela assume, depois, os nomes de justiça comunal ou comunismo, justiça social ou socialismo, justiça liberal ou liberalismo, ou, ainda, em um circular e recorrente retorno a Aristóteles, justiça distributiva ou comutativa. Nesse sentido, o discurso de Derrida é convincente quando afirma que jamais se

poderá dizer da decisão de um juiz que ela é justa, ou que um juiz é ou foi justo ou que ele um dia, uma vez, um instante, será justo. Os problemas da justiça, dessa justiça de *Dike*, são infinitos não por serem infinitamente numerosos, ou por serem infinitamente grandes – tampouco o são, como na visão desencantada de Hesíodo, por conta de juízes comedores-de-presentes – mas porque, como salientou Derrida, eles estão na aporia. E quando se afirma que a justiça exige a experiência da aporia não se está dizendo outra coisa senão que a justiça ela mesma não existe. Derrida nunca o afirma diretamente. Agora, até que ponto uma retórica bem desenvolvida e um discurso bem articulado são suficientes para ocultar o que foi dito sem querer parecer dizer é uma questão de que Derrida devia estar bastante ciente. E a estratégia de despachar a justiça para o porvir é uma mostra disso.

V

O estratagema de Derrida não foi coerente com Derrida. Para desarmar os críticos da desconstrução ele não precisava ter afirmado que a desconstrução é a justiça, tampouco que a justiça é indesconstrutível e menos ainda entregar a justiça à responsabilidade do porvir. Em outras palavras, Derrida não precisava – ele não podia, em nome da coerência – pensar, sustentar ou afirmar algo, quer com o nome de justiça, quer com o nome de desconstrução, quer de justiça-desconstrução ou de desconstrução-justiça, capaz de subtrair-se à economia da *différance*. Afirmar que a justiça está por-vir, que ela tem um porvir, que ela há de advir, tanto quanto afirmar que a justiça ficou para trás, que ela pertence a um passado idílico em que os homens estavam na justiça sem que a deusa empunhasse a espada, é pensar a justiça ainda sob os auspícios da metafísica da presença, tão combatida e denunciada pela desconstrução. Sim, pois se a justiça esteve no passado, se ela está por vir, é porque ela se dá à presença, se deu – em Hesíodo – e se dará – em Derrida. E a justiça não terá sido então, desde sempre, apenas

um nome, uma expressão, um significante com o que, por mediação e passagem, se quer dar conta, explicar e suprasumir a injustiça.

VI

E a justiça, no entanto, é um nome, um conceito, uma metáfora, um símbolo, um significante que, como tal, não escapa à cadeia de suplementariedade que dissemina-se na *différance*. Isso é o que Derrida não afirma, mas também não nega, ou afirma sem afirmar e nega sem negar. Mas esse nome, justiça, o que ele nomeia? Se conceito, o que ele quer conceituar? Como metáfora e símbolo o que ele quer metaforicamente simbolizar? Como significante de um significado o que ela, a justiça, a palavra justiça, significa? Derrida jamais arriscou-se a responder diretamente a essas questões – e ele nem o poderia sem comprometer, desde a origem, a desconstrução. Na remessa da justiça – que não se dá à presença e que, na desconstrução, não escapa à *différance* – ao porvir e, mais ainda, na afirmação da justiça como desconstrução e da desconstrução como justiça, Derrida deu-se em sacrifício para não sacrificar a desconstrução.

Mas e agora, caso se queira, sem estar preocupado em salvar Derrida ou a desconstrução, retornar àquelas questões sobre a justiça e perguntar novamente sobre esse nome, justiça, o conceito, a metáfora, o símbolo, o significante, e perguntar sobre o que ele diz, sobre o que ele quer dizer, sobre o que ele representa ou quer representar, o que se poderia responder?

Com Derrida e contra Derrida, se poderia dizer, primeiro, que a justiça, o nome, o conceito, nada significa e nada representa e que ela, a justiça, em si mesma, não é nada. Ela, a justiça, *dike*, depois *iustitia* e adiante em qualquer língua, diversamente do que propõe o lamento poético de Hesíodo, nunca existiu, e diversamente da messiânica esperança que

Derrida anuncia nos encaminhamentos finais de *Força de lei*, nunca existirá. Com ela o que se quer dizer, ou o que se quer que ela diga, o que se quer com ela nomear e o que se quer dela compreender, o que se quer nela empenhar, em várias línguas e em diferentes discursos, é aquela força, ainda não contaminada, aquele ímpeto, ainda virgem, aquela capacidade, anterior a qualquer instituição de poder, aquela capacidade mesma de realinhar a singularidade que, na *adikia*, mais que tudo por um golpe de violência, foi – numa expressão a ser retomada adiante – lançada para fora de seu eixo. E, nesse sentido, a *dike* não existe, ela promete o que não pode cumprir. Isso porque ela não existe como força pura, anterior à contaminação pelas vontades ético-jurídico-políticas – daí as denúncias de Montaigne e de Pascal –, do que decorre que não haverá jamais um realinhamento purificado, plenamente justo, não-violento e ao mesmo tempo restaurador.

Ainda com Derrida e contra Derrida, mas agora mais com Kierkegaard, se poderia dizer da justiça, desse nome justiça, segundo, que ele indica não a restauração, o realinhamento dos eixos, não a plenitude de uma presença perdida em um passado irrecuperável ou instanciada em um futuro irrepresentável, mas aquilo que, no instante, e somente no instante, se endereça, como singularidade, e somente como singularidade, ao outro que apela, mais que por um nome – justiça –, por uma resposta que ele, esse outro que apela, não pode pressentir ou antecipar, mesmo quando apela, na linguagem, no olhar, valendo-se do nome justiça.

VII

Essa segunda forma de pensar o que estaria por representar esse nome justiça, ou ao menos do que se poderia compreender toda vez que a palavra justiça é dita, escrita ou pensada e que poderia ser uma alternativa coerente ao problema proposto no evento em que foi

pronunciada a conferência *Força de lei*, qual seja, “a desconstrução e a possibilidade da justiça”, nunca foi plenamente assumida por Derrida. Ele até a insinua em *Força de lei*, notadamente quando admite estar tentado a pensar a justiça a partir da responsabilidade infinita de Lévinas. E ele esteve ainda mais perto dela quando, poucos anos depois, em *Espectros de Marx* (texto resultante de uma conferência pronunciada em duas sessões, em abril de 1993, na Universidade da Califórnia), no contexto em que analisa o famoso “*The time is out of joint*” de Hamlet, ensaia uma aproximação com a noção de justiça latente no Heidegger leitor de Anaximandro.

VIII

The time is out of joint, queixa-se Hamlet na final do primeiro ato da peça de William Shakespeare¹⁵⁶. O tempo está fora do ajuste, desajustado, numa tradução literal. O tempo está fora dos eixos, fora dos gonzos, como comumente também se traduz. O tempo está desordenado, desnorteado, como aparece ainda em outras traduções. Ou, ainda, desarticulado, demitido, desconjuntado, desconcertado, desregrado, às avessas, como propõe Derrida a partir de diferentes traduções da tragédia shakesperiana para o francês.¹⁵⁷

Mas o *The time is out of joint* comporta ainda um outro sentido, geralmente não captado a partir das traduções usuais¹⁵⁸, e que Derrida entende necessário explorar. O *time* de que fala Hamlet, lembra Derrida, é o tempo mesmo, a temporalidade do tempo, mas outras vezes é também “aquilo que a temporalidade torna possível, o tempo como história, o tempo em que vivemos, os dias de hoje, os nossos dias e, por isso o *time* é também o mundo como ele vai, nosso mundo como ele vai hoje, a atualidade” (SM, p. 43). Daí o elogio de Derrida à tradução proposta por André Gide: *Cette époque est déshonorée*¹⁵⁹. Não somente o tempo, mas também o tempo na temporalidade, o mundo está desordenado, fora dos eixos. A

tradução de André Gide é a que estaria mais próxima de captar aquilo que a expressão *out of joint* representa com mais frequência no idioma inglês, em que carrega um sentido marcadamente ético-político. Assim, o *out of joint* de Hamlet significaria também “a decadência moral, a corrupção da sociedade, o desregramento, a perversão dos costumes” (SM, p. 44).

IX

A questão que Derrida lança a Hamlet, então, é: esse desajuste do tempo e do mundo, essa desarticulação, esse desconcerto, essa saída dos gonzos, não seria, ao mesmo tempo em que é a decadência, a condição de possibilidade da justiça? Ou, em outros termos, a chegada da justiça poderia prescindir desse desajustamento? Hamlet lamenta-se de que o *time* esteja desconcertado e que cumpra a ele, agora, realinhá-lo, recolocá-lo em seu eixo. No texto de Shakespeare, esse realinhamento vai receber um nome: vingança, que Derrida rejeita declaradamente. Agora, o que Derrida não rejeita é que, a partir do *The time is out of joint* se possa chegar a algo que não seja, propriamente, o concerto do tempo e do mundo. Não rejeita mas também não explora. Deixa como que em suspenso. E o faz a partir de Heidegger, a partir do que Heidegger propõe como tradução da *dike* e da *adikia* que compõem o fragmento de Anaximandro.

X

Nas vias usuais, o que aparece na sentença de Anaximandro sob as fórmulas *dike* e *adikia* recebe como tradução, respectivamente, justiça e injustiça.¹⁶⁰ Segundo a interpretação corrente, que Heidegger rejeitará, a sentença falaria “sobre o surgir e o desaparecer das coisas,

caracterizando a natureza deste processo” (Heidegger, 1978, p. 24). E, nessa perspectiva de leitura, os termos *dike* e *adikia* apareceriam mais como uma expressão poética a que teria tido que recorrer “uma vivência primitiva que interpreta o mundo de maneira acrítica e antropomorfa” (Heidegger, 1978, p. 25). A correta compreensão do fragmento, então, para Heidegger, passaria pela superação dessas duas pré-concepções – em que pese já consagradas. Se Anaximandro não propunha ainda, então, uma filosofia da natureza e se, por outro, ele não invocava a *dike* e a *adikia* apenas de maneira poética e antropomorfizada, o que seu dito estaria efetivamente querendo dizer, do que ele falava? No encaminhamento que irá conferir Heidegger, ele fala da insistência do presente em permanecer presente, querendo subtrair-se à sua condição de demora passageira. E é essa insistência do presente em permanecer, em prorrogar sua demora, que caracterizaria a *dike* tal como aparece no fragmento de Anaximandro. Anaximandro está falando, então, na leitura que propõe Heidegger, do tempo, do desajuste do tempo, figurativamente, da *adikia* do tempo, e mais propriamente, da *adikia* do presente: “O que se demora transitoriamente persiste em sua presença. Desta maneira ela se liberta de sua demora transitória. Ela fica na teimosia da insistência. Ela não se volta mais para as outras coisas que se apresentam” (Heidegger, 1978, p. 37). Em outras palavras, essa insistência do presente em permanecer presente “reside na desarticulação, [que seria] o manifestar-se de tudo aquilo que se apresenta” (Heidegger, 1978, p.37). E a desarticulação do tempo “seria então o traço fundamental das coisas que se apresentam” (Heidegger, 1978, p. 37).

Mas essa desarticulação não é definitiva; em nenhum momento a presença se perde na desarticulação. Ela insiste em permanecer mas acaba por render-se ao outro presente que se anuncia. A presença transitoriamente insistente e a presença transitoriamente retardada entram em acordo, articulam-se, ajustam-se. É no sentido desse acordo entre presenças – a que quer demorar-se e a que quer deferência – que Heidegger pensa deva ser compreendida a *dike* de

que fala Anaximandro: “A articulação é o acordo. *Dike*, pensando a partir do ser como presença, é o acordo que articula e harmoniza. *Adikia*, a desarticulação é o desacordo” (Heidegger, 1978, p. 38).

Nesse quadro, conforme Heidegger, a melhor tradução, inclusive para afastar quaisquer conotações ético-jurídico-políticas, seria: *dike* – acordo e *adikia* – desacordo. Acordo e desacordo no que essas palavras dizem com respeito ao tempo, o acordo entre o presente, que tem que passar, mas quer permanecer, e o futuro, que pede presença na aceitação do presente a tornar-se passado. Onde resultaria então o fragmento de Anaximandro, conforme a proposição de Heidegger, assim traduzido: “... Segundo a mantença; deixam pois ter lugar o acordo e assim também o cuidado, um para o outro (no penetrar e assumir) do des-acordo” (Heidegger, 1978, p. 47).

XI

Justiça como acordo e injustiça como desacordo. É precisamente com esse encaminhamento proposto por Heidegger que Derrida ensaia uma aproximação, procurando deduzir delas, indo agora avante de Heidegger, inflexões no campo da responsabilidade. O que chama particularmente a atenção de Derrida é o momento em que Heidegger, poucas páginas antes de apresentar sua própria tradução ao fragmento de Anaximandro, assevera que, pensadas a partir do ser como presença, “*dike* é o acordo que articula e harmoniza e *adikia* é a desarticulação, o desacordo” (Heidegger, 1978, p. 38).

Derrida não rejeita expressamente que a injustiça esteja no desacordo, embora insista em que esse desacordo seja condição de possibilidade da justiça. O desajuste do tempo condiciona a possibilidade da justiça adiante do direito, da lei e do político; o desajuste do mundo – como injustiça – condiciona a justiça como acontecimento. Ele recusa-se, entretanto,

a pensar a justiça como acordo, junção, ajuste, alinhamento. Haveria aí, segundo Derrida, sempre o risco de, ao pensar a justiça como acordo que aglutina ou recolhe e harmoniza, “inscrever-se todo o movimento da justiça sob o signo da presença, ainda que fosse a presença no sentido da *Anwesen*, do acontecimento como vinda em presença” (SM, p. 55); é preciso sempre manter, insiste ele, “o irreduzível excesso de uma disjunção e de uma anacronia, algum *Un-Fuge*, algum deslocamento *out of joint* no ser e no tempo, uma disjunção que, arriscando-se sempre ao mal e à injustiça, poderia somente ela *fazer justiça* ou *render justiça* ao outro como outro” (SM, p. 55).

E, nesse contexto, Derrida retoma, então, a temática do dom, da justiça como dom, da justiça do dom, que estaria “*para além* do dever, da dívida, da rearticulação, da restituição de um débito, da reparação do injusto, da compensação de um erro” (SM, p. 52). *Para além*. Derrida destaca em letras itálicas esse *para além*. *Para além*, como ele próprio o diz, da articulação, do acordo, do ajuste, da compensação, da restituição e da dívida.

XII

Com esse *para além* destacado, Derrida quer assinalar a dissimetria sempre requerida pela justiça, a justiça que jamais deve buscar conforto e segurança na simetria calculável do acordo, do ajuste, da coincidência, da conveniência. Em outras palavras, Derrida busca, recorrendo ao *para além*, resguardar a justiça de uma sempre iminente tomada de assalto pela presença que espreita. Mas a questão a ser posta agora aqui é: A estratégia de Derrida, esse recurso ao *para além*, é efetiva e suficientemente eficiente para salvaguardar a justiça de qualquer contaminação pela presença? Ou, perguntando de outro modo: Não haveria também aí, nesse *para além*, uma rendição – não mais que adiada – à estratégia da presença plena ou mais, mais que plena, também *além* da plenitude? Questões que remetem a outras: Se a

injustiça é o desacordo e se a justiça como acordo acarreta sempre o risco de uma rendição à presença, como seria possível pensar a justiça como dom *para além* do dever, da dívida, do crime ou da falta sem render, também, homenagens à presença de que se quer esquivar-se? Seria possível, para ir contra a presença, pensar a justiça como um *além-presença*? E ainda: Antes de ser possível, seria preciso, numa estratégia desconstrucionista, pensar esse *além-presença* para pensar a justiça?

XIII

Com essa dissimetria que o *além* do dom assinala, Derrida prefigura e prepara o encaminhamento que acabará por conferir à justiça – em sintonia com o que já fizera em *Força de lei* – na conferência *Espectros de Marx*: a justiça está por-vir, ela está no porvir, a justiça é sempre uma justiça por vir.¹⁶¹ E retorna-se a um ponto já assinalado: para tentar salvaguardar a desconstrução, Derrida – novamente – acaba por oferecer seu discurso em sacrifício. Se essa estratégia – articulada, insista-se também, ao que tudo indica, para mascarar o que permeia todo o discurso de Derrida sobre a justiça e que conduziria à conclusão de que a justiça em si mesma não existe, nunca existiu e nunca existirá – era de fato eficiente para desarmar os críticos da desconstrução, ainda que com o sacrifício de seu próprio discurso, é algo que Derrida deve até mesmo ter avaliado.

O que Derrida não avalia – ao menos não claramente –, e precisamente por aqui passaria aquela segunda forma de pensar o que poderia representar, numa perspectiva desconstrucionista, a palavra justiça, é a possibilidade de, sem pretender qualquer supressão do *out of joint* do tempo, pensar a justiça do dom, a justiça como dom, não como algo que estaria – no porvir – *para além* da junção e da articulação, mas, talvez, mais modestamente até, no *aquém*, naquilo que, no instante, pode apresentar-se como resposta ao

outro que clama por justiça e que não poderá jamais dar-se como ajustamento, e menos ainda como um *além* do ajustamento.

XIV

Derrida não chega a pensar, quando pensa a justiça, no que poderia e que talvez deveria mesmo ficar sempre aquém do ajuste. Derrida também não o diz, mas a própria possibilidade do ajuste, quer como articulação do tempo, quer como ajustamento do mundo, é em si mesma, como possibilidade, impossível. Se a justiça deve, para elidir-se de qualquer rendição à presença, afastar-se do acordo, do ajuste, que seriam sempre elementos do cálculo, necessitaria ela estar necessariamente projetada para o *além*-ajuste? E mais: A afirmação desse *além* não reclamaria também, na negação do ajuste, na exigência desse ir *além* do acordo, um cálculo, ao menos uma olhadela calculada no exato ponto da intersecção do ajustamento, da junção conciliadora que se pretenderia, na justiça, ultrapassar? Não seria mais coerente com a desconstrução pensar, se o objetivo é salvaguardar a justiça de qualquer contaminação pela presença, pensar então a justiça como um aquém, como aquilo que não almeja necessariamente a plenitude do ajuste, da harmonia, que não almeja, tampouco e pior, ir *além* do gozo de uma presença plenificada? Para Derrida, claramente que não. Ele quer o *além*, o dom *além* da junção, do acordo. Na junção dar-se-ia a junção também da justiça com a presença. E isso Derrida quer evitar. E ele deveria evitar. A questão retorna e renova-se: Para evitar essa contaminação da justiça pela presença, a suprassunção do desajuste na junção, Derrida precisaria ter, mais uma vez, e agora recorrendo a esse *para além*, confiado a justiça ao porvir? Questão renovada e que renova outra questão: Se a justiça um dia – ainda por vir – se apresentará, como conceito – e então não de outra forma que não na *Aufhebung* da injustiça

– ou como acontecimento – e então no *além* do acordo, da reparação e da vingança – ela não estará finalmente, nesse dia por vir, presente, presentificada, apresentada, presenteada?

A grande preocupação de Derrida, desse Derrida que disse, querendo ou não, parece que querendo, que a justiça em si mesma não existe, sempre foi evitar qualquer possibilidade de coincidência da justiça com a presença. Nesse sentido, seu recuo naquela insinuação de aproximação com a noção de *dike* como ajuste, não mais que latente em Heidegger, mostra-se, aparentemente, uma estratégia eficiente. Diz-se aparentemente porque, nessa operação de ir *além* do acordo ou da articulação, haverá sempre o risco – talvez mesmo a necessidade – de um deslizar, por tênue que seja, para o elemento do cálculo; se é preciso ir *além* é preciso investigar, calcular, conhecer a junção a ser superada, saber onde ela está.

XV

É precisamente no intervalo desse recuo de Derrida em relação à Heidegger que se pensa ser possível encaminhar aquela segunda possibilidade de compreensão do que poderia vir a querer dizer a palavra justiça em uma configuração desconstrucionista. A primeira, reprise-se, é aquela que deflui com mais força do discurso de Derrida e que, começando por permitir acreditar que a justiça em si mesma não existe, acaba por situá-la no *além* e por despachá-la ao porvir. A segunda é apenas tangenciada por Derrida, que diversas vezes ao longo de suas discussões a respeito da justiça esteve perto de por ela enveredar, seja nas discussões que entrecruza com Lévinas, seja quando dispõe-se a dialogar com Heidegger. De ambos, o que o discurso de Derrida indica querer aproveitar é precisamente aquele *out of joint* do tempo, que Heidegger percebe mas denuncia, com Anaximandro, estar na injustiça e que, como o já exposto, Lévinas, recorrentemente, com o nome de diacronia – ou,

metaforicamente, *explosão do tempo* –, afirma demarcar o trauma do face-a-face no encontro com o outro.

Mas em nenhum outro momento de seu percurso filosófico Derrida esteve tão próximo de uma compreensão desse *out of joint* do tempo – que, como pretende, é a condição de toda a justiça – capaz de o levar a pensar, ao menos alternativamente, em uma outra – a segunda de que agora se fala – compreensão do sentido do termo justiça, também sem pretensão à presença, mas também sem aquele *além* condenado sempre a uma rendição ao porvir, do que quando, em variadas ocasiões, invocou Kierkegaard reinventando aquele já destacado *o instante da decisão é uma loucura*.

XVI

Sempre que Derrida vale-se da expressão *o instante da decisão é uma loucura*, o que ele tem como propósito precípua é assinalar toda a tensão, toda a urgência e toda a angústia presentes no ato da decisão. Ou seja, o seu interesse está centrado, na invocação do excerto kierkegaardiano, mais na decisão do que no instante. Em nenhuma dessas ocasiões Derrida aproveita o que, a partir da leitura que quer conduzir de Kierkegaard, poderia municiar seu discurso de uma compreensão mais vigorosa, e mais desconstrutiva, do *The time is out of joint*, mais que em Heidegger e mais que em Lévinas; em nenhuma dessas ocasiões Derrida ateu-se ao que quereria ter dito o Kierkegaard que ele reinventa com aquele *instante de o instante da decisão é uma loucura*.

XVII

Na origem de todo o histórico da reinvenção de Kierkegaard conduzida por Derrida, naquela única vez que do punho de Kierkegaard – Johannes Climacus – sai aquele *o instante da decisão é uma loucura*, como já foi assinalado, o que está em questão é o instante, e não propriamente a decisão. A decisão, conquanto seja também uma categoria decisiva para Kierkegaard, no contexto da discussão de Climacus, como de resto no corpus kierkegaardiano em geral, jamais esteve à frente do instante. A decisão é uma expressão do que só se torna possível pelo instante; sem pensar o instante, não há como pensar a decisão. Derrida pensa ambos, mas dá preferência à decisão, enfatiza a decisão, ela tem primazia sobre o instante, que aparece mais para acentuar o terceiro da oração, a *loucura*, do que para prefigurar a decisão. E, no entanto, nesse Kierkegaard reinventado de Derrida, o instante deveria sempre ter-se anteposto à decisão. Derrida eleva ao extremo a *decisão* de Kierkegaard, mas pára a meio-caminho no que diz respeito ao *instante*. É como se Derrida, para usar uma expressão de Kierkegaard, tivesse levado apenas *até certo ponto* sua obra de reinvenção.

XVIII

O instante, esse átomo da eternidade que impregna o tempo, quando deixa de ser pensado abstratamente, não mais como um mero ponto de intersecção entre o passado e o futuro – como na tradição herdada de Platão –, mas como o ponto de intersecção entre a sucessão de eventos da vida vivida do existente e o incomensurável da eternidade, é ele, precisamente ele, esse instante, que Kierkegaard reclama para o âmbito da angústia – “o instante na vida individual” (CA – OC VII 181), nas palavras de Haufniensis –, instante que desperta o existente para a tensão entre o temporal e o eterno, é ele, o instante, que lança o

tempo no *out of joint* tão insistentemente reivindicado por Derrida. O instante mesmo, ele, o instante, o instante de Kierkegaard, o instante que impulsiona Kierkegaard ao *Instante*, o instante que tanto ocupou Climacus, mas, principalmente, o instante pensado por Vigilius Haufniensis. Ele, esse instante desarticulador, desestruturante, desconcertante, desajustante, que longe de ser um mero divisor tranquilamente posto entre o passado e o futuro, transtorna o tempo, faz trepidar esse tempo que não quer ser perturbado em seu remansoso *ir passando*; aquele instante de que Haufniensis diz ser como que *a primeira tentativa de fazer parar o tempo*. É para esse instante, para a grandeza desse instante, desconcertante e decisivamente desconstrutivo, que Derrida não atentou.¹⁶² Nele, mais do que em qualquer outro entrecruzamento para o qual direcionou seu discurso, é que Derrida poderia ter situado com mais rigor o *The time is out of joint*.

XIX

É o instante tratado, como o faz Kierkegaard, no âmbito da angústia, que desordena, desajunta, desconjunta, desarticula mesmo o tempo, evidenciando que ele está desajustado em face da eternidade, que ele está *out of joint*. Então, caso se quisesse agora reinventar o Kierkegaard reinventado por Derrida, se deveria dizer não mais que o *instante da decisão é uma loucura*, mas sim que *o instante é uma loucura*. O instante é a loucura a partir da qual qualquer decisão torna-se possível; ele é sempre anterior à decisão; ele transtorna o tempo, também o tempo da decisão, a qual não pode jamais dar-se no passado, assim como não pode abrigar-se no futuro, nem almejar a segurança de uma presença.

O instante é uma loucura, se poderia agora dizer então com esse Kierkegaard de Derrida reinventado. Esse instante que Haufniensis traz à discussão no âmbito da angústia, e portanto, no âmbito da temporalidade, é o instante de uma justiça que, ainda no campo de

possibilidade de uma discussão desconstrucionista, poderia ser pensada como alternativa aos encaminhamentos finais conferidos à questão por Derrida. Se, conforme destaca Derrida, ninguém pode pretender ser justo poupando-se da angústia, da mesma forma ninguém pode pretender ser justo prescindindo da figura do instante, pois é precisamente nele que a angústia adquire expressão.

XX

Instante e angústia: a desarticulação do tempo em sua relação com a vida individual; em outras palavras, a temporalidade, que põe a singularidade na tensão de sua relação com o tempo, não com um mero *ir passando*, mas com esse tempo *out of joint*, desarticulado pelo instante, demitido pelo instante. Assim, se quisermos dar razão a Derrida quando ele situa a justiça no *instante da decisão* e na angústia, é preciso pensar também, e mais uma vez, se ele teria ainda razão quando encaminhou a justiça ao porvir. A justiça, em qualquer de suas configurações, mas principalmente o que se quer com ela dizer, o que se quer que ela diga e o que se quer dela ouvir aqui em um contexto de discussão desconstrucionista, não é uma questão para o tempo, mas sim uma questão para a temporalidade. Derrida mesmo o indica a cada frase. E, assim, dela não se poderia dizer que tem um passado ou que tem um porvir. *A repetição*, de certa maneira, já está dizendo isso lá quando Constantin Constantius critica o amor-recordação e o amor-esperança e, principalmente, com o que ganhará força essa crítica, quando ele lê, depois, na última carta de seu jovem correspondente, que *a cada instante a vida está em jogo*.¹⁶³ A cada instante, no instante, quando o tempo não tem mais tempo para refugiar-se no passado ou para prostrar-se em direção ao futuro. A cada instante, insista-se, no instante, quando o tempo tocado pela eternidade adquire efetivamente sentido como temporalidade.

E é precisamente no cruzamento do discurso de Derrida com esse instante kierkegaardiano, o instante mesmo, não aquele instante platônico – que ainda ressoa a cada vez que Derrida escreve o *instante da decisão é uma loucura* – que se pensa viável inscrever-se uma outra possibilidade do que se possa empenhar na palavra justiça, uma justiça que não está situada no tempo – e, portanto, nem no passado, nem no porvir –, mas no instante e na temporalidade.

XXI

Se fosse preciso, e se fosse possível, definir em poucas palavras aquilo que sempre foi a meta da desconstrução, aquilo que sempre alimentou o esforço de Derrida e dos desconstrucionistas em geral, se poderia dizer que essa meta sempre foi a dessedimentação dos variados mitos que habitam o núcleo da forma como o pensamento em geral vem sendo construído; a desconstrução é, sobretudo, uma desconstrução de mitos – o mito do conceito puro, o mito da verdade, o mito da origem. E também, talvez principalmente, o mito da justiça. Este mito, o mito da justiça, o mito de *Dike*, a deusa, era o que Derrida visava desconstruir a cada vez que endereçava um discurso a respeito da justiça. Sua invocação do porvir como encaminhamento da justiça, dá, em certa medida, ao menos aparentemente, sobrevida ao mito em desconstrução, mas ele continuaria em desconstrução. Diz-se aparentemente porque não seria de se descartar a possibilidade de que Derrida, quando remete a justiça ao porvir, considerando que a justiça é por ele mesmo identificada como desconstrução, estaria a dizer não somente que a justiça chegará, mas que ela só chegará quando a desconstrução tiver alcançado finalmente seu objetivo, qual seja, desconstruir o mito da justiça, quando a justiça coincidiria então com seu próprio fim, na desconstrução, e a morte da justiça seria a justiça da desconstrução. Nessa hipótese, mais moderada em relação a que

parece ser a mais coerente com o discurso de Derrida, qual seja, a de que a justiça já está morta, a morte da justiça seria apenas uma questão de tempo, o porvir da desconstrução se incumbiria de, ao dar morte à justiça, dar a justiça por vir. Conquanto não se excluam de todo e, inclusive, no fundo, talvez até mesmo se complementem, ambas as possibilidades convergem ao mesmo ponto: a morte da justiça.

