

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Bruno Carlos Padilha Marques

**A FILOSOFIA, A MORTE E A
SUBJETIVIDADE**
DERRIDA E A ORIGINARIEDADE DO LUTO

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

Março de 2024



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Bruno Carlos Padilha Marques

**A FILOSOFIA, A MORTE E A
SUBJETIVIDADE**
DERRIDA E A ORIGINARIEDADE DO LUTO

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

Março de 2024

A presente tese de doutoramento obedece ao novo acordo ortográfico (AO90). A bem da uniformização, sempre que nos socorremos de livros e traduções publicadas de acordo com a antiga ortografia (AO45) procedemos às devidas alterações gráficas. Ainda assim, mantivemos os títulos de tais obras sem qualquer modificação.

Sempre que a tradução não é da nossa responsabilidade reenviamos, em nota de rodapé, para a tradução que estamos a citar.

Agradecimentos

Em primeiríssimo lugar, a investigação que deu origem a esta tese jamais poderia ter nascido sem a orientação e cuidado da nossa muito estimada orientadora, Professora Doutora Fernanda Bernardo. A quem devo tudo o que tenho conquistado, e também a motivação para continuar: sem a sua presença no meu percurso nunca teria tido a oportunidade de ler e estudar o pensamento e a obra de Jaques Derrida. Assumo para mim os defeitos e lacunas, mas – sem traços de modéstia, e com toda a sinceridade – os méritos desta tese, sem dúvida alguma, pertencem à exímia orientação da Professora Doutora Fernanda Bernardo. Com toda a amizade e estima, muito obrigado.

À Fernanda e ao Carlos, os meus pais, pelo apoio incondicional – nem sempre merecido.

Ao meu irmão, Gilberto, e à Marta pela sua disponibilidade para me ouvirem.

À Isabel, mãe da Marta, pela sua constante simpatia e amabilidade.

Ao meu avô, Manuel, pela sua extrema preocupação relativamente ao meu desempenho e bem-estar.

Ao Beto e à Lett, meus tios, pelo cuidado e atenção ao longo dos anos.

À minha avó, Manuela, que sempre me incentivou a prosseguir os meus estudos. Na separação absoluta, continua na minha vida.

A todos/todas que de uma forma ou de outra, com a sua amizade e companhia, fazem também parte do meu caminho. Sem querer ser injusto, o meu muito obrigado ao André Mendes pela sua disponibilidade para a discussão das dificuldades de tradução.

A Tese que aqui se apresenta beneficiou de uma Bolsa de Doutoramento (SFRH/BD/144418/2019) concedida pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT).



Resumo

Esta investigação doutoral parte da ideia veiculada pela tradição pós-socrático-platónica segundo a qual a filosofia é, no essencial, um «aprender a morrer» – «*melete thanatou*» (cf. Platão, *Fédon* (81a)) –, com a intenção de averiguar como é que a Desconstrução – o idioma filosófico contemporâneo ligado ao nome e à obra de Jacques Derrida (1930-2004) – configura uma singular re-invenção desta tradição, da qual se assume herdeira: uma herdeira enlutada.

Com esta intenção, num *primeiro momento*, através de uma leitura ao rés do texto do *Fédon*, procura-se fazer um levantamento desta ideia recorrente da filosofia como «*melete thanatou*», perscrutando e salientando, ao mesmo tempo, as profundas relações existentes entre a filosofia, a morte e a alma.

No *segundo capítulo*, mostra-se como a definição de filosofia enquanto *melete thanatou* pressupõe ou consoa com a postulação de um «significado transcendental», de uma pura identidade que tudo ordena (*arche*). Ao mesmo tempo que se justifica esta tese a partir da leitura derridiana de certos conceitos fundamentais da conceptualidade filosófica (v.g. escrita, *mimesis*, espaço, tempo), assinala-se, por um lado, a sua influência na história da filosofia, por outro, tentam-se algumas aproximações à Desconstrução enquanto pensamento que sonda e questiona a suposta simplicidade desta história.

O *terceiro capítulo* tenta enunciar a hiper-radicalidade inerente à singularidade da Desconstrução – hiper-radicalidade ou hiperbolicidade que desenha o registo meta-onto-lógico e meta-fenomeno-lógico do pensamento derridiano na sua singular distinção da filosofia como metafísica.

Será no *quarto e derradeiro momento* da nossa investigação que sondaremos o alcance do *pensamento do rastro* de um passado absoluto para o re-pensar da *experiência* da morte e da incondicionalidade da responsabilidade como condição e estrutura da subjetividade do sujeito em sede derridiana. Assim se salientará a *originariedade do luto*, o *suplemento de origem* e a *ex-apropriação* que nos impelem a pensar diferentemente tanto a relação a si do sujeito como as pretensões autocráticas do *logos* filosófico – o que nos dá a pensar a Desconstrução, como idioma filosófico,

como uma desconstrução do *carno-falo-logo-centrismo* dominante da sacrificialista ocidentalidade filosófico-cultural.

Palavras-chave: Derrida, Desconstrução, Morte, *Melete*, Subjetividade, Luto

Abstract

This doctoral research assumes its starting point from the post-Socratic-Platonic tradition according to which philosophy is, in essence, "learning to die" – "*melete thanatou*" (cf. Plato, *Phaedo*, (81a)) –, in order to investigate how Deconstruction – the contemporary philosophical idiom associated with the name and work of Jacques Derrida (1930-2004) – configures a singular re-invention of this tradition, of which it assumes itself to be the heir: a bereaved heir.

First, by a close reading of the *Phaedo*, we try to survey this idea of philosophy as «*melete thanatou*», while detecting and enunciating the profound relationships between philosophy, death, and the soul.

The *second chapter* shows how the definition of philosophy as *melete thanatou* presupposes or agrees with the postulation of a "transcendental meaning", of a pure identity that commands everything (*arche*). While this thesis is being justified based on a Derridean reading of certain fundamental concepts of philosophical discourse (e.g. writing, *mimesis*, space, time), its influence on the history of philosophy is emphasized, and some approaches to Deconstruction are attempted, as a thought that probes the supposed simplicity of this history.

The *third chapter* attempts to enunciate the hyper-radicality that is inherent in the singularity of Deconstruction – hyper-radicality or hyperbolicity that draws out the meta-onto-logical and meta-phenomeno-logical register of Derridean thought in its necessary but difficult distinction from philosophy as metaphysics.

It will be in the *fourth and final moment* of our investigation that we will probe the scope of the *thought of the trace* of an absolute past for rethinking the experience of death and the unconditionality of responsibility as condition and structure of the subjectivity of the subject Derridean terms. This will highlight the *originality of mourning, supplement of origin, and ex-appropriation* that urge us to think differently about *both* the subject's relation to itself and the autocratic pretensions of the philosophical logos – which leads us to think of Deconstruction, as a philosophical idiom,

as a deconstruction of the dominant *carno-phallo-logo-centrism* of Western philosophical-cultural sacrificiality.

Keywords: Derrida, Deconstruction, Death, *Melete*, Subjectivity, Mourning

Índice

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Resumo | iv |
| Abstract | vi |
| Introdução | 1 |
| <hr/> | |
| Capítulo 1: O <i>Fédon</i> – ou o momento inaugural da tradição filosófico-cultural..... | 9 |
| <hr/> | |
| 1. Introdução à leitura do <i>Fédon</i> : objetivos e limites..... | 13 |
| 2. O último dia de Sócrates – «aprender a morrer» | 20 |
| 3. À descoberta da alma | 46 |
| Excurso 1: O acesso ao ente <i>como tal</i> | 54 |
| 4. A libertação e a vida da alma..... | 59 |
| 5. A tradição sacrificial..... | 73 |
| 6. O Mito Final | 81 |
| <hr/> | |
| Capítulo 2: Pressupostos metafísicos (da Metafísica) da <i>presença</i> e seus limites..... | 85 |
| <hr/> | |
| 1. <i>Do bem herdar</i> : das distinções do <i>Fédon</i> à conceção de escrita (e de leitura)..... | 92 |
| 2. A afirmação de um significado transcendental | 121 |
| 3. <i>Mimesis</i> : do <i>um</i> ao <i>dois</i> . Da primazia da presença à queda na secundariedade. | 127 |
| 4. Metáfora: a temporalização e a espacialização da idealidade..... | 157 |
| 4.1 A metáfora e a morte no <i>Fédon</i> | 164 |
| Excurso 2: A ideia do bem, origem da verdade e da visibilidade | 169 |
| 5. <i>Glas</i> e as aventuras e desventuras do Espírito | 176 |
| 5.1 «Le puits et la pyramide»: o lugar do signo e da linguagem na dialética hegeliana | 196 |
| <hr/> | |
| Capítulo 3: A singularidade da Desconstrução enquanto idioma filosófico | 209 |
| <hr/> | |
| 1. A (hiper-)radicalidade da Desconstrução | 213 |
| 1.1. «A <i>différance</i> infinita é finita»..... | 222 |
| 2. O limite/limiar da filosofia | 234 |
| 2.1. Restança infinita | 254 |
| 3. A desconstrução da pontualidade do presente | 263 |
| <hr/> | |
| Capítulo 4: Da originariedade do luto ao repensar da subjetividade | 277 |
| <hr/> | |
| 1. O (não-)lugar da morte..... | 281 |
| 1.1 O «ser-para-a-morte» em <i>Ser e Tempo</i> | 283 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1.2 A morte como <i>trauma</i> . As críticas de Levinas ao projeto heideggeriano..... | 305 |
| 1.2.1 Tempo: versão do Mesmo para o Outro | 318 |
| 1.3 A contra-assinatura derridiana..... | 328 |
| 2. «O único luto possível é o luto impossível» | 372 |
| 2.1 O trabalho de luto e os seus fracassos | 376 |
| Conclusão..... | 394 |
| Bibliografia..... | 398 |

Introdução

«[S]ignifica isto outra coisa senão que praticava a filosofia no seu reto sentido, treinando-se de verdade em morrer sem esforço? Ou não será isto um exercitar-se em morrer [μελέτη θανάτου]?»

Platão, *Fédon*, 81a.

«Nós devemo-nos à morte [Nous nous devons à la mort]

Foi no passado 3 de julho, por volta do meio-dia, perto de Atenas.

Quando ela me surpreendeu, na luz, esta frase, «nós devemo-nos à morte», veio-me o desejo de a gravar na pedra, sem demora: um instantâneo, disse para mim mesmo, não esperar mais.»

J. Derrida, *Demeure, Athènes*, p. 9.

Cerca de 24 séculos, 2400 anos, separam as duas frases que, à laia de epígrafe, escolhemos para dar início e justificar a nossa investigação. Uma pergunta terá, sem dúvida, incitado a nossa curiosidade e a nossa inquietação: que relação, se alguma há, entre a afirmação socrática de uma devoção, de um cuidado de cariz filosófico para com a problemática da morte e, por outro lado, a frase ou sentença que surpreendeu Jacques Derrida num dia de verão em Atenas (*cf. Demeure, Athènes* (Paris: Galilée, 2009))?

Para dar os primeiros passos na elucidação desta questão, era essencial começar pela leitura da tradição filosófico-cultural, *sacrificialista*, como também lhe chama Jacques Derrida, a partir precisamente do *Fédon* de Platão. Uma vez que é ali que a filosofia é definida como *um aprender a morrer – melete thanatou* (*Fédon*, 81a) –, pareceu-nos

importante proceder ao levantamento dos seus principais e mais marcantes traços. Estes passos preliminares, por conseguinte, apostavam já numa certa ressonância, melhor, numa *contra-assinatura* derridiana dessa «velha injunção filosófica»¹. Esta seria como que a cena da herança – que «nunca é um *dado*», mas «sempre uma tarefa»² – a partir da qual seria possível aproximarmo-nos da singularidade da Desconstrução: não apenas no que à *experiência* e/ou ao *pensamento* da morte diz respeito, mas no seu repensar e relançar da tradição *tout court*.

Esta não era, claro, uma “aposta no escuro”. Com efeito, essa relação próxima, mas sempre numa certa distância, entre a Desconstrução e a filosofia fora frequentemente referida pelo próprio Jacques Derrida³; e não podemos esquecer igualmente os numerosos livros e artigos que os leitores da sua obra dedicaram a esta problemática – lutando contra os mal-entendidos que faziam da Desconstrução uma antifilosofia, um simples “voltar costas” à tradição filosófica ocidental.

A nossa investigação herda, conseqüentemente, um já longo percurso de leitura da obra derridiana – como se constatará no decurso da tese. Em suma, se críamos, desde esta perspectiva, nos ecos da tradição da filosofia como «aprender a morrer» na frase que um dia surpreendeu Derrida, *na luz*, em Atenas, não menos cientes estávamos de uma certa furtividade (ela «não fez nunca senão uma aparição»⁴), de um aparecer que é no mesmo lance um desaparecer ou um retirar-se («Ela passava por mim, dizia-se em mim de passagem») que assinalava ou impunha uma reserva relativamente a todo o comentário e *ipso facto* a toda a apropriação. Como se o dever primeiro fosse guardá-la

¹ Cf. Jacques Derrida, *Aprender finalmente a viver*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Ariadne Editora, 2005), 24.

² J. Derrida, *Espectros de Marx*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2021), 100 [*Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1994), 94].

³ Cf. J. Derrida, «Le corps et le corpus» in *L'Entretien* 03, com Laure Adler (Paris: Éd. du sous-sol, 2017), 18, «Eu quero ser filósofo – filósofo profissional.», afirma o filósofo, «Creio na necessidade da filosofia como tal. E da disciplina filosófica, e do rigor, digamos que, técnico deste discurso. [...] a minha relação à filosofia é, pelo menos, dupla, por um lado, naturalmente, eu interesso-me pelo que excede a filosofia em sentido estrito e a que alguns chamam pensamento, um pensamento não filosófico, não sendo a filosofia senão uma espécie de pensamento, *interessa-me, pois, este excesso de um pensamento relativamente ao filosófico como tal, mas, ao mesmo tempo, eu gostaria de reafirmar a necessidade do filosófico como tal.*» [citado e traduzido por Fernanda Bernardo («Idiomas da Resistência e da Reinvenção (Desconstrução – Pensamento – Literatura)» in *Derrida – o dom da différance* (Coimbra: Palimage, 2019), 162)].

⁴ J. Derrida, *Demeure, Athènes*, *op. cit.*, p. 14.

na sua alteridade secreta («Este dever, este endividamento primeiro, que tinham eles que ver com o verbo desta declaração inapropriável «nós *devemo-nos* à morte [nous nous devons à la *mort*]?»⁵). Na vinda inesperada, surpreendente desta frase ou sentença, dava-se já assim a pensar a singularidade da Desconstrução derridiana e o seu registo *meta-onto-fenomeno-lógico*. Portanto, a herança, reinventiva – como o é toda a herança digna do nome –, atenta à pluralidade de origens e memórias que tecem e a filosofia e a dita civilização ocidental.

Para escutar aqui, na introdução da tese, permitimo-nos transcrever as palavras de Jacques Derrida que servem como que de farol para o que foi enunciado. Ei-las, pois:

«[A] filosofia nunca foi o desdobramento responsável de uma única designação [assignation] originária ligada à língua única ou ao lugar de um só povo. A filosofia não tem apenas uma memória. Sob o seu nome grego e na sua memória europeia, ela foi sempre bastarda, híbrida, enxertada, multilinear, poliglota e é preciso ajustar a nossa prática da história da filosofia, da história e da filosofia a esta realidade que foi também uma chance e que resta [reste] mais do que nunca uma chance.»⁶

No *próprio* texto da filosofia, circula já o que não se deixa reduzir à identidade una e indivisível de um lugar, de um corpus, de um sistema. «Amanhã», escreve Derrida, «Atenas, a viva, ver-se-á aqui guardar [garder], vigiar [regarder] e refletir os seus mortos.»⁷

Apesar desta heterogeneidade *do* e *no* texto filosófico, não se pode negar que a filosofia se pensou a si mesma, maioritariamente, como libertação ou apropriação de toda a alteridade imposta de fora (*doxa*, *mythos*, enfim, a tradição ou cultura recebida) em direção à sua autodeterminação. Ela seria, deste modo, o discurso que por si mesmo diz ou determina a verdade, *o que é*. Por essa razão, o filósofo está em condições de assumir a maestria não apenas sobre si mesmo, mas também sobre a *polis*:

«Uma vez que os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que não o são, mas se

⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶ J. Derrida, *Du droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (Paris: Unesco/Verdier, 1997), 33.

⁷ J. Derrida, J. Derrida, *Demeure, Athènes, op. cit.*, p. 17.

perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos, qual das duas espécies é que deve ser chefe da cidade?»⁸

Emerge deste modo o registo *onto-fenomenológico* da tradição filosófico-cultural de índole marcadamente *autocrático* e *soberanista*. A filosofia consoa com a determinação do ser como presença (*o que é é o que se oferece ao olhar, não necessariamente ao olhar sensível, mas ao “olhar” da alma – isto é, da razão, do pensamento*) e com o *logocentrismo* (o poder e a centralidade do *logos*, porquanto é nele que a presença vem a si, se mostra *como tal*).

O primeiro capítulo da tese («O *Fédon* – ou o momento inaugural da tradição filosófico-cultural sacrificialista») faz o levantamento da relação que este discurso dominante da filosofia entretence com a morte. A morte não é apenas mais um assunto para discorrer, mas o cerne da própria prática filosófica – do próprio filosofar. Filosofar é o esforço de concentração da alma sobre si mesma, e implica – parece dizer-nos Sócrates no *Fédon* – romper os laços com o corpo. Implica, portanto, a separação entre a alma e o corpo – ou seja, a morte. Por conseguinte, como no-lo diz Derrida, filosofar enquanto aprender a morrer não acontece simplesmente por acidente à alma e à filosofia, antes constitui-as propriamente. Só praticando, cuidando, da morte, pode o filósofo impor-se a direção certa para ser digno do seu desejo, a saber, a sabedoria.

Vemos assim surgirem algumas das grandes distinções que marcam a nossa tradição filosófica (sensível/inteligível, aparência/real, corpo/alma) no contexto de uma discussão sobre a morte e o seu sentido para o verdadeiro filósofo. É este percurso que nos conduzirá, pela primeira vez, a uma caracterização sucinta da tradição sacrificial (§ 6), na qual se deixa ler o sacrífico, o deixar para trás, a vida sensível, sempre sob a alçada e sob os perigos da contingência, para alcançar uma outra vida, a pura vida da alma, ou do pensamento, que não conhece diferença: pura identidade (a célebre semelhança entre a alma e os *eide* ou as «realidades em si»).

Não se pense, contudo, que este aparente ascetismo e/ou teoreticismo – que com frequência se lê no *Fédon* – não tem também uma dimensão política e social.

⁸ Platão, *A República*, tr. Maria Helena da Rocha Pereira, 9.ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001), 484b.

Reservámos, por conseguinte, o derradeiro parágrafo do primeiro capítulo (§ 7) para uma aproximação ao mito final enquanto narrativa de uma vida propriamente humana, e que no nosso entender pauta ainda hoje os nossos comportamentos e as nossas instituições: nem que seja na ideia de uma vida digna enquanto aquela que se afasta da mera corporeidade e da mera animalidade.

O segundo capítulo da tese («Pressupostos metafísicos da (Metafísica da) presença e os seus limites») visa desenvolver as posições avançadas pela leitura do *Fédon* em direção à grande postulação filosófica: a de um significado transcendental (§ 1 e § 2). Encontramos assim um dos traços hegemónicos da filosofia enquanto *metafísica da presença*, tal como explicitado por Jacques Derrida. O desejo filosófico por excelência é o de alcançar um puro significado, pura identidade que repousa sobre si mesma: mesmo que, para tal, seja necessário passar pelos mais variados desvios. Um puro significado ou um significado transcendental que, enquanto *arche*, é não apenas a origem ou o princípio de tudo, mas que *comanda* tudo o que se lhe segue. Deste modo, no segundo capítulo veremos alguns dos conceitos filosóficos fundamentais (*mimesis*, representação, metáfora, espaço, tempo) que se *ordenam* à *arche* originária. O *logos* – palavra, razão, discurso – seria dentro deste esquema o lugar onde finalmente se revela a verdade (*o que é*), e por isso Derrida se refere a esta tradição como *logocêntrica*, com tudo o que isso implica no tocante à escrita e demais *suplementos*.