XXII

Mas então estará morta a justiça? Conquanto Derrida nunca o diga abertamente e nesses termos, uma resposta positiva a essa questão é autorizada por tudo o quanto ele diz em seus vários discursos acerca da justiça, particularmente em *Força de lei*. Ou então, a compreender-se a remessa da justiça ao porvir como algo além de uma estratégia, a justiça ainda não está morta, mas há de morrer, há que ser morta. Em qualquer dos casos, somente na consumação desconstrutiva da morte da justiça – já consumada ou ainda porvir – é que se faria justiça. Mas então qual justiça? Uma justiça que ainda poderia ser chamada de *dike*? Uma nova *dike*, revigorada, reconstruída, redefinida, reincorporada? Ou então uma justiça que, como diz Derrida, seria a própria desconstrução? E então só a desconstrução?

Essas são questões das quais o discurso de Derrida, talvez também estrategicamente, não deu conta de responder. Ele como que chegou, aqui, ao seu limite, limite que talvez Derrida mesmo tenha estrategicamente traçado. E, no cumprimento desse limite, já se disse também, Derrida acabou por ver-se forçado a pensar a justiça ainda sob a égide da metafísica da presença, ou seja, ainda sob os auspícios de *Dike*, o ajuste, o reajuste, a harmonia, a articulação, que conquanto como presença devesse estar morta, como porvir – e para isso Derrida talvez não tenha atentado – não deixaria também de vir como presença, ainda que na forma de um *além-presença*. Ou seja, embora Derrida tenha se esforçado para desconstruir o

mito de *Dike*, para matar a justiça como *dike*, para nesse espaço então inscrever uma outra justiça, essa outra justiça de Derrida continua a atender pelo mesmo nome, ela ainda se chama *Dike*, uma *dike* sem presença presente, mas ainda com presença, apenas que diferida.

XXIII

Havia para Derrida uma outra possibilidade de pensar a justiça sem enveredar-se para o discurso acerca do porvir, do *além* e, portanto, sem render homenagem, ainda, à metafísica da presença que tanto combateu? Já foi aqui dito que sim, que havia. Havia naquela outra forma de pensar a justiça, ainda a partir do *out of joint*, mas que não trilharia mais em direção ao *além*, e que não situaria a justiça no tempo, no porvir, mas sim no instante, e na temporalidade, nesse instante que Kierkegaard reclamou para o campo da angústia, da vida vivida. E essa justiça, então, não seria nunca um assunto do tempo, uma questão para o tempo, um problema do tempo ou para o tempo; ela seria sempre um assunto, uma questão e um problema para a singularidade, pois somente ela, a singularidade, é que se relaciona, na temporalidade, com o instante. É para esse deslocamento de perspectiva que confluem, direta ou indiretamente, todos os insistentes discursos kierkegaardianos, pseudonímicos e veronímicos, a respeito da primazia da singularidade em face do geral, do indivíduo em face da multidão¹⁶⁴. Derrida até atentou para essa questão quando se associou a Johannes de Silentio na denúncia dos limites e da insuficiência da moralidade na afirmação da responsabilidade. Derrida, entretanto, assumiu apenas até certo ponto aquele deslocamento, na medida em que, talvez por não ter explorado toda a riqueza do tratado de Vigilius Haufniensis sobre a angústia, acabou por manter-se na trilha de Platão ao pensar o instante.

XXIV

A plena assunção, por Derrida, do instante tal como efetivamente pensado por Kierkegaard, esse fragmento não mais do tempo, mas da eternidade, e deslocado assim do tempo para a temporalidade, e portanto para a vida vivida da singularidade, anunciaria, como agora aqui se anuncia, uma alternativa, antes para Derrida e agora, com ele e contra ele, pela via da desconstrução, de pensar uma justiça que, devida ao outro pela singularidade, e somente pela singularidade, não deveria jamais ter sido situada no tempo, mas sempre na temporalidade, e portanto, jamais no passado ou no porvir, mas sempre no instante, e portanto jamais a partir do geral, mas sempre a partir do indivíduo. Uma justiça que talvez devesse até mesmo ser renomeada, para não mais permitir-se ser associada à *Dike*, a deusa do ajuste, da articulação, do ajuntamento, da conveniência, do encaixe, da restauração e, portanto, da *Aufhebung*, em si e para si, da injustiça.

XXV

O tempo e o mundo estão *out of joint*. Os lamentos de Jó e do jovem confidente de Constantin Constantius, esses outros também *out of joint*, dão testemunho disso. Não há um diretor-gerente a quem direcionar uma queixa. E nunca houve, como lamentou-se Hesíodo, nem nunca haverá, como esperançou-se Derrida. E é nesse *time* – tempo e mundo – *out of joint* que vive o outro. O ajuste, o ajustamento, a plena articulação, o encaixe perfeito, a justeza que a semântica de *dike* anuncia e promete, e com o que, portanto, ela se compromete, é algo em si mesmo impossível. Não há como evitar a chegada desse instante desarticulador do tempo, assim como não há, depois dele, a cada vez que ele chega, como realinhar, reconduzir aos gonzos o outro que nasce já na violência de não ter sido consultado – embora

nessa violência originária não se queira, e talvez mesmo nem se possa, afirmar, ainda, uma injustiça, exceto talvez no contexto de uma discussão teológica ou religiosa – e que, a cada instante, está exposto, na desarticulação, de si e do tempo, a um mundo também desarticulado, violento. Não há justeza capaz de ajustar o que, na injustiça dessa violência chegada sempre no instante, a golpe de força, foi lançado para fora dos eixos. Da punhalada nas costas ao fio de cabelo conspurcado há violência, a mesma violência que transtorna, desarticula, desajusta, de alguma forma desencaixa, inverte a perspectiva, subverte a expectativa, perverte, tira do prumo, desendireita; nessa violência, aquele quase imperceptível e sempre evanescente ponto em que o outro procura ainda preservar-se na proximidade mais próxima permitida do eixo, aquele tênue e quase invisível fio em que o outro procura ainda preservar-se no equilíbrio são golpeados; o desalinhamento, o desajuste, o tirar do ajuste, o desequilibrar, o empurrar para fora do ajuste, do eixo, do fio, eis aqui o sentido em que poderia ser compreendido, em uma perspectiva desconstrucionista – e preservado sempre, portanto, o espaço de atuação da *différance* –, o nome injustiça. Injusto – e mesmo Derrida não rejeita, aqui, uma aproximação com Heidegger – seria então o que se afasta do ajuste, ou o que quer conservar o desajuste, ou o que quer excluir o ajuste. E não há contradição em admitir-se que um desajuste do *time* – tempo e mundo – seja condição de possibilidade do apelo à justiça, e como tal ele não seria ainda, em si mesmo, injusto – exceto, reprise-se, em um contexto de discussão teológica ou religiosa, talvez até, acrescenta-se aqui, psicológica – e que o desajuste do outro, provocado na violência, encontre representação no nome injustiça. Em outras palavras, aquele *out of joint* primordial e inafastável, condição de qualquer reclamação em nome da justiça, não receberia, ainda, aqui, em uma perspectiva desconstrucionista, o nome de injustiça; a injustiça, o nome, seria reservado a esse desajuste não-originário, evitável mas não evitado, provocado, perpetrado à golpe de força.

XXVI

O que na violência foi afastado do ajuste, não se dá mais ao ajuste. O desajuste a que o outro foi exposto a golpe de força é sempre um desajuste consumado, uma injustiça que se perpetua. Insistir na justiça como ajuste, tanto como naquele *além* do ajuste de que fala Derrida, não é justo com a justiça, com aquilo que a justiça pode dar, com aquilo que ela, justiça, tem mesmo a oferecer, com aquilo a que a justiça pode efetivamente se ajustar. Em uma justiça pensada a partir do instante temporalizado de Kierkegaard, e havendo que se fazer justiça àquilo a que a justiça pode efetivamente se ajustar, é preciso iniciar por reconhecer que o ajuste – e isso caso se quisesse insistir, para preservar a semântica empenhada por *dike*, no ajuste – que se deve prometer na justiça não é o ajuste daquele outro que, na injustiça, foi lançado para fora do eixo, mas sim o ajuste da singularidade comprometida no endereçamento da justiça como resposta ao outro injustiçado àquilo que ela, a singularidade comprometida com a justiça, pode se ajustar. A singularidade, para render justiça ao outro, deve ajustar-se, deve entrar na justiça para endereçar-se ao outro que apela, e não para realinhá-lo, reajustá-lo ao eixo – o que é uma impossibilidade –, mas sim para, em resposta ao apelo, *dar* – como no *dom* sem troca de que fala Derrida – o que estiver ajustado à sua condição de singular, o que estiver ao alcance de sua condição de singular. Esse *dado* nunca será o ajuste do outro, mas deve sempre estar ajustado – ser justo – à condição da singularidade que *dá*.¹⁶⁵

No sentido que aqui se entende possa ser compreendida uma justiça pensável ainda a partir da desconstrução, nessa justiça que está *out of joint*, a resposta que há de chegar ao outro não será nunca o ajuste, o realinhamento – que é impossível e provavelmente o outro que apela até já o saiba antes do apelo –, mas a resposta ajustada à singularidade que, ajustando-se, responde. E essa justiça nunca está por vir. Ele não tem horizonte. Ela apenas chega, e chega no instante, a cada instante em que a singularidade ajusta-se ao que pode, e,

portanto, deve, responder e, então, responde ao outro; ela não chega a apresentar-se, não se mostra, não se dá a conhecer, não está no tempo e por isso não tem tempo de presentificar-se, de dar-se a conhecer como uma presença. E dessa justiça que chega no instante não seria de todo correto dizer que ela está sempre na aporia, que ela está consagrada à aporia. Conquanto pensada a partir do tempo, e portanto, como presença, ela não encontre, de fato, saída, quando pensada a partir do instante, ela chega, sim, jamais como presença plena, como aquela força que ajusta, mas ela chega, fragmentária, polissêmica e multifacetada na *différance*, atendendo por variados nomes – dos quais caridade, compaixão, amor¹⁶⁶, promessa, acolhimento, partilha, dom e substituição podem ser aqui indicados como exemplos – e rende-se ao outro que apela, já se disse, mais que por um nome – justiça –, por uma resposta.

XXVII

Aí estaria, então, em Kierkegaard, e talvez, mais precisamente, a partir de Kierkegaard, uma outra possibilidade de inscrição de um sentido para o nome justiça, que talvez tivesse mesmo que, para alcançar sentido, trair a própria semântica da palavra justiça – daí a perspicácia de Kierkegaard, que raramente a invoca, e nunca no sentido que ela assume tradicionalmente, inclusive para Derrida, e inclusive no contexto da discussão que agora aqui se propõe –, ludibriar a justiça, *enganá-la para a verdade*, dar-lhe a saber o que ela deve saber, a saber, que ela não está para o saber, que ela transita na mesma frequência da fé, e que, portanto, ela não é uma questão para o geral, mas para a singularidade, e que ela não é, assim, uma questão para o tempo, mas para o instante, e que ela não tem então nenhum passado, nenhum futuro e nenhuma presença como presente, que ela não tem, em suma, presença, e que está frustrada, então, desde a origem, sua pretensão ao ajuste, ao ajustamento pleno, ao reajustamento, ao encaixe, ao enquadramento, ao alinhamento e ao acordo. Um justiça, então,

desajustada, *out of joint*, fora dos gonzos, fragmentária, fugidia, uma justiça que só se movimenta pela angústia e na angústia, uma justiça que deve dar conta de uma responsabilidade sempre em segredo e que não encontrará outra expressão senão que no instante e na forma de uma decisão. Sim, de uma decisão – o salto –, e nisso que Derrida aproveita de Kierkegaard, decisão sem apoio em uma regra, sem qualquer possibilidade de recurso ao cálculo, urgente porque reclamada no instante, e que nunca foi, nem jamais será, mais que a expressão do que, em temor e tremor, em angústia e em segredo, chega pela fé como resposta ao outro que apela. E então, ainda insistindo na reinvenção de Kierkegaard proposta por Derrida, se poderia dizer agora também que a *loucura*, no sentido que ele empresta a essa palavra, é, mais que o *instante da decisão*, e mais que o *instante*, a própria *decisão*.¹⁶⁷

7 CONCLUSÃO

“Sou uma força que avança, sou o agente cego e surdo dos mistérios fúnebres, sou a alma da desgraça impregnada de trevas. Para onde vou? Não sei. Só sei que me leva o sopro impetuoso de uma sina insensata; só sei que desço, desço cada vez mais, e não me detenho nunca. E quando, algumas vezes, me atrevo a voltar a cabeça, ouço uma voz que grita: Adiante!, e o abismo é profundo, e vejo seu fundo vermelho, ou de chama ou de sangue, e em uma ou outra parte de minha vertiginosa jornada tudo se quebra, tudo morre”.

(*Hernani*, Ato III, Cena IV)

I

Conjurando Johannes de Silentio, John Caputo escreveu, há duas décadas, um discurso contra a ética. Para dizer com mais precisão, e em termos desconstrucionistas, ele propriamente não o escreveu: ele apenas removeu camadas, algumas, não todas, poucas talvez, do palimpsesto em que um dia inscreveu-se o que agora se vela com o nome de ética. O que o trabalho de John Caputo diz da ética, *Força de lei* diz da justiça. O discurso de Derrida é um discurso contra a justiça; mais precisamente: contra uma certa justiça; contra aquela justiça que nós, os homens do tempo do ferro – e mais precisamente ainda: *nós os homens adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios*¹⁶⁸ – guardamos como um dos grandes tesouros da mitologia branca; contra uma certa justiça que, com o nome de *dike*, quer preservar-se inscrita, fantasiosamente, como uma presença a que não poderia jamais ter reivindicado, como uma promessa de presença que não poderá jamais ser cumprida.

II

A remessa estratégica que Derrida faz da justiça ao porvir não apaga tudo o quanto foi dito antes em *Força de lei* acerca da falsa inscrição que o nome *dike* quer ocultar. E o que ele quer ocultar? Aquilo que Derrida, conjurando Montaigne e Pascal, e após remover poucas camadas, trouxe à mostra ou, melhor, talvez, à lembrança: que lá na sua origem, na sua fundação, a justiça terá já atendido pelo nome de força; e que *dike*, a justiça, é então o ajuste da força e pela força, o ajuste forçado, o ajuste que força ao ajuste.

É contra essa justiça que Derrida endereça seu discurso; contra essa justiça que – assim como a ética de que se ocupa John Caputo –, em um dia já irrecuperável, foi açambarcada pelo geral, pela multidão sem mãos de que fala Kierkegaard; e que, desde esse dia, tanto quanto o salteador Hernani, não pode ser mais que uma *força que avança*.

III

O que Hernani confessa e teme, confessa por temer e teme por confessar, aquele *Adiante!* que chama do fundo, Hernani só confessa e teme porque é, antes de tudo, uma singularidade. E como singularidade é que endereça à Doña Sol a responsabilidade da confissão.

Mas o geral não confessa. Também *força que avança*, ele avança com um nome: justiça; e haverá sempre de querer guardar, à força, a força que esse nome oculta. Nesse sentido, o esforço de Derrida cumpriu-se na investigação daquilo que, pela confissão, não virá jamais à tona; e coincide, então, com o esforço de Kierkegaard na afirmação da responsabilidade da singularidade, primeira, única, só e, por isso mesmo, somente por isso mesmo, efetiva responsabilidade, em detrimento daquilo que, vindo do geral, quer com o

nome de ética, quer com o nome de justiça, também pretende dar-se como resposta. Só uma singularidade responde; só uma singularidade pode levantar as mãos e dizer eu prometo, eu cumpro, eu respondo, eu respondo ao apelo, eu respondo pela promessa, eu respondo pela promessa de responder ao apelo. E, nesse sentido, do geral não se poderá esperar jamais uma resposta, que será aqui sempre uma abstração a que se confere força, uma abstração que dilui a tal ponto a responsabilidade que ela não é mais responsabilidade, preservando à força esse nome apenas em nome da boa consciência.¹⁶⁹

IV

The time is out of joint. O mundo está fora do eixo, de cabeça para baixo, desonrado, revirado, desordenado e não há um diretor-gerente a quem lançar uma queixa. *Dike*, a deusa, fracassou. Conquanto não o diga nesses termos, é o que Derrida permite entrever a cada frase de *Força de lei*. A partir dos libelos oferecidos por Montaigne e por Pascal, ele parece querer interromper a cada palavra a redação da conferência para, empunhando a mesma pena, assinar a sentença de morte de *Dike*. Mas ele não o faz. Precisamente no instante mais decisivo, naquele que, para o seu discurso, seria *o instante da decisão*, ele recua.

Mas terá esse gesto de Derrida sido suficiente para dar sobrevida à deusa? E mais: seria mesmo possível dar sobrevida a *Dike*? Não estaria ela já morta, e bem antes de *Força de lei*, e também antes de Derrida? Se tomarmos o que afirmaram Montaigne e Pascal não como libelos, mas como testemunhos, é preciso dizer que sim, que *Diké* está morta. E não seria o caso, então, de assinar – como pareceu temer Derrida – um decreto de morte, mas apenas de levar a registro uma certidão de óbito. E, se associarmos aos testemunhos de Montaigne e de Pascal também o de Hesíodo, não seria o caso sequer de registrar um óbito, mas sim de

inscrever um nome no Livro dos Natimortos, o nome dessa *Dike* que não chegou com vida ao tempo do ferro.

V

The time is out of joint. O tempo está fora dos gonzos, no desajuste, o presente quer manter-se como presente. É o desajuste do tempo, a injustiça do tempo, que Heidegger quer denunciar, e em cuja tensão Derrida prenuncia a possibilidade da justiça. O presente, que quer perpetuar-se como presente, é tensionado pelo passado que já o reclama e pelo futuro que o denuncia na insistência. Nessa tensão irrompe o instante de Kierkegaard – que Heidegger não considerou e que Derrida não assumiu até o fim –, temporalizado na concretude de uma singularidade. É a ocasião para a justiça, para uma outra justiça; para aquela outra justiça que se anunciava como uma alternativa a Derrida para, ainda a partir da desconstrução, pensá-la como resposta que há de chegar ao outro nunca como ajuste, como realinhamento, mas como resposta ajustada à singularidade que, ajustando-se, responde; justiça, então, que nunca está por vir; que não tem horizonte; justiça que simplesmente chega, que chega no instante, que chega a cada instante em que a singularidade ajusta-se ao que pode, e, portanto, deve, responder; justiça que não chega a apresentar-se, que não se mostra, que não se dá a conhecer, que não está no tempo e que, portanto, não tem tempo de presentificar-se, de dar-se a conhecer como uma presença; justiça fragmentária, polissêmica e multifacetada, preservada sempre na *différance*, na exigência de uma cadeia de complementariedade infinita em que se entrecruzarão com seus outros, seus múltiplos outros, seus outros nomes, dos quais já se antecipou alguns exemplos – caridade, compaixão, amor, promessa, acolhimento, partilha, dom – e aos quais se podem, se devem mesmo acrescentar sempre outros – angústia, fé, segredo, confiança, testemunho, decisão.

VI

Assim pensada, a justiça, a questão da justiça, a questão da questão da justiça não será nunca uma questão para um colegiado de juízes de Estado, nem para um consenso de filósofos, nem para um congresso de políticos, nem para um conclave de sacerdotes. Para essa justiça, a questão não haverá nunca de ser aquela conhecida *O que é a justiça?*, cuja resposta reclamada é sempre uma resposta na forma de um conceito, *Aufhebung* que vem e estabiliza, tranquiliza, concilia, ajusta e apazigua. Antepondo-se a ela, evitando mesmo que ela aconteça, denunciando-a, excluindo-a, a questão haverá de ser: *Como pode a justiça acontecer?* E a reclamação não será mais de um conceito, mas sim de uma cadeia de complementariedade que há de disseminá-la, como questão, em múltiplas outras questões tais como, para exemplificar: Como pode a justiça acontecer aqui e agora, nesse instante, como resposta a esse outro que apela, aqui e agora, por justiça?; Como posso eu, singularidade, endereçar-me ao outro com justiça agora, nesse instante?; Como posso eu, singularidade, ajustar-me ao que posso e, portanto, devo, na resposta endereçada ao outro que apela por justiça, ajustar-me com justiça com a justiça para que possa a justiça acontecer?

VII

Temer. O que se teme na justiça? A possibilidade de que ela não aconteça. A possibilidade, aquela possibilidade que, como diz Frater Taciturnus, lima a aspereza quando o objeto é duro mas que, sendo ele flexível, como um serrote, deixa os dentes mais afiados. A justiça é uma possibilidade e como tal transita por aquele mesmo terreno acidentado, nebuloso e escorregadio por que transitam todas as possibilidades. Ela *pode* acontecer. Mas *pode* também acontecer que a justiça não aconteça, que a singularidade que deve responder, que

deve ajustar-se com a justiça para responder ao outro que apela, não entre no ajuste, não encontre o ajuste, escorregue, tropece ou se perca no terreno da possibilidade e que perpetue-se a injustiça de uma resposta que não chegou, ou que não chegou ajustada a como deveria chegar.

Lévinas pode ter incorrido em outro exagero pedagógico quando disse que a injustiça cometida é pior que a injustiça sofrida¹⁷⁰, o que não lhe retira o mérito, entretanto, de ter alcançado uma expressão que ilustra com rigor a condição da singularidade interpelada pela justiça que chama no face-a-face. Essa condição é de angústia. Angústia diante da possibilidade de que a justiça não aconteça. A singularidade que deve responder com justiça é e deve mesmo ser sempre uma singularidade angustiada. Se para tornar-se cristão, como afirma Johannes de Silentio, é preciso selar o jumento e partir com o filho para a terra de Moriá, para pretender ser justo é preciso preparar-se para angústia, fazer o percurso daquele personagem dos irmãos Grimm de que fala Haufniensis, sair pelo mundo para apreender a angustiar-se, educar-se para a angústia.¹⁷¹

VIII

Tremor. Por que se treme na justiça? Porque a resposta que a justiça reclama no olhar do outro que apela por justiça é, sempre é, e sempre deve ser, uma resposta em segredo, uma resposta secreta, que guarda a si mesma em segredo. A responsabilidade é sempre uma responsabilidade secreta, que não se dá a conhecer, quer como forma, quer como conteúdo. A angústia pela possibilidade de que a justiça não aconteça potencializa-se no instante pela secretitude de uma responsabilidade que não se dá a conhecer. E a esta singularidade que deve responder com justiça, e que deve por isso responder no instante, e que deve por isso responder também na angústia, o temor haverá de estar associado também ao tremor, à

exteriorização daquela vertigem de que fala Haufniensis, o frêmito do corpo, o trepidar das pernas, o calafrio que percorre a espinha, o arrepiar dos pelos, a secura na garganta, a dor no ventre, o aperto no peito. Treme-se na justiça, primeiro, porque a resposta que é para vir como justiça – e que não se sabe se virá – é sempre uma resposta secreta e, segundo, porque ainda quando ela vem, e vem com o nome da justiça, em nome da justiça, ela não revela jamais se seu nome é mesmo justiça ou se ela é um simulacro, um falso, um agente secreto, mais um, do geral e da boa consciência.

IX

Decidir. O que se decide na justiça? O ajuste da singularidade que decide responder ao apelo que o outro faz por justiça à sua condição de singularidade que responde. E, nessa decisão com vistas à justiça, haverá de estar sempre mais próxima da justiça a decisão de responder do que a decisão sobre o que responder. E, invocando agora aquele Kierkegaard reinventado com e contra o Derrida reinventor de Kierkegaard, se poderia dizer que *o instante é a loucura* não porque nele se dá uma decisão sobre o indecível, mas porque nele se dá a decisão; se a decisão sobre o conteúdo da decisão é indecível, a decisão de decidir não é indecível.

X

Temer. Tremar. Decidir. Naquele esquete que Kierkegaard escreveu em 1845 e que se destacou em epígrafe, Hegel propõe-se a iniciar, e sem socorrer-se de pressuposições, uma discussão filosófica com Sócrates. Sócrates é perspicaz o bastante para perceber que a subreptícia inserção no diálogo, feita de Hegel, de seus vinte e um volumes, é já, além de uma

hecatombe, a invocação de uma pressuposição, pressuposição que frustra a dialética de um começo absoluto, virgem, purificado, não contaminado. A dialética desse começo absoluto, virgem, purificado, não contaminado e isento de pressuposições, idealizada por Hegel e denunciada por Kierkegaard, a dialética da *Aufhebung*, da suprassunção das oposições por mediação e passagem, é a mesma dialética que quer comandar, conforme o denúncia de Derrida, as discussões acerca da justiça. Derrida, já se disse, mesmo na denúncia, mesmo após ter firmado a denúncia, deu um passo atrás e reclamou – naquele *além* e naquele *porvir* em que acabou por persistir – para a justiça ainda uma derradeira olhadela calculadora em direção à intersecção do ajustamento. Mas esse recuo de Derrida, também já se disse, não desautoriza a denúncia que já estava, bem ou mal, querendo Derrida ou não, lançada. E nela, precisamente nela, e por ela, estava a passar uma outra possibilidade de pensar a justiça, de pensar a justiça preservando-a na *différance*, de pensar a justiça a partir do dom, da responsabilidade, e jamais prescindindo da fé, da boa fé, e da promessa que ela anuncia e afiança, uma justiça que, para fazer justiça a Johannes Climacus, não estaria jamais por ser encapsulada em um sistema, e que, em vez disso, estaria por ser percebida apenas em fragmentos, migalhas, pedaços; uma justiça que, ao invés de reivindicar uma estátua a que se pudesse pôr nas mãos a espada, estaria bem representada naquela figura nebulosa e esquiva de que fala Brás Cubas, figura feita de retalhos, um retalho de impalpável, outro de improvável, outro de invisível, cosidos todos a ponto precário, com a agulha da imaginação.

REFERÊNCIAS

Obras de Kierkegaard:

KIERKEGAARD, S. *As obras do amor. Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

KIERKEGAARD, S. *Crainte et tremblement*. Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard – 20 V. Volume 05 – p. 97/209. Tradução de Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1977.

KIERKEGAARD, S. *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*. Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard – 20 V. Volume 02 – p. 313/367. Tradução de Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1977.

KIERKEGAARD, S. *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*. Tradução de Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, S. *Journals and papers*. 6 V. Tradução de Howard Hong e Edna Hong. Indiana: Indiana University Press, 1967-1978.

KIERKEGAARD, S. *Miettes philosophiques*. Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard – 20 V. Volume 07 – p. 01/103. Tradução de Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1977.

KIERKEGAARD, S. *Migalhas filosóficas*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

KIERKEGAARD, S. *L'alternative*. Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard – 20 V. Volume 03 e 04 – p. 01/317. Tradução de Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1977.

KIERKEGAARD, S. *La maladie a la mort*. Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard – 20 V. Volume 16 – p. 163/285. Tradução de Paul-Henri Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1977.

KIERKEGAARD, S. *Le concept d'angoisse*. Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard – 20 V. Volume 07 – p. 105/258. Tradução de Paul-Henri Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1977.

KIERKEGAARD, S. *Les oeuvres de l'amour*. Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard – 20 V. Volume 14 – p. 01/357. Tradução de Paul-Henri Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1977.

KIERKEGAARD, S. *La répétition*. Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard – 20 V. Volume 05 – p. 01/96. Tradução de Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1977.

KIERKEGAARD, S. *L'instant*. Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard – 20 V. Volume 19 – p. 93/355. Tradução de Paul-Henri Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1977.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.

KIERKEGAARD, S. *Point de vue explicatif de mon oeuvre d'écrivain*. Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard – 20 V. Volume 16 – p. 01/102. Tradução de Paul-Henri Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1977.

KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

KIERKEGAARD, S. *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*. Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard – 20 V. Volumes 10 e 11. Tradução de Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1977.

KIERKEGAARD, S. *States sur le chemin de la vie*. Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard – 20 V. Volume 09. Tradução de Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1977.

KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. 3. ed. Tradução de Maria José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

KIERKEGAARD, S. *Søren Kierkegaard: textos selecionados por Ernani Reichmann*. Tradução de Ernani Reichmann. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1971.

Obras de Derrida:

DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Éditions Galilée, 1997.

DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

DERRIDA, J. *Cogito et histoire de la folie*. In: DERRIDA, J. *L'écriture et la différence* – p. 51-98. Paris: Éditions de Seuil, 1967.

DERRIDA, J. *Être juste avec Freud*. In: DERRIDA, J. *Résistances de la psychanalyse* – p. 90-146. Paris: Éditions Galilée, 1996.

DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.