Na parte final do capítulo solicitamos alguns fios da leitura derridiana do pensamento de Hegel (§ 5), para ali sublinhar dois pontos cruciais: 1) mostrar o sistema hegeliano enquanto operando uma grande e inultrapassável síntese entre o que parece secundário (matéria, sensibilidade, signo) e a pura presença a si do espírito: o espírito – presença de si a si mesmo, identidade entre ser e o pensar, ou entre a substância e o sujeito – não paira alhures, mas faz-se passando pelos seus outros; 2) atentar como nos comentários de Derrida se vislumbra a atenção ao que, no idealismo de Hegel, parece colocar um travar ao poder apropriador da *Aufhebung*. Por um lado, Hegel é o filósofo do *telos* absoluto da presença, da *parousia*, mas, por outro lado, é também quem

sublinha a passagem *constitutiva*, o desvio, que conduzem a uma tal presença: não mais o outro do espírito pode ser esquecido e/ou simplesmente deixado para trás⁹.

Assim, lendo e questionando a tradição, Jacques Derrida e a sua Desconstrução atentam nas *margens* esquecidas, nos *restos* – que não *são*, «mas que *há* todavia»¹⁰ –, que expõe tais pretensões soberanistas ao logro e à fábula.

Fazendo jus a estas últimas considerações, o terceiro capítulo tem por objetivo assinalar a singularidade da Desconstrução, cujo foco é justamente tudo aquilo que, *no* texto da tradição filosófico-cultural, de algum modo se furta à determinação do ser como presença – e, por conseguinte, sublinhar a heterogeneidade que o compõe, decompondo-o enquanto identidade una e plena. Neste sentido, a Desconstrução não desemboca na afirmação de uma presença, de uma *arche*, ainda mais originária que desse conta da nossa experiência e que seria finalmente o domínio autêntico e próprio do *logos* filosófico.

Esta heterogeneidade significa, pelo contrário, que *no* próprio texto da filosofia se marca já uma exposição ou abertura *absoluta* à alteridade radical do outro, irreduzível a toda e qualquer abertura que pretenda determinar a «existência dos fenómenos»¹¹, isto é, do que nos chega e nos aparece. A filosofia não seria ou não é, nesta ótica, senão no rastro dessa alteridade *meta-onto-fenomenológica*. Acolhe-a já sempre. *Acolhimento* que é – por conseguinte – «uma abertura ante-primeira [avant-première]»¹², anterior à abertura de qualquer horizonte de espera (porquanto este determinaria à partida a forma da alteridade do outro – fosse ele o outro enquanto objeto, enquanto fenómeno):

«O acolhimento orienta, gira [tourne] o *topos* de uma abertura da porta ou do limiar em direção ao outro, oferece ao outro *como* outro, ali onde o *como tal* se furta à fenomenalidade, mais ainda à tematização.»¹³

⁹ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967), 39-41.

¹⁰ J. Derrida, *Donner le Temps. 1. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991), 14.

¹¹ Cf. I. Kant, *Crítica da razão pura*, tr. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 5.ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001), 235 [A215/ B262], onde Kant diz serem as «analogias da experiência» «princípios da determinação da existência dos fenómenos no tempo».

¹² J. Derrida, *Adieu, à Emmanuel Levinas* (Paris: Galilée, 1997), 100.

¹³ *Ibid.*

Trata-se, assim, de relembrar à filosofia a sua dívida insolúvel: a vinda inesperada, intempestiva, do outro. Relembrando assim um certo logro que não pode senão assediar o sonho de *ver vir* o outro (inclusive, como Sócrates, *vir ver* a morte), sem que, contudo, isso implique a declaração do óbito do empreendimento filosófico. Mas antes a sua inclinação para um limite-limiar, para uma espécie de véspera que não faz senão retirar-se e retraçar-se. *Tout autre est tout autre*: todo e qualquer outro é absolutamente, é infinitamente outro.

Antes, por conseguinte, de conceptualizar, tematizar, apropriar ou determinar o outro, estamos já sempre sob a sua injunção, isto é, sob a sua vinda «sem horizonte de espera», «inantecipável». Toda a afirmação da presença, e *ipso facto* do presente como forma a que tudo o que aparece deve submeter-se, está sempre, de cada vez, pontuada, fraturada e assombrada pela alteridade irredutível do outro

*Différance*¹⁴, rastro, arqui-escrita, *khora*, messiânico são alguns dos quase-conceitos, dos sincategoremas que tentam de alguma maneira – sempre frágil – sugerir a *véspera* da presença, e da figura linear ou circular do tempo, bem como do *logos* enquanto verdade.

O quarto e derradeiro capítulo começa por dar a ler o limite da *apropriação* a partir da morte. Centrando-se na contra-assinatura derridiana do diferendo entre Heidegger e Levinas, veremos desenhar-se a singularidade da Desconstrução, enquanto, por um lado, herdando a famosa expressão «possibilidade da impossibilidade» com que Heidegger caracteriza o conceito ontológico da morte e, por outro, aproximando o carácter absolutamente heterogéneo à ordem do poder e da fenomenalidade com que Levinas pensa a morte («impossibilidade da possibilidade»). A morte é, em suma, um dos nomes do que nunca aparece *como tal* – do segredo, do impossível.

Pelo que, se aprender é *anamnese* ou *apropriação*, jamais poderemos «aprender a morrer». Somos assim herdeiros de um segredo absoluto («o *ser* do que nós somos é,

¹⁴ Optámos por, ao longo da tese, não traduzir *différance*, neologismo derridiano – cujas ressonâncias, na sua economia, são intraduzíveis para a nossa língua. Cf., para esta questão, a nota dos tradutores em Jacques Derrida, *Vadios*, tr. Fernanda Bernardo *et al.* (Coimbra: Palimage, 2009), 92. Para as diferentes tentativas, quer em Portugal quer no Brasil, de tradução, cf. René Lemieux, *L'Im-possible: Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur*, tese de doutoramento, Université du Québec à Montréal, 2015, 437.

em primeiro lugar herança, quer nós o queiramos e o saibamos ou não»¹⁵), de que não podemos senão testemunhar. Não posso senão testemunhar «a iminência da minha morte», «da sua *instância* como *iminência* diferida»¹⁶:

«Morrer é, absolutamente falando, a iminência», escreve Maurice Blanchot, citado por Derrida, «incessante pela qual todavia a vida dura desejando. Iminência do que é já sempre passado.»¹⁷

Terminaremos assim a nossa investigação salientando o alcance da Desconstrução, que lembra à tradição filosófico-cultural a sua véspera absoluta – condição de possibilidade e de impossibilidade – no tocante ao conceito de subjetividade. Uma subjetividade estrutural e constitutivamente enlutada.

¹⁵ J. Derrida, *Espectros de Marx*, op. cit., p. 100 [94].

¹⁶ J. Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot* (Paris: Galilée, 1998), 56.

¹⁷ *Ibid.*, p. 60. Cf. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Paris: Gallimard, 1980), 70.

**Capítulo 1: O *Fédon* – ou o momento inaugural da
tradição filosófico-cultural**

Uma leitura meditativa do *Fédon* de Platão é o ponto de partida da nossa investigação não só para a deteção do sentido *quase* inaugural da filosofia, mas também para proceder a um levantamento das relações aí existentes entre a filosofia, a morte e – no caso – a alma (enquanto *relação transparente de si a si*¹⁸).

A decisão de partir do *Fédon* de Platão foi-nos dada por Jacques Derrida que, em *Demeure, Athènes*¹⁹, aí situa a «grande tradição pós-socrática e sacrificial do ser-para-a-morte»²⁰ que como que inaugura a filosofia, e que está em questão detetar e salientar na descrição platónica da cena da morte de Sócrates. Filosofar é «aprender a morrer» (*Fédon* (81a)).

A filosofia seria um bem morrer, e para tal – depreende-se do andamento do próprio diálogo – é essencial apreender verdadeiramente a morte. A morte é, assim, essencial para caracterizar a filosofia e a alma: esta deve libertar-se do corpo, obstáculo ao conhecimento ou ao saber – saber que é tido, por Emmanuel Levinas, pela «tentação da tentação» do homem ocidental²¹ –, pois só assim se compreende a si mesma e, no mesmo lance, compreende efetivamente a morte. Se o *Fédon* condena ou menospreza o medo da morte – e o medo é, dir-se-ia, a nota principal da relação da multidão não-filosófica com a morte – é em razão de, no e pelo medo, a morte não ser verdadeiramente conhecida. Poderíamos lançar uma primeira série de equivalências, a saber, filosofia, desejo de conhecimento ou sabedoria, aprender a morrer, concentração da alma sobre si mesma. O *si-mesmo* da alma, a sua identidade não se constitui, por

¹⁸ Não podemos contudo esquecer as diferenças entre alma, tal como é pensada no *Fédon*, e o sujeito moderno, com os seus atributos de autopoisição, autonomia, soberania. No *Fédon*, nomeadamente, a relação da alma consigo mesma, a relação autêntica ou própria, não é possível senão pelo esforço de contemplação dos *eide* – das realidades em si e por si mesmas, como veremos. Isto significa que a libertação da alma não é apenas um cortar com os laços que a ligam ao sensível e um voltar-se para uma espécie de espaço interior, mas sim um voltar-se, um elevar-se até às realidades inteligíveis. Ainda assim será, talvez, possível assinalar alguns traços que a alma e o sujeito moderno partilham, em especial a permanência, a pura identidade a si sem diferença (a alma é semelhante, a sua natureza é comparável aos *eide*).

¹⁹ J. Derrida, *Demeure, Athènes* (Paris: Galilée, 2009).

²⁰ *Ibid.*, p. 52

²¹ Cf. E. Levinas, «Deuxième leçon. La tentation de la tentation» in *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1968): «A tentação da tentação descreve talvez a condição do homem ocidental» (p. 71), «A tentação da tentação é portanto a tentação do saber» (p. 74) «[A] filosofia pode definir-se como a subordinação de qualquer ato ao saber que se pode ter desse ato [...]. A prioridade do saber é a tentação da tentação» (p. 76), «A tentação da tentação é a vida do Ocidente tornando-se [devenant] filosofia» (p. 77).

consequente, senão numa certa experiência ou antes uma certa apreensão da morte (§ 3).

Estas questões em torno do *sentido* (como que inaugural) da *filosofia* em sede platónica abrem já caminho para um segundo momento justificatório da nossa decisão: o da íntima e explícita relação que se desenha entre a filosofia, a morte e a alma no diálogo que narra as últimas horas de vida de Sócrates, a figura por excelência do filósofo. Um Sócrates que se impõe, como muitos comentadores assinalarão, mais pela postura nobre diante da morte do que pela argumentação sofisticada²². Talvez mais do que o estrito *logos*, parece ser a corajosa atitude do filósofo que o eleva (podíamos porém perguntar se afinal não é o *logos*, o *logos* verdadeiro, que justifica em última análise esta mesma coragem), para nossa admiração mas também temor, acima do «comum dos mortais». A morte, a prova da morte, assemelha-se assim a uma espécie de derradeiro teste para o pretendente a filósofo.

Em jeito de remate final, poder-se-á talvez dizer que a filosofia – na sua condição de legítima procura da sabedoria – se encontra assim numa relação de extrema proximidade, quer com o discurso verdadeiro sobre a morte, quer com a concentração da alma sobre si mesma: como observa Derrida, uma e outra não fazem senão uma – a «relação a si e em si», a alma não é senão este cuidado, «cuidado do morrer»:

«Porque o que nunca se sublinha suficientemente, é que não existe primeiramente a *psyche*, vindo esta de seguida a preocupar-se com a sua morte, a velá-la, a ser a própria vigília da sua morte. Não, a alma não se distingue, não se separa, não se reúne nela mesma senão na experiência deste *melete tou thanatou*. Ela não é outra coisa, como relação a si e reunião de si, senão este cuidado do morrer.»²³

Notemo-lo desde já: a filosofia, «aprender a morrer» ou «cuidado do morrer», é o próprio da alma, da relação a si na qual verdadeiramente o homem cumpre a sua natureza ou a sua essência. E, vê-lo-emos no final deste capítulo, a cena de elevação do

²² Cf. Hans-Georg Gadamer, «The Proofs of immortality in Plato's *Phaedo*» in *Dialogue and Dialectic – eight hermeneutical studies on Plato*, tr. P. Christopher Smith (New Haven/London: Yale University Press, 1980), 21-38.

²³ J. Derrida, *Dar a Morte*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2013), 27 [*Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999), 30].

homem acima da dita realidade sensível, empírica ou mundana exige repensar a *vida* que lhe é própria – a vida da razão, do pensamento (§ 5 e § 6).

Ainda antes de partirmos em direção ao *Fédon*, para ali encontrar as principais marcas de uma tradição que Derrida e a Desconstrução²⁴ procurarão herdar repensando-a, ou seja, contra-assinando-a²⁵, cabe-nos considerar de forma mais desenvolvida os objetivos, mas também os limites, da nossa aproximação do derradeiro diálogo de Sócrates, *tal como, pela voz de Fédon, ele nos é transmitido por Platão* (que nesse dia estava ausente).

²⁴ Ao escrever *Desconstrução*, com a maiúscula inicial, pretendemos referir-nos ao idioma (singular) do pensamento derridiano, portanto quase em jeito de nome próprio (apesar dos perigos que isso pode acarretar), para distinguir de *desconstrução* como gesto desse idioma (cf. Fernanda Bernardo, *Derrida – o dom da différance (Desconstrução – Pensamento – Literatura)* (Coimbra: Palimage, 2019), 47-ss.).

²⁵ Cf. J. Derrida, *Positions* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), 95-96, «[...] uma espécie de paleonomia: questão de *paleonomia* [...] tendo em conta o facto de um nome não nomear a simplicidade pontual de um conceito mas um sistema de predicados que definem um conceito, uma estrutura conceptual *centrada* neste ou naquele predicado, procede-se: 1. ao levantamento de um traço predicativo reduzido, tido em reserva, limitado numa dada estrutura conceptual (limitado por motivações e relações de força a analisar), *chamado X*; 2. à de-limitação, à enxertia e à extensão regulada desse predicado levantado, sendo o nome X mantido a título de *alavanca de intervenção* e para guardar uma influência [guarder une prise] sobre a organização anterior que se trata de transformar efetivamente.»; J. Derrida, *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001), 389, «Desde o início foi claro que a desconstrução não é um processo ou um projeto marcado pela negatividade, nem mesmo, no essencial, pela “crítica” [...]. A desconstrução é antes do mais a reafirmação de um “sim” originário.» Veja-se ainda, por exemplo, Fernanda Bernardo, *Derrida – o dom da différance*, *op. cit.*, p. 64-ss., p. 126-ss.

1. Introdução à leitura do *Fédon*: objetivos e limites

A nossa leitura do *Fédon* terá necessariamente um caráter particular, dado ser orientada por uma bem determinada ótica. Devemos, por conseguinte, explicitar mais detalhadamente os principais objetivos desta passagem pelo diálogo, bem como as limitações subjacentes ao nosso estudo. No que diz respeito a esta última observação, não podemos – naturalmente – ter a pretensão, nem de investigar todas as questões solicitadas no e pelo texto de Platão, nem de comentar detalhadamente o infinito leque de questões que a obra suscitou (e suscita) ao longo da história da filosofia²⁶.

Do mesmo modo, também não nos será possível entrar na discussão sobre o lugar deste diálogo no *corpus* platónico. Não poderemos todavia ignorar que algumas das nossas explorações e análises ficariam enriquecidas quando perspetivadas a partir de tais considerações. Afinal, não deixaremos de nos confrontar, mais ou menos explicitamente, com a questão *o que é o platonismo?* Questão que pressupõe, não só uma determinada conceção da filosofia (*-ismo*) mas também já um certo posicionamento no tocante à obra de Platão. Por *platonismo* entende-se comumente, aliás como nos restantes *-ismos* que marcam a história do pensamento filosófico, o conjunto de argumentos e teses defendidas – assim se supõe – por Platão, atentando nos diferentes diálogos, mas procurando assinalar uma certa unidade ou sistematicidade (mesmo a de um desenvolvimento interno). Nesta perspetiva, por exemplo, teríamos um conjunto de leituras que dividem as obras platónicas em três grandes momentos (socrático, médio e tardio), situando o *Fédon* no período médio, em que Platão se libertara já das teorias do mestre e desenvolve o seu pensamento próprio²⁷ (como seria a tese imortalidade da alma, ou a apresentação da teoria das ideias). Por seu lado, a resposta à pergunta pelo platonismo e pela sua natureza acaba

²⁶ Como bem atestam os numerosos comentários, introduções e traduções. Para referir apenas uns quantos: R. Bluck, *Plato's Phaedo* (London: Routledge & Kegan Paul, 1955); N. Loriaux, *Le Phédon de Platon*, Volume I & II (Namur: Secrétariat des Publications & Presses Universitaires de Namur, 1969 & 1975; C. Rowe, *Plato – Phaedo* (Cambridge: University Press, 1993); D. Gallop, *Plato Phaedo* (Oxford: Clarendon Press, 1975); I. Dilman, *Philosophy and the Philosophic Life: A Study In Plato's Phaedo* (New York: St. Martin's Press, 1992). Ao longo deste trabalho vamos recorrer a duas traduções portuguesas mais recentes: Platão, *Fédon*, tr. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, 2.ª ed. (Coimbra: Minerva, 1998) e Platão, *Fédon – ou acerca da Alma*, tr. Elísio Gala, 2.ª ed. (Lisboa: Guimarães Editores, 2003).

²⁷ Cf. o prefácio da tradução portuguesa de Elísio Gala (Platão, *Fédon*, *op. cit.*, p. 7-10).

também por codeterminar a leitura de cada um dos diálogos²⁸ – no caso presente, implicaria por exemplo assinalar no *Fédon* a importância da teoria das ideias, vindo no diálogo e nos argumentos que ali são desenvolvidos a sua apresentação e defesa. Contudo, num outro sentido, e para moderar uma tal conceção da obra platónica poder-se-ia afirmar, por exemplo, que os diálogos platónicos não são pura e simplesmente tratados, mas dramas²⁹, sublinhando deste modo a importância das personagens retratadas no desenrolar da discussão, quer dizer, as questões e as respostas que os diálogos vão sucessivamente explorando não seguem simplesmente as necessidades de exposição de uma tese, mas respondem e correspondem às atitudes e às crenças que os interlocutores trazem para a mesa. Também o *Fédon* é, neste caso, exemplar – note-se a discussão entre Sócrates e Símiias (64a-c) a respeito do comportamento do filósofo diante da morte (morte que, responde Símiias *prontamente* não é outra coisa senão a separação da alma e do corpo). Não é pois de todo evidente que a resposta de Símiias espelhe, quer a posição de Sócrates³⁰, quer a posição do próprio autor, e, no entanto, tais respostas determinam em absoluto toda a restante discussão³¹.

Embora não seja nosso objetivo discutir os méritos destas diferentes grelhas de leitura, nem salientar a problematicidade que envolve sempre a enunciação e a

²⁸ Carol Poster, «The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences», *Phoenix: The Journal of the Classical Association of Canada*, 52:3-4, 1998, p. 282-298.

²⁹ Para a importância dos elementos dramáticos, cf. Gerald A. Press, «Principles of Dramatic and Non-Dogmatic Plato Interpretation» in *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*, ed. Gerald A. Press (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1993), 107-127; J. Angelo Corlett, «Interpreting Plato's Dialogues» in *The Classical Quarterly*, Vol. 47, n.º 2, Cambridge University Press, 1997, 423-437. Ronna Burger (*The Phaedo: A Platonic Labyrinth* (New Haven/London: Yale University Press), 1984, nota 1, p. 218) refere três das principais abordagens à obra e aos diálogos platónicos: 1) uma tradição primordialmente preocupada em analisar os argumentos apresentados nos diferentes diálogos; 2) uma perspectiva que toma o seu mote a partir de referências de «Aristóteles e a doxografia posterior» às doutrinas não-escritas de Platão; 3) Uma orientação – cujas origens remontam pelo menos a Schleiermacher – que considera os diálogos platónicos como unidade, sem que seja possível separar o conteúdo filosófico da forma dramática.