- DERRIDA, J. *De l'esprit – Heidegger et La question*. Paris: Éditions Galilée, 1987.
- DERRIDA, J.; ROUDINESCO, Elisabeth. *De quoi demain...* Paris: Galilée, 2001.
- DERRIDA, J. *Donner la mort*. In: RABATÉ, Jean-Michel e WETZEL, Michael: L'éthique du don – Jacques Derrida et la pensée du don – p. 11-108. Paris: Métailié-Transition, 1992.
- DERRIDA, J. *Donner le temps*. Paris: Éditions Galilée, 1991.
- DERRIDA, J. *Du droit à la philosophie*. Paris: Éditions Galilée, 1990.
- DERRIDA, J. *Espectros de Marx*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DERRIDA, J. *Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'idée de l'Université*. In: DERRIDA, J. *Du droit à la philosophie* – p. 461- 498. Paris: Éditions Galilée, 1990.
- DERRIDA, J. *Foi et savoir*. In: *La religion: Séminaire de Capri* – Sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo – p. 09-86. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- DERRIDA, J. *Force de loi: Le fondement mystique de l'autorité*. *Cardozo Law Review*, Vol. 11, N.º 5-6, 1990, p. 919-1045.
- DERRIDA, J. *Força de lei: O fundamento místico da autoridade*. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.
- DERRIDA, J. *Força de lei: O fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DERRIDA, J. *Glas*. Tradução de John Leavey e Richard Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DERRIDA, J. *Il faut bien manger ou le calcul du sujet*. In: DERRIDA, J. *Poins de suspension – Entretiens* – p. 269-302. Paris: Éditions Galilée, 1992.
- DERRIDA, J. *La mythologie blanche*. In: DERRIDA, J. *Marges de la philosophie* – p. 247-324. Paris: Éditions de Minuit, 1972.
- DERRIDA, J. *La pharmacie de Platon*. In: DERRIDA, J. *La dissémination* – p. 77-214. Paris: Éditions de Seuil, 1972.
- DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1993.
- DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions de Seuil, 1967.
- DERRIDA, J. *Les fins de L'homme*. In: DERRIDA, J. *Marges de la philosophie* – p. 129-164. Paris: Éditions de Minuit, 1972.

DERRIDA, J. *Le presque rien de l'imprésentable*. In: DERRIDA, J. *Poins de suspension* – p. 83-93. Paris: Galilée, 1992.

DERRIDA, J. *Limited Inc*. Tradução de Samuel Weber. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

DERRIDA, J. *Limited Inc*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

DERRIDA, J. *L'oreille de Heidegger*. In: DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger* – p. 343-419. Paris: Éditions Galilée, 1994.

DERRIDA, J. *L'Université sans condition*. Paris: Éditions Galilée, 2001.

DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*. Éditions de Minuit, 1972.

DERRIDA, J. *Ousia et grammè*. In: *Marges de la philosophie* – p. 31-78. Paris: Éditions de Minuit, 1972.

DERRIDA, J. *Passages – du traumatisme à la promesse*. In: DERRIDA, J. *Poins de suspension – Entretiens* – p. 385-409. Paris: Éditions Galilée, 1992.

DERRIDA, J. *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.

DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. In: DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger* – p. 11-340. Paris: Éditions Galilée, 1994.

DERRIDA, J. *Positions*. Paris: Minuit, 1972.

DERRIDA, J. *Positions*. Tradução de Alan Bass. Chicago: University Chicago Press, 1981.

DERRIDA, J. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, J. *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*. In: MOUFFE, Chantal (Ed.): *Deconstruction and pragmatism* – p. 79-90. New York: Routledge, 1996.

DERRIDA, J. *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Éditions Galilée, 1996.

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

Outros autores:

ANAXIMANDRO. *Fragmento*. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: Os pré-socráticos – Fragmentos, doxografia e comentários – p. 16. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Porto Alegre: Leitura XXI, 2009.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. Lisboa: Guimarães Editores, 1964.

ARISTÓTELES. *Sobre la interpretación*. In: Tratados de lógica – Organon – 2 Vol. Volume II, p. 35-81. Tradução de Miguel Candel Sanmartín. Madri: Editorial Gredos, 1995.

CAPUTO, John. *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation whit Constant Reference to Deconstruction*. Indiana: Indiana University Press, 1993.

CAPUTO, John. *Beyond Aestheticism: Derrida's Responsible Anarchy*. In: Research in Phenomenology, 18, p. 59-73. Boston, 1988.

CAPUTO, John. *Demythologizing Heidegger*. Indiana: Indiana University Press, 1993.

CAPUTO, John; VATTIMO, Gianni. *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Tradução de Antonio José Antón. Buenos Aires: Paidós, 2010.

CAPUTO, John. *Justice, If Such a Thing Exists*. In: CAPUTO, John; DERRIDA, J. Deconstruction in a Nutshell – A conversation whit Jacques Derrida – p. 125-155. New York: Fordham University Press, 1997.

CAPUTO, John. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Indiana: Indiana University Press, 1987.

CLAIR, André. *Kierkegaard. Existence et étique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

COSTA, Joaquim Torres; MAGALHÃES, Antônio. *Notas à tradução de Marges da filosofia*. In: DERRIDA, J. Margens da filosofia. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

DESCARTES, R. *Meditações*. In: DESCARTES, R. Discurso do método – As paixões da alma – Meditações. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural, 2004.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Tradução de Alberto Ferreira. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

ÉSQUILO. *Agamémnon*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

EURÍPIDES. *Ifigência em Áulis*. Tradução de Mário da Costa Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

EURÍPIDES. *Ifigenia en Tauride*. In: Eurípides – Dramas y tragédias – p. 89-138. Tradução de Florencia Grau. Barcelona: Editorial Iberia, 1956.

FERRARIS, Maurizio. *Introducción a Derrida*. Tradução de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1995.

FOUCAULT, M. *Resposta a Derrida*. In: FOUCAULT, M. Ditos e escritos (3 V) - V 1, p. 243-257. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

FRANCE, Anatole. *Le jardin d'Épicure*. Paris: Calmann-Lévy, 1956.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Ana Maria Bernardo, José Reis Meirelles Pereira, Manuel José Simões Loureiro, Maria Antônia Espadinha Soares, Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Sara Cabral Seruya. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Tradução de Augusta Mondolfo e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, M. *A essência da linguagem*. In: HEIDEGGER, M. A caminho da linguagem – p. 121/171. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

HEIDEGGER, M. *A sentença de Anaximandro*. In: Os pré-socráticos – Fragmentos, doxografia e comentários – p. 19-47. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. 3. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006 (a).

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2006 (b).

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf, 1980.

HUGO, Victor. *Hernani*. Paris: Librairie Hachette, 1858.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

LEIBNIZ, G. *Monadologie*. In: LEIBNIZ, G. Oeuvres de Leibniz – 2 volumes. V 2, p. 463-478. Paris: Charpentier, 1846.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1974 (a).

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à idéia*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Em descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Éditions Grasset, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. 2. ed. Tradução de Pergentino Pivatto (coordenador), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizzoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino Pivatto (coordenador), Anísio Meinerz, Jussemar da Silva, Luís Pedro Wagner, Magali Mendes de Menezes e Marcelo Luiz Pelizzoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994.

LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1983.

LÉVINAS, Emmanuel. *Proper Names*. Tradução de Michael Smith. Stanford: Stanford University Press, 1996.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Paris: La Haye – Martinus Nijhoff, 1974 (b).

LLEWELYN, John. *Margins of religion: between Kierkegaard and Derrida*. Indiana: Indiana University Press, 2009.

MONTAIGNE, M. *Apologia de Raimond Sebond*. In: MONTAIGNE, M. *Ensaio* – p. 208-283. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (a).

MONTAIGNE, M. *Apologie de Raimond Sebond*. In: MONTAIGNE, M. *Essais* – 2 volumes. V 1, p. 458-656. Paris: Librairie de Firmin Didot, 1894.

MONTAIGNE, M. *Da experiência*. In: MONTAIGNE, M. *Ensaio* – p. 481-504. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (b).

MONTAIGNE, M. *De l'expérience*. In: MONTAIGNE, M. *Essais* – 2 volumes. V 2, p. 455-511. Paris: Garniers Frères, Librairies-Éditeurs, 1878.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Olívia Bauduh. São Paulo: Abril Cultural, 2005.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Le livre de poche, 1972.

PLATÃO. *Crátilo*. In: *Diálogos* (04 V), Volume II, p. 339-461. Tradução de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri e J. L. Calvo. Madri: Editorial Gredos, 1985.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Jorge Paleikat. In: *Platão – Mênon, Banquete e Fedro*, p. 185-263. Porto Alegre: Globo, 1954.

PLATÃO. *Hípias Maior*. In: *Diálogos* (04 V), Volume I, p. 395-441. Tradução de J. Calonge Ruiz, E. Lledo Inigo e C. Garcia Gual. Madri: Editorial Gredos, 1985.

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues: São Paulo: Loyola, 2003.

PLUTARCO. *As vidas dos homens ilustres* – Edição de Jacques Amyot – 15 V. Volume 11. Tradução de Vicente Pedroso. São Paulo: Editora das Américas, 1951.

PÚCHKIN, Aleksander. *Mozart e Salieri*. Tradução de Irineu Franco Perpetuo. In: PÚCHKIN, Aleksander. *Pequenas tragédias*. São Paulo: Globo, 2006.

REICHMANN, Ernani. *O instante*. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1981.

RORTY, Richard. *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*. In: MOUFFE, Chantal (Ed.): *Deconstruction and pragmatism* – p. 14-18. New York: Routledge, 1996.

RORTY, Richard. *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida*. In: RORTY, Richard. *Consequences of pragmatism*, p. 90-109. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

RORTY, Richard. *Response to Simon Critchley*. In: MOUFFE, Chantal (Ed.): *Deconstruction and pragmatism* – p. 44-48. New York: Routledge, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Prononciation*. In: *Oeuvres complètes* (05 V), Volume II, p. 1248-1252. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de L'éducation*. In: Oeuvres complètes (05 V), Volume IV, p. 239-868. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les confessions*. In: Oeuvres complètes (05 V), Volume I, p. 01-656. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard, 1964.

SARTRE, J. P. *L'être et Le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1949.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006.

SEARLE, John. *Entrevista a Contardo Calligaris*. Folha de São Paulo, 05 de julho de 1998, p. 5-7.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. In: Willian Shakespeare – The complete works, p. 681-718. New York: Oxford University Press, 2005.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: LPM, 2006.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Tradução de Domingos Ramos. Lisboa: Porto & Lello, 1971.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1971.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Tradução de Elvio Funck. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Tradução de Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes. In: Willian Shakespeare – Romeu e Julieta, Macbeth, Hamlet e Otelo – p. 193-324. São Paulo: Abril, 1981.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Tradução de Barbara Heliodora. In: Willian Shakespeare – Tragédias e comédias sombrias, p. 368-544. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.

VALLS, Álvaro. *Apresentação à tradução de Migalhas filosóficas*. In: KIERKEGAARD, S. Migalhas filosóficas. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2.^a Edição. Petrópolis: Vozes, 2008.

VALLS, Álvaro. *Notas à tradução de Migalhas filosóficas*. In: KIERKEGAARD, S. Migalhas filosóficas, p. 09-18. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 2.^a Edição. Petrópolis: Vozes, 2008.

VALLS, Álvaro. *Posfácio à tradução de O conceito de angústia*. In: KIERKEGAARD, S. O conceito de angústia, p. 173-179. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.

VALLS, Álvaro. *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado. Aforismos, novelas e discursos de Søren Kierkegaard*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

VALLS, Álvaro. *Entre Sócrates e Cristo. Ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990.

NOTAS

¹ *Mozart e Salieri*, cena I.

² *Mozart e Salieri*, cena II.

³ Hegel coloca em destaque a formulação, aparentemente, para fazer um elogio a Platão, que mesmo tendo alcançado na República apenas a moralidade grega e, portanto, nada de universal ou absoluto, mostrou o “grande espírito que era pois, precisamente, o princípio em volta do qual gira tudo o que há de decisivo na sua idéia é o princípio em volta do qual gira toda a revolução mundial que então se preparava: *O que é racional é real e o que é real é racional*” (Hegel, 2000, p. XXXV). Diz-se que o elogio a Platão é apenas aparente porque o conjunto do prefácio é bastante claro neste sentido. Logo após o menção a Platão, Hegel complementa: “Esta é a convicção de toda consciência livre de preconceitos [pelo que se depreende que, ao fim e ao cabo, o elogio é, na realidade, endereçado a ele, autor do prefácio] e dela parte a filosofia tanto ao considerar o universo espiritual como o universo natural” (Hegel, 2000, p. XXXVI). E adiante: “Reconhecer a razão como rosa na cruz do sofrimento presente e contemplá-la como regozijo, eis a visão racional, medianeira e conciliadora com a realidade, o que procura a filosofia daqueles que sentiram alguma vez a necessidade interior de conceber e de conservar a liberdade subjetiva no que é substancial.” (Hegel, 2000, p. XXXVIII). O autoelogio de Hegel talvez tenha o propósito de reforçar a defesa contra o que ele define como degeneração, degradação e ingratidão da filosofia que acusa e condena a razão. A preocupação de Hegel é que “essa filosofia, ao dizer que o conhecimento da verdade é uma tentativa insensata, torna idênticos a virtude e o vício, a honra e a desonra, a sabedoria e a ignorância, nivelando todos os pensamentos e todos os objetos de modo análogo ao que o despotismo imperial de Roma utilizou para nobreza e os escravos” (Hegel, 2000, p. XXXIV). Do ponto de vista subjetivo, a preocupação de Hegel, então, era compreensível, porquanto, à luz daquela filosofia degenerada e ingrata, o brilho de seu projeto, que era o de “conceber o Estado como algo racional em si” (Hegel, 2000, p. XXXVII) seria, senão apagado, ao menos ofuscado.

⁴ A proposição de Descartes é exposta nos artigos iniciais de seus *Princípios da filosofia*, no capítulo dedicado especificamente à questão da dúvida. No artigo 1.º Descartes afirma: “Para examinar a verdade é necessário, uma vez na vida, pôr todas as coisas em dúvida, tanto quanto se puder” (Descartes, 1989, p. 51). No artigo 2.º ele propõe que “é útil, também, considerar como falsas todas as coisas de que se pode duvidar” (Descartes, 1989, p. 52).

⁵ Embora Kierkegaard não nomeie e embora a crítica pareça estar endereçada mais particularmente ao sistema hegeliano, é importante reproduzir o teor da exposição que Descartes faz por ocasião da versão para a primeira publicação em francês de seus *Princípios da filosofia*: “Esta palavra, filosofia, significa... o conhecimento de todas as coisas que ao homem é dado saber, tanto em relação à conduta de sua vida, como no que concerne à conservação da saúde e invenção das artes. E para que este conhecimento assim possa ser, torna-se necessário deduzi-lo das primeiras causas, de tal modo que, para conseguir adquiri-lo, e isto se chama exatamente filosofar, cumpre começar pelas causas primeiras” (Descartes, 1989, p. 30).

⁶ A questão da liberdade no pensamento de Kierkegaard é complexa e não é profundamente analisada por João Climacus, ocupando, isto sim, lugar de destaque nas reflexões de outro autor pseudônimo, Vigilius Haufniensis, que assina *O conceito de angústia*. Tratar-se-á especificamente desta questão adiante, no tópico *Angústia em movimento*.

⁷ Registra-se, aqui, uma passagem do texto *Ousia e gramme – Nota sobre uma nota de Ser e tempo*, texto escrito por Derrida em 1968 e posteriormente publicado na coletânea *Margens da filosofia*, que assinala para uma aproximação com Kierkegaard bem anterior a *Fé e saber* e a *Dar a morte*: “É com ingenuidade que falamos a cada vez que consideramos o espaço e o tempo como duas possibilidades que teríamos de comparar ou relacionar. E sobretudo a cada vez que, ao fazê-lo, acreditamos saber o que é o espaço ou o tempo, o que é a essência em geral em que acreditamos poder lançar a questão do espaço e do tempo. Supõe-se então que uma questão sobre a essência do espaço e do tempo é possível e não se indaga se a essência não seria apenas um horizonte formal da questão e se a essência da essência não foi pré-determinada secretamente – como presença – a partir de uma decisão tocante ao tempo e ao espaço” (MAR, p. 64).

⁸ Que é aqui apenas enunciada e mencionada brevemente, sendo retomada, outrossim, com mais detalhamento, no tópico *Instante em decisão*.

⁹ Embora se trate de assunto ao qual voltaremos nos capítulos seguintes, vale apontar algumas consequências diretas, declinadas por Climacus, no plano da moralidade, desta aliança da decisão – decisão condicionada, especulativa e, ao fim e ao cabo, indecisão – com o sistema e com a reflexão: “A tendência objetiva (que quer fazer de cada um contemplador tal que se possa quase, como um fantasma, confundí-lo com o espírito do tempo passado)... é, no vocabulário novo, a resposta ética à questão sobre o que se deve fazer. Ser contemplador, eis a ética... Talvez por estar corrompida pelo vício da contemplação, nossa época não se sente a vontade quando quer agir... Assim que a vontade começa a olhar para todas as direções em busca de resultados, ela embota-se ou torna-se doentia e o indivíduo começa a tornar-se imoral” (OC X 125-127).

¹⁰ A distinção entre *fê reflexionante* e *fê ortodoxa* consta de uma nota aposta por Kant em *A Religião nos limites da simples razão*, nos seguintes termos: “A razão, na consciência da sua incapacidade de satisfazer a sua necessidade moral, estende-se até idéias hiperbólicas [sobre os efeitos da graça, dos mistérios e dos milagres] que poderiam suprir tal deficiência, mas sem delas se apropriar como de uma posse ampliada. Não contesta a possibilidade ou a realidade efectiva dos objectos dessas ideias, mas não pode acolhê-las nas suas máximas de pensar e de agir. Espera até que, se no campo insondável do sobrenatural existe ainda algo mais do que o que ela para si consegue tornar compreensível, algo que todavia seria necessário para suplemento da sua impotência moral, este, embora incógnito, virá em ajuda da sua boa vontade, com uma fê que se poderia denominar (acerca da sua possibilidade) *fê reflexionante*, já que a *fê dogmática*, que se proclama como um saber, lhe parece dissimulada ou temerária; pois arrojar com as dificuldades contra o que por si mesmo (praticamente) se mantém firme, quando elas concernem a questões transcendentais, é só um afazer accidental” (Kant, 1992, p. 58). A distinção *fê reflexionante* / *fê ortodoxa* corresponde à distinção que Kant destaca várias vezes ao longo do texto através das figuras da *fê eclesial* – “que funda-se, no melhor dos casos, na Escritura Sagrada (Kant, 1992, p. 198) – e da *fê religiosa pura* – “a simples fê racional que se deixa comunicar a cada qual em vista da convicção” (Kant, 1992, p. 108). E, conforme Kant, a única fê digna de interesse filosófico é a *fê religiosa pura*, única, imutável e alicerçada estritamente na razão. Em suas palavras: “Uma fê religiosa pura que é para todo o homem não só concebível, mas também digna de honra no mais alto grau” (Kant, 1992, p. 183). No prefácio da segunda edição da obra, Kant complementa: “visto que a *revelação* pode pelo menos compreender também em si a *religião racional* pura, ao passo que esta, ao invés, não pode conter o histórico da primeira, ser-me-á possível considerar aquela como uma esfera *mais ampla* da fê, que encerra em si a última como uma esfera *mais estreita* (não como dois círculos exteriores um ao outro, mas como concêntricos); o filósofo deve manter-se dentro do último destes círculos como puro mestre da razão (a partir de meros princípios *a priori*), portanto, deve abstrair de toda a experiência” (Kant, 1992, p.21). Na leitura de Derrida, Kant desenvolve a sua tese segundo a lógica de um princípio simples: “para conduzir-se de forma moral é necessário em suma fazer de conta que Deus não existe ou não já não se ocupa de nossa salvação. E então o que é moral e portanto cristão, se um cristão tem o dever de ser moral, é não voltar-se mais para Deus no momento de agir segundo a boa vontade; fazer de conta, em suma, que Deus nos abandonou” (FS, p. 53). O que Kant promove, ao fim e ao cabo, então, é uma espécie de evangelização do imperativo categórico, com vistas a afirmar “a religião cristã como a única religião propriamente moral; uma missão já estaria a ela reservada, somente a ela: liberar uma fê reflexionante” (FS, p. 52).

¹¹ Na conferência *Do espírito*, após analisar criticamente o esforço heideggeriano – no *Discurso do Reitorado* – pela afirmação de uma universidade alemã, uma “missão espiritual” de Heidegger (DE, p. 43), Derrida admite a necessidade de “reconhecer uma passagem rumo à superação dessa afirmação e um certo pensamento do consentimento, do engajamento como resposta, de aquiescência responsável, de acordo e confiança (*Zusage*), uma espécie de palavra dada em troca antes de toda questão e para tornar possível a questão” (DE, p. 55). Adiante, em uma longa nota aposta no texto resultante da conferência Derrida afirma: “No momento em que colocamos a questão, quando nos interrogamos sobre a possibilidade de toda questão, a saber, a falar, é preciso que *já* estejamos no elemento da fala. É preciso que a fala já fale por nós – que ela nos seja de alguma forma falada e dirigida. *Auffrage* e *Nachfrage* pressupõem essa antecipação, esta direção prévia da fala. Esta já está aí, previamente, no momento em que toda a questão pode surgir a seu respeito. Por isso excede a questão. Essa antecipação é, antes de todo o contrato, uma espécie de promessa ou de aliança, originária, à qual devemos de algum modo já ter aquiescido, dito sim, concedido um voto. Essa promessa, essa resposta *a priori* sob a forma de aquiescência, esse engajamento da palavra antes da palavra, essa palavra dada pela palavra e à palavra é o que Heidegger chama regularmente de *Zusage*. E é em nome dessa *Zusage* que coloca em questão a autoridade última, a pretensa autoridade última da atitude questionante... Antes da palavra há essa palavra sem palavra que chamamos sim. Uma espécie de testemunho pré-originário que precede todo o outro engajamento na linguagem

ou na ação... O voto foi dado antes de qualquer evento. É contudo, na sua própria proveniência um *acontecimento*, um evento cuja memória precede toda a lembrança e ao qual nos liga uma fé que desafia toda a narrativa.” (DE, p. 147/149). O marco dessa virada no pensamento heideggeriano, ou dessa passagem, como prefere Derrida, da primazia da *questão* para a primazia da *Zusage* é por ele identificada em um trecho da conferência *A essência da linguagem*, proferida por Heidegger no ano de 1958. Eis o trecho que tanto interesse despertou em Derrida: “Questionar não é o único gesto do pensamento. Pensar é também escutar o consentimento daquilo que deve tornar-se uma questão... No final de uma conferência intitulada a *Questão da técnica*, pronunciada há algum tempo, diz-se que *questionar é a piedade do pensamento*. Piedade tem aqui o antigo sentido de harmonia e sintonia articuladoras daquilo que o pensamento tem de pensar. Uma das experiências estimulantes do pensamento consiste em que ele não consegue visualizar com amplitude suficiente as visões alcançadas e assim corresponder-lhes de forma adequada. Foi o que aconteceu com a frase mencionada, questionar é a piedade do pensamento. Não obstante concluir-se com essa frase, a conferência citada já se movimenta na conjuntura de que esse gesto próprio do pensamento não pode ser questionar mas sim escutar o consentimento daquilo que todo questionar questiona ao interrogar sobre a essência” (Heidegger, 2004, p. 135). E, embora Heidegger somente tenha admitido expressamente essa noção de fiança anterior a toda questão no ano de 1958, já era possível identificar, antes da conferência *A essência da linguagem*, sinais e referências que movimentavam-se nesse sentido. Na leitura de Derrida: “Tudo o que concerne, em *Ser e tempo* (§§ 58, 59, 60) ao sentido de apelo (*Rufsinn*) e à imputabilidade (mais que à responsabilidade ou culpa), o *Schuldigsein* anterior à qualquer consciência moral...Tudo o que concerne, em *Ser e tempo* e em *Introdução à metafísica*, à *Entschlossenheit* e à possibilidade de assumir (*Übernehmen*) a missão e, pois, o questionamento originário que assinala... Tudo o que concerne à *Verlässlichkeit*, uma certa fiabilidade originária em *A origem da obra de arte...*” (DE, p. 151/152). No seminário *Políticas da amizade* Derrida retorna à questão da *Zusage* heideggeriana quando analisa a obscura passagem do § 34 de *Ser e tempo*, em que Heidegger faz menção a uma certa *voz do amigo que todo Dasein traz consigo*.^{*} Destaca Derrida: “Em um texto bastante tardio Heidegger tenta regressar a uma experiência da palavra ou da língua bastante originária como para preceder de alguma maneira o perguntar mesmo; recorda que este perguntar, a saber, o momento mesmo da investigação, do saber, da filosofia, pressupõe um certo consentimento (*Zusage*), um acordo dado à *Sprache*, comprometido nela, reencontra talvez uma instância do *philein* que não se converteu ainda em filosofia, em tensão questionadora, erotização de um *Streben*, cristação zelosa, nostálgica, e depois, sobre esse fundo, em subjetividade, psicologização, politização metafísica” (PA, p. 273).

^{*}Eis uma ampliação da referência de Heidegger: “A escuta é constitutiva da fala. E assim como a articulação verbal está fundada na fala, assim também a percepção acústica funda-se na escuta. Escutar é o estar aberto existencial da presença enquanto ser-com os outros. Enquanto escuta a voz do amigo que toda presença traz consigo, o escutar constitui até mesmo a abertura primordial e própria da presença para o seu poder ser mais próprio” (Heidegger, 2006a, p. 226).

¹² Para assinalar o caráter filosófico de seu discurso, Climacus, para não deixar dúvidas de que se trata apenas de uma hipótese, ou de uma suposição para fins argumentativos, fala da eventual presença de Deus, como Cristo, entre os homens, como “ficção” (MF – OC II 82). Ou como aparece na tradução para o português realizada por Álvaro Valls e Ernani Reichmann (Vozes, 1995, p. 126), trata-se de um “esboço poético”.

¹³ Ao menos, esclareça-se, em sintonia com o discurso de Climacus, nenhuma vantagem de grande importância. Diz ele: “A contemporaneidade imediata constitui tão pouca vantagem, que o contemporâneo deveria justamente desejar que ela cessasse, para não ser tentado a correr atrás dela e ver com seus olhos corporais e ouvir com seus ouvidos terrenos; o que não é senão um vão esforço e uma triste, sim, perigosa fadiga” (MF – OC VII 99). O mesmo valeria para a primeira geração de discípulos pósteros: “Esta geração tem a vantagem relativa de situar-se mais próximo do abalo provocado por aquele fato. Este abalo e suas vibrações contribuem para despertar sua atenção... Digamos então que seja para ela uma vantagem estar-lhe um pouco mais próximo, porém só há alguma vantagem, de qualquer forma, em correspondência com a dúbia vantagem de que goza o contemporâneo. A vantagem é completamente dialética, assim como também a atenção. A vantagem consiste em tornar-se atento, seja que a pessoa se escandalize, seja que creia... A vantagem consiste em que se entra num estado tal que a decisão se mostra mais nitidamente” (MF – OC VII 87).

¹⁴ Nas *Migalhas filosóficas* encontram-se ainda outros exemplos da nominada contemporaneidade imediata: “Quem sabe o contemporâneo seria aquele a quem Deus teria de dizer, se acaso um dia se encontrassem numa outra vida e ele quisesse apelar para a sua contemporaneidade: eu não te conheço?” (MF – OC VII 63); ou ainda: “Se, acaso, como lemos em antigas crônicas, um imperador celebrasse suas núpcias durante oito dias seguidos, com uma festividade jamais vista, de tal modo que até o ar que se respirasse estivesse cheio de aromas

agradáveis, enquanto que os ouvidos recebessem constantemente o ressoar das liras e das canções” (MF – OC VII 62).

¹⁵ Esclarecedora, nesse sentido, uma nota explicativa lançada na edição brasileira das *Migalhas filosóficas*, traduzida por Ernani Reichmann e Álvaro Valls: “Fé: *Tro*, que significa crença ou fé, acentuando a conotação de confiar em (lembra o alemão *Treue*, fidelidade, lealdade, fé). Apesar da citação da epístola do Apóstolo [Hebreus, 11,1], neste contexto a palavra fé é utilizada em seu sentido mais genérico, da crença naquilo que não pode ser visto ou conhecido diretamente, e se distingue, em Kierkegaard, da chamada fé no sentido estrito ou estritíssimo, a fé do cristão” (1995, p. 118).

¹⁶ Em uma nota, Climacus faz o seguinte esclarecimento: “Nossa língua chama com razão *Affekten* (o afeto) um sofrimento da alma; mais frequentemente o termo comporta também a idéia de desatino, arrebatamento desordenado que impressiona, o que nos faz esquecer que se trata de um padecimento. Do mesmo modo, por exemplo, orgulho, desafio” (MF – OC VII 47).