³⁰ Ao longo destas páginas, o nome Sócrates aponta, antes de tudo, para a personagem e a personalidade que os diálogos de Platão nos apresentam. Sem querer ignorar a questão das diferenças entre o dito Sócrates histórico e a personagem de mesmo nome dos diálogos platónicos, neste contexto não é possível considerar os pormenores implicados por essa já bem longa controvérsia.

³¹ Cf. Ronna Burger, *op. cit.*, p. 174. A autora designa, como premissa inquestionável no diálogo, a determinação da morte como «alguma coisa». De facto, Sócrates pergunta a Símiias se «acreditamos que a morte é alguma coisa? [τι τὸν θάνατον εἶναι;]», ao que o jovem interlocutor responde, aparentemente sem hesitar, «sem dúvida».

plasmação por escrito do pensamento, não deixamos de assinalar a influência que as análises do *Fédon* como drama tiveram no nosso próprio percurso³². Foram de facto essas análises que, cremos, permitiram abrir o texto platónico a leituras e perspetivas até então talvez menos exploradas.

Em suma, se de facto não se pode esperar uma análise detalhada de todas as questões que a obra platónica no seu todo suscita, procuraremos ainda assim – dentro dos limites próprios em que esta análise terá lugar – referir algumas das vastíssimas releituras de Platão e do platonismo, mormente, as que tiveram uma influência direta na nossa perspetiva sobre o *Fédon*.

Porém, como já dissemos na breve nota introdutória a este primeiro capítulo, igualmente importantes serão para nós as palavras de Jacques Derrida em *Demeure, Athènes*, quando fala da «grande tradição pós-socrática e sacrificial do ser-para-a-morte»³³. Na primeira fase da nossa discussão do *Fédon* procuraremos estudar em que medida esta tradição, de que fala o filósofo, tem como um dos seus grandes marcos, no tocante à problemática da filosofia e da morte, precisamente este diálogo. Com efeito, encontramos ali um momento privilegiado para interrogar as relações ancestrais entre a filosofia e a morte – não o único³⁴, naturalmente, mas talvez aquele com mais impacto (também em resultado da conjuntura dramática). Em virtude do contexto dramático, a discussão é dirigida, diríamos quase captada ou possuída, pela questão da natureza da filosofia e da sua relação com a morte. Por conseguinte, em jeito de justificação da nossa escolha, repetimo-lo, nada como mergulhar num texto em que a conceção de filosofia se mostra intimamente ligada à questão da morte. O que encontramos no *Fédon* não é, como veremos, uma aproximação de duas coisas, de dois assuntos distintos como sejam, por um lado, a filosofia e, por outro, a morte como

³² Cf. Peter J. Ahrens Dorf, *The Death of Socrates and the Life of Philosophy – an interpretation of Plato's Phaedo* (New York: State University of New York Press, 1995); M. Ross Romero, *Without the Least Tremor – the sacrifice of Socrates in Plato's Phaedo* (New York: State University of New York Press, 2016).

³³ Jacques Derrida, *Demeure, Athènes*, *op. cit.*, p. 52.

³⁴ Mesmo no *corpus* platónico a filosofia e a vida filosófica aparecem numa estreita relação com a morte noutros momentos, dos quais podemos destacar a famosíssima alegoria da caverna de *A República* (514a-ss). Cf., M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zur Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA 34 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988), §10.

questões para o homem, mas, pelo contrário, a elaboração de uma concepção de filosofia que, enquanto modo de vida humano, remete imediatamente para a morte. Filosofar é exercitar-se para a morte, como Sócrates diz:

«Significa isto outra coisa senão que praticava a filosofia no seu reto sentido [ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα], treinando-se de verdade em morrer sem esforço [τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως], ou não será isto um exercitar-se em morrer [ἢ οὐ τοῦτ' ἄν εἴη μελέτη θανάτου]?» (80e-81a).

Esta breve e muito famosa passagem dá-nos já algumas pistas cruciais para o nosso percurso. A prática correta, exata e, podemos dizê-lo piscando já o olho para um outro horizonte de pensamento, autêntica da filosofia exprime-se numa certa atitude diante da morte – atitude não separável, como mais adiante mostraremos, da concepção de morte que deve dominar aquele que verdadeiramente pratica a filosofia. Se, com Platão, assistimos à explicitação da noção de filósofo e de filosofia³⁵, pode sem exagero escrever-se que tal noção é inseparável de uma reflexão, de uma meditação sobre a morte – ou, pelo menos, esta é uma das possíveis vias para compreender a singularidade do pensamento filosófico, e o seu esforço de examinar a tradição recebida. Não é o caso, portanto, que a filosofia encontre, como por acidente, a questão da morte no decurso do seu desenvolvimento. Antes se pode dizer que a filosofia nasce com uma nova figura da morte³⁶. Fundamentalmente, digamo-lo seguindo Jacques Derrida, o pensamento filosófico dá ou inaugura uma outra figura da morte, que é também uma outra figura da humanidade do homem. A filosofia confunde-se com essa outra figura da morte: libertação das amarras do sensível e nascimento da responsabilidade, compreendida como responsabilidade por si, pelo *estado* da alma.

Tentaremos mostrar, nas próximas páginas, como no *Fédon* se apresentam concomitantemente a noção de filosofia e a de uma figura da morte como separação, cujo destino na tradição ocidental não é possível menosprezar – apesar de todas as mutações e/ou transformações. Demorando-nos um pouco mais na passagem citada, é de assinalar a ideia da filosofia como exercício, prática (μελέτη, termo que tem também

³⁵ Cf. Françoise Dastur, *La mort – essai sur la finitude* (Paris: PUF, 2007), 69-ss.

³⁶ Cf. Jacques Derrida, *Dar a Morte, op. cit.*, p. 23 [27].

o sentido de cuidado, atenção³⁷). A seu tempo veremos como esta mesma ideia se espelha não apenas num modo de vida, mas igualmente numa compreensão distinta da realidade³⁸ e de nós mesmos – cujos ecos no pensamento, nos conceitos, nas práticas e nas instituições da nossa civilização são indeléveis. Ao mesmo tempo, estará em questão compreender em que sentido a morte, tal como é pensada ou discutida no *Fédon*, influi em alguns dos conceitos fundamentais que marcam a nossa tradição – como, por exemplo, os conceitos de autonomia e de responsabilidade, cujo surgimento pressupõe a elaboração de uma certa *interioridade* propriamente humana tal como ela transparece nesta obra (ali recebendo o nome de alma (*psyche*)). Se conseguirmos fazer esta conexão estaremos num bom caminho para estabelecer alguns dos principais motivos da nossa investigação: 1.º) mostrar a filosofia na sua relação primordial com a morte; 2.º) elucidar em que medida essa mesma relação giza uma bem determinada conceção de *si-mesmo*, de *autos*, de *psyche*, de *ipse*. Fazê-lo a partir do *Fédon* de Platão implica, de certo modo, encontrar no próprio começo da filosofia os germes da «tradição pós-socrática e sacrificial» de que fala Jacques Derrida³⁹.

Naturalmente que, movidos pela reflexão derridiana, não deixaremos de, já no segundo capítulo, questionar os fios de leitura do *Fédon* que foram privilegiados por uma vasta parte da nossa tradição. Por outras palavras, ainda que seja certa a influência da obra nos grandes marcos conceptuais da ocidentalidade, não é menos justo assinalar, *no texto*, outras possibilidades. O platonismo não esgota, não resume sem resto o texto platónico – como o refere Derrida, o texto platónico está, também ele, assediado e marcado pela *différance*, e, por conseguinte, «sempre *diante* de nós»⁴⁰.

³⁷ Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dmele%2Fth>].

³⁸ Cf. Hélder Telo, «Desejo, Verdade e Identidade no *Fédon* de Platão» in *Categorias Existenciais, Fim-Sentido-Ipseidade*, coord. Nuno Ferro e Paulo Lima (Coimbra: IEF, 2016), 39-74.

³⁹ Cf. também J. Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988), 81-ss.

⁴⁰ J. Derrida, «A Desconstrução e o Outro», entrevista com Richard Kearney, tr. Fernanda Bernardo *et al.* in Fernanda Bernardo, *Derrida – o dom da différance*, *op. cit.*, p. 25-26 [Para a tradução francesa da entrevista: «La Déconstruction et l'Autre», tr. Corine Laidet in *Derrida. L'événement Déconstruction* in *Les Temps Modernes*, dir. Joseph Cohen e Raphael Zagury-Orly, 67.º ano, n.º 669/670, 2012, 7-29].

Para abrir a nossa análise a esse além da leitura tradicional será fundamental passar pelo pensamento de Jacques Derrida, nomeadamente pelas questões da escrita e do texto – embora o motivo da escrita ou do rastro [«trace»] como *sobre-vida* ou *sobre-vivência* não seja por nós especialmente privilegiado. Ora, isto significa cortar com um certo platonismo⁴¹ e libertar a escrita das amarras miméticas em que o próprio Platão aparentemente desejara prendê-la – a escrita como uma roupagem exterior, uma expressão de um *logos* mais originário, ou como *espaçamento* de algo (pensamento, sentido, eidos, etc.) que em si mesmo permanece pura identidade a si⁴². Note-se como também a própria teorias das Ideias é não apenas cúmplice mas quiçá inauguradora destas concepções, uma vez que nela se justifica epistemológica e ontologicamente a relação entre modelo/cópia ou entre entidade e imagem. Escutemos Derrida:

«[A] imagem *sobrevém* à realidade, a representação ao presente em apresentação, a imitação à coisa, o que imita ao imitado [...] o imitado é mais real, mais essencial, mais verdadeiro, etc., que o que imita. É-lhe anterior e superior»⁴³.

Estas afirmações mostram ou revelam uma das principais teses ou pressupostos da filosofia, nomeadamente tal como pensada no *Fédon*. Ali se diz que é participando das ideias ou formas (*eide*) que as demais coisas são o que são (102b). Embora o *Fédon* recorra principalmente ao termo participação (*μετέχω*), a noção de que as coisas sensíveis dependem das «realidades em si» – que são anteriores e superiores (*cf.* a teoria da reminiscência) – para existirem está bem vincada ao longo do diálogo⁴⁴. Com efeito, como verificaremos, a distinção sensível/inteligível não institui apenas uma hierarquia, uma diferença de estatuto entre realidades ou entidades, como determina efetivamente a possibilidade de um discurso inteligível, quer dizer, em última análise, a própria empresa filosófica. Filosofia que, como observa ainda Derrida, se conjuga como ontologia:

⁴¹ J. Derrida, *La Dissémination* (Éditions du Seuil/Points, 1993), 226-ss.

⁴² *Cf.* J. Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967), 238.

⁴³ J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 236.

⁴⁴ No *Timeu* será explicitada, a partir da ação do demiurgo, esta concepção de uma realidade sensível que é modelada através das formas paradigmáticas.

«Ora, o que decide e o que mantém o “platonismo”, quer dizer, mais ou menos imediatamente, toda a história da filosofia ocidental, nela incluindo os antiplatonismos que se lhe encadeiam regularmente? [...] É justamente o *ontológico*: a possibilidade presumida de um discurso sobre o que é, de um *logos* decisivo e decidível de ou sobre o *on* (ente-presente)»⁴⁵.

Deste modo, e para concluir este breve prolegómeno, esperamos nas próximas páginas conseguir clarificar a centralidade da morte, de uma certa figura da morte, uma vez que é nela que se joga a própria inteligibilidade ou racionalidade. Uma questão pode servir então de bússola: qual a relação entre aquilo a que Heidegger, e posteriormente Derrida, chama *metafísica da presença* (justamente, um discurso determinante sobre o *que é*, sobre o que se apresenta; em suma, sobre a verdade do que aparece⁴⁶) e o nexó entre filosofia e morte tal como se desenha no *Fédon*? Não se tratará, pois, de mostrar como é que uma certa conceção de morte possibilita o percurso da história do pensamento ocidental, mas antes de dar a ver uma íntima codeterminação entre filosofia, morte e a possibilidade do *logos* e da verdade.

⁴⁵ J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 235.

⁴⁶ *Cf. ibid.*, p. 239. Relembremos, não mais do que de passagem, o significado filosófico deste sintagma «*metafísica da presença*» tal como cunhado por M. Heidegger: «Filosofia – isto quer dizer metafísica. A metafísica pensa [...] o ente como ente no modo da representação cuja tarefa é: fundar. Porque, desde o começo da filosofia e neste mesmo começo, o ser do ente manifestou-se como *Grund* (arch, aition, princípio). [...] Enquanto é o fundamento, o ser porta o ente ao seu morar na presença. O fundamento manifesta-se como o estado de presença do ente. [...] A metafísica é de fio a pavio platonismo. [...] A tarefa da filosofia como metafísica é o ser do ente, é o seu estado de presença na figura da substancialidade e da subjetividade.» M. Heidegger, «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée» in *Questions III et IV*, tr. Jean Beaufret (Paris: tel/Gallimard, 1976) 282-283, 290-291.

2. O último dia de Sócrates – «aprender a morrer»

Fruto do contexto dramático da própria narrativa, a morte opera em diferentes níveis do *Fédon*. Em primeiro lugar, lembremo-lo, é o encontro entre Fédon e Equócrates que dá azo à narrativa das últimas horas de Sócrates. Na verdade, Equócrates e os seus concidadãos de Fliunte desconheciam os detalhes da morte de Sócrates – «de que falou ele antes de morrer? E como foram os seus últimos momentos?»; Fédon, a quem é tão caro reviver Sócrates, prontifica-se a contar os pormenores das últimas horas do filósofo. O mote está lançado, como morreu o homem que toda a vida apelou à reflexão⁴⁷? Fédon começa por esclarecer a demora na execução da sentença de morte, que se ficou a dever à tradição ateniense de enviar um navio – uma peregrinação, uma missão (θεωρία) – a Delos⁴⁸. Todos os anos os atenienses enviavam um navio a Delos para celebrar e honrar o feito de Teseu. Diz a lenda que o rei Minos de Creta obrigara Atenas, como pena pelo assassinio do seu filho na Ática, a enviar sete rapazes e sete raparigas, de nove em nove anos, para serem devorados pelo Minotauro. Ora, numa dessas vezes, Teseu, filho do rei de Atenas, ofereceu-se para ir no navio e, com a ajuda de Ariadne, filha do rei Minos, conseguiu matar o monstro. Durante a peregrinação do navio, a sua viagem de ida e de regresso, «é de regra manter a cidade purificada durante todo este tempo», estando portanto interditas «quaisquer execuções decretadas por lei» (58b). O acaso e a arbitrariedade dos ventos dão assim conta do facto de «só muito tarde» se ter procedido à execução.

⁴⁷ Platão, *Apologia de Sócrates*, 39c in Platão, *Apologia de Sócrates • Críton*, tr. Manuel Oliveira Pulquério (Lisboa: Edições 70, 2007).

⁴⁸ Este motivo do *atraso* ou do *contratempo* será frequentemente lembrado por Jacques Derrida na sua leitura do *Fédon*. Um «*arrêt de mort*» (expressão que Derrida analisa num contexto diferente, cf. «Survivre» in *Parages* (Paris: Galilée, 2003), 118-218), para explorar a temporalidade intempestiva que ali se desenha. Como escreve Derrida em *Demeure, Athènes* (*op. cit.*, p. 32-34): «Penso na morte de Sócrates, no *Fédon*, no *Críton*. Na incrível suspensão que atrasou o seu prazo, tantos dias depois do julgamento. Esperavam-se as velas, e a sua aparição, ao longe, na luz, num instante preciso, único, inevitável, fatal como um clique [...] Foi em suma essa salvação [Derrida refere-se à lenda de Teseu], e o voto que se seguiu, que vale a Sócrates a suspensão de uns quantos dias, um salvação provisória, desta feita, o tempo de um discurso inesquecível sobre a verdadeira salvação, a salvação pela filosofia [...] Esse tempo não é calculável, nem o atraso portanto, pois a navegação leva muito tempo e os ventos são por vezes contrários, imprevisivelmente».

Esta lenda comporta, para Ronna Burger, uma importantíssima chave de leitura do diálogo – precisamente no que à morte e ao medo da morte diz respeito. Para a autora, a figura de Sócrates impõe-se, no decurso do diálogo, como uma espécie de Teseu diante do medo da morte que consome os seus companheiros. Ainda que se possam ter algumas reservas no que diz respeito à lenda como «imagem matricial do texto»⁴⁹, parece-nos ainda assim que podemos ler este paralelismo Sócrates/Teseu como sinal de um certo deslocamento a que o diálogo dá voz: já não a virtude guerreira como ideal, mas antes a filosofia como verdadeira virtude. O que envolve também uma outra figura da imortalidade: já não a prometida nos cantos e nos hinos da cidade, mas a imortalidade enquanto identificação com o que permanece sempre idêntico a si. Conversão bem patente, aliás, nas palavras de Fédon que pintam a figura de Sócrates no seu derradeiro dia:

«É que esse homem parecia-me feliz, Equécrates, a avaliar pelas suas palavras e atitudes [καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων], tal a segurança e a nobreza com que enfrentou o fim! Pelo que não pude deixar de me convencer que um homem como este não desce ao Hades senão por uma determinação divina e que, quando ali chega, é para gozar uma felicidade tal como talvez nenhum outro tenha encontrado». (58e).

Não há, cremos, como exagerar a significação e também o impacto desta declaração. Veremos como a ela subjaz uma apologia da filosofia como modo de vida autenticamente virtuoso (69b), que abre a existência humana para «o melhor dos destinos» (64a). Não há também como ignorar o carácter quase subversivo destas declarações iniciais, quando contrastadas com o teor da acusação de cariz onto-teo-lógico-político contra Sócrates, tal como ela é mencionada na *Apologia*. Sócrates é ali acusado de impiedade para com os deuses e de corromper a juventude ateniense; os seus acusadores apontam-lhe ademais o facto de, com as suas ações, desviar e perverter a vida da cidade. Em contrapartida, o que se dá a ler na passagem citada é precisamente uma rejeição de tais acusações – não apenas é Sócrates um modelo de virtude mesmo diante da morte, como ainda merece gozar de uma felicidade

⁴⁹ Veja-se a nota de tradução que acompanha a tradução portuguesa de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (*op. cit.*, nota 2, p. 136)

sem igual. Esse homem feliz, nobre e seguro – *enquanto filósofo* – marcará com a sua morte – injusta – a ocidentalidade filosófica. Na verdade, pode dizer-se, a figura de Sócrates não brilhou tão intensamente como no *Fédon*, desafiando em palavras e atos os que julgaram – com a condenação à morte – silenciar, quer o homem, quer a filosofia⁵⁰. Recebe ali uma réplica cabal a objeção que o filósofo ateniense mimara na *Apologia*: «“Não te envergonhas, Sócrates, de te teres entregado a um género de ocupação que te põe agora em risco de morrer?”»⁵¹. Não o devemos esquecer, na narrativa do último dia de vida de Sócrates está também em causa a defesa intransigente da ocupação filosófica: na e pela morte de Sócrates ergue-se, esplendorosa, a filosofia. Ou, nas palavras de Voltaire, «a morte deste mártir foi com efeito a apoteose da filosofia»⁵². Se uma considerável parte do *corpus* platónico se apresenta com uma defesa de uma tal ocupação, podemos então considerar o *Fédon* como um dos seus lugares privilegiados. Os gestos de Sócrates, a sua atenção aos seus interlocutores, a maneira como se entrega alegremente às sucessivas questões, tudo isto é resumido nas palavras com que Fédon dá por terminada a sua narrativa:

«E foi este, Equécrates, o fim do nosso amigo – o homem que, poderíamos dizê-lo, foi, de todos com quem privámos, o mais excelente, e também o mais sensato e o mais justo [ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου].»
(118a)

O homem que toda a vida procurou a sabedoria, não poupando esforços, que se entregou nesse sentido à filosofia, é recordado nestes termos pelos seus companheiros e, através e no *Fédon*, por toda a tradição ocidental. No mesmo lance, o sacrifício de Sócrates em nome da filosofia, a imortalização da filosofia nessa morte, verte-se em imortalização de Sócrates⁵³. Na narrativa da morte do filósofo ateniense ligam-se até à

⁵⁰ Hector Benoit, «Sócrates» in *Platão*, coord. Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018), 137 – «Basta lembrar que, passados alguns anos, os Atenienses se arrependiam da condenação e honrariam Sócrates com uma estátua junto aos grandes heróis da cidade».