¹⁷ É importante referir aqui outras interessantes coincidências nas abordagens que Climacus e Derrida fazem acerca da fé e que talvez expliquem mais claramente a coincidência quanto ao ponto de chegada de ambos. Uma primeira coincidência é a referência à fé como um *milagre*: “Crê no que te digo como se creesses num milagre”, afirma Derrida em um trecho já citado da conferência *Fé e saber*; “A própria fé é um prodígio, um milagre” (MF – OC VII 61), diz, por sua vez, Climacus. Outra coincidência é a referência ao *cálculo* como elemento de orientação em todos os movimentos da razão: “Altera muito se alguém, por causa de cálculos mesquinhos, quer entregar a fé ao que faz a melhor oferta; altera tanto que ele jamais chegará à fé” (MF – OC VII 97), nas palavras de Climacus; “Nenhum cálculo, nenhuma segurança poderão eliminar a necessidade última da assinatura testemunhal” (FS, p. 97), diz Derrida. Não seria impróprio, ainda, apontar para uma aproximação forte entre as categorias do *testemunho* de Derrida e o do *discípulo* de Climacus, ambas imbricadas com a categoria da *promessa*, que embora não seja expressamente nominada e não encontre termo equivalente, está, ainda que de maneira oblíqua, marcadamente presente no discurso de Climacus: “A fé crê no que não vê” (MF – OC VII 76), afirma ele ao analisar a questão do discípulo de segunda mão; “A fé de modo algum toma partido em prol da verossimilhança, o que, aliás, dito da fé, constituiria uma calúnia” (MF – OC VII 88), diz ele em outro trecho em que analisa a mesma questão. Em uma frase de Climacus assim se poderia sintetizar a questão: “Creio e tenho crido que isto aconteceu, embora seja uma loucura para a inteligência e um escândalo para o coração humano” (MF – OC VII 95). Ou em outra, caso se queira dar preferência ao espírito do já referido ensaio poético: “Nós cremos que, no ano tal e tal, o deus mostrou-se na humilde aparência de um servo, viveu e ensinou entre nós e morreu” (MF – OC VII 97).

¹⁸ Lê-se na *Metafísica* de Aristóteles: “Dizemos que é necessário que seja assim o que não pode ser diferente do que é” (Aristóteles, *Metafísica*, 1015 a). E mais: “No âmbito das coisas necessárias, não é possível que as coisas sejam diferentes do que são” (Aristóteles, *Metafísica*, 1015 b). Álvaro Valls, na apresentação da edição brasileira das *Migalhas Filosóficas* – que traduziu com Ernani Reichmann – indica que a distinção entre as verdades contingentes e as verdades necessárias que teria influenciado mais diretamente Kierkegaard remontaria a Lessing, especialmente ao texto *Sobre a demonstração em espírito e força**, que propõe a distinção entre dois tipos de verdades: “as contingentes ou de fato (verdades históricas) dependem de uma comprovação a posteriori... Já as verdades necessárias (lógicas) baseiam-se simplesmente no princípio de não-contradição” (2008, p. 13). Esclarece, ainda, Valls, que, “a rigor Lessing nesta passagem não é original, pois está apenas desenvolvendo um pensamento que já se encontra no número 33 da *Monadologia*, de Leibniz**” (2008, p. 13).

*Nas palavras de Lessing: “As verdades históricas, como contingentes que são, não podem servir de prova das verdades da razão, como necessárias que são” (Lessing, 1982b, p. 447).

**Nas palavras de Leibniz: “Há duas classes de verdade: as do raciocínio e as de fato. As verdades do raciocínio são necessárias e seu oposto é impossível, e as de fato são contingentes e seu oposto é possível” (Leibniz, 1846, p. 468).

¹⁹ “Dizem que já se passaram mais de 6.000 anos desde que o pecado entrou no mundo, do mesmo modo que se fala que já faz 4.000 anos desde que Nabucodonosor foi transformado em boi” (CA – OC VII 152) salienta Haufniensis. Poucos parágrafos antes, ele já destacara: “Mesmo que se deseje considerar isso um mito, não se deve esquecer entretanto que ele em nada perturba o pensamento ou confunde o conceito. O mito faz com que se passe no exterior o que é interior” (CA – OC VII 148).

²⁰ Álvaro Valls esclarece bem essa questão no posfácio de sua tradução para o português de *O conceito de angústia*: “Porque o autor ilustra tantas análises com a figura bíblica de Adão, comparado com o chamado

homem posterior? Adão é figura mítica, é hipóstase ou é paradigma? Qual a função da figura de Adão no desenvolvimento do tratado? Qual o significado da questão da ‘possibilidade’ do pecado? Não é que Haufniensis se baseie na narrativa do Gênesis supondo-a como descrição de um fato ocorrido há uns 6.000 anos. Kierkegaard diz, desde o início, que o ‘primeiro’ é o que dá a qualidade. O primeiro amor é o amor, o primeiro pecado é o pecado, o primeiro homem é o homem. Assim, falar o tempo todo de Adão é apenas adotar um termo conhecido para refletir sobre o homem, em seus fundamentos” (2010, p. 147). E mais: “Não obstante, este livro leva leitores desavisados à impressão de que estaria a tratar da realidade do pecado, conceito teológico, revelado. Mas nunca afirma sua realidade, só analisa sua possibilidade ideal, conceitual: ou seja, como o ser humano precisa ser para poder pecar, e o que o levaria a agir assim?” (2010, p. 173-174). Ou, caso se prefira, eis as palavras de Haufniensis: “Adão é o primeiro homem, ele é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano... Por isso, aquilo que explica Adão, explica o gênero humano, e vice-versa” (CA – OC VII 131).

²¹ Nas palavras de Haufniensis: “O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito” (CA – OC VII 145); “O homem é uma síntese de alma e corpo, que é constituída e sustentada pelo espírito” (CA – OC VII 181). Cinco anos depois, o pseudônimo Anti-Climacus, repercutindo a ideia da síntese, embora sem creditá-la a Haufniensis, dirá em *Doença para a morte*: “O homem é uma síntese de finito e de infinito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese” (LM – OC XVI 171).

²² A angústia, afirma Haufniensis, “é uma antipatia simpática e uma simpatia antipática” (CA – OC VII 144). Mais adiante ele dirá ainda: “O homem não pode fugir da angústia por que ele a ama; amá-la propriamente ele não pode, porque ele foge dela” (CA – OC VII 146).

²³ Nesse passo, Haufniensis entende oportuno esclarecer que suas reflexões não caracterizam pelagianismo: “É bem evidente que esta concepção não incorre em nenhum pelagianismo. O gênero humano tem sua história; nesta, a pecaminosidade tem sua determinidade quantitativa contínua, mas invariavelmente a inocência só se perde pelo salto qualitativo do indivíduo. É bem verdade que esta pecaminosidade, que progride no gênero humano, pode mostrar-se no indivíduo, que com seu ato a assume, como uma disposição maior ou menor, mas este é um mais ou um menos, um determinar quantitativo, que não constitui o conceito de culpa” (CA – OC VII 139).

²⁴ Daí que a inocência não é uma perfeição que se deva querer resgatar, nem uma imperfeição que se deva querer superar. Nas palavras de Haufniensis: “A inocência é uma qualidade, um estado que pode muito bem perdurar. A inocência não é uma perfeição que se deva desejar ter de volta, pois desejá-la já é tê-la perdido, e aí é um novo pecado perder tempo com desejos. A inocência não é uma imperfeição, na qual não se possa permanecer, pois sempre se basta a si mesma” (CA – OC VII 139). Em outro trecho, Haufniensis aponta: “A angústia que está posta na inocência, primeiro não é uma culpa, não é um fardo pesado, um sofrimento que não se possa harmonizar com a felicidade da inocência. Observando-se as crianças encontra-se nelas a angústia de um modo mais determinado, como uma busca do aventuroso, do monstruoso, do enigmático. Esta angústia é tão essencial à criança, que esta não quer ver-se privada dela; e mesmo se ela a angustia também a cativa com sua doce ansiedade” (CA – OC VII 144).

²⁵ “Querer explicar pela lógica a entrada do pecado no mundo é uma estupidez que apenas pode ocorrer a pessoas ridiculamente aflitas por achar uma explicação” (CA – OC VII 151), afirma Haufniensis.

²⁶ A insistência de Kierkegaard na afirmação do indivíduo prestou-se e ainda tem-se prestado a uma série de mal-entendidos. Destaca-se, aqui, por ser bastante representativo, aquele em que incorreu Lévinas, que embora sempre tenha elogiado Kierkegaard por ter promovido a “reabilitação [da compreensão] da subjetividade, o que era necessário” (Lévinas, 1996, p. 76), acabou por desprezar a reflexão a respeito dos respectivos limites – o que também era necessário –, chegando, assim, ao “singular, ao único diante de Deus” (Lévinas, 1996, p. 76). Em outras palavras, na leitura de Lévinas, de Kierkegaard se chegaria, em um passo, “à solidão e à violência” (Lévinas, 1996, p. 72) – passo esse que teria sido dado por Heidegger. “É possível que, por trás de cada frase de Heidegger, encontremos Kierkegaard” (Lévinas, 1994, p. 97), afirmou certa vez Lévinas. Lévinas está correto quando afirma que Kierkegaard deu grande importância à questão da subjetividade. E isso, Kierkegaard não o nega: “a questão do indivíduo é decisiva entre todas” (PVE – OC XVI 90); “cada uma das minhas obras pseudonímicas apresenta de uma ou de outra maneira a questão do indivíduo” (PVE – OC XVI 91). A importância dada por Kierkegaard à questão do indivíduo, entretanto, tem uma justificativa que não pode ser desconsiderada e que parece não ter sido devidamente compreendida por Lévinas: à época de Kierkegaard, o pensamento experimentava a culminância da filosofia dos sistemas – principalmente o sistema hegeliano – e um

combate à altura era imperioso. E foi justamente com a categoria do indivíduo que Kierkegaard combateu o sistema. O indivíduo, no sistema, se perde, e a última palavra é a multidão. E a multidão, para Kierkegaard, era uma categoria filosófica altamente perniciosa: “[Na multidão] nenhum soldado se atreve a levantar a mão. A multidão é uma abstração e não tem mãos; pelo contrário, todo o homem tem, normalmente, duas. Todo o homem que se refugia na multidão e foge assim covardemente à condição de indivíduo, contribui, com sua covardia, para a covardia que é a multidão” (PVE – OC XVI 83-84). A multidão sem mãos, portanto, não pode sufragar o indivíduo – “tudo o que é impessoal e, portanto, mais ou menos livre de responsabilidade e de escrúpulos, é um fator de desmoralização (PVE – OC XVI 32). Dito de outro modo, “o anonimato, expressão suprema da abstração, da impessoalidade, da ausência de escrúpulos e de responsabilidade, é uma das causas profundas da corrupção moderna” (PVE – OC XVI 32). Kierkegaard justifica, portanto, sua insistência na questão do indivíduo. O indivíduo em que tanto ele insistiu não é o indivíduo destinado ao isolamento e ao solipsismo e daí à violência. É o que Lévinas acaba por reconhecer em outro texto: “É preciso alguém que já não esteja aglutinado ao ser e que, por sua conta e risco, responda ao enigma: a subjetividade, só, única, secreta, que Kierkegaard entreviu” (Lévinas, 2001, p. 299).

²⁷ Sartre compreendeu bem a ilustração utilizada em *O conceito de angústia* ao tomar partido de Kierkegaard, em detrimento de Heidegger: “Kierkegaard, descrevendo a angústia antes da culpa, caracteriza-a como angústia frente à liberdade. Mas Heidegger, que, como se sabe, sofreu profunda influência de Kierkegaard, considera a angústia, ao contrário, como captação do nada. Há que se dar razão a Kierkegaard: a angústia se distingue do medo porque medo é medo dos seres do mundo, e angústia é angústia diante de mim mesmo. A vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de jogar-me nele... Se nada me constrange a salvar minha vida, nada me impede de jogar-me no abismo. A conduta decisiva emanará de um eu que ainda não sou. Assim, o eu que sou depende em si mesmo do eu que ainda não sou, na medida exata em que o eu que ainda não sou independe do eu que sou. E a vertigem surge como captação dessa dependência. Aproximo-me do precipício e meu olhar procura a mim mesmo lá no fundo. A partir daí jogo com meus possíveis” (Sartre, 1943, p. 66-67).

²⁸ Nas palavras de Haufniensis: “Se meu interlocutor achar, por outro lado, que sua grandeza consiste em nunca se ter angustiado, então com alegria eu o iniciarei em minha explicação de que isso se deve ao fato de ele ser muito pobre de espírito” (CA – OC VII 253).

²⁹ Trata-se do conto *Märchen von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen*, ou seja, os irmãos Grimm não falam, propriamente, em aprender a angustiar-se, mas em aprender a ter medo. Isso não invalida, entretanto, o exemplo invocado por Kierkegaard, uma vez que ele parece querer reter do exemplo não o objeto – o medo, mas o projeto – o percurso, o aprendizado, a jornada.

³⁰ Ainda invocando Sócrates, Haufniensis afirma: “Sócrates diz no Crátilo que é terrível ser enganado por si mesmo, porque a gente traz sempre consigo o enganador, assim também se pode dizer que é uma sorte ter consigo um enganador que engana por piedade e já vai desmamando a criança antes que a finitude comece a trapacear com ela” (CA – OC VII 255-256). Eis o extrato do Crátilo referido por Haufniensis: “Faz muito tempo, Crático, que estou assombrado e desconfiado de minha própria sabedoria. Por isso creio ser preciso voltar a analisar minhas palavras, pois não há nada mais odioso que deixar-se enganar por si mesmo. Mas quando aquele que quer enganar-te não está longe de ti, senão que está sempre contigo, como não vai isso ser terrível?” (Platão, *Crátilo*, 428 d).

³¹ Nesse momento da argumentação Haufniensis mais uma vez insiste na decisiva importância da possibilidade como categoria filosófica: “A possibilidade é, por conseguinte, a mais pesada de todas as categorias” (MF – OC VII 252).

³² É importante destacar, aqui, uma coincidência entre o encaminhamento conferido por Haufniensis à questão da angústia e aquele conferido por Climacus, tanto nas *Migalhas filosóficas*, quanto no *Pós-escrito*, aos problemas da dúvida e da verdade. Os dois autores pseudonímicos chegam, por abordagens distintas, à mesma categoria, qual seja, à fé. Sem citar Climacus (porque certamente ainda não o havia lido – as *Migalhas filosóficas* foram publicadas em 13 de junho de 1844 e o *Conceito de angústia* em 17 de junho de 1844, ou seja, apenas quatro dias depois), Haufniensis, num trecho em que analisa o que chama de demoníaco ou, em outras palavras, a angústia diante do bem, chega, inclusive, a reproduzir quase que literalmente as proposições daquele: “O conteúdo da liberdade, numa perspectiva intelectual, é verdade, e a verdade torna o ser humano livre. Mas justamente por isso a verdade é a obra da liberdade, de modo que esta constantemente engendra a verdade. O que eu comento é algo bem simples: que a verdade só existe para o indivíduo à medida em que ele próprio a produz

na ação. Nos nossos tempos tem-se falado bastante a respeito da verdade, agora está na hora de insistir na certeza, isto é, na interioridade” (CA – OC VII 234-235).

³³ Daí a conclusão de Haufniensis: “Se forem administradas ordenadamente as descobertas da possibilidade, então a possibilidade há de descobrir todas as finitudes, mas há de idealizá-las na forma da infinitude, e há de mergulhar o indivíduo na angústia, até que este, por sua parte, as vença na antecipação da fé” (CA – OC VII 253).

³⁴ Lê-se na *Metafísica* de Aristóteles: “Chamo movimento o ato do que é em potência, enquanto é em potência... O movimento é a atualização do que é em potência, quando se atualiza e se realiza, não enquanto é ele mesmo mas enquanto móvel” (Aristóteles, *Metafísica*, 1065 b).

³⁵ “Repetição e recordação constituem o mesmo movimento, mas em sentido contrário” (REP – OC V 03), esclarece Constantin Constantius. Ao que acrescenta: “O que se recorda é algo que foi, e enquanto tal se repete em sentido retroativo. A autêntica repetição, supondo que ela seja possível, faz o homem feliz, enquanto a recordação o faz desgraçado. O amor-repetição é na verdade o único ditoso, porque não traz consigo, como a recordação, a esperança, nem a fascinação da descoberta, nem a melancolia própria da recordação. O peculiar do amor-repetição é a deliciosa segurança do instante. A esperança é um vestido novo, resplandecente, mas do qual não se pode saber se cai bem ou não. A recordação é um vestido desejado que, por mais belo que seja ou te pareça, não pode cair-te bem, pois já não corresponde ao teu tamanho. A repetição é um vestido indestrutível, que se acomoda perfeitamente e delicadamente ao teu talhe, sem pressionar-te e sem que pareças, por outro lado, estar vestindo um saco. A esperança é uma jovem encantadora que sempre te escorre pelas mãos. A recordação é uma mulher formosa, mas que já não está mais ao teu alcance. A repetição é uma esposa amada, em relação a qual jamais te sentirás enfasiado, porque só se cansa do que é novo, mas não das coisas antigas, cuja presença constitui uma fonte inesgotável de prazer e felicidade. Para poder esperar e recordar é preciso juventude, mas quem deseja a repetição há que ter sobretudo coragem” (REP – OC V 04).

³⁶ A noiva, no diagnóstico de Constantin Constantius, não era, na realidade, amada de seu jovem protegido, mas apenas “a ocasião que despertou nele a veia da atividade criadora e converteu-o em um poeta” (REP – OC V 10).

³⁷ Eis o plano sugerido por Constantin Constantius: “Converte a ti mesmo em um ser desprezível, que só encontra alegria enganando e mistificando... O primeiro que tens a fazer é mostrar-te a ela como um ser bem desagradável e repulsivo... Mostra-te inconstante... Não mostra mais nenhuma paixão... Mostra-te desatento com relação a ela... Que toda a tua conduta provoque um desagrado semelhante ao que causa a imagem de um homem guloso diante de uma bandeja de pastéis... Depois, deixa correr o boato de que tens uma aventura amorosa com outra jovem, muito vulgar e prosaica... Toma o cuidado, entretanto, de não usar esta estratégia com muita rapidez, pois isto poderia fazer aumentar ainda mais o amor que ela sente por ti” (REP – OC V 14). E eis, na formulação de Constantin Constantius, o resultado a ser alcançado com o estratagema: “Se tiveres sucesso, será ela que vence, será dela toda a razão e tu cairás desprovido de todo e qualquer direito” (REP – OC V 14).

³⁸ Constantin Constantius define essa viagem como uma “viagem de descobrimento, uma viagem para comprovar a possibilidade da repetição e para compreender o seu verdadeiro significado” (REP – OC V 22). Seus propósitos, entretanto, restam frustrados. A iluminação do quarto em que ficara na viagem anterior já não era mais a mesma. O dono da pousada estava mudado, havia inclusive casado. Mesmo Berlin não lhe pareceu a mesma, pois o dia dessa segunda chegada coincidiu inadvertidamente com um dia de penitências quaresmais e a cidade parecia em ruínas, envolta por uma camada de cinza. Os teatros e os restaurantes estavam mudados. Eis, em suas palavras, as suas conclusões: “Quando todas essas coisas desagradáveis repetiram-se por vários dias, me senti tão amargurado e aborrecido que decidi voltar o quanto antes para casa. Minha viagem de conhecimento não havia sido certamente sensacional e ao fim e ao cabo o que descobri foi que não é possível, absolutamente, a repetição” (REP – OC V 42).

³⁹ Antes da “viagem de conhecimento” a Berlin, ele tomara o cuidado de recomendar a um empregado doméstico que conservasse a casa em seus mais estritos termos, mas quando retornou deparou-se com o mobiliário completamente fora de lugar, pois se realizava na casa uma faxina. Desolado, ele vai concluir: “Como pôde vir à minha mente uma idéia tão estúpida como a da repetição” (REP – OC V 45).

⁴⁰ O jovem apaixonado experimentou sentimentos dúbios pelo plano de Constantin Constantius. Primeiro, definiu-o como “excelente, magnífico” (REP – OC V 57). Depois, indagou: “Como pode uma cabeça humana

conceber semelhante plano e, o que é muito pior, como é possível que exista um homem capaz de colocá-lo em prática? Não crê você que tal homem se veria obrigado muitas noites a levantar-se do leito para tomar um copo de água fresca para acalmar os nervos? Ou talvez a estar toda noite sentado na cama, estudando os modos de por o plano em prática? E na suposição de que eu houvesse seguido seus conselhos e começado a por em prática o plano, digo com toda sinceridade que não me seria possível de modo algum levá-lo adiante e muito menos chegar até o final” (REP – OC V 59). Adiante, após decidir que não executaria o plano traçado por Constantin, o jovem poeta apaixonado sentencia: “O que fiz deve parecer a você uma coisa bastante medíocre, agi como um sabotador. Podes rir de mim se isso te apraz.” (REP – OC V 60).

⁴¹ Jó, I, 21

⁴² Antes da notícia, ele bradava: “Espero uma tormenta e, depois dela, a repetição” (REP – OC V 80). Eis suas palavras depois de saber do casamento: “Sim, outra vez sou eu mesmo. Possuo novamente, como se tivesse acabado de nascer, meu próprio eu, esse pobre eu que faz bem pouco tempo estava caído à beira da estrada sem que ninguém se dignasse a recolhe-lo. A discórdia que reinava em mim cessou e agora reina a paz. Não é isto por acaso a repetição? Não voltei a ser eu mesmo de tal sorte que hoje posso conhecer duplamente o significado e o valor de minha personalidade? E de que vale uma repetição de todos os bens materiais e terrenos, indiferentes para o espírito, quando comparada com uma repetição dos bens espirituais?” (REP – OC V 87). Poucas linhas depois, Constantin Constantius dirá que a repetição espiritual, aquela que compreende o sentido da eternidade, “é a verdadeira repetição” (REP – OC V 87). Um ano depois o pseudônimo Vigilius Haufniensis, na mesma trilha, escreverá: “Fala-se bastante do eterno em nosso tempo, ele é rejeitado e aceito, mas sempre indicando falta de interioridade. Aquele que não compreendeu corretamente o eterno, ou seja, que não o entendeu de modo concreto, carece de interioridade. Era certamente neste sentido que Constantin Constantius dizia que a eternidade é a verdadeira repetição” (CA – OC VII 247).

⁴³ Eis as palavras de Vigilius Haufniensis: “Quando a originalidade na seriedade é conquistada e conservada, ocorre uma sucessão e repetição; mas quando falta originalidade na repetição, aí temos então o hábito. O homem sério é justamente sério graças à originalidade com que ele retorna ao ponto inicial na repetição... Neste sentido é que Constantin Constantius (em *A repetição*) dizia que a repetição é a seriedade da existência” (CA – OC VII 244).

⁴⁴ Eis a íntegra do que se poderia chamar – como no Livro de Jó – “As queixas” do jovem poeta e que é, talvez, um dos trechos mais conhecido de *A repetição* e quiçá de todo o corpus kierkegaardiano: “A vida tornou-se para mim impossível. O mundo me produz náuseas e me parece insípido, sem sal e sem sentido. Ainda que tivesse mais fome que Pierrot, nunca desejaria alimentar-me com as explicações que me oferecem os homens. Como o viajante que pega um punhado de terra para saber em que país está, assim eu também às vezes coloco os dedos nas coisas da vida e do mundo... e elas não dizem nada! Onde me encontro e para onde me encaminho? O que quer dizer isso de ‘o mundo e a vida’? O que significam essas palavras de uso corrente? Quem lançou-me no mundo e depois deixou-me abandonado entre tantas coisas contraditórias? Quem sou eu? Como vim a este mundo? Porque não fui consultado para nada? Porque não me deram a conhecer de antemão os usos e as regras estabelecidas? A que título estou interessado nessa grande empresa que se chama realidade? Porque devo estar interessado nela? Não se trata por acaso de um assunto livre? Ou será que estou obrigado a interessar-me ainda que não queira? Não se pode dizer ao menos onde se encontra o diretor-gerente, uma vez que preciso fazer-lhe uma advertência? Tampouco há um diretor-gerente? A quem devo direcionar, então, minha queixa? Se a vida é um debate, não tenho pois o direito de exigir que se leve em consideração meu ponto de vista? Se se deve aceitar o mundo e a vida como são, não seria então mais correto e desejável que nos notificassem de antemão acerca de sua efetiva e peculiar maneira de ser? Que significa dizer, por exemplo, que se é um enganador? Não Disse Cícero que para descobrir um impostor basta fazer uma pergunta: *cui Bono?*” (REP – OC V 67-68). E eis a resposta-queixa de Jó ao primeiro discurso de Elifaz: “A vida do homem sobre a terra é uma luta, seus dias são como os dias de um mercenário. Como um escravo que suspira pela sombra, e o assalariado que espera seu soldo, assim também eu tive por sorte meses de sofrimento, e noites de dor me couberam por partilha. Apenas me deito, digo: ‘Quando chegará o dia?’. E logo que me levanto: ‘Quando chegará a noite?’. E até a noite me farto de angústias. Minha carne se cobre de podridão e de imundície, minha pele racha e supura. Meus dias passam mais depressa que a lançadeira, e se desvanecem sem deixar esperança. Lembra-te de que minha vida nada mais é do que um sopro, de que meus olhos não mais verão a felicidade; o olho que me via não mais me verá, o teu me procurará e não mais existirei. A nuvem se dissipa e passa: assim, quem desce à região dos mortos não subirá de novo; não voltará mais à sua casa, sua morada não mais o reconhecerá. E por isso não reprimirei minha língua, falarei na angústia do meu espírito, queixar-me-ei na tristeza de minha alma” (Jó, 7, 1-11).

⁴⁵ Nas palavras de Climacus: “Na medida em que era a não-verdade e agora, graças à condição, recebe a verdade, opera-se nele uma mudança, como a do não-ser para o ser. Mas esta passagem do não-ser para o ser é a do nascimento. Mas o que existe não pode nascer, e contudo ele nasce. Chamemos de renascimento esta passagem pela qual o discípulo vem ao mundo uma segunda vez” (CA – OC VII 19).

⁴⁶ Em uma nota da *Ciência da Lógica*, Hegel destaca: “O conceito *Aufheben* é um dos mais importante da filosofia, uma determinação fundamental e cujo significado tem que compreender-se de maneira determinada, e distinguir-se especialmente do nada. O que se elimina não se converte por isso no nada. O nada é o imediato. O eliminado, por sua vez, é um mediato; é o não existente, mas como resultado, saído de um ser. Tem portanto a determinação da qual procede. A palavra *Aufheben* tem no idioma alemão um duplo sentido: significa tanto a idéia de conservar, manter, como, ao mesmo tempo, a de fazer cessar, pôr fim. O mesmo conservar já inclui em si o aspecto negativo, enquanto que se retira algo de sua imediação e portanto de uma existência aberta às ações exteriores, a fim de mantê-lo. Desse modo, o que foi eliminado é ao mesmo tempo conservado, tendo perdido somente sua imediação, sem que com isso seja anulado. Essas duas determinações de *Aufheben* podem ser aduzidas lexicologicamente como dois significados desta palavra. Mas deveria ser surpreendente que um idioma tenha chegado ao ponto de utilizar uma só palavra para duas determinações opostas. Para o pensamento especulativo é uma alegria encontrar em um idioma palavras que tem em si mesmas um sentido especulativo” (Hegel, 1968, p. 97-98). A tradução de *Aufheben* para o português tem suscitado uma série de dificuldades, reconhecidas inclusive pelos leitores de Hegel. Consta da edição brasileira, traduzida por Álvaro Cabral, do *Dicionário Hegel* organizado por Michael Inwood: “Para muitas palavras alemãs significativas não existe um equivalente único estabelecido em nosso idioma. Assim, *Aufheben* tem sido traduzido como *suprassumir*, *sublimar*, *anular*, *ab-rogar*, *cancelar*, *fundir*, *integrar*, etc.” (Inwood, 1997, p. 11). Na edição brasileira, a preferência foi por traduzir *Aufheben* por *suprassumir*, daí decorrendo a tradução de *Aufhebung* por *suprassunção* e de *Aufgehoben* por *suprassumido*.

⁴⁷ No texto original, Kierkegaard utiliza a palavra *Ophaevelser*, um equivalente dinamarquês, ao menos aproximado, do alemão *Aufheben*. No *Pós-escrito*, Climacus diz que, embora ele não saiba afirmar se a palavra dinamarquesa *ophave* pode expressar o duplo sentido alcançado por *Aufheben*, ele sabe que “os filósofos dinamarqueso-alemães a empregam como sinônimo da palavra alemã” (PS – OC X 206). Em 1838, ou seja, cinco anos antes da publicação de *A repetição* e oito anos antes da publicação do *Pós-escrito*, Kierkegaard anota em seu diário: “Os hegelianos legaram muitas ab-rogações (*Ophaevelser*) de conceito sobre as quais não vale a pena aborrecer-se” (JP II A 766).

⁴⁸ No ano seguinte, no prefácio de *O conceito de angústia*, Vigilius Haufniensis dirá: “Emprega-se na Lógica o *negativo* como aquela força estimuladora que põe tudo em movimento. E, afinal, movimento deve haver na Lógica, não importa o quanto custe... Na Lógica, nenhum movimento deverá *vir a ser*; porque a lógica *é*, e todo o Lógico *é*, e essa incapacidade do Lógico é a passagem da Lógica ao devir, onde a existência e a realidade aparecem. Qualquer movimento, se por um instante se quiser usar essa expressão, é um movimento imanente, o que em um sentido mais profundo não é nenhum movimento, o que se verifica facilmente pela consideração de que o próprio conceito de movimento é uma transcendência que não pode encontrar lugar na Lógica. O negativo é, aí, a imanência do movimento, é o evanescente, o superado. Se tudo acontece dessa forma, então nada acontece, e o negativo não passa de um fantasma” (CA – OC VII 115).

⁴⁹ Na sequência, Constantin Constantius complementa: “É incrível que o sistema hegeliano tenha feito tanto ruído em torno da mediação. Muito melhor teria sido repensar a fundo o que significa essa palavra” (CA – OC V 20).

⁵⁰ Entre 1842 e 1843 (ou seja, provavelmente durante o período em que estava redigindo *A repetição*), Kierkegaard anota em seu diário: “Hegel nunca fez justiça à categoria da transição. Seria interessante comparar isso com as lições aristotélicas sobre *kinesis*. Nota: Ver Tennemann III, p. 125: ele traduz a palavra *kinesis* como mudança” (JP IV C 80).

⁵¹ Em uma passagem anterior do *Pós-escrito*, Climacus havia dito: “Sócrates disse, ironicamente, que não sabia com certeza se era homem ou algo diferente. Mas um hegeliano pode dizer no confessionário, com toda a solenidade: não sei se sou um homem, mas compreendi o sistema. Prefiro, portanto, dizer: sei que sou um homem e sei que não compreendi o sistema” (PS – OC XI 10).

⁵² Tese em que tanto insistirá Climacus nos *Pós-escrito*. Eis alguns extratos de sua argumentação: “O sistema lógico não pode ser uma mistificação, uma ventriloquia, em que o conteúdo da existência apareça, astuciosa e

sub-repticiamente” (PS – OC X 105); “Sistema e completude se correspondem mutuamente, mas existência é justamente o contrário. Visto abstratamente, sistema e existência não se deixam pensar conjuntamente, porque, para pensar a existência, o pensamento sistemático precisa pensá-la como superada e, portanto, não como existente. Existência é o que abre espaço, que aparta um do outro; o sistemático é a completude, que reúne” (PS – OC X 112); “A ideia sistemática é o sujeito-objeto, é unidade de pensamento e ser; existência, ao contrário, é precisamente separação. Disso não se segue, de modo algum, que a existência seja irrefletida, mas a existência abriu e abre espaço entre o sujeito e o objeto, [separa] o pensamento e o ser” (PS – OC X 117).

⁵³ Em *A farmácia de Platão*, o exemplo invocado por Derrida é o Sócrates de Platão, tal como ele aparece no *Fedro*. Eis o extrato de um diálogo que ilustra a leitura conduzida por Derrida: “SÓCRATES: Examinemos agora uma outra espécie de discurso, irmão legítimo desta eloquência bastarda: vejamos como nasce e quanto ele é superior e mais poderoso que o outro. FEDRO: A que discurso te referes, e como ele nasce? SÓCRATES: Refiro-me ao discurso que é capaz de defender a si mesmo, e que sabe diante de quem convém falar e diante de quem é preferível ficar calado. FEDRO: Está falando do discurso animado do homem sábio, do qual todo discurso escrito poderia ser chamado com justiça um simulacro? SÓCRATES: Exatamente.” (Platão, *Fedro*, 276a).

⁵⁴ Rousseau define o suplemento como perigoso, nas *Confissões*, em um contexto em que o que está sob análise é a masturbação: “Havia regressado da Itália, não inteiramente como havia ido, mas como talvez nunca tenha estado outro jovem de minha idade; havia regressado com minha virgindade, ainda que não livre de toda a impureza. Com o vigor da juventude, enfim se havia manifestado minha natureza ardente, e sua primeira erupção, inteiramente involuntária, espantou-me sobremaneira, levando-me a acreditar estar acometido de alguma enfermidade; isso prova o estado de inocência em que até então havia vivido. Já reposto, conheci esse perigoso suplemento que engana a natureza e evita inumeráveis infortúnios a jovens com o meu temperamento, com riscos à sua saúde, à sua vitalidade e, às vezes, até mesmo à sua vida. Este vício, tão cômodo aos tímidos, funciona ademais como um grande incentivo para as imaginações férteis, as quais podem dispor de todo o sexo feminino e servir-se de sua formosura sem necessitar de consentimento algum.” (Rousseau, *Oeuvres complètes*, I, 109). Para Derrida, o contexto em que Rousseau define o suplemento como perigo – a masturbação – é apenas em aparência diferente do contexto de análise proposto na *Gramatologia* – a linguagem. Em ambos os casos, o suplemento indica o esgotamento da razão. A masturbação é o perigoso suplemento que engana a natureza desejosa do sexo; a escrita é o perigoso suplemento que engana a fala desejosa da presença. Nas palavras de Derrida: “O suplemento que engana a natureza opera como a escritura, e, como ela, é perigoso. Assim como a escrita abre a crise da fala viva a partir de sua imagem, de sua pintura ou de sua representação, assim também o onanismo anuncia a ruína da vitalidade a partir da sedução imaginativa” (GRA, p. 216).

⁵⁵ Derrida refere-se, aqui, à análise que Rousseau faz, no *Emílio*, da necessidade da educação como *suplemento* do que faltou por natureza. “É preciso ajudar as crianças a suprir o que lhes falta, seja em inteligência, seja em força, em tudo o que é necessidade física” (Rousseau, *Oeuvres complètes*, IV, 290), diz Rousseau. O que, na leitura de Derrida, significa: “Toda a organização e todo o tempo da educação serão regidos por este mal necessário: suprir o que falta e substituir a natureza... Sem a infância, nenhum suplemento jamais aparecerá na natureza. Ora, o suplemento, aqui, é ao mesmo tempo a oportunidade da humanidade e a origem de sua perversão” (GRA, p. 211).

⁵⁶ “Quando a natureza, como proximidade a si, vem a ser proibida ou interrompida, quando a fala fracassa em proteger a presença, a escritura torna-se necessária” (GRA, p. 207), afirma Derrida. Na sequência, ele complementa: “[A escritura] deve com urgência acrescentar-se ao verbo. À fala, sendo natural ou ao menos a expressão natural do pensamento, a forma de instituição ou de convenção mais natural para significar o pensamento, a escritura se acrescenta, a ela se junta como uma imagem ou uma representação. Neste sentido, ela não é natural. Faz derivar a representação e na imaginação uma presença imediata do pensamento à fala. Este recurso não é somente esquisito, ele é perigoso. É a adição de uma técnica, é uma espécie de embuste artificial e artificioso para tornar a fala presente quando ela está, na verdade, ausente. É uma violência feita à destinação natural da língua” (GRA, p. 207).

⁵⁷ Na página seguinte da *Gramatologia*, Derrida dirá ainda: “A razão é incapaz de pensar essa dupla infração à natureza: que haja carência na natureza e que por isso mesmo algo se acrescente a ela. Aliás, não se deve dizer que a razão é impotente para pensar isto; ela é constituída por esta impotência... Ela não pode sequer determinar o suplemento como seu outro, como o irracional e o não-natural, pois o suplemento vem *naturalmente* colocar-se no lugar da natureza. Ora, a imagem não está nem dentro nem fora da natureza. Portanto, o suplemento também é perigoso para a razão, para a sanidade natural da razão” (GRA, p. 214).

⁵⁸ É a partir dessa noção de suplemento e, principalmente, da noção de suplementariedade, que Derrida, no texto *A mitologia branca*, desenvolve, também, todo o seu conhecido discurso a respeito da metáfora e de sua conturbada relação com a filosofia. Já no início de *A mitologia branca*, Derrida põe a questão que motiva sua análise: “Existirá metáfora no texto filosófico?” O que está em jogo, na pergunta de Derrida, é a pretensão da filosofia, desde os gregos, de ver-se como essencialmente não-metafórica, ou seja, como conhecimento que nomeia a presença pelo seu nome próprio e portanto em oposição à metáfora, que é mera substituição do nome ou do conceito e que, portanto, nunca diz propriamente a coisa.* A filosofia em geral pensa a metáfora sob a égide da metafísica da presença e não percebe, portanto, que ela própria, a filosofia, também está desde a origem contaminada pela metáfora. Lá onde a verdade queria mostrar-se pura, como presença, como conceito pleno de sentido, ela precisou socorrer-se do suplemento – a metáfora. É impossível à filosofia estabelecer seu afastamento da metáfora sem valer-se da metáfora. “Todos os conceitos que operaram na definição de metáfora tem sempre uma origem e uma eficácia metafórica” (MAR, p. 302). Em outras palavras, a filosofia não pode definir a metáfora, para assinalar seu afastamento, porque ela própria, a filosofia, é também metafórica. Não há, no discurso filosófico a respeito da metáfora, senão metáforas de metáforas; a filosofia não é capaz de propor um conceito não-metafórico da metáfora. Assim, “a filosofia, como teoria da metáfora, haverá sido, desde o princípio, uma metáfora da teoria” (MAR, p. 303). E é essa negação, esse esforço de apagamento, pela filosofia, de sua origem metafórica, que Derrida, tomando emprestada uma expressão do *Jardim de Epicuro*, de Anatole France, vai chamar de *mitologia branca*** : “Mitologia branca – a metafísica apagou em si própria a cena fabulosa que a produziu e que permanece todavia ativa, inquieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto” (MAR, p. 254).

* Ilustrativas, aqui, as palavras de Aristóteles quando analisa, na *Poética*, a questão da metáfora: “A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia” (Aristóteles, *Poética*, 1457 b 6-9 – 1964, p. 140).

** Na obra de Anatole France, a expressão aproveitada por Derrida aparece em um curto diálogo travado entre Polyphile e Ariste, significativamente intitulado *A linguagem metafísica* e que se centra justamente naquilo que oculta-se, ao ponto de passar, inclusive, despercebido, nos conceitos metafísicos. No curso do diálogo, Polyphile argumenta: “Creio ter-vos feito perceber, Ariste: qualquer expressão de uma idéia abstrata apenas pode ser alegoria. Por uma sorte bizarra, estes metafísicos, que acreditam escapar ao mundo das aparências, são obrigados a viver perpetuamente na alegoria. Poetas tristes que nada mais são que colecionadores de fábulas. Eles constroem mitologia branca” (Anatole France, 1956, p. 165-166). É importante esclarecer que Derrida, embora aproveite de Anatole France a expressão mitologia branca, não a assume integralmente, não no sentido assumido por Polyphile. Este, ao denunciar a mitologia branca, o apagamento da inscrição, pretendia, na verdade, protestar contra a conduta dos “metafísicos que, ao utilizarem a linguagem, se parecem com amoladores que, em vez de facas e cinzéis, passam a pedra de amolar em medalhas e moedas, para apagar o exergo, o milésimo e a effigie” (Anatole France, 1956, p. 146-147). Na leitura de Derrida, Polyphile pretendia “salvar a integridade do capital, a riqueza natural, a virtude original da imagem sensível, deflorada e deteriorada pela história do conceito... [para, depois permitir] ler no conceito a história escondida da metáfora” (MAR, p. 250-255). Para Derrida, entretanto, pela denúncia da mitologia não se deve buscar “consolidar por simetria o que Polyphile escolheu como alvo, mas sim desconstruir os esquemas metafísicos ou retóricos que estão em ação na sua crítica, não para rejeitá-los ou colocá-los de lado, mas para reinscrevê-los de outro modo” (MAR, p. 256).

⁵⁹ Em *A voz e o fenômeno* Derrida destaca: “Tudo o que é puramente pensado sob esse conceito [presente-vivo, presença], sendo, por isso mesmo, determinado como idealidade, é, de fato, realmente, efetivamente etc., diferido até o infinito” (VF, p. 111).

⁶⁰ A primeira aparição do termo *desconstrução* nos textos de Derrida ocorre na *Gramatologia*, sob a forma composta *dé-construction* (GRA, p. 21). A inspiração é o termo *Destruktion*, que aparece na introdução de *Ser e tempo* e que é empregada por Heidegger para assinalar a necessidade de abalar as estruturas da história da ontologia, nas suas mais variadas configurações. Diz Heidegger: “É necessário, então, que se abale a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição” (Heidegger, 2006b, p. 60-61). Eis o contexto do surgimento do termo *dé-construction* na filosofia de Derrida, que assinala a inspiração na *Destruktion* de Heidegger : “A racionalidade que comanda a escritura assim ampliada e radicalizada, não é mais nascida de um *logos* e inaugura a destruição, não a demolição, mas a de-sedimentação, a desconstrução de todas as significações que brotam do significado de *logos*. Em especial a significação de verdade. Todas as determinações metafísicas da verdade, e até mesmo a que nos recorda Heidegger para além da onto-teologia metafísica, são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do *logos* ou de uma razão pensada na descendência do

logos” (GRA, p. 21). É importante destacar, outrossim, que embora a inspiração do termo *dé-construction* venha de Heidegger, em nenhum momento Derrida afirma que Heidegger tenha, efetivamente, alcançado êxito em seu projeto de *Destruktion* da ontologia e da tradição petrificadas. Antes pelo contrário: já na *Gramatologia*, poucas páginas após a primeira inscrição do termo *dé-construction*, Derrida afirma: “O pensamento heideggeriano não abala, reinstaura ao contrário a instância do *logos* e da verdade do ser como *primum signatum*” (GRA, p. 33). E, logo depois, complementa: “É assim que, depois de evocar a *voz do ser*, Heidegger lembra que ela é silenciosa, muda, sem palavra. Ruptura entre o sentido originário do ser e a palavra, entre o sentido e a voz, entre a *voz do ser* e a *phoné*, entre o *apelo do ser* e o som articulado; uma tal ruptura, que ao mesmo tempo confirma uma metáfora fundamental e lança a suspeição sobre ela ao acusar a defasagem metafórica, traduz bem a ambigüidade da posição heideggeriana com relação à metafísica da presença e ao logocentrismo. Ela está ao mesmo tempo compreendida nestes e os transgride” (GRA, p. 36).

⁶¹ “A dissimulação da textura pode, em todo caso, levar séculos para desfazer seu pano” (FAR, p. 79), diz Derrida em *A farmácia de Platão*.

⁶² Alguns parágrafos depois, Derrida retoma, com outras palavras, a mesma questão: “Como pôr a mão no tímpano e como escaparia o tímpano às mãos do filósofo para produzir no falologocentrismo uma impressão que ele não reconheça, onde ele não se encontre mais, de que ele não possa tomar consciência senão *depois do fato* e sem poder dizer-se rodando ainda sobre seu próprio eixo, ou seja, sobre um saber absoluto?” (MAR, p. XXI). E são justamente os obstáculos que esse questionamento evoca por antecipação que fomentam, segundo Derrida, a resistência da filosofia à desconstrução: “Qual é a resistência específica do discurso filosófico à desconstrução? É o controle infinito que a instância do ser (e do) próprio lhe parece assegurar, que permite-lhe interiorizar qualquer limite como sendo o seu próprio, que permite-lhe, no mesmo lance, excedê-lo e guardá-lo em si. Nesse controle e nesse discurso sobre o controle o poder filosófico combina dois tipos. Primeiro, uma *hierarquia*: as ciências particulares e as ontologias regionais são subordinadas à ontologia geral e depois à ontologia fundamental... Segundo, um *envolvimento*: o todo está implicado, no modo especulativo da reflexão e da expressão, em cada parte. Homogêneo, concêntrico, indefinidamente circulante, o movimento do todo observa-se nas determinações parciais do sistema ou da enciclopédia, sem que o estatuto dessa observação e a participação da parte dêem lugar a uma deformação geral do espaço” (MARG, p. XIV-XV).

⁶³ É na conferência *Cogito e a história da loucura*, pronunciada em 1963, e cujo texto-base foi publicado posteriormente na coletânea *A escritura e a diferença* (1967) que Derrida utiliza pela primeira vez o neologismo *différance* – substituição do segundo *e* que aparece em *différence* (diferença, em francês) por um *a*. A consolidação do termo (que aparece também algumas vezes em *A voz e fenômeno* – 1967), entretanto, dar-se-á a partir da conferência intitulada justamente *A différance*, proferida em 1968, com texto base publicado posteriormente em *Margens da filosofia* (1972). Ao justificar a necessidade do neologismo, Derrida esclarece que o verbo *diferir*, do latim *differre*, tem dois sentidos: (1) o primeiro, mais comumente aplicado, refere-se ao não-identificável, ao discernível; e, (2) o segundo, de aplicação menos usual, remete à idéia de remeter para mais tarde, retardar, desviar, reservar ou, em uma palavra, temporizar. Daí que, como a palavra *différence* não pode nunca remeter para o *diferir* no sentido de temporização, o neologismo *différance* é proposto para “compensar essa perda de sentido, remetendo simultaneamente para toda a configuração de suas significações” (MAR, p. 39). A tradução para o português do neologismo *différance* desafia uma série de dificuldades. Conforme apontam, em uma nota, Joaquim Torres Costa e Antônio Magalhães, tradutores da edição brasileira de *Margens da filosofia* (Papyrus, 1991): “A jogo de semelhança fônica – alteridade gráfica instaurado pela troca do *e* legítimo (*différence*) pelo *a* transgressor não é, para nós, como o é em francês, (in –) audível e, por isso, é igualmente impossível que (o que para Derrida, pensando em francês, é decisivo) apenas escrito o possamos apreender. Outras traduções tentaram já grafar em português *diferância* (preferida em Portugal) e *diferência* (preferida no Brasil)... [nós], contudo, escrevemos *diferança*, para manter um mínimo de identidade fônica necessária entre *diferança* e *diferença*...” (1991, p. 33-34). As dificuldades encontradas na tradução de *différance* para o português, que nunca conseguiram dar conta da ambiência transgressora do neologismo proposto por Derrida, apontam para o reconhecimento da impossibilidade de sua tradução, sendo este o caminho trilhado, por exemplo, por Tomaz Tadeu da Silva, tradutor da edição brasileira de *Posições* (Editora Autêntica, 2001), opção que transfere ao leitor a responsabilidade de investigar o alcance almejado pelo autor quando propôs o termo.

⁶⁴ Nos textos de Derrida, geralmente o termo *Aufhebung* é mantido no original, sem tradução. Por vezes, entretanto, Derrida traduz *Aufhebung*, para o francês, como *relève*, substantivo correspondente ao verbo *relever*, que indica os sentidos de erguer (alçar, elevar) e de substituir (render). Derrida justifica sua preferência pela tradução para o francês do alemão *aufheben* por *relever* no texto *O Poço e a pirâmide – Introdução à semiologia de Hegel*, publicado na coletânea *Margens da filosofia* (1972), resultado de uma conferência proferida quatro

anos antes. Esclarece então Derrida: “[*aufgehobene*], isto é, ao mesmo tempo elevada e suprimida, digamos doravante *relevée*, no sentido em que se pode ser ao mesmo tempo elevado e superado, substituído por uma espécie de promoção. Neste sentido, o signo é a *relève* da intuição sensível espacial” (MAR, p. 102). Em um quadro comparativo entre o original, na língua alemã, a tradução mais comum para nosso idioma e a tradução para o francês proposta por Derrida tem-se o seguinte: 1) *Aufheben*: suprassumir (tradução para o português) – *relever* (tradução de Derrida para o francês); 2) *Aufhebung*: suprassunção (tradução para o português) – *relève* (tradução de Derrida para o francês); e 3) *Aufgehoben*: suprassumido (tradução para o português) – *relevée* (tradução de Derrida para o francês).

⁶⁵ Posteriormente, em *O poço e a pirâmide – Introdução à semiologia de Hegel*, Derrida afirma: “Este conceito teleológico do som como movimento de idealização, *Aufhebung* da exterioridade natural, superação do visível no audível, é o pressuposto fundamental da interpretação hegeliana da linguagem. Esse pressuposto forma um sistema específico que ordena tanto as relações da filosofia da natureza à física de seu tempo e à totalidade da teleologia hegeliana, quanto sua articulação no sistema geral e na cadeia mais ampla do logocentrismo” (MAR, p. 109).

⁶⁶ No mesmo texto, ele complementa: “Esse conceito de suplementariedade originária não implica somente a não-plenitude da presença, ele designa essa função de suplência substitutiva em geral” (VF, p. 98). E, ainda: “A *différance* suplementar substitui a presença na sua falta originária à si mesma” (VF, p. 98).

⁶⁷ Derrida utiliza o modo condicional (“se houvesse uma definição”) para assegurar coerência ao discurso da desconstrução em geral e ao que já afirmara anteriormente a respeito da *différance*: “A *différance* não é nem uma palavra, nem um conceito” (MAR, p. 07); e: “não há essência da *différance*, ela (é) não apenas aquilo que não poderia deixar-se apropriar no *como tal*, do seu nome ou do seu aparecer, mas aquilo que ameaça a autoridade do *como tal* em geral, da presença da coisa mesma na sua essência. Para nós, a *différance* permanece um nome metafísico e todos os nomes que ela venha a receber na nossa língua são ainda, enquanto nomes, metafísicos” (MAR, p. 28).

⁶⁸ Poucos parágrafos depois, Derrida reforça: “A *différance* deve assinalar o ponto de ruptura com o sistema da *Aufhebung* e da dialética especulativa” (POS, p. 60). Antes disso, em *A différance*, ele afirmara: “Obrigamos a *Aufhebung* – *relève* – a escrever-se de outro modo; ou talvez, simplesmente, a escrever-se” (MAR, p. 21).

⁶⁹ Nessa afirmação da singularidade, haveria, entretanto, na leitura de Maurizio Ferraris, uma distinção importante: “O que Derrida perseguiu com a gramatologia, o rol da letra na constituição da idealidade, é uma metamorfose da crítica de Kierkegaard ao absoluto Hegeliano, salvo que, na versão hiperdialética de Derrida, entre individual e universal não haveria contraposição e exclusão, senão que uma secreta cooperação” (Ferraris, 2006, p.112).

⁷⁰ Eis a epígrafe aposta ao *Pós-escrito* (PS – OC X 02): “Pois bem, Sócrates, o que pensas tu que são estas palavras? São restos e fragmentos de uma conversação, partidos em migalhas, como eu dizia faz pouco” (Platão, Hípias Maior, 304 a). Kierkegaard lançou como epígrafe apenas parte da réplica de Hípias a Sócrates, o que não deixa de configurar mais uma discreta ironia, pois o discurso de Hípias – aqui, um hegeliano antes de Hegel – prossegue assim: “Mas o belo e digno de estima é ser capaz de oferecer um discurso adequado e belo ante um tribunal, ou ante o Conselho ou qualquer outra magistratura na qual se produza o debate, convencer e retirar-se levando não estas miudezas, senão o prêmio maior, a salvação de si mesmo, a de seus próprios bens e a dos amigos. A isto há que consagrar-se, rechaçando todas estas insignificâncias, a fim de não parecer muito néscio, ao estar metido, como agora, em bobagens e vanidades” (Platão, Hípias Maior, 304 a).

⁷¹ Nas palavras de Climacus: “Terminou-se com a humanidade e com a história mundial, pois o monstro faminto, o processo da história mundial, engole sem dificuldades porções tão grandes quanto a China e a Pérsia” (PS – OC XI 51).

⁷² Para ilustrar sua crítica à *Aufhebung* e seus corolários na compreensão hegeliana de história, tais como saber absoluto, história universal, espírito absoluto, etc., Derrida, em algumas passagens, invoca Hegel, em *Glas*, por seu homófono na língua francesa: *aigle*. Assim, por exemplo, quando analisa a visão de Hegel acerca da participação (ou, para ser mais fiel a Hegel, a não-participação*) da África na constituição da história da razão: “Quando o africano sem consciência entra na história, dialetiza-se a si mesmo, torna-se consciente, começa a tornar-se europeu, engaja-se na arbitrariedade da teleologia econômica, submete-se a si mesmo ao império do idealismo especulativo – *aigle*” (GL, p. 209).

*Diz Hegel em *A razão na história*: “Na África não pode, em rigor, haver história. Tratam-se de casualidades e surpresas que se seguem umas às outras; não há subjetividade, mas somente uma série de sujeitos que se destroem” (Hegel, 1995, p. 179). Ao que acrescenta, alguns parágrafos depois: “No interior da África a consciência ainda não chegou à intuição de uma elemento objetivo fixo, de uma subjetividade” (Hegel, 1995, p. 180). Do que conclui, então: “Abandonemos pois a África para não mais tornarmos a mencioná-la. Não representa ela uma parte do mundo histórico. O que entendemos por África é algo desprovido de história” (Hegel, 1995, p. 193).

⁷³ Essa é a leitura de John Llewelyn: “O monstro faminto é o grande pássaro, a águia, que é chamado toda vez que o nome Hegel é pronunciado em francês” (Llewelyn, 2009, p. 422). No mesmo sentido a leitura de John Caputo: “Um universal que tenha desenvolvido e assimilado o essencial do singular, a operação de elevação-universalização do pensamento especulativo (*aufheben*) é impossível. O universal é sempre perseguido pelo seu outro. Utilizando a linguagem de *Glas*, o suave vôo da águia é perturbado pelo poder estranho da singularidade. A operação de assimilação universal é frustrada pelos singulares irreduzíveis, pelos fragmentos e cinzas que não consegue fazer desaparecer, pelos restos e migalhas que escapam das rodas dentadas da máquina hegeliana. O universal não pode envolver o individual com as suas asas de águia, transportando-o para seu lar celeste, não é capaz de envolver a multiplicidade da intuição, não pode abraçar, circunscrever, ajustar o singular. A máquina *glas* de universalização não funciona. É avariada toda vez que toca o singular.” (Caputo, 1993, p. 203-204). Richard Rorty, por sua vez, exterioriza posicionamento crítico em relação à associação de Hegel à *aigle* proposta por Derrida: “Derrida não quer entender os livros de Hegel; Derrida quer brincar com Hegel. Ele não quer escrever um livro sobre a natureza da linguagem, ele quer brincar com os textos que outras pessoas escreveram sobre a linguagem” (Rorty, 2003, p. 96).

⁷⁴ À publicação de *Cogito e a história da loucura* seguiu-se a publicação, por Foucault, do texto *Resposta a Derrida* (1972), seguido, por sua vez, de uma réplica tardia de Derrida, na conferência *Ser justo com Freud* (1991). A controvérsia centra-se, basicamente, no fato de que, pela leitura de Derrida, a *História da loucura*, de Foucault, em que pese seja uma obra monumental, acaba por repetir, em certo sentido, o gesto cartesiano que pretendia excluir a loucura do âmbito de atuação do *cogito**. Nas palavras de Derrida: “Estaria tentado a considerar o livro de Foucault como um poderoso gesto de proteção e clausura. Um gesto cartesiano para o século XX. Uma recuperação da negatividade. Aparentemente, o que ele encerra é a razão, mas, como fez Descartes, é a razão de ontem [a razão da ‘Época Clássica’] que ele tem como alvo, e não a possibilidade do sentido em geral” (LEC, p. 85). Eis um extrato da resposta de Foucault: “Inútil, por conseguinte, discutir sobre as 650 páginas de um livro; inútil analisar o material histórico que se encontra nele trabalhado, inútil criticar a escolha desse material, sua distribuição e sua interpretação, dado que se pode denunciar uma falha na relação fundadora com a filosofia” (Foucault, 1999, p. 244).

*Derrida tem em mente, nesta aproximação que afirma entre Foucault e Descartes, a seguinte passagem das *Meditações*: “Porém, se bem que os sentidos as vezes nos enganem, no que diz respeito às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode sensatamente duvidar, apesar de as conhecermos por meio deles: por exemplo, que eu me encontre aqui, sentado perto do fogo, trajando um robe, tendo este papel nas mãos e outras coisas deste tipo. E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? Exceto, talvez, que eu me compare a estes dementes, cujo cérebro está de tal maneira perturbado e ofuscado pelos vapores da bile que amiúde garante que são reis, enquanto são bastante pobres; que estão trajados de ouro e púrpura, enquanto estão totalmente nus; ou imaginam ser vasos ou possuir um corpo de vidro. São dementes e eu não seria menos excêntrico se me pautasse por seus exemplos” (Descartes, 2004, p.250). Na leitura de Derrida, então, quando Foucault afirma, em a *História da loucura*, que “a loucura é excluída pelo sujeito que duvida” (Foucault, 1995, p. 46), ele estaria aderindo o discurso de Descartes. Já na proposição de Derrida, que discorda de Descartes e de Foucault, a possibilidade permanente da loucura é condição de possibilidade de *cogito*, ou seja, o pensamento não pode jamais livrar-se da ameaça da loucura: “O Gênio Maligno permanece anterior ao *cogito*, de forma que sua ameaça é perpétua (RES, p. 110).

⁷⁵ E o faz citando (GL, p. 200) justamente o já referido e bastante conhecido trecho do *Pós-escrito* em que Climacus diz saber muito bem dos diferentes e inclusive opostos significados do termo alemão *aufheben* para, logo após, por em dúvida que, dessa peculiar condição, adviesse alguma vantagem, como queria Hegel, para a discussão filosófica (PS – OC X 216).

⁷⁶ Diz Derrida: “[A reflexão sobre as condições de reflexão acerca da instituição ‘Universidade’] é a oportunidade de um acontecimento do qual não se sabe se, apresentando-se na Universidade, pertence à história da Universidade. Pode ser breve e paradoxal, pode romper o tempo, como o instante de que fala Kierkegaard, um dos pensadores alheios, inclusive hostis à Universidade, mas nos dá muito mais o que pensar sobre a

Universidade que as próprias reflexões acadêmicas. A oportunidade deste acontecimento é a oportunidade de um instante, de um *Augenblick*, de um abrir e fechar de olhos” (DF, p. 497).