⁵¹ Platão, *Apologia de Sócrates*, *op. cit.*, 28b

⁵² Voltaire, *Prix de la Justice et de l'humanité*, citado em Peter J. Ahrensdoerf, *op. cit.*, p. 2.

⁵³ O que aqui está em causa é igualmente, como escreve Dennis King Keenan (*The Question Sacrifice* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2005), 1), uma mutação na noção de sacrifício: a saber, a sua crescente interiorização – da oferta de uma vítima sacrificial passamos para a compreensão da morte «como momento necessário no caminho para uma verdade transcendente».

indistinção a apologia de Sócrates e a apologia da filosofia – há, na verdade, uma perfeita simbiose entre ambas.

O nosso intuito será mostrar em que medida a filosofia nasceu e permanece ligada, num sentido que procuraremos elucidar ao longo deste trabalho, num liame estreito com a morte. Como escreve Françoise Dastur:

«Não é indiferente que a filosofia, enquanto modo de pensamento determinado, esteja ligada de maneira íntima, e no seu próprio nascimento, ao evento de uma morte singular, a de Sócrates, que Platão nos conta no *Fédon*»⁵⁴.

Em questão estará explicitar a singularidade da relação entre filosofia e morte, tal como ela se deixa ler neste diálogo platónico. A morte não é apenas, como já o dissemos, o pano de fundo, o contexto exterior que enquadra a discussão filosófica; bem mais do que isso, como veremos já a seguir, o *Fédon* é um diálogo *sobre* a morte. A morte é ali não apenas o iminente, o surpreendente, o próximo, mas também o destino e inclusive o assunto ou tema⁵⁵.

Até ao momento, contudo, estamos ainda a dar os primeiros passos na nossa questão relativa às relações entre filosofia e morte, e, nesta medida, poder-se-ia pensar que, no *Fédon*, a morte de Sócrates não é senão a ocasião, privilegiada é certo, para o elogio da filosofia. Nesse sentido, o *Fédon* ofereceria uma defesa indispensável da filosofia; afinal, se tal ocupação conduz à morte, como pode então um homem sensato entregar-se a ela? Não por acaso, são dois jovens companheiros de Sócrates que fazem o papel de interlocutores ao longo da discussão, Símiias e Cebes. Naturalmente, ao questionar Sócrates neste último dia de vida, ambos procuram resposta para as suas dúvidas a respeito da vida filosófica – uma vida consagrada à *sabedoria*, mas cujos riscos são, a julgar pela situação do seu mestre, letais. O próprio Cebes o explicita:

«[...] uma certa criança [παῖς] que existe talvez no íntimo de cada um de nós e a quem todas essas histórias [de que com a morte, a alma se dissipa de verdade]

⁵⁴ Françoise Dastur, *La mort – essai sur la finitude*, op. cit., p. 71.

⁵⁵ Cf. a entrada «sobre» in *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, Vol. II: G-Z (Academia das Ciências de Lisboa/Editorial Verbo), 2001.

apavoram. É a ela, pois, que deverás convencer a não recear a morte [μή δεδιέναι τὸν θάνατον] como se fosse um parão [μορμολύκεια⁵⁶]!» (77e).

O medo da morte, e por conseguinte o receio em prosseguir uma vida dedicada à filosofia, é infantil, quer dizer – é de crer – imaturo, irrazoável. Para lutar contra essa influência, Sócrates prescreve «fazer em cada dia encantamentos, até que se lhe quebre o quebranto» (77e). Legitimamente podemos perguntar: a que se referem esses encantamentos? Confundem-se eles com a discussão propriamente filosófica, ou antes com o facto de apenas encantamentos ou cânticos de outra natureza serem eficazes contra esse medo? A resposta a esta questão pode eventualmente conduzir-nos a duas leituras distintas do diálogo e da natureza da filosofia que ali se desenha. Por um lado, na primeira hipótese, teríamos a filosofia como afirmação suprema da sabedoria que tudo alcança, mas, por outro lado, a segunda hipótese daria a ler um medo contra o qual o *logos* seria, de certo modo, impotente⁵⁷ – o medo da morte trairia assim uma estranheza, uma «certa criança» em nós indiferente à *sabedoria filosófica*. Em suma, é o destino da filosofia que assim se encontra como que em suspenso, vacilando entre estas duas perspetivas: ora, superação da morte (nem que seja no sentido de «ter em conta, para a aceitar, a mortalidade absoluta»⁵⁸), ora, encontrando na morte e no medo da morte um limite para a sua onipotência. Se em qualquer dos casos se sublinha a importância da reflexão filosófica a respeito da morte, a imagem que resulta de cada uma das hipóteses é porém distinta. Aliás, a própria perspetiva sobre a morte é distinta. Retomando a primeira das hipóteses, se a razão, se o *logos* pode dissolver o medo da morte é porque ele pode elucidar a natureza da morte – pode enfim dissipar a penumbra

⁵⁶ Na Grécia clássica, *mormolukeia* remete para *Mormô/Mormolukê* – figura feminina ligada a histórias destinadas a causar o medo nas crianças, Cf. Maria Patera, «Comment effrayer les enfants : le cas de Mormô/Mormolukê et du *mormolukeion*» in *Kernos* [online], 18 | 2005 [consultado em setembro de 2020. URL: <http://journals.openedition.org/kernos/1910>]. De recordar que, ainda na perspetiva das figuras do feminino que de uma maneira ou de outra aparecem no *Fédon*, no início da discussão, Sócrates ordena que a sua mulher, Xantipa, seja levada para casa (60a).

⁵⁷ Cf. Peter Ahrensdoerf, *op. cit.*, p. 88-ss.

⁵⁸ Jacques Derrida, *Aprender finalmente a viver*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Ariadne Editora, 2005), 24. Cf. Peter Ahrensdoerf, *op. cit.*, p. 145 – «E se eles conseguirem resistir à tentação de negar que há alguma verdade nos argumentos, podem, pelo menos, vir a apreciar a fraqueza evidente do argumento pela imortalidade e a evidente força do argumento pela mortalidade. E podem assim superar o seu apego à crença na imortalidade».

com que habitualmente ela se envolve. Neste sentido, escutemos a seguinte passagem do diálogo:

«Acreditamos que a morte é alguma coisa? [τι τὸν θάνατον εἶναι;]
 – Sem dúvida – atalhou Símiias.
 – Que outra coisa, pois, senão a separação da alma e do corpo [τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν]»⁵⁹.

Este brevíssimo excerto apresenta uma definição de morte que marca, de forma indelével, qualquer leitura da obra.

De momento deixamos de lado o conteúdo de uma tal definição, que a seu tempo irá requerer a nossa atenção, para nos centrarmos na própria forma da pergunta – o que é (*ti esti*)?⁶⁰ Forma suprema do questionamento filosófico: a pergunta pela essência, e que Platão reiteradamente põe em cena ao longo dos seus diálogos – o que é *X*? No *Fédon* esta mesma forma com que Sócrates testara a sabedoria dos seus interlocutores, assim expondo as suas limitações, é aplicada ao mais esquivo, ao mais misterioso, ao mais intangível – a morte. De tal maneira esquivo, misterioso e intangível que faria crer que é mesmo o verbo *ser* que nela perde o seu império. Mas eis que, e nisto seguindo uma noção corrente à época⁶¹, Sócrates declara que a morte é a separação do corpo e da alma. O objetivo de Sócrates será, contudo, defender que esta separação não acarreta a dissipação ou aniquilação da alma (*psyche* significa sopro vital, princípio animador) mas pelo contrário a sua libertação: a possibilidade de a alma passar a ser em si e por si mesma. Desde logo, a pronta resposta de Símiias, isto é, que a morte é «sem dúvida» alguma coisa, tem imediatamente um enorme alcance: uma vez que a morte «é qualquer coisa, ela pode ser pensada»⁶². Entra no âmbito das possibilidades do questionamento filosófico – faz-se, quase poderíamos dizer, tema para a filosofia e,

⁵⁹ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 64c. Sublinhados nossos.

⁶⁰ Cf. Martin Heidegger, «Qu'est-ce que la philosophie?», tr. Kostas Axelos e Jean Beaufret in *Questions I et II*, tr. Jean Beaufret *et al.* (Paris: Gallimard, 1968), 323.

⁶¹ John Burnet, *The Socratic Conception of the Soul* (London: Oxford University Press, 1936), 13-ss.

⁶² Monique Dixsaut, *Platon et la Question de l'Âme. Études Platoniciennes II* (Paris: Vrin, 2013), 263. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, tr., intro. e notas Carlos Humberto Gomes (Lisboa: Edições 70, 2021), 1006b10-ss., «[...] já que, caso as palavras não possuíssem significado algum, seria impossível o diálogo com outros e até, na verdade, connosco mesmos. Com efeito, de maneira nenhuma será possível pensar em qualquer coisa sem que isso se trate efetivamente de *uma* coisa, podendo mesmo, se tal se verificasse realmente, um nome ser atribuído a essa tal coisa.»

inclusive, o tema da filosofia (que, afinal, é uma prática, um treino de morrer e de estar morto).

Na boca do filósofo ateniense a expressão «separação da alma e do corpo» arrecadará um novo sentido; concomitantemente também a filosofia se irá estabelecer como a reflexão autêntica sobre o próprio do homem, a verdade e a natureza da realidade – de tal modo que, entre estes momentos há uma perfeita harmonia. É na morte – na reflexão, na meditação, no cuidado, na disciplina, na devoção⁶³ – que esses nexos se formulam: a) a morte como separação revela o próprio da alma, b) a morte como separação aponta o caminho para a sabedoria, c) a morte como separação é indispensável para o movimento de transcendentalidade⁶⁴ que, assinalando os limites e a insuficiência das coisas sensíveis, parte para a consideração dos princípios que determinam a sua possibilidade, inteligibilidade ou racionalidade. Parece, inclusive, necessário afirmar que a definição de morte que temos vindo a analisar é fundamental para compreender a história do pensamento ocidental (porquanto este se compreende como a procura pelo *universal*, pelo *necessário*, pelo *absoluto*).

Tomando de empréstimo uma definição aparentemente incontroversa, do género “a morte é quando a vida sai do corpo”, Sócrates explora, modifica e expõe as suas consequências. Este repensar da morte como separação (ἀπαλλαγὴν, que significa também libertação) implica a filosofia como purificação (*katharsis*, 67c). Nas palavras de Françoise Dastur:

«Com este pensamento do *chorismos* [separação], estamos perante o que caracteriza propriamente a filosofia [...] É então que a cesura entre o sensível e o inteligível, entre o aqui e o além, entre o temporal e o intemporal, começa a

⁶³ Cf. J. Derrida, *Demeure, Athènes*, op. cit., p. 52.

⁶⁴ Para a interpretação da noção de transcendência que assim se desenha: cf. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989), §110, ponto 19-20, 216-217 [para nossa orientação consultámos a tradução inglesa de Richard Rojcewicz e Daniella Vallega-Neu (*Contributions to Philosophy: (Of the Event)* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2012))]. Ali se lê (ponto 19, p. 216) que «Com a determinação da *idéa* como *κοινόν, χωρισμός* é posto ao mesmo tempo como ente [Seienden], e isto é a origem da “Transcendência” nas suas diferentes formas». A ideia é esse comum (*κοινός*) para que remetem as coisas sensíveis, e a separação (*χωρισμός*) significa pois o voltar-se para o que torna as coisas sensíveis possíveis. Ora, afirma Heidegger (ponto 2, §110, p. 209) isto significa pensar o ser como entidade (Seiendheit, *ousia*); a ideia conta assim como ente no sentido mais próprio. De qualquer maneira, «transcendência implica sempre a saída do “ente” tomado como conhecido e familiar, indo para fora dele de algum modo».

anunciar-se como insuperável. Ao mesmo tempo, *esta separação radical entre o que é mortal e o que é imortal, que constituirá o quadro de uma interpretação global do mundo, vai igualmente servir para definir a relação que tem consigo mesmo o ser pensante, de tal modo que ela lhe dará o esquema fundamental da sua compreensão de si*»⁶⁵.

A morte é assim a face de uma separação ou de uma distinção que marca, nas suas inúmeras iterações, a história da filosofia. É numa certa experiência, ou pelo menos a sua antecipação, da morte que o homem é tomado pelo movimento que o *trans-porta* além do sensível – a morte, o pensamento da morte é *ipso facto* a saída da caverna. O filósofo não se expõe apenas à morte, é por ela atravessado de uma ponta a outra. Como não recordar, neste contexto, as célebres palavras de Hegel no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*:

«A morte – se quisermos denominar assim aquela [efetiva] irreabilidade – é o [que há de] mais medonho, e manter firme o [que está] morto é aquilo que requer a maior força. [...] Porém, a vida do Espírito não é a vida que teme a morte, e que se preserva pura da devastação, mas a [vida] que aguenta a [morte], e que, na [morte], [a si própria] se mantém. Ele não é este poder, como o positivo que desvia [o olhar] do negativo [...] mas o [Espírito] é este poder apenas, na medida em que olha o negativo de frente [...]. Este demorar-se é a força mágica [*die Zauberkraft*] que inverte o [negativo] em ser.»⁶⁶

Apesar da enorme distância e diferenças conceptuais que facilmente encontramos entre os dois discursos (a morte no *Fédon* é «alguma coisa», enquanto Hegel a descreve como «irreabilidade» ou «negativo»), não se nos afigura despropositado assinalar a *lógica* a que ambos dão voz. Na verdade, neles podemos ler o mesmo movimento que se traduz num passar pela prova da morte, que equivale, em termos hegelianos, à «vida do espírito» ou, em termos platónicos, à concentração da alma sobre si mesma (αὐτὴ καθ' αὐτὴν, 65d). Nesta medida, o aprender a morrer socrático significa, para um dos mais influentes veios do pensamento ocidental, a abertura de uma dimensão própria do pensar, e do humano. Como escreve Werner Jaeger, «no pensamento de Sócrates

⁶⁵ Françoise Dastur, *La mort – essai sur la finitude*, op. cit., p. 62. Sublinhados nossos.

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, tr. e notas José Barata-Moura (Lisboa: Página a Página, 2021), 70-71. As inserções em parênteses retos são da responsabilidade do tradutor.

aparece, como algo de novo, o mundo interior»⁶⁷. Esse mundo interior, mundo além da simples sensibilidade, materialidade, etc., terá vários nomes na tradição ocidental, a começar exatamente por *psyche* – mas, de qualquer modo, serão elaborados a partir desta dimensão alguns dos conceitos fundamentais da filosofia (individualidade, subjetividade, autonomia, responsabilidade, etc.) com que tecemos os nossos discursos filosóficos, epistemológicos, éticos, jurídicos, etc. Mais exatamente: é a própria *filosofia* que nasce com este *além-mundo*. Tão penetrante será o destino deste tipo de reflexões em torno da morte que, em última análise, vai desembocar em discursos antropológicos e sociológicos que reconstituem uma suposta mentalidade primitiva (vejam-se os trabalhos de Henri Lévi-Bruhl, nomeadamente, *La mentalité primitive* e *L'âme primitive*), nela sublinhando o caráter específico da morte (para o dito homem primitivo, a morte teria um caráter exterior, contingente). Ora, com a confrontação, com a antecipação da morte, é uma outra conceção de homem, de humano que se manifesta. A morte revela-se, e nisto ela é não apenas fundamental como quase fundamento, um desvelar da dimensão que separa o homem (ou pelo menos, a sua faculdade de pensar) da natureza ou, nas palavras de Sócrates do *Fédon*, das coisas sensíveis: no exercício de morrer, isto é, de se libertar do corpo, a alma eleva-se acima do sensível.

Nesta aparente transformação da relação entre a morte e o homem, este último adquire, granjeia para si uma individualidade que o distingue de qualquer outra entidade natural – inclusive dos restantes viventes⁶⁸. Inaugura-se assim o movimento transcendente do homem. Neste sentido, como ignorar ou menosprezar a importância do *Fédon*? Ali encontramos um discurso que envolve a confrontação com a morte nesse mesmo movimento. Nas palavras de Derrida:

⁶⁷ Werner Jaeger, *Paidéia – A Formação do Homem Grego*, tr. Artur M. Parreira, 4.ª ed. (São Paulo: Martins Fontes, 2001), 527.

⁶⁸ Cf. Jacques Derrida observa que, no tocante à tradição cartesiana, «a indubitabilidade da existência, a autopoção e automanifestação de um “eu sou” não depende do ser-em-vida, mas do pensamento, de um aparecer a si que não é em primeiro lugar determinado como respiração, sopro ou vida» (*L’animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2006), 122). Muito haveria a dizer a este respeito em sede platónica, uma vez que a *psyche* é ali definida justamente como trazendo a vida para tudo o que ela ocupa (*Fédon*, *op. cit.*, 105b-ss.). Ainda assim, poder-se-ia talvez perguntar em que sentido a alma enquanto princípio de vida é – na perspectiva do *Fédon* – ela própria vida.

«[É] também a morte dada a Sócrates, a morte que lhe é dada e que ele aceita, dito de outro modo, [a morte] que, de uma certa maneira, ele dá a si mesmo desenrolando no *Fédon* todo um discurso pelo qual dá sentido à sua morte e, de certa forma, da qual assume a responsabilidade.»⁶⁹

Com notável concisão e precisão o filósofo clarifica a transformação que tentamos sublinhar. Sócrates faz da morte não uma *paixão*, um padecer que vem do exterior, dos juízes que o condenaram, mas precisamente *a sua morte*. Pretende *ver vir a morte*, pretende apropriá-la. Neste mesmo gesto, institui-se um marco essencial da filosofia, sacrificando a vida (sensível) o filósofo colhe os seus frutos no acesso a uma vida superior – *economia do sacrifício*⁷⁰, quer dizer, não estamos simplesmente perante a crítica do sacrifício (entendido um pouco à maneira da troca de prazeres (69a-b), isto é, abstenho-me de algo para receber uma outra coisa, mas da mesma natureza), mas antes a transformação da lógica sacrificial⁷¹. «Aprender a morrer» é sinónimo de sacrificar a economia de prazeres em favor de uma transformação radical da própria existência.

Ao longo deste capítulo vamos ensaiar uma leitura do *Fédon* que privilegie os momentos cujo impacto no desenrolar da lógica do pensamento filosófico é, na nossa opinião, extraordinariamente significativo. Nesta perspetiva, cremos, é essencial virar a nossa atenção para os conceitos de filosofia e de filósofo com que o diálogo enceta a discussão entre Sócrates e os seus companheiros – sublinhando, como não pode deixar de ser neste contexto, o papel que a morte aí joga. Escutemos a declaração de Sócrates, que espoleta a surpresa de Símiás:

«Aí tens pois, Cebes, o que explicarás a Eveno. Diz-lhe que passe bem e que, se tiver juízo [ἄν σωφρονῆ], me seguirá o mais breve possível. Para mim, será hoje mesmo, segundo tudo leva a crer, o dia da partida [ἄπειμι: eu parto]: assim o determinam os Atenienses»⁷². (61c)

⁶⁹ J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 23 [27]. Os segundos parênteses retos, em *a morte*, são da tradutora.

⁷⁰ Cf. G. Bataille, «Hegel, la mort et le sacrifice» in *Œuvres complètes, XII (Articles 2, 1950-1961)* (Paris: Gallimard, 1988), 326-345; Jacques Derrida, «De l'économie restreinte à l'économie générale» in *L'écriture et la différence* (Éditions Seuil/Points, 1979), 369-407.

⁷¹ Cf. Jacques Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 130-ss. [143-ss.].

⁷² A tradução de Elísio Gala (*op. cit.*) aproxima-se mais à letra da formulação original: «Hoje parto, segundo parece, já que assim o ordenam os Atenienses [ἄπειμι δέ, ὡς ἔοικε, τήμερον: κελεύουσι γὰρ Ἀθηναῖοι].»