⁷⁷ Diz Derrida: “Lévinas nos põe em guarda frequentemente contra a confusão – sempre tentadora – de seu antihegelianismo com um subjetivismo ou existencialismo de estilo kierkegaardiano. ‘Não sou eu que me recuso ao sistema, como pensava Kierkegaard, é o Outro’, afirma Lévinas*. Mas Kierkegaard havia sido realmente surdo a esta distinção? Não teria ele feito notar decerto que é tanto a existência subjetiva quanto o Outro que negam o sistema? O Outro não é eu – e quem sustentou isso alguma vez? – mas é *um* Eu, coisa que Lévinas deveria supor para sustentar sua tese. Este passo de Mim ao Outro como *um* Eu é o passo da egoidade essencial, não empírica, da existência subjetiva em geral. O filósofo Kierkegaard não advoga somente em favor de Sören Kierkegaard, senão que em favor da existência subjetiva em geral (no que não há qualquer contradição) e por isso seu discurso é filosófico e não depende do egoísmo empírico. O nome de um sujeito filosófico, quando diz Eu, é sempre, de certa forma, um pseudônimo. Isto é uma verdade que Kierkegaard assumiu... Assim, para fazer *justiça* a Kierkegaard, reconheçamos que ele tinha alguma idéia da irreducibilidade do completamente Outro, não no sentido egoístico e estético, senão que mais adiante, em direção ao religioso, próximo de um certo Abraão” (LEC, p. 162-163).

* A referência de Derrida, aqui, é a seguinte passagem de *Totalidade e infinito*: “Mas dizer que o Outro pode permanecer absolutamente Outro, que não entra na relação do discurso, é dizer que a própria história não pode ter a pretensão de totalizar o Mesmo e o Outro. O mesmo é essencialmente identificação no diverso, ou história, ou sistema. Não sou eu que me recuso ao sistema, como pensava Kierkegaard, mas o Outro (Lévinas, 1974b, p. 10). Ainda no mesmo texto, Lévinas acrescentará: “O eu conserva-se, portanto, na bondade, sem que a sua resistência ao sistema se manifeste como o grito egoísta da subjetividade, ainda preocupada com a felicidade ou a salvação, de Kierkegaard” (Lévinas, 1974b, p. 282).

⁷⁸ John Caputo, talvez o mais destacado entre eles, por exemplo, em *Radical hermeneutics – Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, publicado em 1987 (ou seja, três anos antes da conferência *Dar a morte*) propõe uma investigação detalhada da repetição kierkegaardiana em aproximação com uma certa repetição identificável também em Derrida. Depois, em 1988 (ou seja, dois anos antes da conferência *Dar a morte*), em *Beyond Aestheticism: Derrida’s Responsible Anarchy*, Caputo vai propor uma aproximação da desconstrução com o que, nas obras de Kierkegaard, é chamado de *estádio religioso*.

⁷⁹ A análise das condições de possibilidade do dom levada a efeito Derrida parte da afirmação da necessidade de rompimento com as tradicionais “antropologias e inclusive as metafísicas do dom, as quais, *com toda a razão*, sempre trataram o dom conjuntamente com a dívida, como um sistema de dom e dívida, o dom como integrante de um ciclo de restituição, de préstimo, de crédito, de contra-dom” (DT, p. 25). E romper com *esta tradição* é, para Derrida, romper com *a tradição*, que reiteradamente afirma e confirma o dom, a possibilidade do dom, e sem maiores dificuldades. Para Derrida, só é possível pensar o dom a partir do seguinte axioma: “não há dom, se o há, senão naquilo que interrompe o sistema e também o símbolo, senão em uma partição sem repartição, sem o ser-consigo-mesmo do dom-contra-dom” (DT, p. 26). Em outras palavras: “Para que haja dom, é preciso que o donatário não devolva, nem amortize, nem salde sua dívida, nem a liquide, é preciso que não se envolva em nenhum contrato, nem que haja contraído jamais qualquer dívida. É preciso, em suma, que não reconheça o dom como dom. Se o reconhece como dom, se o dom se lhe aparece como tal, se o presente resulta presente *como presente*, este simples reconhecimento basta para anular o dom” (DT, p. 26). Daí o caráter eminentemente aporético do dom, que “se refere, sem dúvida, à economia, mas que, ao mesmo tempo, interrompe a economia, abre o círculo a fim de desafiar a simetria ou a reciprocidade, a medida comum, o retorno” (DT, p. 18). Pois, “se há dom, o *dado* do dom não deve jamais voltar ao doador, não deve circular, não deve intercambiar-se, não deve esgotar-se, como dom, no processo de intercâmbio, no movimento da circulação do círculo sob a forma de retorno ao ponto de partida” (DT, p. 18). Assim, como elemento do econômico, o dom, “se a figura do círculo é essencial para o econômico, deve seguir sendo sempre *aneconômico*, não porque seja alheio ao círculo, mas sim porque deve guardar com o círculo uma relação de estranheza, uma relação sem relação de familiar estranheza” (DT, p.19). Dom como aporia, como expressão sem presença e sem relação com a presença, como elemento da economia que denuncia e rompe a economia, eis o resultado a que chega Derrida. Em suas palavras: “É nesse sentido que o dom é o impossível. Não impossível, o impossível. A imagem mesma da impossibilidade. Se anuncia, se dá a pensar como o impossível” (DT, p. 19).

⁸⁰ Prosseguindo, Derrida complementa: “Se o outro o percebe [o dom], o resguarda como dom, o dom é anulado. Assim como aquele que dá tampouco pode saber que dá, pois não sendo assim, se dá com intenção de dar, em troca de um reconhecimento simbólico, de uma felicitação, de uma auto-aprovação, de uma gratificação, uma congratulação, uma restituição simbólica daquilo que acaba de dar, do que crê haver dado, do que se prepara

para dar, inicia-se já o processo de destruição do dom. Em qualquer caso, o dom certamente pode conservar sua aparência, sua fenomenalidade de dom. Mas sua aparência mesma, o simples fenômeno do dom anula o dom, transforma a aparição em fantasma e a operação em simulacro” (DT, p. 27).

⁸¹ Ao longo de *Dar a morte*, sempre que entende necessário, Derrida faz questão de destacar os aspectos das reflexões de Patocka dos quais quer preservar distância. Inicialmente, Derrida destaca que Patocka, embora pretenda desenvolver seus argumentos a partir do que trata como *história das religiões*, limita sua análise ao cristianismo. Derrida não chega a imputar a Patocka, nesse particular, uma “omissão ou negligência culpável” (DM, p. 11), afirmando, antes, tratar-se de uma tentativa de preservar a coerência de um “pensamento que tem em conta o acontecimento do mistério cristão como singularidade absoluta, religião por excelência e condição irreduzível na história conjunta do sujeito, da responsabilidade e da Europa” (DM, p. 12). Adiante, Derrida aponta em Patocka três aproximações com Heidegger que, a seu juízo, são insustentáveis: a primeira é o gesto de invocar sem nomear o canônico exercitar-se para a morte de que fala Sócrates no *Fédon* (80 e) – do mesmo modo que Heidegger, portanto, que jamais associou a temática do *ser-para-a-morte* com o *melete thanatou* socrático; a segunda, é a tendência de Patocka a aproximar seu discurso, muitas vezes, “do bastante equivocado discurso de Heidegger acerca do *pólemos* heraclítico” (DM, p. 24); a terceira, é a tendência de Patocka – tanto quanto a de Heidegger – a seguir o gesto de Carl Schmitt na afirmação da possibilidade do político a partir da preservação da figura – de alguma figura – do inimigo. Diz Derrida: “Depois da Segunda Guerra Mundial, diria talvez Patocka, a maneira de Schmitt, que quando se perde a figura do inimigo, se perde a guerra e, talvez, a partir daí, a própria possibilidade do político; essa identificação do inimigo é o que mais comove e fascina Patocka” (DM, p. 25).*

* Derrida analisa mais detidamente a questão do *pólemos* heraclítico e sua particular compreensão levada a efeito por Heidegger e, a partir daí, da aproximação deste com Carl Schmitt, no seminário *Políticas da amizade* – conduzido nos anos de 1988 e 1989, ou seja, pouco antes da conferência *Dar a morte*. Eis um extrato do argumento de Derrida: “O que Schmitt e Heidegger conservam em comum é o crédito prestado à oposição: não só à lógica oposicional, não só às distinções puras, à oposição pura entre o originário e o derivado, senão à oposicionalidade mesma, à adversidade ontológica, ao que mantém junto os adversários e os reúne no *logos* como *pólemos* ontológico” (PA, p. 279). Daí a “inquietação compartilhada entre Heidegger e Schmitt a respeito do desaparecimento da distinção entre guerra e paz” (PA, p. 278). Para ilustrar as reflexões de Derrida valem as seguintes passagens: a) de Carl Schmitt: “Um mundo no qual estivesse completamente afastada e desaparecida a possibilidade de tal confronto, um globo terrestre finalmente pacificado, seria um mundo sem distinção entre amigo e inimigo e, conseqüentemente, um mundo sem política.” (Schmitt, 1992, p. 61); e, b) de Heidegger: “As guerras mundiais e sua totalidade já são conseqüência de se deixar o ser [...] Elas constituem a forma preparatória da marginalização da diferença entre guerra e paz; essa marginalização é necessária para que o ‘mundo’ se torne um ‘sem-mundo’ em conseqüência de deixar os entes por uma verdade do ser [...] Alteradas em des-vio de essência, ‘guerra’ e ‘paz’ são absorvidas pela errância, desaparecendo no simples curso do fazer potencializador das atividades à medida que se tornam irreconhecíveis em sua diferença. A pergunta – quando haverá paz? – não pode ser respondida. Não porque não se possa prever a duração da guerra, mas porque a pergunta se faz sobre alguma coisa que não existe. A guerra não é mais aquilo que pode chegar à paz” (2006a, p. 80/81).

⁸² Na seqüência, Patocka acrescenta: “O cristianismo entende o Bem de modo diferente de Platão: como bondade que se esquece de si, e amor que renega a si” (Patocka, 1988, p. 128).

⁸³ É o que ilustra a seguinte passagem: “Não esqueçamos nunca que uma tematização insuficiente do que é, do que deve ser a responsabilidade, é também uma tematização irresponsável; não conhecer, não ter ciência nem consciência do que quer dizer ser *responsável* é, em si, uma falta de responsabilidade. Para ser responsável é preciso poder responder o que quer dizer ser responsável; é necessário recordar continuamente que uma certa irresponsabilidade insinua-se em todas as partes onde se exige a responsabilidade sem que ela tenha sido suficientemente conceituada e tematicamente pensada” (DM, p. 31-32).

⁸⁴ Poucas linhas antes, Derrida afirmara: “Deveríamos concluir não só que a tematização do conceito de responsabilidade é sempre insuficiente, senão que ela será sempre insuficiente porque assim deverá sempre sê-lo” (DM, p. 32).

⁸⁵ Nas palavras de Patocka: “Ao condenar a solução platônica, a teologia cristã dela adota, entretanto, elementos importantes. O racionalismo platônico, a aspiração platônica a subordinar a responsabilidade à objetividade do conhecimento, continua influenciando internamente a concepção cristã” (Patocka, 1998, p. 132).

⁸⁶ Com Lévinas, se poderia também acrescentar, aqui, sem censura de Derrida, que o olhar do outro ordena na *diacronia*, pois o tempo do outro nunca é o tempo do eu. O encontro com o outro é sempre diacrônico. Nas palavras de Lévinas: “O Próximo me atinge antes de me atingir, como se eu o tivesse ouvido antes que ele falasse. É um anacronismo que manifesta uma temporalidade distinta da que possibilita a compreensão da consciência; desmonta o tempo recuperável da história e da memória em que tem continuidade a representação” (Lévinas, 1974a, p. 141). “Explosão do tempo” (Lévinas, 1974a, p. 142), diz metaforicamente Lévinas, traumatismo no tempo do Eu: o tempo do Outro é infinitamente antigo e irrecuperável – passado sem possibilidade de sincronização e futuro que escapa ao pensamento. “A proximidade abre a distância da diacronia sem presente comum onde a diferença é passado que não se pode recuperar e futuro que não se pode imaginar – o não-representável do próximo em relação ao qual permanece em atraso” (Lévinas, 1974a, p. 142).

⁸⁷ Patocka, entretanto, limitará esse *mysterium tremendum* ao mistério cristão. E essa exclusividade conferida por Patocka ao cristianismo como ponto de referência a essa dissimetria aterrorizante na exposição ao olhar do outro reclama a censura de Derrida: “Seria um motivo resultante antes de tudo e somente do cristianismo, sem qualquer equivalente antes e depois dos Evangelhos, no judaísmo ou no islamismo?” (DM, p. 34).

⁸⁸ É a partir da afirmação desta desproporção que Derrida vai identificar em Patocka o tema da culpabilidade. “Essa desproporção transforma inevitavelmente a responsabilidade em culpabilidade: eu não fui e jamais estarei a altura desta bondade infinita e da imensidade do dom” (DM, p. 54). E mais: “A culpabilidade é inerente à responsabilidade porque a responsabilidade é sempre desigual a si mesma: nunca se é suficientemente responsável” (DM, p. 55). E ainda: “Nunca se é suficientemente responsável porque se é finito – e a responsabilidade é infinita – mas também porque a responsabilidade exige dois movimentos contraditórios: responder, como singularidade insubstituível, sobre o que fazemos, dizemos, damos; mas também esquecer, apagar, por bondade, a origem do que damos” (DM, p. 55). Ou, nas próprias palavras de Patocka: “O homem responsável enquanto tal é um eu, um indivíduo que não coincide com nenhuma função que possa ter que assumir, é um eu responsável porque, ao confrontar-se com a morte e ter contas com o nada, toma sobre si aquilo que cada um, unicamente, pode realizar por si, aquilo em que é insubstituível; e, apesar disso, agora (no cristianismo) a individualidade se põe em relação com o amor infinito e o homem é um indivíduo porque, a respeito deste amor, é culpável, é sempre culpável” (Patocka, 1988, p. 129).

⁸⁹ Como esclarece Johannes de Silentio no prólogo de *Temor e tremor*, ele “não é de modo algum um filósofo, mas sim, *poetice et eleganter*, um escritor amador que não escreve sistema nem promessa de sistema” (CT – OC V 102).

⁹⁰ Retoma-se o exemplo de Lévinas, que embora tenha elogiado o esforço de Kierkegaard em favor da afirmação da subjetividade, vê na análise kierkegaardiana do sacrifício de Isaac o exemplo de uma “chocante violência” (Lévinas, 1996, p. 76), capaz inclusive de “seduzir Heidegger” (Lévinas, 1996, p. 76) e que apontaria para não mais que “ardor, irresponsabilidade e desintegração” (Lévinas, 1996, p. 70).

⁹¹ Adiante, Johannes de Silentio reforçará: “Se o indivíduo possui um interior oculto, estamos na presença do paradoxo irredutível à mediação, visto que repousa no fato de o indivíduo, como tal, estar acima do geral, e o geral é justamente mediação. A filosofia hegeliana não admite um interior oculto, um incomensurável fundamentado em direito” (CT – OC V 171).

⁹² Em outro momento do texto, Johannes de Silentio insiste: “Definido como ser imediatamente sensível e psíquico, o indivíduo é o ser oculto. A sua tarefa moral consiste então em se libertar do secreto para exprimir o geral” (CT – OC V 171).

⁹³ Movimento este que o *escritor amador* faz questão de ressaltar, várias vezes ao longo do texto, que não é capaz de realizar: “Não posso realizar o movimento da fé, não posso cerrar os olhos e lançar-me de cabeça, pleno de confiança, no absurdo” (CT – OC V 127); “Posso muito bem realizar o salto de trampolim no infinito; tal como o dançarino de corda, a espinha torceu-me na infância; também saltar me é fácil: um, dois e três! Lanço-me da cabeça na vida, mas já para o salto seguinte estou incapacitado; permaneço interdito em face do prodígio, não o consigo realizar” (CT – OC V 129).

⁹⁴ O que também está em questão para Johannes de Silentio, portanto, aqui, é a relação mediação-movimento – e, logo, também, Hegel – tão discutida por Constantin Constantius. Em uma nota aposta em *Temor e tremor*, Johannes de Silentio salienta: “Para tanto [para efetuar o movimento] é necessário paixão. Todo o infinito se efetua apaixonadamente; a reflexão não pode produzir qualquer movimento. É o salto perpétuo na vida que

explica o movimento. A mediação é uma quimera que, em Hegel, tudo deve explicar e que constitui, ao mesmo tempo, a única coisa que ele jamais tentou explicar” (CT – OC V 135). Essa coincidência temática que une Johannes de Silentio e Constantin Constantius, e ambos contra Hegel, pode ser explicada pelo fato de que, tendo *Temor e tremor* e *A repetição* sido publicados exatamente na mesma data, ou seja, em 16 de outubro de 1843, eles foram provavelmente escritos simultaneamente por Kierkegaard.

⁹⁵ Gn, 22, 1-3: “Deus provou Abraão e disse-lhe: Abraão! – Eis-me aqui, respondeu ele. Deus disse: toma teu filho, teu único filho a quem tanto amas, Isaac e vai à terra de Moriá, onde tu o oferecerás em holocausto sobre um dos montes que eu te indicar. No dia seguinte, pela manhã, Abraão selou o jumento. Tomou consigo dois servos e Isaac, seu filho, e, tendo cortado a lenha para o holocausto, partiu para o lugar que Deus lhe tinha indicado”.

⁹⁶ Que, nas tragédias *Ifigênia em Aulis* e *Ifigênia em Tauris*, de Eurípedes e, ainda, *Agamémnon*, de Ésquilo, é convencido pelo adivinho Calcas a entregar sua filha Ifigênia em sacrifício a Ártemis, condição fixada pela deusa da caça para que as naus gregas pudessem partir para o combate em Tróia.

⁹⁷ Referência à narrativa constante de Juízes, 11, 29-39, segundo a qual Jefté, após prometer a Deus, em troca de apoio e força na batalha contra os amonitas, o sacrifício da primeira pessoa que encontrasse em sua casa após o retorno vitorioso, viu-se forçado a entregar em holocausto a própria filha.

⁹⁸ Lúcio Júnio Bruto – ascendente histórico de Marco Júnio Bruto, participe da conspiração que culminou com a morte de Júlio César –, que, na referência de Johannes de Silentio, teria ordenado a execução de seus filhos Tito e Tibério após descobrir que ambos participavam de uma conspiração para restabelecer o governo de Tarquínio – para cuja deposição Bruto havia contribuído decisivamente.

⁹⁹ Assim se lê no *Elogio de Abraão*: “Mas Abraão acreditou sem jamais duvidar. Acreditou no absurdo. Se tivesse duvidado, agiria de outro modo, teria mesmo realizado um ato magnífico. Acaso poderia ter feito outra coisa? Partiria para a terra de Moriá. Partiria a lenha, acenderia a pira, puxaria a faca e gritaria a Deus: ‘Não menosprezes este meu sacrifício; de todos os meus bens este não é o mais precioso, bem o sei; que significa de fato a vida de um velho quando comparada a do filho da promessa? Mas é o melhor que posso oferecer. Faz com que Isaac nunca de tal se aperceba para que a juventude o conforte’. Depois, enterraria a faca no próprio peito. O mundo todo o teria admirado e seu nome jamais seria esquecido” (CT – OC V 116).

¹⁰⁰ Poucas linhas depois ele complementa: “A fé não constitui, portanto, impulso de ordem estética; é de outra ordem muito mais elevada, justamente porque pressupõe a resignação” (CT – OC V 139).

¹⁰¹ Nas palavras de Johannes de Silentio: “Ela [a fé] é e será eternamente um paradoxo inacessível ao pensamento” (CT – OC VI48).

¹⁰² Gn, 22, 4-8: “Ao terceiro dia, levantando os olhos, viu Abraão o lugar de longe. Disse ele a seus servos: ‘fícai aqui com o jumento, eu e o menino vamos até lá mais adiante para adorar e depois retornaremos a vós’. Abraão tomou a lenha e a pôs nos braços de seu filho Isaac, levando ele mesmo nas mãos o fogo e a faca. E enquanto eles iam caminhando juntos disse Isaac: ‘Meu pai: temos aqui o fogo e a lenha, mas onde está a ovelha para o holocausto?’. Disse então Abraão: ‘Deus proverá ele mesmo uma ovelha para o holocausto’. E ambos seguiram juntos pelo mesmo caminho”.

¹⁰³ Já Agamémnon, como *herói trágico*, não tem nenhuma dificuldade em anunciar ele próprio à filha Ifigênia o seu destino. E, como tal, “é o filho bem-amado da ética*, para a qual ele usa de toda a sua complacência” (CT – OC V 176). O mesmo vale para Jefté, que obteve inclusive a aprovação da filha quando comunicou a ela a iminência do sacrifício, conforme se lê em Juízes, 11, 36-38: “Meu pai: se fizestes um voto ao Senhor, trata-me segundo o que prometeste, agora que o Senhor te vingou de teus inimigos, os amonitas. Concede-me somente que eu vá sobre as colinas durante dois meses, para chorar a minha virgindade com minhas amigas”. E também para Ifigênia, que vislumbra na própria morte a possibilidade de igualar-se em heroísmo ao pai: “A Grécia inteira, nossa generosa pátria, dirige nesse instante os olhos para mim; dependem só de mim a viagem da frota e a extinção de Tróia, e de mim depende eliminar de vez a possibilidade de os bárbaros tentarem novas agressões contra mulheres gregas e futuros raptos em nossa terra amada, depois de expiarem a vergonha de Helena levada por Páris. O fruto de meu sacrifício será este: propiciando uma vitória à nossa pátria conquistarei para mim mesma fama eterna” (Eurípedes, 2002, p. 90).

* Exemplar, neste sentido, o elogio a Bruto que lê em *As vidas dos homens ilustres*, de Plutarco, edição de Jacques Amyot: “É certo que o interesse da pátria e todas as regras da boa política pediam de Bruto a generosa execução. Era de radical conseqüência, para se manter e se firmar no governo, convencer o povo com um exemplo tão brilhante e com uma punição tão severa de que os crimes odiosos, desde que eram contra a pátria, não podiam escapar aos mais rigorosos castigos e de que não se tinha em nenhuma conta a condição dos culpados” (Plutarco, 1951, p. 358).

¹⁰⁴ Lê-se em *As vidas dos homens ilustres*, de Plutarco, edição de Jacques Amyot, que Bruto, logo após a execução dos dois filhos, teria dito: “Meus dois filhos, os irmãos de minha esposa e outros moços das melhores famílias se reuniram na casa dos Aquílios e fizeram uma conjuração para nos assassinar e restaurar os tarquílios no trono. Um Deus favorável nos revelou a pernicioso trama e os cúmplices foram todos presos. Quanto a mim, eu fiz o meu dever de cônsul, ordenei que castigassem os meus próprios filhos com a pena capital, eu mesmo fui espectador da execução e assim provei que nada me é mais caro do que a salvação da pátria” (Plutarco, 1951, p. 350).

¹⁰⁵ Tais como aquelas que, segundo se lê em *As vidas dos homens ilustres*, de Plutarco, edição de Jacques Amyot, teria dito Bruto no instante da execução dos filhos: “Litores, fazei o vosso dever” (Plutarco, 1951, p. 348). Ou, então, tal como as ditas, na tragédia de Ésquilo, por Agamémnon no instante em que decide pela entrega da filha em holocausto: “Será atroz o meu destino se resisto. Será atroz também se mato minha filha, minha querida Ifigênia, adorno e alegria de meu palácio, manchando minhas mãos de pai com o sangue do sacrifício de uma virgem inocente. Qual dos caminhos me trará agora menor desdita? É possível nesta hora abandonar de vez a expedição, traíndo tantos e tão prestes aliados? Decerto está com eles a justiça se querem decididamente o sacrifício capaz de nos trazer ventos propícios, embora tenha de jorrar sangue puro! Que seja tudo para o nosso bem!” (Ésquilo, 1964, p. 09).

¹⁰⁶ O herói trágico, por sua vez, “não conhece a terrível responsabilidade da solidão” (CT – OC V 200).

¹⁰⁷ Conforme Derrida, o “sacrifício de Isaac pertence ao que podemos chamar de tesouro comum, o aterrorizante segredo de um *mysterium tremendum* comum às três religiões do Livro” (DM, p. 65). Daí a sua indagação: “Herético, paradoxal, o cavaleiro da fê é judeu, cristão ou judeu-cristão-muçulmano?” (DM, p.65). Ao que adiante responde: “Como pensador cristão, Kierkegaard termina por reinscrever o segredo de Abraão em um espaço que parece, em sua literalidade ao menos, evangélico. Isto não exclui necessariamente uma leitura judaica ou muçulmana” (DM, p. 78-79).

¹⁰⁸ Embora Derrida não o afirme expressamente, ele está trabalhando, em *Dar a morte*, com a noção de paradoxo marcadamente inspirada na filosofia de Kierkegaard. É o que ilustram as seguintes palavras: “O paradoxo é inacessível no tempo e segundo a mediação, quer dizer, na linguagem e segundo a mediação. Como o dom, irredutível à presença ou à presentificação, o paradoxo exige uma temporalidade do instante. Pertence a uma temporalidade intemporal, a uma duração inapreensível; é aquilo que não se pode estabilizar, estabelecer, apreender, prender, mas que também não se pode compreender, o que o entendimento, o sentido comum e a razão não podem *begreifen*, agarrar, conceber, entender, mediatizar e, portanto, tampouco negar ou denegar, incluir no trabalho do negativo, fazer trabalhar” DM, p. 66).

¹⁰⁹ Isso porque, embora o relato bíblico diga – aparentemente – com a responsabilidade secreta de Abraão, ele diz, no fundo, muito mais – e Kierkegaard bem o percebeu –, pois ele diz “do dever e da responsabilidade que me vinculam com o outro, com o outro enquanto outro, e que me vinculam como singularidade absoluta ao outro enquanto outro” (DM, p. 68), afirma Derrida. E, sendo assim, “o que se diz da relação de Abraão com Deus se pode dizer de minha relação sem relação com qualquer outro radicalmente outro, com meu próximo ou com os meus que me são tão inacessíveis, secretos e transcendentos como Javé. Qualquer outro é radicalmente outro. Desde esse ponto de vista, o que diz *Temor e tremor* do sacrifício de Isaac é a verdade. O relato extraordinário do sacrifício mostra a estrutura mesma do cotidiano. Enuncia, em seu paradoxo, a responsabilidade de cada instante, de cada homem e de cada mulher. E, assim, não há generalidade ética que não seja vítima do paradoxo de Abraão. No momento de cada decisão e na relação com qualquer outro radicalmente outro, qualquer outro radicalmente outro nos pede a cada instante que nos comportemos como cavaleiros da fê” (DM, p. 77).

¹¹⁰ É o que Derrida destaca na série de entrevistas mantidas com Elisabeth Roudinesco, publicadas no ano de 2001 sob o título *De que amanhã...: “Me acusam de marxista, destruidor, niilista, inimigo público e não sei de que mais”* (DQD, p. 216).

¹¹¹ Exemplares nesse sentido as palavras ditas por John Searle em uma entrevista concedida ao jornal Folha de São Paulo, conduzida por Contardo Calligaris e publicada na edição de 05 de julho de 1998. Quando indagado acerca de como via a comunidade intelectual americana contemporânea, John Searle respondeu: “Houve um desastre: o advento da facção de filosofia antirracionalista conhecida como pós-modernismo: é uma espécie de favela intelectual. Se tivesse cem anos pela frente, entraria para fazer a limpeza” (Searle, 1998, p. 7). Depois, quando indagado a respeito de a quem se referia exatamente, Searle respondeu: “Derrida, De Man.” (Searle, 1998, p. 7). Mais adiante, ao ser questionado se Richard Rorty poderia ser incluído nessa lista, completou: “Rorty é um aliado deles, deu mais do que conforto. Acho que Richard não se sente muito bem na companhia de lésbicas radicais e desconstrucionistas, mas ele deve pensar que é uma maneira de atacar as coisas que ele quer atacar. Para ele, é uma aliança interessante. Diria que ele é um pós-moderno ambíguo, mas é definitivamente um aliado. Os pós-modernos são essencialmente uma coleção de anti-racionalistas e antiluministas. Invadiram os departamentos de inglês, nos quais se passou a ler Derrida, Geoffrey Hartman, De Man e nada de literatura” (Searle, 1998, p. 7).

¹¹² Nesse sentido os apontamentos de Habermas em *O discurso filosófico da modernidade*: “Derrida, inobstante todos os desmentidos, permanece na proximidade da mística judaica” (Habermas, 1990, p. 175). Ou, ainda: “A recordação do messianismo da mística judaica e daquele local abandonado, embora bem delimitado, que o Deus do Velho Testamento tinha ocupado, é preservado por Derrida tanto face à insensibilidade político-moral como à falta de gosto estético de um paganismo enriquecido pelo contributo de Hölderlin” (Habermas, 1990, p. 162). No ano de 1982 (ou seja, antes inclusive da publicação de Habermas), em uma entrevista concedida ao jornal *Le monde*, Derrida já respondia a críticas dessa natureza: “Deve ser divertido descobrir como alguém pode ter sido influenciado por algo que não conhece. Eu não o excludo. Se lamento tanto não conhecer o Talmude, por exemplo, é porque talvez ele me conheça, porque ele se reconheça em mim. Infelizmente ignoro o hebraico. Não recebi, em parte sem dúvida por minha própria culpa, nenhuma verdadeira cultura judaica” (POI, p. 85).