Trata-se da conclusão da resposta de Sócrates à curiosidade que Eveno expressara, em conversa com Cebes, a respeito do facto de ele, Sócrates, se ter atarefado na redação de «um hino a Apolo» e poemas sobre as fábulas de Esopo. Na verdade, diz o filósofo, toda a vida fora visitado por um certo sonho, «sempre com as mesmas palavras [τὰ αὐτὰ δὲ λέγον]: «“Sócrates, compõe, pratica a arte das Musas” [μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου]». Sócrates compreendera estas palavras como uma exortação a continuar a sua prática filosófica («visto que a filosofia é a mais alta forma de música [ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς⁷³]», 61a); de momento, prestes a morrer, aplica-se, pelo sim pelo não – como se costuma dizer, não vá o diabo tecê-las! – no tipo comum de «música». Apesar do carácter aparentemente simples e direto desta cena, não pode senão causar estranheza esta aparente vacilação do filósofo; ele que toda a vida se dedicara à filosofia, e, mais ainda, recomendara aos seus compatriotas que seguissem o seu exemplo, parece, na iminência da morte, vacilar, duvidar: e se, bem vistas as coisas, o melhor fosse mesmo dedicar-se a outra coisa?⁷⁴ Curiosamente, já um pouco antes, Sócrates referira Esopo quando, com espanto, observa o nexó entre o prazer e a dor (60b-c):

«Julgo mesmo – prosseguiu [Sócrates] – que, se Esopo tivesse pensado nisto, não teria deixado de compor uma fábula [μῦθον] a contar como a divindade, desejando dissuadi-los de se guerrearem, mas não logrando conciliá-los, lhes uniu [συνῆψεν] as cabeças numa só»

Esta passagem sugere-nos, à luz do restante texto, uma questão: o que dizer deste recurso a uma fábula imaginada para explicar a união entre duas entidades aparentemente incompatíveis, quando confrontada com a continuação do diálogo, que, como veremos, se dedica a explicitar a separação entre a alma e o corpo? Como se, quase o podemos dizer, a fábula, o mito ou a poesia dissessem a união de naturezas

⁷³ Leia-se a nota de tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (*op. cit.*, nota 8, p.137): «Com “arte das Musas” pretende-se, até certo ponto, salvaguardar o sentido lato da palavra *mousike* que, em grego, é antes um equivalente de “belas letras”. [...] Platão visa subtilmente opor, como fará mais adiante, esta espécie vulgar de *mousike* – a poesia – à filosofia, considerada como a mais alta forma de “música”.»

⁷⁴ *Cf.*, para uma leitura deste episódio, R. Burger, *op. cit.*, p. 28-30.

heterogéneas, cabendo à filosofia o papel de destringer, afastar entidades distintas⁷⁵. Não admira, pois, que guiados por fábulas, os homens temam a morte como destruição e do corpo e da alma (77e). Sabe-se em que termos Sócrates, por exemplo em *A República*, impõe a vigilância sobre a poesia e os poetas (*A República*, 377a-ss.). Na poesia, o verdadeiro mistura-se com o falso, e só a reflexão filosófica permite a sua separação⁷⁶. O que assim se joga é, como se referiu um pouco mais acima, a possibilidade mesma de um discurso sobre o que é. Possibilidade que no *Fédon* parece ligada à morte – como separação entre o corpo e a alma. Porém, as coisas tornam-se um pouco mais nublosas, quando levamos em conta outras passagens do diálogo. Por exemplo, o filósofo afirma:

«[T]alvez nada seja tão apropriado para aquele que vai partir para o Além como refletir e discorrer sobre o significado desta viagem [διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ]». (61e)

O termo μυθολογεῖν significa, com efeito, contar mitos ou lendas⁷⁷. Como escreve D. Gallop, esta frase transmite «o espírito do diálogo inteiro, estando os argumentos e o contar de histórias entretecidos de uma ponta a outra»⁷⁸. Na morte, dir-se-ia, a distinção cortante entre filosofia e poesia, entre o *logos* e *mythos* claudica, perde o seu carácter absoluto. Assinalamos, ainda antes de avançar, que ligada a esta distinção poderíamos ainda considerar o lugar dos *pathe* no *Fédon* e na filosofia. No tocante aonexo que estamos a analisar, por vezes pode parecer que a discussão relativa à morte é absolutamente intelectualista e/ou racionalista. De momento, não vamos explorar esta questão; no entanto assinalamos que as emoções (se assim quisermos traduzir para

⁷⁵ Cf., *ibid.*, p. 29 – «porque a tensão entre o desejo do filósofo de praticar a mais alta música e a ordem divina de produzir música demótica reflete precisamente a tensão entre o desejo humano de prosseguir o prazer separado da dor e a vontade de deus de os unir, ou o desejo humano de procurar a morte como separação da psyche do corpo e a vontade de deus de os unir.»

⁷⁶ Cf. Jacques Derrida, «La Double Séance» in *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 226-ss. Na parte inicial do texto de Derrida está em questão apontar os traços platónicos de uma tradição que pensa o valor do livro, da obra escrita, a partir de uma noção de *mimesis* implicando a distinção entre imagem/entidade, etc., cuja «discernibilidade absoluta» e a anterioridade do imitado em relação àquilo que imita não serão jamais «deslocados pelo sistema metafísico» (*ibid.*, p. 236).

⁷⁷ Veja-se, por exemplo, a tradução de Elísio Gala (*op. cit.*): «examinar e relatar num mito».

⁷⁸ Plato, *Phaedo*, tr. David Gallop (New York: Oxford University Press, 1975), 78.

melhor ou pior o termo grego *pathe*⁷⁹) não estão nunca arredadas do diálogo – a começar pela observação de Fédon a respeito do seu «estado de espírito bem singular» no dia da morte de Sócrates⁸⁰. Aliás, na parte final do diálogo (116b-e), Sócrates não apenas não censura as lágrimas do Servidor dos Onze como até lhes dá a sua “bênção”: «Excelente criatura e que generosas as suas lágrimas».

Contudo, abandonemos por ora estouta potencial linha de leitura para nos concentrarmos numa outra perspetiva que – sem dúvida – dominou as interpretações do texto. Assim, também na discussão sobre a morte podemos encontrar a célebre e fortunosa oposição entre *logos* e *mythos*. Para o sublinhar, vamos recorrer a passagens do *Fédon* que se nos afiguram importantíssimas no tocante às relações entre filosofia e morte. Vamos, nesse sentido, regressar à passagem que citámos um pouco mais acima, a saber, o conselho que Sócrates deseja que transmitam a Eveno (61c). Nesse conselho está bem patente a atitude perante a morte como cunho distintivo da prática filosófica. De facto, imediatamente a seguir a Símiás comentar que, se bem o conhece, Eveno não acatará tal lição, Sócrates riposta com uma surpresa fingida que abre o mote à discussão sobre a reta e verdadeira filosofia: «Ora essa! – acudiu ele – Eveno não é um filósofo [οὐ φιλόσοφος Εὐήνος]?»⁸¹. Por outras palavras, como pode Eveno ignorar o conselho de Sócrates se, efetivamente, ele, Eveno, é filósofo? Pressuposto está, claro, que um filósofo não só invejaria, como não pouparia esforços para, como é dito, seguir os passos de Sócrates. Ainda que, adverte imediatamente o filósofo, não lhe seja permitido exercer «violência sobre si». A nosso ver, neste aparente paradoxo, nesta aparente contradição (por um lado, Eveno *como filósofo* desejaria tomar o destino de Sócrates

⁷⁹ Para esta questão: cf. Martin Heidegger, «Qu'est-ce que la philosophie?», *op. cit.*, p. 337-ss.

⁸⁰ Note-se também que, singularmente, este diálogo platónico recebe o seu título do narrador, Fédon, e, ademais, a ausência de Platão é explicitamente assinalada (59b).

⁸¹ Na nota de tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo que acompanha esta passagem (veja-se Platão, *Fédon*, *op. cit.*, nota 10, p. 138) o emprego do termo *philosophos* nesta passagem é apelidado de «irónico». Ademais, na *Apologia de Sócrates* (*op. cit.*, 20a-b), Eveno aparece conotado com os sofistas. Cf., para uma análise mais detalhada da referência a Eveno, Theodor Ebert, «Why Is Evenus Called a Philosopher at Phaedo 61c?» in *The Classical Quarterly*, 51, 2001, p. 423-434. Para o autor, não estamos diante de um caso de ironia socrática (426-427), mas antes de uma referência a um suposto pitagorismo de Eveno («dada a origem pariana de Eveno e o provável uso da palavra ‘filósofo’ para os pitagóricos, quando Sócrates confere o título de ‘filósofo’ a Eveno em *Féd.* 61c, parece referir-se ao facto de ele [Eveno] ser um pitagórico»); conseqüentemente, nesta referência, dá-se a ler uma transformação do termo *filósofo* – as ditas doutrinas pitagóricas (imortalidade, metempsicose, etc.) são analisadas (e justificadas?) à luz da dialética.

como modelo; por outro lado, «segundo se diz», os deuses interditam o suicídio), joga-se uma distinção fundamental, uma metamorfose, se assim podemos dizer, na conceção de morte – cuja sorte no pensamento filosófico ocidental não é de menosprezar.

Com efeito, também para a multidão que desconhece a atividade filosófica, a morte parece caracterizar tão estranha disciplina. Podemos imaginá-la, essa multidão, a declarar: “é bem verdade o que dizes, Sócrates. Comprovam-no, e tão adequadamente, a tua conduta e o fim a que te levou; não há pois como negar! O filósofo procura a morte e, assim viram os teus juízes, merece-a!”. E nessa sua asserção estariam a imitar, como não pode deixar de ser, os acusadores de Sócrates – entre eles Meleto, Ânito e Lícon; um poeta, um político e um orador⁸². Discursos que, sem filosofia, misturam a verdade com a falsidade, a justiça com a injustiça, etc. Mais adiante, Sócrates põe em cena as relações autênticas, filosoficamente pensadas, entre a filosofia e a morte:

«[...] eles é que ignoram [λέληθεν], efetivamente, em que sentido os verdadeiros filósofos padecem do mal da morte e a merecem – e ainda mais, *a espécie de morte que merecem* [θανατώσι καὶ ἢ ἄξιοί εἰσιν θανάτου καὶ οἴου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι; na tradução de Elísio Gala «desconhecem como os verdadeiros filósofos suspiram pela morte, como a merecem, e de que espécie de morte são merecedores»]» (64c).

A multidão ignora (λέληθεν, perfeito ativo do verbo λανθάνω – ignorar, passar despercebido, desconhecer – o alvo dos verdadeiros (ἀληθῶς) filósofos. Como que um segredo bem guardado, a morte que os filósofos merecem escapa absolutamente «aos outros», aos não-filósofos e – inclusive – aos que, com reputação de filósofos, não compreendem o que isso implica. Em suma, na conceção de morte, na atitude diante da morte, espelha-se a própria natureza da filosofia – e ali se joga a distinção entre a filosofia em sentido autêntico e uma, por assim dizer, pseudofilosofia, uma pretensão que se desmascara na atitude perante a morte. Que outra coisa significa a morte senão:

«A separação da alma e do corpo [τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν]? E, nesse caso, “estar morto” significa isto mesmo (τοῦτο τὸ τεθνάναι): que o corpo, uma vez separado da alma, passa a ficar em si e por si

⁸² Cf. A introdução de Manuel Oliveira Pulquério à tradução da *Apologia de Sócrates* (op. cit., p. 11).

mesmo, à parte dela [χωρίς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι]; tal como a alma, uma vez separada do corpo, passa a ficar em si e por si mesma, à parte dele [χωρίς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι]» (64c).

Em suma, e concomitantemente, vamos assistir à transformação das noções correntes de filosofia e de morte. Tal como o termo *filósofo*, também agora a *morte*, ou o seu sentido, será elucidado, partindo de uma definição mais ou menos corrente que fazia parte do horizonte cultural⁸³. Sócrates vai, pois, empregar o seu talento filosófico para distinguir a confusão que assombra habitualmente a morte, e que justifica a atitude medrosa da multidão. Como se o mero nome «morte» fizesse emergir todo o tipo de fantasmas, de quimeras, etc. Enfim, entidades mais adequadas ao mundo infantil. É preciso sacrificar essa mentalidade infantil, afinal tão próxima da animalidade⁸⁴, para finalmente entrar no mundo dos homens – *aner*, pois as mulheres («um macho impotente», dirá Aristóteles) são como que crianças⁸⁵. Séculos mais tarde, Kant escreverá:

«O Iluminismo é a saída do homem [Menschen] da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem»⁸⁶.

Tal como escutámos o compatriota Hegel mencionar uma força capaz de enfrentar a negatividade, também o filósofo alemão fala na coragem (*Mut*⁸⁷) necessária para romper com a falta com que o homem mancha a sua autêntica natureza. A mesma coragem, talvez, a verdadeira coragem (ἀνδρεία, virilidade) a que apenas o filósofo pode almejar (*Fédon*, 69a-b). E mesmo se Kant não refere nesta passagem a morte, o seu discurso – cremos – está em linha com a conceção de filosofia que, no nosso diálogo, se reporta, de um modo fundamental, a uma reflexão sobre a morte. No mesmo lance, a

⁸³ Cf. Homero, *Ilíada*, tr. Frederico Lourenço (Lisboa: Livros Cotovia, 2005), canto V, vv. 695-696, «Perdeu os sentidos [ἔλυπε ψυχὴ] e uma névoa se derramou sobre os seus olhos».

⁸⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tr., pref. e notas António de Castro Caeiro (Lisboa: Quetzal Editores, 2009), 1100a, 1111a26-27.

⁸⁵ Cf. Aristóteles, *Geração dos Animais*, tr. Maria de Fátima Sousa e Silva (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012), 728a18.

⁸⁶ Kant, «Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?» in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, tr. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2002), 11. Sublinhados do autor.

⁸⁷ *Ibid.*

filosofia possibilita a compreensão adequada da morte, quer dizer, já não aquela veiculada pela multidão – é essa mesma compreensão adequada que revela o próprio da filosofia: o além do sensível. Neste contexto, mais adiante, verificaremos como é esta conceção de morte filosófica que efetivamente faz nascer, traz à luz do dia, a alma na sua verdadeira natureza – «em si e por si mesma [αὐτὴν καθ’ αὐτὴν]». Ademais, esta libertação plena da alma das amarras sensíveis só é possível, por sua vez, porquanto a alma partilha ou se assemelha às realidades em si. Autoconhecimento e conhecimento andam, pois, a par⁸⁸. Conhecer-se a si mesmo é conhecer a alma, o que só é possível pela contemplação daquilo que permanece sempre idêntico a si, a saber, os *eide*.

Mas então, podemos finalmente perguntar, o que se passa com a conceção da morte no *Fédon*? Já foi visto que ela significa a separação entre a alma e o corpo. Por seu lado, a filosofia é caracterizada como «um treino de morrer [ἀποθνήσκειν] e de estar morto [τεθνάναι]» (64a). Portanto, também a filosofia não pode deixar de ser a separação entre a alma e o corpo. Significará isto, porém, que a filosofia é uma busca da morte no sentido corrente, quer dizer, da morte dita biológica? Não, naturalmente. Essa seria, afinal, a perspectiva da multidão, ou seja, dos não-filósofos.

Como bem cedo assinalaram os comentadores do diálogo⁸⁹, é possível notar ali uma distinção entre duas mortes: por um lado, a morte biológica, o acontecimento da morte, por outro lado, a morte filosófica ou voluntária, aquela cujo apanágio distingue o filósofo dos restantes homens. Citemos de novo o ensaio de Françoise Dastur⁹⁰ :

«A invenção da filosofia coincide assim com a de um outro discurso sobre a morte que não o proposto pela mitologia, o que implica que seja colocada de antemão uma homologia entre morte e filosofia, que será o horizonte de todo o discurso platónico sobre a morte».

⁸⁸ Cf. Lloyd Gerson, «Knowledge and the Self in Platonic Philosophy» in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2000, 231–53; M. Pakaluk «Degrees of Separation in the *Phaedo* in *Phronesis*, vol. 48, n.º 2, 2003, 106.

⁸⁹ Cf. Melina G. Mouzala, «Olympiodorus and Damascius on the Philosopher’s Practice of Dying in Plato’s *Phaedo*» in *Peitho Examina Antiqua*, vol. 5, n.º 1, 2014 [disponível online em: <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/peitho/article/view/8244/8122>. Acedido em agosto de 2023].

⁹⁰ F. Dastur, *La mort – essai sur la finitude*, op. cit., p. 71.

Ao mesmo tempo, elucida-se e justifica-se “racionalmente” a proibição do suicídio; na verdade, a filosofia não é pura e simplesmente a busca da morte biológica ou física. Bem o comprova, nesta perspectiva, a anedota que cedo surgiu: um certo Cleômbroto ter-se-ia lançado para a morte depois de ler o *Fédon*. Assim o diz Calímaco, poeta e gramático do século III a.C.:

«Dizendo “Salve, Sol!”, Cleômbroto de Ambrácia
Lançou-se do alto da muralha ao Hades:
Não vira nada mau na morte, apenas lera
O livro *Sobre a alma* de Platão»⁹¹.

Várias são as interpretações desta lenda ou anedota ao longo da história, ainda assim vamos reter a que vê nesta atitude de Cleômbroto uma total incompreensão do sentido do texto platónico⁹². Como sentencia Melina Mouzala num artigo exatamente dedicado às concepções de morte distintas que Olimpiodoro e Damáscio, dois neoplatónicos dos séculos V e VI, consideram estar em causa nestas passagens do *Fédon*: «alguém que leia o *Fédon* de Platão e se jogue para a morte, nada compreendeu sobre o assunto»⁹³.

Estas brevíssimas referências autorizam, da nossa parte, a seguinte consideração: se efetivamente no *Fédon* encontramos uma concepção de filosofia como um «aprender a morrer», quer dizer, uma concepção intimamente próxima da reflexão inquieta e cuidadosa sobre a morte, o diálogo é – simultaneamente – um repensar da morte, ou do seu sentido. A morte revela-se, para o filósofo, não já como acontecimento, ou episódio, mais ou menos fortuito (ainda que necessário, como um mal de que todos os mortais padecem), mas como qualquer coisa que o amante do saber pratica ativamente. Há, pois, na prática filosófica uma transformação da noção de morte, ou antes, a filosofia começa precisamente na reapreciação, no reto exame da morte. Na *Apologia*, Sócrates

⁹¹ Calímaco, *Epigramas de Calímaco*, ed. bilingue, tr. Guilherme Gontijo Flores (Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019). Como se vê «Sobre a alma» foi um título rapidamente associado ao *Fédon*.

⁹² Note-se, contudo, que esta questão da relação entre filosofia e o suicídio terá um destino marcante no pensamento ocidental. Cf. G. D. Williams, «Cleombrotus of Ambracia: Interpretations of a Suicide from Callimachus to Agathias» in *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 45, n.º 1, 1995, 154-169.

⁹³ Melina G. Mouzala, «Olympiodorus and Damascius on the Philosopher’s Practice of Dying in Plato’s *Phaedo*», *op. cit.*, p. 196.

declarara que temer a morte era sinal de insensatez, «porque é imaginar que se sabe o que não se sabe» (29a); o que significa, à luz do *Fédon*, que o discurso vulgar, quotidiano é incapaz de se elevar ao conhecimento da morte – em razão, podemos apostar, da dependência em que se encontra relativamente aos dados sensíveis, quer dizer, às coisas visíveis, etc. Sócrates guarda secretamente, em proveito dos seus companheiros, o que no dia do seu julgamento não pudera, por razões essenciais, expor à multidão. Assim, no derradeiro dia, o filósofo irá por fim esclarecer a verdadeira natureza da morte, e a sua relação com a filosofia. Esta última, como já vimos, é um «treino de morrer e de estar morto», um «aprender a morrer» ou, mais especificamente, desdobrando a definição de morte que está a operar nestas passagens, um esforço por separar a alma do corpo. Se a filosofia é esse esforço, esse treino, não pode simplesmente confundir-se com a morte dita biológica – a qual parece ser mais a separação do corpo da alma do que a separação da alma do corpo; de facto, a alma que, em vida, não se desprende do corpo é de tal maneira incapaz de viver sem ele que, diz-se, ronda o túmulo e a sepultura, ansiosa por permanecer junto do corpo. Uma tal alma, uma tal espécie de alma, partilha de tal maneira a natureza do corpo, das coisas visíveis (*ta orata*) que, também ela, acaba por tomar parte ou por se misturar com essas mesmas coisas visíveis.

Não admira, neste sentido, que “os muitos”, cujas almas estão fortemente ligadas ao corpo, temam a morte como o pior dos males. Para eles a morte associa-se a fantasmas, a espectros e, em última análise, à dissipação, à aniquilação.

Porém, o filósofo sabe, sabe mais e sabe melhor – sabe verdadeiramente. Ele que não se entrega à «satisfação dos chamados prazeres [ἡδονὰς]» corporais e sensuais, e que renuncia ao corpo «para se concentrar sobre a alma [πρὸς δὲ τὴν ψυχὴν τετράφθαι]» (64e). O verdadeiro filósofo (ἀληθῶς φιλόσοφος), em suma, diz Sócrates, na sua «busca pela sabedoria⁹⁴ [τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν]» não pode senão aplicar todas as suas forças para separar a alma e o corpo, uma vez que nessa busca o corpo é um «obstáculo [ἐμπόδιον]». Uma barreira a tal empreendimento:

⁹⁴ A palavra para sabedoria ao longo do *Fédon* é *phronesis*, cf. a nota de tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, nota 20, p. 141.

«Em que condições atinge a alma a verdade [τῆς ἀληθείας ἄπτεται⁹⁵]? Pois, quando tenta qualquer tipo de indagação com o auxílio do corpo, é certo e sabido que este a induz em erro...» (65b).

O corpo não pode senão iludir a alma, enganá-la, desviá-la da busca que lhe é própria e, portanto, de si mesma. Mais adiante elucidaremos com mais precisão as complexas relações entre alma e corpo, para já, contudo, referimos apenas esta capacidade que o corpo tem de conduzir a alma para o erro, para a falsidade.

Em primeiro lugar, portanto, a filosofia começa com a denúncia da insuficiência dos sentidos, e do nosso comportamento habitual face a eles. É que através da influência do corpo, dos seus desejos e dos seus prazeres, a alma acaba por considerar que tudo aquilo que lhe vem dos sentidos corporais corresponde ao mais real, ao mais verdadeiro⁹⁶; ela chega assim, inclusive, colando-se às coisas sensíveis, a tomar parte dessas mesmas realidades sensíveis. Numa situação deste género, a alma considera a morte como o pior dos males⁹⁷ – nasce assim a imagem da alma como um fantasma, um fumo que se esvai; afinal, que realidade pode ter a alma quando se separa daquilo que é pretensamente mais real, a saber, o corpo? Também aqui há um nexos evidente entre uma compreensão – vulgar, implícita – da realidade e a morte. Ora, diz Sócrates:

«Quando a filosofia toma conta de uma alma – e tal é a experiência dos que amam a sabedoria [os filósofos, portanto] – eis que a reconforta brandamente e empreende libertá-la [λύειν, nesta medida, a filosofia é o exercício de separar a alma do corpo, quer dizer, morrer], demonstrando que tudo o que indaga por meio da vista não passa de ilusão, como ilusório é também o que indague através do ouvido e dos restantes sentidos [τῶν ἄλλων αἰσθήσεων]»⁹⁸ (83a).

O impulso original da filosofia é, portanto, libertar a alma das amarras que ela própria criou com o corpo. Esta libertação é também uma espécie de recondução não apenas

⁹⁵ *Haptetai*, *hapto* pode também traduzir-se por captar, tocar. Cf. Jacques Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy (Paris: Galilée, 2000), 29-ss.

⁹⁶ Travis Butler, «A Riveting Argument for Asceticism in the Phaedo», *History of Philosophy Quarterly*, n.º 29, 2012, 103–123. Do mesmo autor veja-se também: «Bodily Desire and Imprisonment in the Phaedo» in *History of Philosophy & Logical Analysis*, vol. 20, 2017, 82-102.

⁹⁷ Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, *op. cit.*, 29c; *Fédon*, *op. cit.*, 67e.

⁹⁸ Cf. tradução de Elísio Gala (*op. cit.*): «a filosofia ao tomar conta da alma que está nessa condição, a anima suavemente e tenta libertá-la, mostrando-lhe como a observação mediante os olhos é plena de enganos, tal como a realizada pelos ouvidos e demais órgãos de percepção».

na direção do olhar («tudo o que indaga por meio da vista não passa de ilusão»), mas no próprio olhar (os “*olhos*” da alma, únicos que pela sua própria natureza poderão indagar o verdadeiramente real). À partida, por assim dizer, a filosofia depara-se com uma alma determinada, de uma ponta a ponta, pelo corpo – pelo exterior, por aquilo que lhe é essencialmente estranho. Então, com cautela, suavemente, a filosofia tenta dissolver os laços com que a alma se ligou ao corpo, mostrando-lhe que tudo quanto julgara real e verdadeiro é afinal ilusão, erro. Este movimento filosófico traduz-se no próprio despertar da alma para si mesma, para a sua natureza, ela que até então vivera, compreendera e se realizara em estrita relação com o que o corpo lhe ditara. Assentindo aos ditames do corpo, entregou-se à mais profunda heteronomia. Note-se, contudo, que a filosofia não é uma mera terapia (ou seja, um conjunto de práticas e conselhos que resultariam em qualquer coisa cuja natureza não é, em si mesma, filosófica) que visa corrigir os falhanços e erros da alma, é antes o próprio despertar desta. Como dirá Derrida, a filosofia não acontece à alma por mero acaso; a alma é ou *deve* ser determinada de uma ponta a outra pela prática filosófica⁹⁹.

Eis que revelando o calvário a que a alma se entregara, a filosofia toma posse dela. O mesmo é dizer: a alma toma posse efetiva de si, desperta para si mesma. Compreende que o seu desejo próprio, o de adquirir a sabedoria, a distingue do corpo; compreende ademais que para este seu desejo o corpo se mostra uma barreira, que ela deve aprender a superar. A filosofia é purificação (κάθαρσις, 67c) ou, como Sócrates também diz em diferentes momentos do *corpus* platónico cuidado da alma (ἐπιμελείας, θεραπεία). Em suma, estes termos dizem o mesmo exercício, a mesma prática – aprender a morrer. Deste modo vislumbramos também que a filosofia não é simplesmente uma – como diríamos hoje – disciplina académica, quer dizer, uma área do saber circunscrita. No recurso de Sócrates aos diferentes termos com que caracteriza a atividade do filósofo, a saber, praticar ou treinar (ἐπιτηδεύουσιν, 64a), libertação e separação (λύσις καὶ χωρισμός) – atividades a que Sócrates se entregou sem poupar esforços durante a vida (ἐν τῷ βίῳ, 69b) – reflete-se o facto de que, se a filosofia é, certamente, um modo de questionar específico, ela implica uma profunda alteração,

⁹⁹ J. Derrida, *Dar a Morte*, op. cit., p. 25-27 [29-32].

uma verdadeira viragem no homem. Uma viragem, literalmente, um voltar-se para a alma.

Sem dúvida, no *Fédon* estão em confronto, sobretudo, duas formas de vida. Mais, duas formas de vida que definem e implicam não apenas diferentes comportamentos, mas diferentes conceções do si, do real, etc.¹⁰⁰ De entre elas, o *Fédon* não deixa dúvidas, somente a vida dedicada à filosofia é digna da natureza do homem, pelo menos quando esta natureza é pensada na sua propriedade. Bem o mostra a referência à teoria da reencarnação (82a-b), que de facto deixa adivinhar que quem se entrega aos prazeres do corpo, até mesmo quem é virtuoso apenas por força de hábito, se acha, de qualquer forma, próximo da condição animal; tão próximo, aliás, que as suas vidas se confundem com a de certos animais – uns mais ferozes, outros mais domesticados. Vejamos a imagem a que, no *Fedro*, Sócrates recorre para pensar esta tensão entre duas possibilidades distintas do homem:

«Quanto a nós, somos os cocheiros de uma atrelagem puxada por dois cavalos, sendo um belo e bom [καλός τε καὶ ἀγαθός], de boa raça, e sendo o outro precisamente o contrário, de natureza oposta»¹⁰¹.

Por conseguinte, há uma evidente hierarquia (e Derrida assinalará constantemente a ordem hierárquica que pauta todas as distinções filosóficas¹⁰²) entre estes dois aspetos da natureza do homem. Aliás, como ambos os diálogos – *Fedro* e o *Fédon* – afirmam, a superioridade do «cavalo de boa raça» – quer dizer, da alma – traduz-se, por imposição da natureza (φύσις¹⁰³, 80a), numa ordem em que o corpo é escravo e deve obedecer, e, em contrapartida, cabe à alma exercer o poder, comandar (ἄρχειν καὶ δεσπόζειν). Em suma, é de esperar que quando as coisas estão em harmonia com o ditame da *physis* a

¹⁰⁰ Cf. Hélder Telo, *op. cit.*; Cf. James M. Ambury, «Dialectical Epimeleia: Platonic Care of the Soul and Philosophical Cognition» in *Plato Journal*, 17, 2018, 85-99.

¹⁰¹ Platão, *Fedro*, tr. Pinharanda Gomes (Lisboa: Guimarães & C.ª Editores, 1981), 246b.

¹⁰² J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 57, «Um dos termos comanda o outro (axiologicamente, logicamente, etc.), ocupa a altura».

¹⁰³ Não podemos senão reenviar para a análise heideggeriana da noção de *physis*: cf. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), nomeadamente p. 15-ss. Cf. igualmente o segundo ano do seminário de Derrida *La bête et le souverain* (*Séminaire La bête et le souverain*, vol. II (2002-2003) (Paris: Galilée, 2010)).

alma se imponha ao corpo, e que o seu desejo próprio, o desejo que decorre da sua natureza, da sua essência, tenha a primazia.

Pois bem, apesar desta “ordem natural”, o que verificamos – no comum *dos mortais* – é a perversão e a desordem. Esta perversão implica não só a corrupção da alma, dado que entregando-se ao corpo, em nada se lhe opondo, ela própria se torna cúmplice do seu encarceramento e, em última análise, se confunde com as coisas sensíveis, mas também do próprio corpo que assim corta com o ditame da *physis*¹⁰⁴. A multidão vive da ilusão, a todos os níveis: a sua virtude é uma mera «troca de prazeres por prazeres», a sua realidade está em constante devir (79c), e *ipso facto* a verdade a que se arroga uma quimera. Resumidamente, nestas condições, os homens habitam uma realidade múltipla e variável¹⁰⁵ e, eles próprios, são múltiplos e variáveis. Multidão essa (*hoi polloi*) que, como Sócrates declara a Críton, «o que faz é pura e simplesmente ao acaso [πιοιοῦσι δὲ τοῦτο ὅτι ἄν τύχῳσι]»¹⁰⁶. E como não? Para «os muitos» – e estamos tentados a ouvir no *das Man* heideggeriano certos ecos do discurso platónico – a realidade é o que o corpo lhes apresenta (81b). Corpo que, assemelhando-se, participando de alguma forma das coisas compósitas, visíveis, mortais está – por princípio – sujeito à dispersão (διασκεδάννυσθαι), que equivale à não-identidade («a [espécie] visível jamais mantém identidade [μηδέποτε κατὰ ταύτά]», 79a). Há pois, parece-nos, uma notória convergência entre diferentes dimensões do discurso: ética, ontologia e epistemologia estão interligadas. Um discurso portanto inseparável de uma

¹⁰⁴ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 83d, «Na verdade, cada sentimento de prazer ou de dor é como pregos que fixassem a alma ao corpo [ἦλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα]; e assim a agramam a ele, a enleiam na substância corporal [ποιεῖ σωματοειδῆ, fazem-na corpórea], por tal forma que tudo aquilo que o corpo lhe disser ela toma por verdadeiro. É que o facto de comungar das suas crenças [ὁμοδοξεῖν τῷ σώματι], dos seus motivos de alegria, a leva por força, penso eu, a adquirir os mesmos hábitos e cultura [ὁμότροπός τε καὶ ὁμότροφος]».

¹⁰⁵ Cf. Platão, *A República*, tr. Maria Helena da Rocha Pereira, 9.^a ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001), 423d, «Isto queria demonstrar que mesmo os outros cidadãos devem ser encaminhados para a atividade para que nasceram, e só para ela, a fim de que cada um, cuidando do que lhe diz respeito, não seja múltiplo, mas uno, e deste modo, certamente, a cidade inteira crescerá na unidade, e não na multiplicidade»; 484b, «Uma vez que os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que não o são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos, qual das duas espécies é que deve ser chefe da cidade?» Lê-se nestas duas passagens a filosofia enquanto procura da unidade, e *ipso facto* superação da multiplicidade, da particularidade, etc.

¹⁰⁶ Platão, *Críton*, *op. cit.*, 44d.

reflexão em torno do homem, e do que lhe é próprio. Diferentes perspetivas sobre o homem implicam diferentes conceções da realidade, da verdade. Neste sentido, um dos momentos-chave do diálogo acha-se na resposta de Sócrates às objeções de Símiias (a alma como harmonia; a alma seria o resultado de uma certa ordenação do corpo – se quiséssemos falar em termos contemporâneos, a alma é um epifenómeno) e de Cebes (embora admita uma maior dignidade e longevidade da alma em relação ao corpo, Cebes objeta que isso não implica o seu carácter imperecível e imortal); de facto, é a partir daí que o filósofo ateniense procura finalmente separar a conceção de alma popular da conceção verdadeiramente filosófica, recorrendo-se para isso de certas considerações órfico-pitagóricas¹⁰⁷. Talvez se possa falar de uma verdadeira revolução socrático-platónica que se exprime na seguinte afirmação: o homem é essencialmente alma¹⁰⁸, uma vez que, apesar de Sócrates definir o homem como união da alma e do corpo, no *Fédon* sublinha-se a centralidade da alma. Como vimos, é nela que se joga o tipo de vida do homem – se será um amante da sabedoria (φιλόσοφος) ou um amante do corpo (φιλοσώματος). Como o assinalam vários comentadores, há uma quase identificação do homem, do seu si-mesmo (*autos, soi, self*, etc.) com a alma¹⁰⁹. Na conceção de alma que cada um defende, patenteia-se, declara-se ao mesmo tempo o tipo de pessoa que se é, a vida que se vive, etc. Concomitantemente esta conceção de alma expressa igualmente uma perspetiva, uma maneira de pensar a morte. Na morte, na iminência da morte o homem expressa-se:

«[H]omem que vejas lamentar-se na iminência da morte é porque não era, em fim de contas, um filósofo, ou seja, um amante da sabedoria, mas sim um amante do seu corpo – ainda que isso nele fosse concretamente o amor das

¹⁰⁷ Cf. Francesc Casadesús Bordoy, «La definición del verdadero filósofo en el *Fédon* o cómo construir una ortodoxia filosófica a partir de una heterodoxia religiosa» in *Plato's Phaedo: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*, ed. G. Cornelli et al., Sankt Augustin, Academia, 2018, 84-89.

¹⁰⁸ Cf. Françoise Dastur, *La mort – essai sur la finitude*, op. cit., p. 31. A autora refere que Heraclito foi «o primeiro a expor esta nova conceção do homem como composto de um corpo e de uma alma. Para o filósofo, «a alma possui uma profundidade, contém nela uma força que lhe é própria».

¹⁰⁹ Cf. David Ebrey, «The Asceticism of the *Phaedo*: Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity» in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 99, 2017, 28-29; Plato, *Phaedo*, tr. David Gallop, op. cit., p. 88; Daniel Werner, «The end of Plato's *Phaedo* and the End(s) of philosophy» in *Aiperon*, vol. 54, n.º 1, 2020, 29-57; Cf. Monique Dixsaut, op. cit., p. 15.

riquezas [φιλοχρήματος] ou o amor da glória [φιλότιμος], ou ambas as coisas conjuntamente» (68c).

Não admira, portanto, que o não-filósofo – que toma as coisas sensíveis pelo verdadeiro e mais real – tenha pavor da morte, entendida neste caso como aniquilação ou destruição (91b). Já o filósofo, o verdadeiro filósofo, concentrando-se sobre a alma, isolando-a até onde lhe for possível, compreende a morte como separação – separação de que apenas ele é capaz, pelo menos no sentido autêntico. Como escreve Monique Dixsaut, «as almas diferenciam-se em função do que, para elas, significa a morte»¹¹⁰, por outras palavras, o sentido que se dá à morte expressa o tipo de existência do homem – o que é para ele o mais real e verdade e, enfim, como ele se compreende a si mesmo. Como vimos, quando a alma se compreende a partir das coisas sensíveis, sob a influência dos prazeres e desejos do corpo, então teme a morte como o pior dos males. Pelo contrário, quando a filosofia toma posse da alma, é a autocompreensão do homem que se modifica¹¹¹ – a alma desperta para si mesma. Um despertar cuja possibilidade está absolutamente ligada à prática da «filosofia no seu reto sentido» (80e), quer dizer, como antecipação da morte no seu verdadeiro sentido, ou seja, uma vez mais, separação da alma e do corpo.

Jacques Derrida analisa esta relação entre filosofia, a morte e a alma num texto em que comenta longamente o ensaio de Jan Patočka intitulado «La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi?»¹¹², nesse contexto escreve o filósofo:

«A célebre passagem do *Fédon* (80e) [...] descreve uma espécie de interiorização subjetivante, este movimento de reunião da alma sobre si, esta fuga do corpo para dentro de si mesma onde ela se enrosca para se lembrar a si mesma, para estar junto de si mesma, para se guardar neste gesto de rememoração [...]. Porque o que nunca se sublinha suficientemente, é que não existe primeiramente a *psyche*, vindo esta de seguida a preocupar-se com a sua morte, a velá-la, a ser a própria vigília da sua morte. Não, a alma não se distingue, não se separa, não se reúne nela mesma senão na experiência deste *melete tou*

¹¹⁰ Monique Dixsaut, *op. cit.*, p. 264.

¹¹¹ Cf. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, *op. cit.*, p. 14 – «ob [...] die Philosophie am Ende nicht *mit uns* etwas anfängt, gesetzt, dass wir uns auf sie einlassen». Sublinhados do autor.

¹¹² Jan Patočka, «La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi ?» in *Essais hérétique sur la philosophie de l'histoire*, tr. Erika Abrams, ed. revista (Verdier/poche, 2007), 153-187.

thanatou. Ela não é outra coisa, como relação a si e reunião de si, senão este cuidado pelo morrer»¹¹³.

A conceção de alma que Sócrates explora no *Fédon*, essa alma que constitui o homem no que de mais elevado tem, é inseparável da experiência da morte tal como ela se dá a pensar no *melete thanatou*, quer dizer, na filosofia. Não existe, sublinha Derrida, uma alma que se recolhe em si mesma antes, ou independentemente, da «própria vigília da sua morte». Acrescenta um pouco mais adiante o filósofo:

«E filosofa de antemão, não lhe [à alma] acontecendo a filosofia por acidente, uma vez que ela não é outra coisa senão esta vigília da morte que vela a morte e por ela, como pela própria vida da alma»¹¹⁴.

Esta interioridade, este voltar-se para si, que é também um elevar-se à contemplação dos *eide*, esta reunião e esta concentração da alma em si mesma (65d), esta emancipação da alma (65a), equivale a um transcender do corpo, da vida sensível¹¹⁵. Nesse transcender revela-se, descobre-se a «própria vida da alma», quer dizer, o pensamento, a dimensão imortal do humano. Os que são incapazes deste movimento de transcendência que se volta já não para os seres sensíveis, mas para o que permite a estes aparecer ora como isto ora como aquilo, pois bem, esses que apenas aceitam como real o que lhes salta à frente dos olhos, esses são de facto como cães, «que ladram a tudo que não conhecem»¹¹⁶.

¹¹³ J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 25-27 [30-32].

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 27 [32].

¹¹⁵ Françoise Dastur, *La mort – essai sur la finitude*, *op. cit.*, p. 62.