¹¹³ Nesse sentido, inclusive, segundo Habermas, o pensamento de Derrida, na medida em que é “desvinculado do dever de resolver problemas” (Habermas, 1990, p. 198), não seria propriamente filosofia, mas sim *crítica literária* ou *crítica de estilo*. Eis um extrato de seu argumento: “Então o desconstrucionista pode tratar as obras de filosofia como obras de literatura e assemelhar a crítica da metafísica aos critérios de uma crítica da literatura que não se equivoca de modo cienticista. Logo que levamos a sério o caráter literário dos escritos de Nietzsche, a coerência da crítica da razão tem de ser julgada segundo os critérios da adequação retórica e não da consciência lógica. Uma tal crítica adequada ao seu objeto não se dirige a uma rede de relações discursivas das quais se constroem argumentos, mas às figuras forjadoras de estilo, as quais decidem sobre a força literariamente elucidativa e retoricamente esclarecedora que um texto possui” (Habermas, 1990, p. 180-181). Em uma grande nota inserida em *Limited Inc.*, Derrida responde assim a Habermas: “Com uma tranqüilidade estupefante, o filósofo do consenso, do diálogo e da discussão, o filósofo que pretende distinguir ciência e ficção literária, filosofia e crítica literária, conduz sua crítica sem citar-me uma única vez, sem sequer indicar qualquer de meus textos... Em toda a parte, em particular nos Estados Unidos e na Europa, são os supostos filósofos, teóricos e ideólogos da comunicação, do diálogo, do consenso, da univocidade e da transparência, os que pretendem lembrar sem cessar a clássica ética da prova, da discussão, da troca, são exatamente eles que, no mais das vezes, exoneram-se do dever de ler e de estudar o outro, dão prova de precipitação e de dogmatismo, não respeitam as mais elementares regras da filosofia e da interpretação, confundem ciência com tagarelice, como se não tivessem sequer o gosto pela comunicação, ou antes, como se tivessem, no fundo, medo dela” (LIN, p. 156-157).

¹¹⁴ Ele que já havia sido acusado por John Searle de fazer “obscurantismo terrorista”. Eis o extrato da acusação de Searle (*New York Review of books*, 27-10-83) tal como Derrida a reproduz em *Limited Inc.*: “Michel Foucault descreveu-me certa vez a prosa de Derrida como obscurantismo terrorista. O texto é escrito de modo tão obscuro, que você não pode identificar qual é a tese (daí o *obscurantismo*) e, quando é criticado, Derrida replica: ‘O senhor me compreendeu mal; o senhor é um idiota’ (daí o *terrorista*)” (LIN, p. 115).

¹¹⁵ Derrida não vê nenhuma dificuldade em responder a esta questão: “É aliás normal, previsível, desejável, que pesquisas de estilo desconstrutivo desemboquem numa problemática do direito, da lei e da justiça. Seria mesmo o seu lugar mais próprio. Um questionamento desconstrutivo que começa, como foi o caso, por desestabilizar a oposição de *nómos* e *phýsis*, de *thésis* e de *phýsis* – isto é, a oposição entre a lei, a convenção, a instituição, por um lado, e todas as que ela condicionam, por exemplo, a do direito positivo e do direito natural (a *différance* é o deslocamento dessa lógica oposicional); um questionamento desconstrutivo que começa, como foi o caso, por desestabilizar, complicar ou apontar os paradoxos de valores como os do próprio e da propriedade, em todos os seus registros, o do sujeito, e portanto do sujeito responsável, do sujeito de direito e de sujeito moral, da pessoa jurídica ou moral, da intencionalidade etc. e de tudo o que daí decorre, tal questionamento desconstrutivo é, de

ponta a ponta, um questionamento sobre o direito e a justiça; um questionamento sobre os fundamentos do direito, da moral e da política” (FL, p. 930). Ao que acrescenta: “É, pois, somente na aparência que, nas manifestações mais conhecidas sob esse nome, a desconstrução não endereça o problema da justiça” (FL, p. 934). Isso porque uma desconstrução que almeja ser conseqüente consigo mesma “não pode permanecer fechada em discursos puramente especulativos, teóricos e acadêmicos, mas deve pretender ter conseqüências, mudar as coisas e intervir de modo eficiente e responsável naquilo que geralmente chamamos a cidade, a *pólis*, o mundo” (FL, p. 932), acrescenta. Deve, pois, falar na justiça, apenas que “sem poder fazê-lo diretamente, somente de modo oblíquo; [pois] não se pode falar diretamente da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, sem trair imediatamente a justiça” (FL, p. 934).

¹¹⁶ Ainda em atenção às diferenças idiomáticas e às eventuais perdas que a atividade de tradução acarreta, Derrida lembra, paralelamente ao *to enforce the Law* – traduzido como aplicar a lei – que em relação ao termo alemão *Gewalt* também ocorre situação semelhante. *Gewalt*, lembra Derrida, “tanto em francês, como em inglês [e também em português] é geralmente traduzido como violência” (FL, p. 926). Mas essas traduções, acrescenta Derrida, não dão conta do fato de que “*Gewalt* significa também, para os alemães, poder legítimo, autoridade, força pública” (FL, p. 926). Ou seja: “*Gewalt* é, a um só tempo, violência e poder legítimo” (FL, p. 926).

¹¹⁷ Derrida não cita, mas há outra passagem da *Apologia de Raimond Sebold* que ilustra a aproximação de Pascal – particularmente quando ele, após falar do fundamento místico da autoridade, fala que tão logo ela é remetida a sua origem ela é aniquilada – em relação à Montaigne: “A autoridade das leis provém do fato de existirem e de terem passado para o costume; é perigoso fazê-las retornarem à sua origem. Como os rios que se avolumam com o rolar das águas, elas adquirem importância e consideração pela aplicação. Remontai-lhe o curso até a nascente e vereis um insignificante filete de água. Investigai os motivos que no início deram impulso a essa torrente de leis e de costumes, hoje repletos de consideração e dignidade, temor e veneração e os achareis tão frágeis, tão pequenos, que não é de se estranhar que os filósofos que tudo investigam, que tudo submetem à prova da razão, nada admitindo sem autoridade, os julguem tão diferentemente do resto do mundo” (Montaigne, 1864, p. 631-632; *Essais*, II, XII).

¹¹⁸ Eis suas palavras nesse sentido: “Uma experiência é uma travessia, como a palavra o indica, passa através e viaja a uma destinação para a qual ela encontra passagem. A experiência encontra sua passagem, ela é possível. Ora, nesse sentido, não pode haver experiência plena da aporia, isto é, daquilo que não dá passagem. Aporia é um não-caminho” (FL, p. 946).

¹¹⁹ Nos dois textos que escreveu para a publicação conjunta *Desconstrução e pragmatismo*, Richard Rorty, por exemplo, após definir Derrida como “um escritor sentimental, esperançoso e romanticamente idealista” (Rorty, 1996a, p.12), afirma ser algo “excessivo e sem sentido dramatizar nossas dificuldades em saber o que fazer taxando nossos objetivos de indescritíveis, inexperienciáveis, ininteligíveis ou infinitamente distantes (Rorty, 1996b, p. 44). Daí que não se pode “outorgar muita significação política a Derrida; a desconstrução é marginal à política; se alguém quer fazer alguma obra política, desconstruir textos não é uma forma muito eficiente de empreendê-la” (Rorty, 1996b, p. 46-47). Derrida, no texto que escreveu para a mesma publicação, assim respondeu a Rorty: “Não acredito que os temas da indecidibilidade e da responsabilidade infinita sejam românticos, como afirmou Rorty. É claro que me dou conta de como podem associar-se esses motivos a um certo *pathos* romântico, mas pessoalmente gostaria de mostrar que não se trata disso. A experiência da indecidibilidade pode, segundo penso, ser bastante facilmente demonstrada em uma análise da decisão ética ou política. Se analisarmos friamente as noções de decisão e de responsabilidade veremos que a indecidibilidade é irredutível a elas. Se não se leva em conta rigorosamente a indecidibilidade, não se pode propriamente atuar, decidir ou assumir responsabilidades, assim como não seria possível propriamente uma decisão” (DP, p. 88).

¹²⁰ E, nesse sentido, o *indecidível* reveste-se sim de interesse político, argüi Derrida na mesma resposta a Richard Rorty: “É na infinitude que se inscreve a responsabilidade; de outra forma, não haveria decisões ou problemas éticos. E é por isso que a indecidibilidade não é somente um momento para ser atravessado e superado. Os conflitos do dever são intermináveis, e ainda que eu tome uma decisão e faça algo, a indecidibilidade não chega ao fim. Há politização e eticização porque a indecidibilidade não é simplesmente um momento para ser superado pela aparição da decisão. A indecidibilidade segue habitando a decisão e esta última não se fecha à primeira” (DP, p. 89).

¹²¹ Um ano antes de *Força de lei*, em uma entrevista concedida à Jean-Luc Nancy, posteriormente publicada sob o título *É necessário comer bem*, Derrida já afirmava: “Não há responsabilidade nem decisão ético-política que não seja capaz de atravessar a prova do incalculável ou do indecidível” (FBM, p. 287).

¹²² Como já foi explicitado, a expressão *O instante da decisão é uma loucura* aparece na obra de Derrida pela primeira vez no ano de 1963, ou seja, mais de duas décadas antes de *Força de lei*, compondo a epígrafe de *Cogito e a história da loucura*. E um ano depois de *Força de lei*, a expressão vai ser mais uma vez retomada por Derrida, agora em *Dar a morte* (DM, p. 66).

¹²³ Eis alguns extratos dos discursos do Sedutor em *A alternativa*: “Posso então fruir de intensos instantes” (ALT – OC III 360); “O instante é tudo e no instante uma fêmea é tudo” (ALT – OC III 401). Exemplares, também, as palavras do Sedutor quando reaparece, dois anos depois, no simpósio *In vino veritas*, que abre os *Estádios no caminho da vida*: “Ele [referindo a um dos debatedores] quer submeter o beijo à reflexão. Ele que o compre em uma pastelaria e se entregue à meditação. Eu, eu quero gozar. Aquele que, aos vinte anos, não sabe que o único imperativo categórico é ‘Goza!’, está doente ou então é um puritano” (SCV – OC IX 68).

¹²⁴ Eis alguns extratos do discurso do Assessor Guilherme, o Ético: “Desde a juventude ouvia dizer da importância que o eleger tem na vida, e o instante da eleição me parecia solene e venerável” (ALT – OC IV 143); “O instante da eleição é para mim da maior seriedade” (ALT – OC IV 149); “É um equívoco crer-se que alguém pode manter por um instante sua personalidade indene a toda e qualquer influência ou, em um sentido mais estrito, deter ou interromper sua vida pessoal; é importante eleger, e eleger a tempo” (ALT – OC IV 149-150); “O instante da eleição é a culminância da personalidade, que ali se concentra; na eleição a personalidade se faz elástica, transforma toda a sua exterioridade em interioridade. Ela encontra seu lugar no mundo, se elege livremente a si mesma. A partir de então surge o indivíduo como indivíduo determinado” (ALT – OC IV 226).

¹²⁵ Eis as palavras com que Climacus explicita, nas páginas iniciais das *Migalhas filosóficas*, o afastamento de seu projeto em relação ao socrático: “O instante no tempo deve ter uma significação decisiva, de modo que eu não possa esquecê-lo em nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno, que antes não existia, vem a ser no instante” (MF – OC VII 14).

¹²⁶ É a partir dessas três formas existenciais de relacionar-se com o instante que Ernani Reichmann propõe ser possível identificar, no pensamento de Kierkegaard, três conotações distintas de instante: 1) o instante estético (cuja representação é Johannes, o Sedutor); 2) o instante ético (representado pelo Assessor Guilherme); 3) o instante religioso (tratado nas *Migalhas filosóficas* e em *O conceito de angústia*). Segundo Reichmann, os instantes estético e ético podem ser assim distinguidos: “Eleger um objeto é uma eleição estética, o que implica dizer-se que no instante estético há um objeto de eleição; no instante ético o que se elege é a própria personalidade; a decisão do tipo estético é abstrata como o instante platônico, pois não assume uma existência verdadeira; a decisão ética não tem tempo para eleger entre um e outro objeto porque, neste caso, não se trataria de uma verdadeira eleição; o instante ético é muito grave, trazendo conseqüências tanto na direção do passado, quanto do futuro; e não se pode postergá-lo porque não se pode postergar a eleição, sob pena de suceder que as potências ocultas em nossa personalidade decidam por nós” (Reichmann, 1981, p. 94). Outrossim, uma semelhança entre esses dois instantes seria, segundo Reichmann, que “nos dois casos o instante não pode ter lugar nem um pouco antes, nem um pouco depois; esse instante deve ocorrer com precisão rigorosa, isso porque o tempo é uma sucessão contínua e infinita” (Reichmann, 1981, p. 94). Já o instante religioso seria aquele em que, tal como tratado nas *Migalhas filosóficas*, mas principalmente em *O conceito de angústia*, sendo a síntese de temporal e eterno, o espírito se põe como espírito, realizando a síntese entre corpo e alma, ou seja, é aquele em que, nas palavras de Reichmann, se dá a “passagem do não-ser para o ser” (Reichmann, 1981, p. 79). É importante destacar, ainda, aqui, o esclarecimento que faz Reichmann em relação a essas três formas de pensar o instante em Kierkegaard: “Que o instante do gozo estético não é o instante verdadeiro, todos sabemos, pois este instante recebeu a crítica do próprio Kierkegaard. Mas não se pode negar, a não ser por um exagero flagrante, que Kierkegaard não criticou, de modo algum, o instante ético, não o acoimando de falso, e neste a decisão tem a primazia, como no instante religioso deve-se admitir a decisão” (Reichmann, 1981, p. 98).

¹²⁷ Lê-se em Gl 4,4: “Mas quando veio a plenitude dos tempos, Deus enviou seu filho, que nasceu de uma mulher e nasceu submetido a uma lei”.

¹²⁸ Nesse sentido o apontado por Ernani Reichmann: “O tratamento do instante no âmbito da angústia, essa é uma conquista definitiva de Kierkegaard” (Reichmann, 1981, p. 51).

¹²⁹ Escreve Platão no *Parmênides*: “Há essa coisa estranha, o instante... Esta natureza, a do instante, uma estranha natureza, situa-se entre o movimento e o repouso, estando em tempo nenhum, e é para ela e a partir dela que muda o que está em movimento em direção ao que está em repouso, e o que está em repouso em direção ao

que está em movimento. E o *um* então, se está em repouso e está em movimento, mudará em todas as direções. Mas, mudando, muda no instante, e quando muda não pode estar em tempo *algum* e não pode, nesse momento, estar em movimento, e tampouco estar em repouso” (Platão, 2003, p. 105; 156 b-e). Conforme aponta Haufniensis em uma nota de *O conceito de angústia*, o instante, tal como exposto no *Parmênides*, “torna-se a categoria da passagem [do movimento ao repouso e do repouso ao movimento], pura e simplesmente” (CA – OC VII 183). Existe em Platão, portanto, conforme a crítica de Haufniensis, “uma concepção puramente abstrata de instante” (CA – OC VII 182). Ernani Reichmann assim compreende a crítica ao instante de Platão explicitada em *O conceito de angústia*: “Kierkegaard reclamou que o instante de Platão é uma silenciosa abstração atomística, com o que não se pode deixar de concordar, quando se tem em vista a existência, que é concretude. Nesta saltam as contradições e, segundo Sócrates, não se deve espantar diante das contradições dos fenômenos. O instante platônico, um conceito, é estranho em si mesmo, mas não permite contradição. Se a permitisse, não seria um conceito, mas um fenômeno” (Reichmann, 1981, p. 14).

¹³⁰ “Se acreditamos que somos capazes de sustentar essa divisão, isso ocorre porque *espacializamos* um momento – e com isso paralisamos a sucessão infinita –, introduzimos a representação, fizemos do tempo algo para a representação, em vez de o pensarmos” (CA – OC VII 185), explicita Haufniensis.

¹³¹ “O eterno significa igualmente o presente, que não possui nenhum passado e nenhum futuro, e esta é a perfeição do eterno” (CA – OC VII 186), dirá Haufniensis alguns parágrafos depois.

¹³² Em uma nota, Haufniensis escreve: “Que sonho ainda a categoria da repetição, pela qual se entra na eternidade andando para frente” (CA – OC VII 189).

¹³³ Para ilustrar, figurativamente, o que entende por instante, Haufniensis vale-se de alguns exemplos. Inicialmente, ele invoca a própria palavra dinamarquesa que designa instante, *Oieblikket* (literalmente: uma olhada), para lembrar que ela “constitui uma designação do tempo, mas, entenda-se, do tempo nesse conflito fatal em que é tocado pela eternidade” (CA – OC VII 187). Depois, ele recorre à *Primeira Epístola aos Coríntios*, afirmando que, lá quando Paulo escreve “num instante, num piscar de olhos” (1Cor 15,52), encontra-se já uma “descrição poética do instante” (CA – OC VII 187). Por fim, ele recorre ao exemplo de uma representação artística em que dois mímicos, no auge da representação de um conflito passional e quando os olhares dos espectadores aguardam o desenlace derradeiro, interrompem de súbito os movimentos e ficam como que petrificados, concluindo que o “efeito pode ser desmesuradamente cômico, pois o instante se torna, por casualidade, comensurável como eterno” (CA – OC VII 188).

¹³⁴ Esclarecedoras, neste sentido, as palavras de André Clair: “Participando da eternidade, mas realizando-se nas expressões sensíveis e concretas da história, o instante é o tempo que chegou à plenitude” (1997, p. 122).

¹³⁵ Do que não se segue, adverte Climacus, que Jacobi seja o real idealizador do salto, ao menos não do salto de Lessing: “O entusiasta arrisca-se ao máximo e lhe sugere aquele *salto mortale*, a única coisa que salva. Aqui tenho de fazer uma pausa por um instante; poderia parecer que Jacobi vem a ser, afinal de contas, o inventor do salto. Contudo, é preciso notar: antes de mais nada, que Jacobi não tem realmente clareza a respeito do lugar a que o salto essencialmente pertence. Para começar, seu *salto mortale* é meramente um ato de subjetivação confrontado com a objetividade de Espinosa; não é a passagem do eterno ao histórico. Primeiramente, ele não tem clareza dialética acerca do salto, de que este não se deixa ensinar [*docere*] ou comunicar diretamente, justamente porque o salto é um ato de isolamento, dado que, no que toca àquilo que não pode nem mesmo ser pensado, remete ao indivíduo singular decidir-se a, crente, em virtude do absurdo, aceitá-lo. Jacobi quer, apoiado na eloquência, ajudar alguém a realizar o salto. (PS – OC X 95).

¹³⁶ Eis um extrato do diálogo, tal como narrado por Jacoby: “LESSING: ‘Não será o credo que nos desunirá; JACOBI: ‘De nenhum modo. Mas meu credo não reside em Espinosa’. LESSING: ‘Espero que não esteja em nenhum livro’. JACOBI: ‘Não só isso. Acredito que o mundo tenha uma causa pessoal inteligente’. LESSING: ‘Tanto melhor, pois então terei a oportunidade de ouvir algo completamente novo’. JACOBI: ‘Não se alegre muito por isso. Eu, neste ponto, ajusto-me dando um *salto mortale*.’ [...] LESSING: ‘De um modo geral, não me cai mal seu salto mortal... Mas esse salto eu já não posso mais exigir de minhas pernas velhas e de minha cabeça pesada.’” (Lessing; Jacoby, 1982a, p. 364-369).

¹³⁷ “Saltar significa essencialmente pertencer à terra e respeitar as leis da gravidade, de forma que o salto é somente o momentâneo, mas voar significa estar liberado das condições telúricas, algo que é reservado exclusivamente às criaturas aladas, talvez também aos habitantes da lua, talvez – e talvez somente lá o sistema

vá encontrar, de forma cabal, seus verdadeiros leitores” (PS – OC X 118), acrescentará Climacus algumas páginas depois. E algumas páginas antes, quando joga com outro pseudônimo, Johannes de Silentio – a quem teria lido antes de tomar contato com a alegoria do salto de Lessing – diz Climacus: “Para mim, o pouco que se encontra em Lessing já teve a sua importância. Eu já tinha lido *Temor e tremor*, de Johannes de Silentio, antes de chegar a ler esse volume de Lessing. Naquele escrito, chamou-me a atenção como o salto, na opinião do autor, enquanto decisão, torna-se justamente decisivo para o cristico, e para toda e qualquer categoria dogmática, o que não pode ser alcançado pela intuição intelectual de Schelling, tampouco pelo que Hegel, enquanto zomba da posição Schellingiana, quer colocar em seu lugar, o método, porque o salto é justamente o protesto mais decisivo contra a andamento inverso do método. (PS – OC X 100). É interessante notar que, embora Climacus jogue com Johannes de Silentio afirmando não saber se ele esteve devidamente atento ao salto de Lessing, parece claro que o autor de *Temor e tremor* assimilou, sim, a lição. Além da já citada passagem em que Johannes de Silentio diz que, embora seja até capaz de realizar o salto em direção ao infinito, não é capaz de realizar o salto seguinte, é o que indica também a passagem que segue: “Ai de mim que não posso realizar esse movimento. Sou capaz de nadar no vazio, peso todavia demasiado para realizar esse vôo místico” (CT – OC V 142).

¹³⁸ É a figura que Kierkegaard invoca na obra de publicação póstuma *Ponto de vista explicativo de minha obra de escritor*, quando propõe: “É possível enganar-se um homem em vista do verdadeiro e, para lembrar o velho Sócrates, enganá-lo para dentro do verdadeiro” (PVE – OC XVI 28).

¹³⁹ No mesmo sentido quando, em *Dar o tempo*, credita a Kierkegaard o que chama de “instante paradoxal que rasga o tempo” (DT, p. 21) e que seria a condição de possibilidade de todo o dom possível. No último volume de *O Instante*, Kierkegaard, por sua vez, dirá: “Não há nada mais desafiador para a inteligência que o instante; o que não se daria para calculá-lo com precisão; mas nada está mais excluído de apanhar alguma vez o instante que a inteligência humana” (INS – OC XIX 298). A inteligência, complementa, “não afasta jamais seu olhar dos acontecimentos e das circunstâncias; calcula e calcula, pensando que o instante poderia destilar-se a partir daí; mas é em vão: a inteligência nunca terá êxito, nem em toda a eternidade, nessa tentativa; o instante é um segredo que eternamente permanecerá oculto para toda inteligência” (INS – OC XIX 298).

¹⁴⁰ Nesse sentido, veja-se o que diz Derrida em *Dar a morte*: “Com muita frequência não sabemos nem vemos a origem – secreta, pois – do que nos vem de cima. Temos medo do medo, estamos angustiados pela angústia – e trememos. Trememos nessa estranha repetição que vincula um passado irrecusável (houve lá um golpe, um trauma que nos afetou) com um futuro inantecipável, antecipado mas inantecipável, apreendido mas justamente, e por isso há porvir, apreendido como imprevisível, imprezível, de que nos aproximamos como algo inaproximável. Inclusive quando cremos saber o que vai acontecer, o novo instante, o que vem no porvir, permanece virgem, inacessível ainda, invisível. Na repetição do que permanece imprezível, trememos acima de tudo por não saber de onde veio o golpe e por não saber, segredo redobrado, se vai continuar, recomeçar, insistir, repetir-se: se, como, quando, onde” (DM, p. 56).

¹⁴¹ Nas palavras de Lévinas: “Queremos mostrar como é que, partindo do saber identificado com a tematização, a verdade do saber reconduz à relação com outrem, isto é, à justiça” (1974b, p. 62).

¹⁴² Nas palavras de Lévinas: “A metafísica ou a transcendência reconhece-se na obra do intelecto que aspira à exterioridade, que é Desejo. Mas o desejo da exterioridade pareceu-nos mover-se não no conhecimento objetivo, mas no Discurso, o qual, por sua vez, se apresentou como justiça, na retidão do acolhimento feito ao rosto” (1974b, p. 54).

¹⁴³ Tema que Derrida desenvolverá posteriormente na conferência *A palavra acolhimento*, proferida em 1996, no evento *Rosto e Sinai – Homenagem a Emmanuel Lévinas*. Na conferência, Derrida retoma a proposição levinasiana de justiça como acolhimento feito ao rosto e destaca: “O discurso, a justiça, a retidão ética referem-se antes de tudo ao acolhimento. O acolhimento é sempre o acolhimento feito ao rosto” (ADL, p. 70).

¹⁴⁴ Ainda que se possa reconhecer ou acusar aí, complementa Derrida, uma espécie de loucura, e talvez uma outra espécie de mística” (FL, p. 964). A desconstrução, conclui, “é louca por essa justiça” (FL, p. 964). E, nesse sentido, John Caputo fala que a justiça reclamada pela desconstrução é uma *justiça hiperbólica*: “A infinitude de que fala Derrida não é uma infinitude simbólica, mas hiperbólica... A infinitude significa uma capacidade para a resposta, uma responsabilidade e uma sensibilidade hiperbólicas... Trata-se de um extremo de responsabilidade, de capacidade de resposta e de sensibilidade às exigências da singularidade, a qual, não sendo efável nem inefável, situa-se nos extremos da linguagem” (Caputo, 1993, p. 200).

¹⁴⁵ Ou, em outras palavras, o que a desconstrução quer é estabelecer “um aumento hiperbólico na exigência de justiça” (FL, p. 954). John Caputo compara, nesse particular aspecto, o intento de Derrida com o de Johannes de Silentio: “Chamo a atenção do leitor para as imagens econômicas recorrentes neste texto em que Johannes de Silentio acusa a cristandade de procurar pechinchas em questões de fé (deixando-a *aufgehoben* no pensamento especulativo). Como os mercadores de Holanda, que atiram suas mercadorias ao mar para aumentar os preços*, de Silentio procura encarecer o preço da fé. Como tal, a desconstrução pretende aumentar o preço da decisão justa” (Caputo, 1993, p. 229).

*Figura com a qual Johannes de Silentio abre o epílogo de *Temor e tremor*: “Tendo uma vez na Holanda baixado em demasia o preço das especiarias, os mercadores lançaram ao mar alguns carregamentos para com isso tornar a elevá-los. Trata-se de uma pequena manobra justificável e talvez até necessária. Mas será preciso uma idêntica operação no que diz respeito ao espírito?” (CT – OC V 207).

¹⁴⁶ Após reconhecer, na primeira frase, que era seu dever dirigir-se ao público norte-americano em inglês, ao longo da conferência Derrida interpola seu discurso com várias referências à questão da língua, e à sua relação com a temática da justiça. “Endereçar-se ao outro na língua do outro é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade de toda justiça” (FL, p. 948), afirma ele em dado momento. “É injusto julgar alguém que não compreende seus direitos, nem a língua em que eles estão inscritos, nem a língua em que o julgamento é pronunciado” (FL, p. 950), diz alguns parágrafos depois. E adiante: “A violência da injustiça começa quando todos os concernidos em uma comunidade não compartilham plenamente de um mesmo idioma. A violência dessa injustiça que consiste em julgar quem não compreende a língua na qual se pretende afirmar que a justiça é feita, essa violência não é uma violência qualquer, uma injustiça qualquer. Essa injustiça supõe que o outro, a vítima da injustiça da língua, seja ao menos capaz de uma língua em geral, que ele seja um homem enquanto falante” (FL, p. 950).

¹⁴⁷ E, lembra Derrida, “nunca ceder a esse respeito, manter sempre vivo um questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites de nosso aparato conceitual, teórico ou normativo acerca da justiça é, do ponto de vista de uma desconstrução rigorosa, tudo menos uma neutralização do interesse pela justiça, uma insensibilidade para com a justiça.” (FL, p. 954).

¹⁴⁸ Eis as palavras de Derrida: “Que o direito seja desconstrutível, não é uma infelicidade. Pode-se encontrar nisso a chance política do progresso histórico. Mas o paradoxo que eu gostaria de submeter à discussão é o seguinte: é essa estrutura do direito ou, se preferirem, da justiça como direito, que assegura a possibilidade da desconstrução. A justiça em si mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstrutível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe, não é desconstrutível. A desconstrução é a justiça” (FL, p. 944).

¹⁴⁹ Neste mito, desenvolvido por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias* para ilustrar a tensão entre a *dike* e a *hybris* – e não, atente-se, à *adikia* –, as cinco raças, que correspondem também a cinco épocas, são assim distribuídas: 1) a raça de ouro: os homens dessa raça são isentos de preocupações, não sabem o que é a miséria e a velhice, obtêm alimento em abundância da terra e, entre eles, não se conhece a *hybris*, reinando soberana a justiça (*Os trabalhos e os dias*, v 106-126); 2) a raça de prata: esta raça já tem notícias da *hybris* e conhece então o penar, seus homens vivem cem anos como crianças e morrem quando atingem a adolescência (*Os trabalhos e os dias*, v 127-142); 3) a raça de bronze: é a raça dos homens guerreiros, que são fortes mas tem o coração duro, sucumbindo ante a própria condição, alimentada mais e mais pela *hybris* (*Os trabalhos e os dias*, v 143-155); 4) a raça dos heróis: já como uma resposta à raça anterior, os homens-heróis – chamados por Hesíodo de semi-deuses – são engendrados por Zeus dotados de grande coragem e senso de justiça, o que não impede, entretanto, que eles sucumbam no combate (*Os trabalhos e os dias*, v 156-172); a raça de ferro: essa é a raça a que pertence também Hesíodo e a sua marca é a dor, o cansaço, a condenação ao trabalho exaustivo; na época do ferro *dike* não é mais reconhecida, ela foi incorporada pela *hybris* e toda a honra será dos homens violentos, que não respeitam os juramentos e entregam-se à inveja e ao saque (*Os trabalhos e os dias*, v 173-200). Conforme observa Jean-Pierre Vernand, nos extremos opostos do mito de Hesíodo, nos quais a tensão entre *dike* e *hybris* fica claramente demarcada, tem-se os seguintes quadros: a) idade dos homens de ouro: aqui, “os homens aparecem sem ambigüidade como Régios, os *basilêes*, que ignoram toda forma exterior ao domínio da soberania” (Vernand, 1990, p. 36); e eles “não conhecem a guerra, vivem tranqüilos” (Vernand, 1990, p. 36); não conhecem, ainda, o labor, pois “a terra produz-lhes espontaneamente numerosos bens” (Vernand, 1990, p. 36); b) idade dos homens de ferro: aqui “a *hybris* teria triunfado totalmente em um mundo ao avesso no qual subsistiriam apenas a desordem e a desgraça em estado puro” (Vernand, 1990, p. 35); e, então, “o direito é representado unicamente pela força e neste mundo entregue à desordem e à *hybris*, não virá mais nenhum bem para compensar os sofrimentos do homem (Vernand, 1990, p. 35); e “nada será como antes porque a *hybris*

invadiu todo o campo da existência humana e, por falta de justiça, não haverá mais qualquer remédio contra o mal” (Vernand, 1990, p. 109). Eis, em versão condensada, a oposição tensionada por Hesíodo na leitura de Vernand: “Na idade de ouro tudo era ordem, justiça e felicidade; era o reinado da pura *Dike*. Ao termo do ciclo, na velha idade do ferro, tudo será entregue à desordem, à violência e à morte: será o reinado da pura *hybris*” (Vernand, 1990, p. 35-36).