¹¹⁶ Fragmento 97 de Heraclito, citado por Martin Heidegger (*Einführung in die Metaphysik*, *op. cit.*, p. 141). Como é sabido, são bem complexas as relações entre os pensamentos de Heidegger e de Platão. Por exemplo, o filósofo alemão determina o pensamento de Platão como momento em que a primeira e autêntica experiência grega do ser entra, ou começa a entrar em declínio (um declínio que, todavia, não deve ser pensado como accidental); leia-se por exemplo: «O homem grego é enquanto aquele que percebe o ente; daí que, no mundo grego, o mundo não se possa tornar imagem. Muito pelo contrário, que para Platão a entidade [Seiendheit] do ente se determine como εἶδος (aspeto, visão), tal é o pressuposto muito anterior, que vigora mediata e encobertamente desde há muito, para que o mundo se torne imagem» («O tempo da imagem do mundo», tr. Alexandre Franco de Sá in *Caminhos da Floresta*, tr. Irene Borges-Duarte *et. al.* (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002), 114); veja-se também *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *op. cit.*, §110-ss), onde a determinação platónica de *eidos* como entidade do ente (Seiendheit des Seienden) abre a via à determinação da entidade do ente como representabilidade (Vorgestelltheit). Por outro lado, na interpretação da alegoria da Caverna, Heidegger parece avaliar em

Os *eide*, devemos já assinalá-lo, dão conta da própria inteligibilidade ou racionalidade da relação do homem com o cosmos. Melhor, dão conta da própria possibilidade de qualquer coisa como um cosmos. Sem eles, nesta perspectiva, não haveria nem pensamento, nem diálogo, nem enfim realidade alguma. É portanto a idealidade dos *eide*, a sua plena identidade a si, que primeiro torna possível a alma e o que lhe é próprio (a reflexão, o pensamento, a razão). Permitem a relação, espácio-temporalmente determinada, do homem com o mundo na medida em que sem eles *tudo* (se sequer se pudesse falar, num tal caso, em tudo) estaria em devir, e não haveria qualquer identidade possível. Apenas puro devir, um caos absoluto.

Um breve exemplo pode ajudar-nos a explicitar a natureza do mundo dos *eide*, que não devemos confundir com o mundo sensível. Quando perceciono ou vejo um cão, sem dúvida que estou em relação com qualquer coisa de singular, quer dizer, espacial e temporalmente determinada. Contudo, o próprio conceito *cão* não é, por seu lado, da ordem do sensível – se assim fosse a sua validade estaria restringida novamente no espaço e no tempo, e assim o próprio pensamento. Acaso poderia relacionar com *este* cão singular sem que previamente conhecesse o *eidos*, a forma *cão*? Não, dir-nos-ia Platão. Mas acrescentaria ainda que conhecer a essência *cão* só é possível pelo exercício das faculdades próprias da alma.

O dito mundo inteligível não deve ser assim pensado dentro da perspectiva do mundo sensível: é pura identidade sem diferença, «jamais comportando, sob qualquer aspeto, qualquer variação que seja» (78d).

termos mais positivos o pensamento platónico: «a verdadeira formação, pelo contrário, agarra e transfigura a própria alma, a alma inteira, conduzindo em primeiro lugar o homem para o lugar da sua essência e acostumando-o a ele» ou ainda «os aspetos do que são as coisas elas mesmas, os εἶδη, constituem a essência, na luz da qual cada ente particular se mostra a nós como isto ou como aquilo; é somente porque ela se mostra assim que a coisa aparente se torna não desvelada e acessível» (Martin Heidegger, «La doctrine de Platon sur la vérité», tr. André Préau in *Questions I et II, op. cit.*, p. 441-446. Ainda assim, Platão aparece neste texto como começando já a história do esquecimento da experiência originária da verdade (p. 458-459). Parece-nos contudo que a referência a esta passagem de Heraclito (tal como a pensa Heidegger) não é descabida no contexto de uma discussão sobre o *Fédon* – uma vez que neste diálogo há uma referência aos *eide* como aquilo a partir do qual as coisas sensíveis podem aparecer como tal.

3. À descoberta da alma

Depois de aproximado o sentido da filosofia, vincando a íntima relação entre esta, a morte e a alma no *Fédon* de Platão, começamos a vislumbrar a (re)descoberta da alma em sede platónica, bem como das suas faculdades (pensamento, razão, etc.) e do seu desejo (sabedoria). A conceção platónica de filosofia encontra-se deste modo definida como o discurso (*logos*) que diz *o que é* – sempre determinado como permanente e idêntico, *ser significa presença, estar diante* (*Vorhendenheit*, como lhe chama Martin Heidegger¹¹⁷).

A centralidade da alma no *Fédon* revela-se assim como um momento essencial da apologia da filosofia. Ainda que os apelos de Sócrates para o cuidado da alma, a preocupação com a alma, tenham um espaço fundamental em todo o *corpus* platónico, o *Fédon* é um dos diálogos em que essa atenção à alma toma proporções mais marcantes¹¹⁸ – fruto, também, do próprio contexto dramático. Vimos já como a constituição da alma não é indiferente a uma reflexão, a uma nova perspetiva sobre a morte; portanto, trata-se agora de investigar os principais traços desta nova ou reformulada dimensão do homem que a *filosofia* revela. Ao mesmo tempo, e numa fase mais avançada, tentaremos mencionar algumas das *propriedades* essenciais da alma que, de algum modo, como que encontrarão eco no pensamento ocidental posterior: nomeadamente a transparência a si, a permanência, a relação de si a si, a identidade una, em suma, a unidentidade (*uni-identidade*). Sem esquecer, embora assinalando sempre os limites de uma tal atribuição à alma em sede platónica, a autonomia. Com efeito, a este respeito, haverá que notar que a concentração, o recolhimento da alma se confunde com a sua adesão aos *eide*: isto é, a alma só é ela mesma, só habita em si mesma (*chez soi*, expressão francesa que Derrida menciona e repensa em diversas ocasiões), contemplando algo que, estritamente falando, não é ela própria; quer dizer, os *eide* não se encontram simplesmente num qualquer interior privado da alma.

¹¹⁷ M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la Métaphysique. Monde-finitude-solitude*, tr. Daniel Panis (Paris: Gallimard, 1992), § 12 [Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit - Einsamkeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983)]

¹¹⁸ Note-se que o subtítulo «sobre a alma» aparece desde cedo colado ao diálogo, como já foi referido.

Portanto, apesar de nos termos já socorrido dos termos heteronomia e autonomia, há que fazer notar o caráter singular da sua consideração no que respeita à alma platônica – lembrando, ademais a muito famosa analogia entre o Sol e a *ideia do bem*: tal como é o Sol que proporciona não apenas a visibilidade das coisas, mas a capacidade de visão do olho, é a *ideia do bem* que, no registo do inteligível, dá aos *eide* a sua visibilidade e aos “olhos” da alma a sua capacidade de os ver¹¹⁹. Ainda assim, parece-nos que a sua menção não é totalmente descabida, na medida em que o próprio da alma é o pensar, que – por sua vez – significa essencialmente contemplar as realidades em si. A afinidade entre os *eide* e a alma é, no fim de contas, uma das afirmações principais do diálogo. No entanto, devemos retê-lo, esta capacidade ou este poder da alma é-lhe dada por aquilo a que Platão chama o *Bem*. Aquilo a que poderíamos chamar a autonomia da alma – a sua força para se libertar do corpo – é proporcionada pelo *Bem*, pela *ideia do bem*.

Começemos por assinalar que não há, com efeito, no *Fédon* uma definição propriamente dita da alma¹²⁰, o que revela a justeza das palavras de Derrida que já citámos, a saber, a alma é, quase o podemos dizer, a própria experiência do *melete thanatou*; ela é o que se vai constituindo, reunindo, enfim, descobrindo(-se) à medida que esse exercício e esse treino da morte (quer dizer, a filosofia) vão tomando conta do indivíduo. Por conseguinte, não se dá o caso de ser apenas necessário mostrar que aquele e aqueles que pretendem saber o que é a alma não o sabem efetivamente, mas antes seguir o percurso que é, de uma certa forma, o surgimento da alma na sua propriedade. À partida, como foi dito, a alma está como que adormecida, aprisionada no corpo, no sentido de ela mesma se compreender a partir do que o corpo lhe oferece como real, como verdadeiro. A alma compreende-se neste caso a partir do que ela não é, a partir do exterior, isto é, do corpo. Ora, quando a filosofia toma conta da alma inicia-se um duplo processo, ou antes, um mesmo processo a duas faces, a saber, a reunião e a concentração da alma sobre si mesma e simultaneamente a sua separação, a sua libertação do corpo. A purificação, precisamente. A alma não vem a si, não se reúne em si mesma senão «mandando o corpo passear» (65c), desprezando os

¹¹⁹ Cf. Platão, *A República*, *op. cit.*, 508e.

¹²⁰ Cf. Monique Dixsaut, *op. cit.*, p. 264, «a questão “o que é que é a alma” nunca é feita no *Fédon*».

inúmeros desejos e prazeres com que o corpo a enfeitiça¹²¹. Vamos então marcar no texto estes diferentes momentos:

«Parece-te compatível com a condição de filósofo [φιλοσόφου ἀνδρὸς, assinala-se uma vez mais a exclusão da mulher] entregar-se todo à satisfação dos chamados prazeres, como seja a comida, a bebida e outros que tais?
– Bem longe disso, Sócrates – exclamou Símiias
– E aos prazeres sensuais [τῶν ἀφροδισίων]?
– De modo nenhum!» (64d)

Símiias não hesita perante as questões de Sócrates. O filósofo coloca um travão ao cuidado com o corpo (περὶ τὸ σῶμα θεραπείας). Podemos desde já afirmar que sejam quais forem os seus objetivos ou fins, estes muito pouco ou nada terão que ver com o corpo. Prossegue Sócrates:

«Crês, portanto, sem restrições, que os interesses de um homem desta ténpera nada têm a ver com o corpo [πραγματεία οὐ περὶ τὸ σῶμα] e que, pelo contrário, a ele renuncia até onde lhe for possível, para se concentrar sobre a alma [πρὸς δὲ τὴν ψυχὴν τετράφθαί...]» (64e).

Rejeitando ao máximo os cuidados do corpo, o homem que consagra a sua vida à filosofia não pode senão dirigir todos os seus esforços para a alma. Quer diz, parece-nos, um tal homem descobre a alma como dimensão distinta do corpo. Neste sentido, como não poderia deixar de ser, a filosofia é um cuidado da alma, que é, ao mesmo tempo, uma purificação, uma vez que a alma se encontra unida ao corpo¹²². O corpo é o outro *da* alma¹²³, do verdadeiro *si-mesmo*, que – no mínimo – desvia tendencialmente o autoconhecimento da alma.

Ora, diz Sócrates no seguimento, para o comum dos homens uma tal vida, uma vida que repele os prazeres do corpo (a comida, a bebida, o sexo, etc.), assemelha-se bastante à morte ou, como se diz vulgarmente, um homem que se entregue a uma tal vida tem já um pé na cova. Para esses, naturalmente, uma vida autêntica revela-se na

¹²¹ Não iremos explorar a questão de saber se Sócrates advoga no *Fédon* uma absoluta negação do corpo e dos prazeres corporais. Duas correntes interpretativas pensam diferentemente esta problemática: a perspetiva ascética e a perspetiva valorativa.

¹²² Monique Dixsaut, *op. cit.*, p. 14 - «Para Platão, a união é um facto [...] a separação pelo contrário é uma tarefa».

¹²³ Daniel Werner, «The end of Plato's *Phaedo* and the End(s) of Philosophy», *op. cit.*, p. 21.

pujança com que alguém cultivava tais prazeres corporais – não porque ignorem por completo a alma, mas antes porque desconhecem a sua verdadeira natureza¹²⁴. Estão de tal modo agarrados ao que se lhes apresenta imediatamente que não são capazes de criar um espaço a partir do qual essa imediatidade pode ser realmente pensada e, conseqüentemente, devidamente avaliada. Aliás, avançando bastante na leitura do diálogo, mais precisamente até ao momento em que Sócrates narra o seu percurso na investigação das causas da geração e da destruição (96a), podemos comparar, mas apenas até certo ponto, estes «amantes do corpo» com aqueles que «contemplam e observam o Sol em momentos de eclipse» (99d), como se o Sol fosse apenas mais um dos possíveis objetos para os sentidos e não a fonte ou a origem da visibilidade de todo e qualquer objeto. Como tais homens, também a multidão fica cega, «cega de espírito» mais precisamente fica cega a sua alma (τὴν ψυχὴν τυφλωθείην, 99e). A sua alma perde-se, incapaz de se compreender e de compreender a realidade, dependente como está dos sentidos corporais. De tão deslumbrada que está pelo espetáculo que os sentidos lhe oferecem, a multidão deixa-se “hipnotizar”: o real é apenas, para ela, o que toca, o que vê.

Daí que, necessariamente, o “nascimento” da alma para si mesma seja concomitante com um afastamento do corpo. Afastamento que, de certa forma, não está exatamente livre de tormentos; com efeito, *A República* fala-nos de dores (515c-d, ἄλγοι, com o sentido de dores corporais), de dificuldades (ἀπορεῖν) que seguiriam uma eventual libertação da caverna, quer dizer, uma eventual libertação da realidade e da compreensão da realidade a que o domínio do corpo conduz o homem. Não é assim de estranhar que, diz-nos ainda Sócrates no mesmo diálogo, um tal indivíduo procurasse refugiar-se de novo na realidade que conhecera até então (*A República*, 515e). Seria pois necessário que, diz Sócrates:

¹²⁴ De facto, a avaliação corrente dos prazeres corporais requer já pensamento, ou seja, alma (cf. Hélder Telo, *op. cit.*, p. 62-64).

«o arrancassem à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do Sol [τοῦ ἡλίου φῶς] [...] precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior»¹²⁵.

Mais uma vez, encontramos o mesmo reforço do doloroso e difícil caminho que a alma deve percorrer para se reunir em si mesma; ela que estivera de tal modo unida ao corpo que se confundira com ele, adquirindo também por seu lado uma natureza corpórea – quer dizer, num estado de não-identidade consigo mesma.

Eis que, porém, sendo capturada ou tomada pela filosofia, a alma perde o seu caminho, duvida, está indecisa (ἀπορεῖν), não vê saída, como se lhe faltasse aquilo que, anteriormente, lhe servira de suporte. A situação, assim descrita, caracteriza adequadamente a perplexidade dos interlocutores de Sócrates quando se deparam com as suas perguntas. Eles que se haviam considerado como sábios, detentores da sabedoria, sofrem agora um enorme revês (*Apologia*, 23d). Os piores de entre eles culparão o filósofo pela sua própria desorientação, e tentarão matá-lo (*A República*, 517a). A filosofia não se revela, repetimo-lo, apenas como uma investigação específica, uma área de saber que visa determinados objetos; ela implica, envolve uma transformação radical na compreensão de si e da realidade. Vimos anteriormente, como essa transformação leva a um afastamento do corpo – que no *Fédon* parece, a tempos, absolutamente radical. Mas talvez seja mais acertado, parece-nos, perguntar se a alteração pela qual o filósofo, o amante da sabedoria, passa não é também uma reconsideração ou reorientação do corpo. No *Crátilo* lê-se o seguinte:

«– Referes-te a corpo [σῶμα]?

– Sim.

– [...] Uns afirmam que o corpo (*soma*) é a sepultura (*sema*) da alma, por estar a alma em vida sepultada no corpo, ou então, por ser por intermédio do corpo que a alma dá ao que quer manifestar (*semainei*), é muito apropriado esse mesmo nome [*sema*] com o significado de sinal, que lhe foi dado»¹²⁶.

E se também no *Fédon* fosse possível encontrar, ao lado da conceção do corpo como sepultura ou prisão, uma outra postura diante do corpo? Nomeadamente, o corpo como

¹²⁵ Platão, *A República*, *op. cit.*, 516a.

¹²⁶ Platão, *Crátilo* in *Diálogos: Teeteto e Crátilo*, tr. Carlos Alberto Nunes, 2.ª ed (Belém: Universidade Federal do Pará, 1988), 400c.

signo. Com efeito, podemos brevemente evocar alguns momentos do diálogo em que o corpo surge como expressão da alma. Curiosamente, muitos deles centrados no corpo de Sócrates. Este último não se revela nunca, durante a longa e derradeira discussão de Sócrates, como um transtorno, um obstáculo. Não há um único episódio no diálogo, assim se nos afigura pelo menos, em que o corpo do filósofo traia ou macule a intenção da alma. Dois episódios são, nesta perspectiva, emblemáticos: a) o primeiro deles tem lugar quando, após as objeções de Símiias e Cebes (85c-88b), a consternação e a incerteza tomam conta não apenas dos interlocutores de Sócrates, mas igualmente de Equécrates, a quem Fédon narra o derradeiro dia do filósofo. Pois bem, precisamente nessa ocasião é um *gesto corporal* de Sócrates que primeiro funciona como, diríamos, calmante («começou então a acariciar-me a cabeça e, puxando-me pelas madeixas...»); b) no culminar dramático do diálogo, o momento da morte de Sócrates, o corpo do filósofo parece estar em perfeita harmonia com a alma («E com perfeito à-vontade, Equécrates, sem que a mão lhe vacilasse ou se alterasse a cor de rosto, pegou nela e, fixando no homem o seu habitual “olhar de touro”» (117b); «estremeceu e o homem descobriu-lhe o rosto: tinha o olhar fixo» (118a)). Não há aparentemente qualquer desvio, um qualquer movimento do corpo que denuncie um caráter insubmisso, quer dizer, oposto à alma; a ponto de podermos afirmar que o corpo de Sócrates significa a excelência, a sabedoria e a justiça que, como o filósofo defendera, são virtudes cuja natureza («que é a que vem acompanhada de razão [μετὰ φρονήσεως, com essa sabedoria que é o desejo próprio da alma]» (69b)) apenas o verdadeiro filósofo pode alcançar.

Servem estas breves referências ao corpo para, muito sucintamente, mencionar a questão da natureza da distinção entre a alma e o corpo, e portanto também a relação entre o inteligível e o sensível. Neste ponto, as leituras e interpretações variam bastante; porém, vamos apenas referir duas leituras que nos parecem – no nosso contexto – mais importantes. Em primeiro lugar, há comentadores que leem o diálogo como subentendendo um dualismo substancial entre alma e corpo¹²⁷ e, de um modo mais geral, entre as coisas sensíveis e as coisas inteligíveis. Neste sentido, o diálogo – assim é

¹²⁷ Cf. M. Pakaluk «Degrees of Separation in the *Phaedo*, *op. cit.*, p. 106.

de crer – apresentaria a filosofia como algo completamente virado para um “além” – o mundo das Ideias – com o qual a alma se assemelha (79a-ss.), um dizer adeus a este mundo de sombras, onde nada podemos conhecer verdadeiramente. Apesar da legitimidade e da influência desta leitura, devemos assinalar que, no *Fédon*, sublinha-se constantemente a importância “neste mundo” da prática filosófica: assim, o diálogo não é simplesmente uma meditação sobre a morte – como libertação –, mas uma reflexão sobre a melhor vida, sobre o tipo de vida adequado ao ser que o homem é¹²⁸. Nestoutra interpretação, a distinção entre alma e corpo teria um carácter mais propriamente ético e epistemológico¹²⁹ – reportar-se-ia, em última análise a dois modos distintos de vida¹³⁰. Dois modos distintos de vida que remetem de imediato para dois tipos de compreensão e autocompreensão. Naturalmente que há, mesmo numa leitura que não conduza a uma distinção real ou substancial, uma inegável hierarquia entre corpo e alma:

«quando o corpo e a alma estão juntos, a natureza [φύσις] impõe àquele que seja escravo e obedeça [δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι], e a esta, que tome as rédeas e comande [ἄρχειν καὶ δεσπόζειν]» (80a).

Assinale-se a diferença de voz nos infinitivos de ἄρχω, conforme se aplica ora ao corpo ora à alma. O corpo é governado, a alma governa. Pelo menos, digamos, se as coisas estivessem de acordo com a determinação natural (φύσις); é apesar do princípio (*arche*) que submete o corpo à governança da alma, este – com os seus desejos, os seus motivos, as suas paixões (*pathos*) – ilude a alma, que, colando-se ao que o corpo lhe apresenta, “esquece” a sua natureza própria e compreende-se a partir das coisas sensíveis (as únicas que lhe chegam do corpo). Há, certamente, uma plasticidade da alma¹³¹ ou, pelo menos, das suas manifestações. Cabe pois à filosofia fazer a alma reunir-se em si mesma,

¹²⁸ David Ebrey, «The Asceticism of the *Phaedo*: Pleasure, Purification, and the Soul’s Proper Activity», *op. cit.*, p. 15.

¹²⁹ Sara Brill, *Plato on the Limits of Human Life* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2013), 81-82; D. G. Ritchie, «On Plato’s *Phaedo*» in *Mind*, vol. 11, n.º 43, 1886.