¹⁵⁰ *Os trabalhos e os dias*, v. 189-194.

¹⁵¹ *Os trabalhos e os dias*, v. 201.

¹⁵² *Os trabalhos e os dias*, v. 203-210.

¹⁵³ *Os trabalhos e os dias*, v. 220 e 264.

¹⁵⁴ Na *Teogonia*, Hesíodo situa *Dike* na quarta geração dos Deuses, fruto da união de Zeus com Têmis (v. 886-905).

¹⁵⁵ *Os trabalhos e os dias*, v. 225-275.

¹⁵⁷ Derrida destaca inicialmente as seguintes traduções (SM, p. 43-44): “Le temps est detraqué” (Jean Malaplate, Corti, 1991, na referência de Derrida); “Le temps est hors de ses gonds” (Yves Bonnefoy, Gallimard, 1992, na referência de Derrida); “Le monde est à l’envers” (Jules Derorquigny, Les Belles Lettres, 1989, na referência de Derrida). Eis, outrossim, algumas traduções para a nossa língua: “Nosso tempo está desnordeado” (Millôr Fernandes, LPM, 2006, p. 36); “O mundo está fora dos eixos” (Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes, Editora Abril, 1981, p. 227); “O tempo é de terror” (Barbara Heliodora, Editora Nova Aguilar, 2006, p. 422); “O mundo está desconjuntado” (Elvio Funck, Editora Unisinos, 2003, p. 68); “Dos gonzos saiu o tempo” (Carlos Alberto Nunes, Edições de Ouro, 1971, p. 52); “Isto anda fora dos eixos” (Domingos Ramos, Porto & Lello, p. 54).

¹⁵⁸ E o problema, aqui, lembra Derrida, não é propriamente dos tradutores, mas dos limites da tradução em si mesma: “Por corretas e legítimas que sejam [as traduções], independentemente do direito que se lhes reconheça, estão todas desajustadas, como injustas no desvio que as afeta: dentro de si mesmas, certamente, visto que seu sentido permanece necessariamente equívoco; em seguida, na relação entre elas, e portanto, em sua multiplicidade; enfim, ou primeiramente, em sua inadequação irredutível à outra língua e ao golpe de gênio do acontecimento que faz a lei, a todas as virtualidades do original. A excelência da tradução nada pode contra isso. Pior ainda, e nisso reside todo o drama, ela só pode se agravar ou cancelar a inacessibilidade da outra língua” (SM, p. 43).

¹⁵⁹ Conforme a referência de Derrida (SM, 44): *Hamlet*, André Gide, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, 1959. Em nossa língua, uma tradução aproximada é a proposta por Bárbara Heliodora: “O tempo é de terror”.

¹⁶⁰ Eis o fragmento de Anaximandro: “... *ex hōn dè he génesis esti tois ousi kai tèn phthoràn eis tauta ginesthai katà tò khreón; didónai gàr autá díken kai tísín allélois tes adikías katà tèn tou khronou táxin.*” Em uma tradução literal, conforme aponta Heidegger, ele diria: “Ora, a partir daquilo do qual a geração é para as coisas, também o desaparecer para dentro disto se engendra segundo o necessário; pois eles se dão justiça e penitência reciprocamente pela injustiça, segundo a ordem do tempo” (Heidegger, 1978, p. 24). Nesse sentido a tradução proposta por José Cavalcante de Souza: “... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo.” (Anaximandro, 1978, p. 16).

¹⁶¹ Eis algumas das várias passagens de *Espectros de Marx* em que Derrida endereça a justiça ao *porvir*, algumas vezes, inclusive, vinculando-a a uma democracia também *por-vir*: “Se o direito faz questão de vingança, como pareceu queixar-se Hamlet, será que não se pode suspirar por uma justiça que um dia, um dia que não pertenceria mais à história, um dia quase messiânico, fosse enfim subtraída à fatalidade da vingança? Esse dia está diante de nós, por vir, ou é até mais antigo do que a memória?” (SM, p. 47); “A efetividade da promessa democrática preservará sempre em si, e deverá fazê-lo, essa esperança messiânica absoluta, indeterminada em seu coração, a relação escatológica com o porvir de um acontecimento e de uma singularidade, de uma alteridade não-antecipável” (SM, p. 111); “Ela [a tecno-ciência] nos obriga a pensar, a partir daí, um outro espaço para a

democracia. Para a democracia por vir e, portanto, para a justiça” (SM, p. 268); “Esses acontecimentos sísmicos vêm do porvir, eles são dados a partir do fundo instável, crítico e deslocado dos tempos. De um tempo disjuncto ou desajustado sem o qual não haveria nem acontecimento nem história nem promessa de justiça” (SM, p. 270).

¹⁶² Ele até chega a insinuar uma investida nesse sentido quando, na já apontada referência que faz a Kierkegaard em *As pupilas da universidade*, fala de um certo *breve e paradoxal instante kierkegaardiano, capaz de romper o tempo*. Mas Derrida refere-se a esse *instante capaz de romper o tempo* de forma apenas esparsa e não chega a aprofundar-se nessa direção.

¹⁶³ Mesmo a diacronia de que fala Lévinas, ao que parece, nunca foi uma questão propriamente do tempo, mas sim da temporalidade, da temporalidade que expõe o outro no face-a-face e que expõe ao outro no face-a-face.

¹⁶⁴ Ilustrativamente, veja-se o seguinte extrato de *Temor e tremor*: “[O cavaleiro da fé] sabe que é belo e benéfico ser o indivíduo que se traduz no geral e que, por assim dizer, dá de si próprio uma edição apurada, elegante, o mais possível correta, compreensível a todos; sabe o quanto é reconfortante tornar-se compreensível a si próprio no geral, de forma a compreender este, e que todo o indivíduo que o compreenda a ele compreende o geral, ambos usufruindo da alegria que a segurança do geral justifica. Sabe quanto é belo ter nascido como indivíduo que tem no geral a sua pátria, a sua acolhedora casa, sempre pronta a recebê-lo todas as vezes que lá queira viver. Mas sabe, ao mesmo tempo, [e isso o herói trágico, o indivíduo que quer exprimir-se no geral, não sabe] que acima deste domínio serpenteia uma caminho solitário, estreito e escarpado; sabe o quanto é terrível ter nascido isolado, fora do geral, caminhar sem encontrar um único companheiro de viagem” (CT – OC V 166). Também ilustrativo nesse sentido o que diz Kierkegaard no texto de publicação póstuma *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*: “A multidão é a mentira. Ela provoca uma total ausência de arrependimento e de responsabilidade, ou, pelo menos, atenua a responsabilidade do indivíduo, fracionando-a” (PVE – OC XVI 83).

¹⁶⁵ Mesmo Derrida talvez não estivesse de todo alheio a esta questão quando insistia naquela responsabilidade infinita de inspiração levinasiana e quando invocou aquele *além* do ajuste. Ele, tanto quando Lévinas, estava preocupado no sempre recorrente risco de, quer como o nome de ética, quer com o nome de moral, quer com o nome de direito, ou mesmo de justiça, inscrever, sob qualquer forma – um código, uma regra, uma lei, um sistema –, uma limitação legitimada da responsabilidade, justificante de uma responsabilidade *até certo ponto*, que comprometesse diante do outro apenas *até certo ponto*. Nesse sentido, compreende-se que Derrida tenha insistido, até mesmo exagerado na sua insistência no *além* do ajuste – que ele provavelmente sabia que era, em si mesmo, inviável –, naquele *encarecimento do preço da justiça* de que fala John Caputo, tanto quando compreende-se o exagero de Lévinas quando escreve aquele conhecido “eu sou homem suportando o universo” (Lévinas, 1993, p. 102). Há sempre que se atentar, entretanto, para que esse exagero preventivo não resulte – o que seria até pior que a boa consciência que tanto Derrida quanto Lévinas querem, com acerto, evitar – em algo como, conforme a observação de Climacus, a ataraxia dos cétricos.

¹⁶⁶ Em Kierkegaard, em um Kierkegaard do qual Derrida jamais quis aproximar-se, e que, no entanto, era o mesmo Kierkegaard de Johannes Climacus e de Johannes de Silentio, aos quais Derrida associou-se várias vezes e também o mesmo Kierkegaard de Constantin Constantius e de Vigilius Haunfiensis, apenas marginalmente tangenciados por Derrida, pulsava também de outro modo aquilo que Derrida supassumiu – querendo ou não – na remessa da justiça ao porvir, o que seja, aquela outra possibilidade de pensar a justiça ainda em uma perspectiva desconstrucionista e que, para preservar-se com coerência na *différance*, não poderia, por isso mesmo, ter pretendido dar-se um dia – por vir – como presença, quer como conceito puro, quer como acontecimento. Esse Kierkegaard nunca nomeado por Derrida, que, repita-se, não é outro Kierkegaard senão que o mesmo Kierkegaard criador e leitor de Johannes Climacus, de Johannes de Silentio, de Vigilius Haifniensis e de Constantin Constantius, esse Kierkegaard deixado de lado por Derrida, é o Kierkegaard dos *Discursos edificantes*. Ai, precisamente ai, nos *Discursos edificantes* de Kierkegaard, contrariamente ao que sugere o nome – sugestão que talvez esteja na origem desse afastamento denunciado de Derrida –, percebe-se toda a potencialidade desconstrutiva do instante. Lá naquela categoria que, em Kierkegaard, recebe o nome de amor, lá, precisamente lá, sob um pano de fundo aparentemente religioso e, mais precisamente, religioso-cristão, é que, e aqui e agora se aponta, estaria também a possibilidade de, para um Derrida que assumisse até as derradeiras conseqüências o instante que tantas vezes invocou, pensar uma justiça da desconstrução efetivamente comprometida com o combate àquilo que mais quis combater, ou seja, comprometida com o combate à metafísica da presença, ao sonho da presença, que no que atine à questão da justiça, sempre foi – e acabou por continuar sendo, em Derrida – o sonho com uma presença plena como ajuste, endireitamento, alinhamento, ajuntamento, plenificação do acordo. O amor, falou uma vez Derrida – na já referida entrevista concedida no ano

de 1982 a Christian Descamps – é a condição de possibilidade da desconstrução. Sem amor não há desconstrução. Mas que amor é esse de que falou Derrida? Derrida jamais o esclareceu. Quando esse amor é inscrito na obra de Derrida – na única vez em que ele é assim inscrito – ele é seguido de reticências, o que pode e talvez tenha querido significar muitas coisas. Não parece que tenha havido aí, entretanto, qualquer referência, mesmo que implícita, a Kierkegaard. E Kierkegaard, no entanto, especialmente o Kierkegaard dos *Discursos*, talvez nunca tenha estado tão próximo de Derrida. Quando Derrida, na entrevista, nomeia o amor, ele está, como tantas outras vezes, e mais uma vez, tentando salvaguardar a desconstrução das acusações de niilismo: a desconstrução, afirma ele, “tanto quanto desmonta uma edificação e faz aparecer a precariedade ruínosa de uma estrutura que não explicava nada [...], acompanha sempre uma exigência afirmativa; eu diria até que ela não acontece jamais sem amor...” (POI, p. 89). Ora, esse amor que movimenta a desconstrução – que não pode jamais pretender repousar triunfante sobre os escombros da edificação que fez ruir, mas, sim, e somente aí ela será amor, permitir que, a partir, à margem, por sobre ou mesmo abaixo dos escombros se possam reunir elementos para um novo edificar, ainda quando esse novo edificar implique e reclame, depois, nova desconstrução –, embora Derrida não indique, e talvez mesmo ele nunca o tenha pensado, não é outro senão que o amor de que tanto falou Kierkegaard nos *Discursos edificantes*, precisamente aquele bastante conhecido amor que em tudo acredita e no entanto nunca é enganado. *O amor em tudo acredita e no entanto nunca é enganado*. O amor *acredita* e por isso ele nunca está enganado e nunca será enganado. Essa crença, a fé, e depois dela a confiança, a fíducia e a promessa, em todas as suas implicações, que Derrida aceitou, inclusive, tratar no âmbito da *Zuzage* heideggeriana, aquele engajamento antes da palavra, a aquiescência responsável, a resposta antes mesmo da questão, essa fé, que Kierkegaard insistentemente manteve no âmbito de suas incursões sobre o amor, foi dessa fé que Derrida descurou quando discorreu sobre a justiça. Não que a fé tenha sido desprezada por Derrida quando tratou da justiça; ele também a considerou, mas ela aí perde claramente em intensidade quando comparada com a importância que assumiu, por exemplo, nos seus discursos mais diretamente ligados ao dom e à responsabilidade, que, a seu turno, e isso Derrida mesmo admite, não poderiam jamais ser afastados da discussão acerca da justiça. Em poucas palavras, a fé, que no dom e na responsabilidade assume papel decisivo para Derrida, perde espaço quando a questão é a justiça. E daí a necessidade de remeter a justiça ao porvir, pois se a fé já não daria a derradeira palavra na justiça, se a fé não seria mais, como o seria no dom e na responsabilidade, o móbil último do agir, é porque haveria de existir algo que a substituísse. Esse algo – e isso Derrida não o admite, nem poderia mesmo admitir – não é outra coisa senão que o saber, que na *Aufhebung* do desajuste anunciaria a justeza da justiça como conceito puro, finalmente a salvo da economia da *différance*, apto então a orientar a justiça como acontecimento, inclusive na exigência de um *além* do ajuste, cujo conhecimento seria também dado a conhecer pelo saber. Nesse quadro, o amor de que fala Kierkegaard nos *Discursos edificantes* é mais desconstrutivo, é mais fiel a Derrida, e é mais coerente com o discurso de Derrida do que o foi o próprio Derrida quando pensou a justiça no *além* do ajuste e endereçou-a ao porvir. Primeiro, porque não subestimou em nenhum momento a primazia a ser conferida à fé; e, segundo, do que daí decorre, porque não precisou render-se em momento algum à *Aufhebung*. O amor, e nisso Kierkegaard insistirá na série de discursos reunidos em *As obras do amor*, não é jamais uma questão para o saber, mas para a fé – “É o sofrimento mais doloroso e também o mais prejudicial quando alguém em vez de se alegrar com o amor em suas manifestações quer alegrar-se em esquadrinhar o amor” (OAM – OC XIV 09) – e não é jamais uma questão para o tempo, mas para a temporalidade – ele, o amor, é o que “vincula o tempo e o eternidade” (OAM – OC XIV 06). E por isso, no que se refere ao amor, não se precisará jamais invocar o *além* ou o porvir. O amor, tratado, como o fez Kierkegaard, no âmbito da temporalidade, é uma questão somente para a singularidade, e para a forma como essa singularidade se relaciona com o instante, que é e será sempre o instante do agir, agir impulsionado pela fé. Esse amor, voltado a uma responsabilidade infinita – “Pode-se dizer que a propriedade característica do amor consiste em que o amante, ao dar, infinitamente, contrai uma dívida infinita... O amante dá o que infinitamente é o máximo que um ser humano pode dar a um outro, o seu amor, então, ele se torna infinitamente devedor” (OAM – OC XIV 162) –, estranho ao cálculo – “É impossível fazer contabilidade de uma grandeza infinita” (OAM – OC XIV 163) –, amor que não é para ser cantado, mas sim para ser “crido e vivido” (OAM – OC XIV 08), ou seja, amor que “não se dirige a um conhecimento, mas a um agir” (OAM – OC XIV 88), haveria decerto de ser o amor que Derrida, apenas sutilmente, associou um dia à desconstrução, mas que mostrava já uma trilha coerente, com a desconstrução e com Derrida, por onde poderia enveredar-se a discussão desconstrucionista sobre a justiça.

¹⁶⁷ É importante que se esclareça que a *decisão* de que aqui se fala, a partir de Kierkegaard e de Derrida – decisão estribada, em seu último instante, naquele instante em que ela de fato acontece, na fé – não pode, ao menos não deveria, ser pensada de forma a permitir uma associação com o decisionismo de Carl Schmitt, em qualquer de suas expressões. A insistência, tanto de Kierkegaard, quanto de Derrida, na importância primordial da decisão, não autoriza, de forma alguma, associações com o pensamento de Schmitt. Derrida mesmo se incumbiu – talvez preventivamente – de desautorizar essas eventuais associações. O decisionismo schmittiano,

diz ele no seminário *Políticas de amizade*, “é uma teoria do inimigo” (PA, p. 86). O axioma fundamental de Schmitt, complementa, é que “o ser-político do político surge a partir da figura do inimigo,* e este axioma é em todo caso indispensável tanto para seu decisionismo como para sua teoria da exceção e da soberania” (PA, p. 103). Em outras palavras, todo o decisionismo de Schmitt é estribado em uma decisão com vistas a resguardar o político – o político conquanto se vincula ao soberano e à soberania do soberano –, uma decisão, portanto, sempre *politicamente interessada*. E, como tal, ela não será jamais uma decisão associável com a decisão de que fala Derrida – sempre em uma remessa a Kierkegaard –, que é decisão, primeiro, desinteressada, e, segundo, apolítica, no sentido de que ela, antes de confirmar a política, a desautoriza lá no que ele quer deduzir como fundamento, lá quando ela quer, por exemplo, como no caso de Schmitt, politizar inclusive a amizade. Do que se segue que, conforme aponta Derrida, essa decisão de que fala Schmitt talvez nem sequer seja propriamente uma decisão: “Não se sabe se um decisionismo supõe, no fundo, uma decisão ou se, pelo contrário, a nega, a subtrai, a esquece” (PA, p. 150). Não há como associar-se a decisão, no sentido em que a tomam Kierkegaard e Derrida, com o decisionismo de Carl Schmitt; não há, aqui, qualquer possibilidade de relação; não há cruzamento possível entre os discursos de Kierkegaard e de Derrida com o discurso de Schmitt. Provavelmente Schmitt mesmo o tenha percebido, em relação a Kierkegaard, e de alguma forma antecipado, em relação à posteridade, do que dá nota aquela obscura e descontextualizada referência que faz, na *Teologia política*, a um “teólogo protestante do século XIX” (Schmitt, 2006, p. 15). Esse teólogo protestante jamais nomeado por Schmitt, e a partir do qual ele pretende consolidar sua teoria da exceção, e a partir dela justificar o direito do soberano de decidir, inclusive, sobre a suspensão do direito, sobre a exceção ao direito, hoje, se sabe, é Kierkegaard, invocado por um excerto – mais precisamente, uma paráfrase estrategicamente construída – de *A repetição*. Eis o trecho de *A repetição* tal como aparece, parafraseado, na *Teologia política*: “A exceção explica o geral e a si mesma. E quando se quer estudar corretamente o caso geral, somente se precisa observar uma real exceção. Ela esclarece tudo de forma muito mais clara que o geral em si. Com o tempo, fica-se farto do eterno discurso sobre o geral; há exceções. Não se podendo explicá-las, também não se pode explicar o geral. Comumente não se nota a dificuldade por não se pensar o geral com paixão, porém com uma superficialidade cômoda. A exceção, ao contrário, pensa o geral com paixão” (Schmitt, 2006, p. 15).** Mesmo a construção estratégica de Schmitt, e mesmo o ocultamento deliberado de Kierkegaard na figura de um “teólogo protestante do século XIX”, e também o ocultamento deliberado de que o autor do excerto não era sequer um teólogo, mas, sim, respeitada a pseudonímia, um jovem poeta, hoje se sabe, não foi capaz de mascarar a fragilidade de um discurso cujo fim precípua era, e isso já então se sabia, fundamentalmente, justificar, na figura do soberano e sempre sob a forma de uma decisão – a qual, portanto, em nada se relaciona com a decisão de que falam Kierkegaard e Derrida –, o direito de decidir sobre a força do direito, inclusive sobre essa força que pertenceria, por direito, ao direito, de decidir, na exceção, sobre a suspensão do direito. Ou seja, no decisionismo de Schmitt, o que está em questão não é propriamente *a decisão*, mas sim *uma decisão* em particular, qual seja, a decisão do soberano sobre a instituição, a confirmação ou a suspensão do direito.*** Com palavras de John Caputo se pode assim sumarizar o afastamento inesgotável em que devem ser preservados os discursos de Kierkegaard – pseudonímico e veronímico – e de Derrida em face do decisionismo e de Carl Schmitt: “O decisionismo de Schmitt é um tipo de versão hiperbólica da subjetividade na qual a essência da decisão é uma descarga subjetiva. Mas Derrida sempre diz que a decisão é a decisão do outro em mim, o movimento que realizo em resposta ao outro. Decidir algo é responder ao que se pede de mim. Trata-se, portanto, de uma abordagem muito mais radicalmente responsável que um mero decisionismo. Uma grande parte do discurso existencialista é decisionista, mas, se regressarmos até Kierkegaard, veremos que ele também propõe a noção de resposta ao outro que vem a mim. Ele percebeu a fê de Abraão como um *hineni*, um *eis-me aqui*, que será depois um modelo para Lévinas e para Derrida” (Caputo, 2010, p. 203); “Uma *decisão justa*, que responda às exigências da justiça, que seja algo mais que somente legal, olha de frente para a indecidibilidade, olha o abismo e faz o salto, que dizer, rende-se à decisão impossível. Isso não significa que é *decisionista*, pois isso romperia a tensão na direção oposta, ao esquecer ou ignorar por completo o direito e substituindo, então, a responsabilidade para com o outro pela autonomia subjetivista” (Caputo, 1997, p. 137).

* É oportuno aqui recuperar, agora de forma ampliada, um excerto já invocado, em caráter ilustrativo, de Carl Schmitt: “Um mundo no qual estivesse completamente afastada e desaparecida a possibilidade de tal confronto, um globo terrestre finalmente pacificado, seria um mundo sem distinção entre amigo e inimigo e, conseqüentemente, um mundo sem política. Poderiam nele existir muitos contrastes, talvez muito interessantes, concorrências e intrigas de toda sorte, mas logicamente não haveria qualquer oposição com base na qual se pudesse pedir das pessoas o sacrifício de suas vidas e se permitisse às pessoas o derramamento de sangue e a morte de outras. Também aqui não interessa a determinação conceitual do político se ansiamos ou não por tal mundo sem política como situação ideal. O fenômeno do político apenas pode ser compreendido mediante a referência à real possibilidade do agrupamento amigo/inimigo, independentemente do que aí decorre para a apreciação religiosa, moral, estética, econômica do político” (Schmitt, 1992, p. 61).

** E eis aqui o trecho de *A repetição* do qual Schmitt quis tirar proveito: “A exceção, enquanto pensa a si mesma, pensa também o geral; enquanto trabalha para si mesma, trabalha também pelo geral; e, explicando-se a si mesma, explica também o geral. A exceção, portanto, explica o geral e se explica a si mesma. Isso é tão verdadeiro que, aquele que pretende estudar a fundo o geral deve contemplar primeiro uma exceção justificada e legítima. Essa exceção esclarece todas as coisas muito melhor do que pode fazer o geral. A exceção legítima se acha reconciliada no geral. É certo que o geral, por sua essência mesma, está destinado a lutar com a exceção, mas também é certo que se sente atraído por ela, ainda que tal não se mostre até o momento em que a própria exceção o obriga a confessá-lo. Se a exceção não tem esse poder, isso é prova de que não é legítima. Quando o céu ama um pecador mais que noventa e nove justos, o pecador não sabe disso desde o princípio. Porque o que o pecador percebe ao iniciar o arrependimento é primeiro a cólera terrível do céu, até que, ao final, bem arrependido, o pecador incita o céu ao perdão. São demasiado fatigantes os intermináveis discursos sobre o geral, os quais, apesar de sua interminável extensão, não fazem mais que repetir-se sempre de maneira insípida e tediosa. Também há exceções, e já é tempo de que se comece a falar também delas. Se não se consegue explicar as exceções, então tampouco se consegue explicar o geral. Esta dificuldade geralmente não é percebida, pela simples razão de que não se pensa com paixão o geral, senão que com uma indolente superficialidade. A exceção, ao contrário, pensa o geral com apaixonada energia” (REP OC V 93).

*** Nas palavras de Schmitt: “A existência do Estado mantém, aqui, a supremacia indubitável sobre a validade da norma jurídica. A decisão liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se absoluta em sentido real. Em estado de exceção, o Estado suspende o Direito por fazer jus à autoconservação” (Schmitt, 2006, p. 13); “Todo direito é ‘direito situacional’. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem o monopólio da última decisão. Nisso repousa a natureza da soberania estatal que, corretamente, deve ser definida, juridicamente, não como monopólio coercitivo ou imperialista, mas como monopólio decisório” (Schmitt, 2006, p. 14).

¹⁶⁸ Termos em que se refere Derrida, em *Força da lei*, quando discorre acerca da justiça em sua relação com a diversidade das línguas – a injustiça de não falar da justiça na língua do outro – e também em sua relação com a diversidade de espécies – a problemática da violência da língua em relação aos animais em geral, aos quais, ainda quando se lhes reivindica justiça, só se lhes reivindica na língua que *nós, os homens*, compartilhamos: “Houve aliás um tempo, que não está longe nem acabado, em que *nós os homens* queria dizer nós os europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios” (FL, 950).

¹⁶⁹ E por aqui, precisamente por aqui, estaria por passar ao menos uma das vias que leva ao descrédito da justiça de que se falou no início. A justiça está desacreditada talvez porque devesse mesmo estar desacreditada. E esse descrédito não revelaria, como precipitadamente e geralmente se costuma pensar, apenas um descrédito disseminado no aparato judiciário incumbido de ordenar a justiça política ou uma falta de confiança nas instituições de polícia, mas algo que lhes é anterior, a saber: que a justiça, ao menos essa justiça de *Dike*, essa justiça do geral, em si mesma, deve mesmo ser, já desde a origem, desacreditada. Do que não se segue, entretanto, como também precipitadamente se poderia concluir, que a alternativa a esse descrédito originário passaria próxima da anarquia ou de qualquer outra forma de negação do político ou de reivindicação – que deveria ser, de qualquer modo e, então, contraditoriamente, política – do fim político. Não se trata de negar o político, nem a sua utilidade, nem a sua necessidade mesmo; não se trata, tampouco, de afirmar que o político, em si mesmo, seja mau, injusto ou fadado à corrupção e à degeneração. Trata-se, mais propriamente, isto sim, de apontar, de questionar, de trazer à tona o que, no Estado, não atente aquilo com que o Estado comprometeu-se. Não atende e, no que relaciona-se com a justiça, não poderá jamais atender. Em outras palavras, trata-se de denunciar no político – que acontece – aquilo que o político quis subtrair, à golpe de força, à singularidade, o que seja, a justiça – que pode acontecer, mas não no domínio do político. A justiça não pertence ao político e nesse sentido é que se afirma que a justiça [política, então] está mesmo para o descrédito. Desde quando o Estado avocou para si uma missão que jamais lhe poderia ter competido, desde que ele apropriou-se de algo assim como esse nome justiça e quis, nessa apropriação infundada, afirmar um fundamento, e a partir dele, uma presença, desde que ele quis dar como dada, conhecida e declarada a justiça, ele, primeiro, desacreditou-se a si mesmo e, depois, desacreditou o próprio nome justiça.

¹⁷⁰ Textualmente, eis o que diz Lévinas: “O humano ou a interioridade humana é o retorno à interioridade da consciência não-intencional, à má consciência, à sua possibilidade de temer a injustiça mais que a morte, de preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida, de preferir o que justifica o ser àquilo que o garante” (2002, p. 265).

¹⁷¹ E por aqui estaria por passar outra, uma outra entre outras, das vias que conduzem ao descrédito da justiça. O geral, com o nome de justiça, ou de direito, ou de justiça como direito, de lei, quis e quer domesticar a angústia,

difamá-la, aniquilá-la mesmo, e com força, com força de lei, como *força que avança*, pôr em seu lugar a boa consciência. E a crise da justiça não seria nesse caso, então, propriamente, uma crise da justiça, mas sim, antes, uma crise da angústia.