¹³⁰ Cf. Travis Butler, «Bodily Desire and Imprisonment in the *Phaedo*», *op. cit.*, p. 91.

¹³¹ Cf. Sara Brill, *op. cit.*, p.22-ss.

aproximar-se maximamente da sua natureza própria¹³²; ela é a «mais alta forma de música»¹³³, também no sentido de educação¹³⁴ ou formação, que permite à alma voltar-se para si mesma. Graças à filosofia, a alma vai-se libertando do corpo, que até então a (hetero-)determinara, até finalmente se reunir por si mesma em si mesma (αὐτὴ καθ' αὐτήν). Repare-se como este processo de acesso à alma e à realidade que lhe é próxima é descrito em *A República*:

«Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz» (515c).

Esta passagem descreve o impacto dessa educação (*paideia*) na postura do homem – que até então, colado às sombras, ao que se mostrava imediatamente, estava algemado, «incapaz de voltar a cabeça» (514a). O seu olhar permanentemente cravado nas imagens que se projetam na parede da sua caverna. Para tal homem, estas imagens, estas sombras são a própria realidade – quer dizer, elas não remetem para algo anterior e mais digno, não veem as sombras *como sombras*, quer dizer, como tal¹³⁵.

¹³² Compare-se esta brevíssima referência com a análise derridiana do pensamento de Saussure sobre as relações entre a palavra viva e a palavra escrita, cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 55. O corpo que, como a palavra escrita, deveria permanecer estritamente dentro dos limites ordenados pela alma, enfeitiça a alma e, finalmente, ocupa – de uma certa forma – a sua posição. «Ora, a usurpação histórica e a bizzarria teórica», escreve Derrida a respeito de a escrita tomar o lugar próprio e único do *logos* vivo, «que instalam a imagem nos direitos da realidade são determinados como *esquecimento* de uma origem simples.» (sublinhado do autor). Continua, um pouco mais adiante, Jacques Derrida: «Para Saussure, ceder ao “prestígio da escrita” é, dizíamo-lo há pouco, ceder à *paixão*» (p. 56, sublinhado do autor). Para concluir esta breve nota: «Esta tirania [a tirania da letra] é no seu fundo *a maestria do corpo sobre a alma*, a paixão é uma passividade e uma doença da alma, a perversão moral é *patológica*» (p. 75, é o autor quem sublinha patológica; os outros sublinhados são da nossa responsabilidade). Em suma, o signo (o corpo) tomou o lugar da coisa mesma (a alma).

¹³³ Cf. Platão, *Crátilo*, op. cit., 406a - «as Musas e música em geral são chamadas, aparentemente, a partir de μῦσθαι [almejar, desejar], pesquisar e filosofia».

¹³⁴ Cf. Roosevelt Araújo da Rocha Júnior, «Música e Filosofia em Platão e Aristóteles» in *Discurso*, n.º 37, 2007, p. 34, 36.

¹³⁵ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zur Platons Höhlengleichnis und Theätet*, op. cit., p. 26.

Excursão 1: O acesso ao ente *como tal*

Ao referir a possibilidade de finalmente, e através da filosofia, a alma alcançar a realidade autêntica, quer dizer, pensamos, a realidade independentemente dos interesses e anseios do corpo, é importante trazer à discussão, e também para compreender a sua influência na tradição, uma breve referência ao pensamento de Heidegger, nomeadamente no que ao seu *Conceitos Fundamentais da Metafísica* diz respeito. Não apenas por ser uma discussão que muito irá ocupar Derrida ao longo da sua carreira, como testemunham algumas das suas obras e seminários¹³⁶, mas igualmente por ser uma questão que, de certa maneira, atravessará silenciosamente a nossa investigação.

Heidegger dirá, no contexto da determinação da essência da animalidade, que os animais têm um certo acesso ao que está junto deles¹³⁷; à relação entre os animais e o que está junto chama-se comportamento (*Benahmen*) – um movimento pulsional (*Treiben*). Esse comportamento, acrescenta Heidegger, é «justamente o facto de se manter-um [*Ein-behalten*] e um estar preso a si mesmo, e, em verdade, sem reflexão [*ohne Reflexion*]»¹³⁸. Poder-se-ia dizer que, nesta ótica, o pequeno pardal que faz o seu ninho na árvore relaciona-se certamente com algo de exterior (a árvore) mas já sempre através de um movimento determinado, de uma ponta a outra, pela pulsão. Assim a árvore aparecer-lhe-ia já sempre no contexto comportamental de sobrevivência (um abrigo), de reprodução (ninho), mas nunca *como tal*.

Descrevendo, por exemplo, a partir das discussões da época, a relação do animal com a luz, o filósofo é levado a afirmar:

«Não falámos do comportamento relativamente à luz, como exemplo, senão como de *uma* modalidade do comportamento. Estas indicações sobre as diferentes maneiras de o animal se orientar, assim como sobre o seu comportamento no seio da luz e em relação à luz, não devem uma vez mais

¹³⁶ Cf., por exemplo, J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit.; J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, vol. II (2002-2003), op. cit.

¹³⁷ M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la Métaphysique*, op. cit., p. 295 [Para uma tradução em língua portuguesa: M. Heidegger, *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, tr. Marco Antônio Casanova, 2.ª ed. (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011)].

¹³⁸ *Ibid.*, p. 348.

servir-nos senão para fazer observar o seguinte: tal como com a cor e o odor, a luz tem para o animal uma significação absolutamente particular. Mas é justamente porque o comportamento do animal, mesmo se é um certo movimento em direção a qualquer coisa, não pode interpretar-se como se ele mesmo pudesse apreender [erfassen] enquanto tal aquilo com que se relaciona»¹³⁹.

Apesar do aviso do filósofo alemão, não podemos deixar de questionar o caráter exemplar da luz. De facto, também na alegoria da caverna a luz, a relação com a luz diferencia dois modos de existir, duas “realidades” («olhar para a luz», «finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já como imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar», 516b). Aqueles que estão privados do acesso à luz não se relacionam senão com figuras sombrias e disformes que, para eles, constituem a realidade em si mesma¹⁴⁰ (embora também para eles, haja um certo acesso às coisas que os rodeiam).

Para Heidegger não está em questão negar que o animal se relaciona com um exterior, com o que não é ele mesmo, com o outro, afirma-se sim que essa alteridade, esse exterior não se manifesta enquanto ente, ou seja, tal qual é¹⁴¹. Ora, esta possibilidade de o animal se relacionar com o seu ambiente (que não com os entes, como vimos) e de se manter-um são reunidas numa estrutura a que Heidegger dá o nome de *Benommenheit*¹⁴² (perturbação, comoção, tontura).

Poderíamos, talvez – assim esperamos – sem violência excessiva, aproximar a distinção entre o modo de ser da animalidade e o modo de ser *Dasein*¹⁴³ com a operação a que a distinção corpo/alma se encontra votada no *Fédon*. De facto, quando o corpo domina, a alma encontra-se grudada ao corpo de tal maneira que tudo vê como que através das barras de uma prisão (διὰ εἰργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι, *Fédon*, 82e); está

¹³⁹ *Ibid.*, p. 367

¹⁴⁰ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, tr. Marcia Sá Cavalcante Schuback (Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2006), 67 [*Sein und Zeit*, 11.ª ed. (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 28]. Através da cadeia etimológica de *phainomenon*, *phainestai*, *phos*, Heidegger define a expressão fenómeno como «o que se revela, o que se mostra em si mesmo». Sublinhados do autor. Note-se que ao longo da tese nos socorreremos sempre desta tradução publicada no Brasil.

¹⁴¹ M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la Métaphysique*, *op. cit.*, p. 369.

¹⁴² *Ibid.*, p. 376.

¹⁴³ Por opção própria, e por se tratar de uma noção a que Heidegger, como é sabido, dá uma nova e diferente escuta, não traduzimos *Dasein* – modificando assim inclusive a tradução que seguimos (que traduz *Dasein* por *presença*, o que no contexto da nossa investigação criaria grandes problemas. Cf., a justificação da tradutora na primeira das notas explicativas, M. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 561-562). Veja-se ainda Hadrien France-Lanord, «Dasein» in *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, dir. Philippe Arjakovsky *et al.* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2013).

de algum modo adormecida, entorpecida, etc. Dir-se-ia, talvez, que numa tal situação um homem estaria bem perto de corresponder ao que Heidegger chama de essência da animalidade. Também para ele, naturalmente, o acesso ao *como tal* está interdito, dado que está entregue às emoções e aos desejos, pulsões do corpo.

Em qualquer caso, quer Heidegger quer Platão parecem equacionar a questão da filosofia com uma investigação singular (distinta de qualquer outro tipo disciplinar) do homem, da essência do homem. Neste sentido, Derrida faz – assim nos parece – um diagnóstico incontornável do pensamento ocidental: o antropocentrismo marca-o de uma ponta a outra. Pode inclusive afirmar-se que a filosofia não se institui senão através da distinção entre, de um lado, o animal (assim designando todos os viventes, independentemente das suas eventuais diferenças), e, por outro lado, o homem¹⁴⁴.

Como nota a acrescentar, esta linha divisória tem como um dos seus momentos constitutivos fundamentais a questão da morte. Escutemos ainda Heidegger sobre a estrutura do animal (a já referida *Benommenheit*) no seu nexos com o sentido ou a significação da morte:

«[f]az-se a questão de saber se a morte no animal e a morte no homem é a mesma morte, mesmo se se podem constatar concordâncias físico-químicas [...] a perturbação [*Benommenheit*], enquanto estrutura fundamental da vida, traça à partida *possibilidades absolutamente precisas de morte*, de chegar à morte. [...] A perturbação faz parte da essência do animal. Por essa razão, ele não pode morrer [*Sterben*] mas apenas chegar ao fim [*Verenden*], porquanto atribuímos ao homem o facto de morrer». ¹⁴⁵

Em Olimpiodoro, como vimos mais acima, achava-se já a distinção entre a morte biológica e a morte que caracterizava a filosofia. Mas como a citação acima sugere, também Heidegger parece declarar que há uma morte que corresponde à vida (biológica, sensível, etc.) – a que Heidegger chama *Verenden* – e a morte que faz parte do modo de ser específico do Dasein – *Sterben*, no vocabulário heideggeriano. Há, como não pode deixar de ser, uma distância incalculável entre ambas as concepções e os pensamentos a que nos estamos a reportar; ainda assim, assinale-se uma certa

¹⁴⁴ Cf. Michael Naas, *At the End of the World and Other Teachable Moments* (Fordham University Press, 2015), 45-ss.

¹⁴⁵ M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la Métaphysique*, *op. cit.*, p. 387.

proximidade neste movimento: num mesmo gesto, ao animal é vedada ou vetada uma certa morte (ou antes, o *como tal* da morte), que, por outro lado, é apropriada ao homem¹⁴⁶. Há, neste sentido, um nexos claro entre a morte e o acesso, ou não, ao *como tal*. Por outro lado, como Derrida assinala em *L'animal que donc je suis*, este *como tal* ou *enquanto tal* «funda», precisamente, «o logos»¹⁴⁷. Porque o animal não tem acesso ao *como tal* também não pode aceder ao *logos* nos seus sentidos múltiplos, nomeadamente em geral «palavra, conjunto daquilo que é dito e do que é dizível»¹⁴⁸. Acrescenta Martin Heidegger que ele, o *logos*, «designa a capacidade fundamental de poder discursar» e portanto falar; e, por conseguinte continua o filósofo, «os gregos caracterizam o homem como ζῶον λόγος ἔχων – o ser vivo que tem como posse essencial a possibilidade do discurso»¹⁴⁹. Em *Ser e Tempo* podemos ler que «o logos faz e deixa ver (φαίνεσθαι [em íntima relação com a luz, φῶς]) aquilo sobre o que se discorre»¹⁵⁰. Há, pelo menos, uma profunda ressonância entre o acesso ao ente como tal, *logos* e (o sentido ontológico da) morte. Mesmo se, por outro lado, inegável e explicitamente, essa mesma tradição filosófica é profundamente questionada por Heidegger. Escutemos ainda Derrida:

«Relacionar-se com a coisa, supondo que isso seja possível, tal como é em si-mesma, é apreendê-la tal como seria mesmo se eu não estivesse aí. [...] É por essa razão que a morte é também uma linha de demarcação tão importante, é a partir da mortalidade e da possibilidade de estar morto que se pode deixar ser as coisas tal como são, na minha ausência de certa forma, e a minha presença não está aí senão para revelar o que a coisa seria na minha ausência.»¹⁵¹

Este breve excuro pretendeu servir como uma primeira passagem pelas inúmeras posteridades e descendências das problemáticas que temos vindo a investigar. Para Platão, aquilo a que podemos chamar *acesso ao ente*, ou se quisermos *acesso ao real como tal* («Relacionar-se com a coisa, supondo que isso seja possível, tal como ela é em si-mesma, é apreendê-la tal como é, tal como seria se eu não estivesse aí»), requer a

¹⁴⁶ Cf. Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, vol. II (2002-2003), op. cit., 171-ss.

¹⁴⁷ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 193-ss.

¹⁴⁸ M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la Métaphysique*, op. cit., p. 441.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 72 [32].

¹⁵¹ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit., 219.

concentração da alma sobre si, quer dizer, a morte. Há, assim, um reenvio entre o exercitar-se em morrer, o ser capaz, ter o poder de enfrentar ou pensar a morte, e o acesso ao real autêntico. E esta ideia, apesar das suas profundas mutações, terá – assim o cremos – um destino marcante para nós, ditos *os ocidentais*. Seja enquanto alma, seja enquanto sujeito – é até mesmo enquanto *Dasein* na ótica de uma investigação dos diferentes modos de ser –, ao homem será reservada uma relação verdadeira e autêntica com o ente, o real, a coisa mesma, etc., muito além da mera satisfação de necessidades ou de prazeres. Para apontar para a afirmação que será interrogada pela Desconstrução derridiana, é a primazia e a pureza de tal *coisa mesma* (real, significado, conceito, objeto ideal, ente) – isto é, de uma presença que antecede absolutamente as suas representações, imagens, etc. – que parece orientar a tradição filosófica.

Digamo-lo desde já, na nossa ótica, o pensamento derridiano não visa simplesmente frustrar ou ignorar o desejo e a pretensão de o sujeito captar ou se relacionar com o ente como tal (o mesmo poderia dizer em relação à linguagem e à morte), mas antes levantar, salientar e questionar – desconstruir – os pressupostos que se escondem numa tal pretensão, e a alimentam. Por toda a parte, a Desconstrução derridiana põe em causa a simplicidade e a pura identidade (do sujeito, do objeto ideal, do real, da origem, da presença, do presente, etc.).

4. A libertação e a vida da alma

Após este pequeno excursão, regressamos ao *Fédon*, sem esquecer, todavia, o que foi explicitado. Vimos como, no diálogo, a multidão, o comum dos mortais, não tem acesso ao verdadeiro sentido da morte, uma vez que para ela a morte significa a aniquilação da vida tal como ela se manifesta no corpo, através das suas emoções e desejos. Não tem, por conseguinte, acesso à morte no sentido verdadeiro e correto (ὀρθός) – a morte a que Olimpiodoro chama voluntária (προαιρετικὸν θάνατον)¹⁵². Do mesmo modo, e *ipso facto*, o homem comum está também completamente colado às coisas sensíveis, não tendo, desse modo, qualquer acesso ao que faz tais coisas serem o que são, a saber, sombras, imagens. Não conhece, portanto, a verdadeira natureza da realidade; relaciona-se, é certo, com as coisas, mas sempre na ótica da satisfação dos desejos corporais.

É preciso esperar pela intervenção da filosofia para que, por fim, o homem possa corrigir a sua postura habitual e compreender a relação de dependência que marca as coisas sensíveis, cuja realidade e inteligibilidade dependem de uma certa participação nos *eide* (ideias ou formas)¹⁵³ – realidades em si, sempre idênticas a si mesmas (78b-ss). As ideias são assim, na interpretação de Heidegger, «postuladas como o ser dos entes [die Seiendheit des Seienden angesetzt]»¹⁵⁴. Só contemplando esse «mundo das Ideias» pode o homem vir a conhecer não apenas a verdadeira realidade, quer dizer, pode conhecer as imagens como imagens ou, nos termos da alegoria da caverna, as *sombras* como *sombras de qualquer coisa*¹⁵⁵, como a própria alma. Sem estas tais realidades em

¹⁵² Cf. Olympiodorus, *Commentary on Plato's Phaedo*, 2.^a ed., ed. e tr. L. G. Westerink, ed. bilingue (The Prometheus Trust, 2009), p. 75

¹⁵³ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *op. cit.*, §110, p. 208-ss.

¹⁵⁴ Note-se que para Heidegger esta determinação marca um certo «primeiro fim do primeiro início» (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *op. cit.*, §110, ponto 9), uma vez que as ideias são ao mesmo tempo concebidas como o mais comum (κοινόν), escreve o filósofo, e assim «pensadas de novo na base dos chamados entes». Nesta lógica, conclui Heidegger as ideias como o ser dos entes equivalem ao ente mais eminente e ao ente no sentido próprio (eigentlich). A metafísica (o esquecimento do ser, da diferença ser/ente) é, portanto, onto-teologia.

¹⁵⁵ Martin Heidegger, «La doctrine de Platon sur la vérité», *op. cit.*, p. 437 - «se, segundo Platão, o olhar do homem não pudesse alcançar as ideias, quer dizer de cada vez o “aspeto” [“Aussehen”] das coisas, dos seres vivos, dos homens, dos números, dos deuses, ele [o homem] não poderia nunca *perceber isto ou aquilo como uma casa, como uma árvore, como um deus*» (sublinhados nossos).

si, universais, isto é, além do aqui e agora singular, não haveria senão um impensável «puro devir».

Por esta razão, Sócrates pretende refugiar-se do lado dos discursos, dos *logoi*, para inquirir a verdade dos seres (99e), uma vez que estar entregue aos sentidos sensíveis é mergulhar na pura multiplicidade. O *logos* tem assim no *Fédon* um importante papel. Vimos já como o corpo – a que Sócrates atribui todo o tipo de desejos, prazeres e dores – trava quaisquer pretensões ao conhecimento. Em suma, através do corpo nada discerniremos de verdade (66d). É preciso, portanto, *investir* todos os nossos esforços, todas as nossas forças na libertação da alma – no já nosso conhecido treino ou prática da morte. Não se trata, no entanto, de simplesmente virar as costas ao corpo e “fazer-se alma” – se assim o podemos dizer; pelo contrário, esta libertação da alma, esta separação do corpo e da alma implica uma prática, uma formação, uma educação cuja essência não equivale a lançar conhecimentos, verdades, etc., para uma alma impreparada. Como escreve Heidegger:

«A verdadeira formação [*Bildung*], pelo contrário, agarra e transfigura a própria alma, a alma inteira, conduzindo o homem para o lugar da sua essência e acostuma-o a ele»¹⁵⁶

Transfiguração da alma que, uma vez mais, espelha o «treino de morrer e de estar morto». Ademais, nesta transformação o *logos* tem um papel importante e multifacetado, especificamente, é pelo *logos* que é possível o acesso à alma¹⁵⁷, porquanto é no *logos* que, de algum modo, os *eide* têm lugar. Sem os *eide*, podemos dizer – numa linguagem mais moderna – sem os conceitos, não haveria *logos* (citando Aristóteles, «caso se diga que “homem” possui um número ilimitado de significados, então é óbvio não poder descortinar-se qualquer discurso»¹⁵⁸).

Nesta perspetiva, podemos ler os sucessivos argumentos (*logoi*) apresentados no *Fédon* não tanto como uma demonstração da imortalidade da alma, mas antes como um movimento em direção à gramática adequada para falar da alma. Por conseguinte,

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 441.

¹⁵⁷ Sara Brill, *op. cit.*, p. 2

¹⁵⁸ Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, 1006b5-ss.

ao invés de uma definição de alma, encontramos através dos *logoi* uma aproximação ao seu carácter próprio – ela que, de facto, habitualmente está grudada às coisas sensíveis. Por exemplo, o argumento que parte da afinidade da alma com as formas permite compreender o tipo de coisas com que a alma se relaciona e, assim, explicita e traduz o seu desejo de sabedoria: a alma pode ter esse desejo porque fundamentalmente ela se assemelha ao que é «puro [καθαρόν] e sempre existe [ἀεὶ ὄν], imortal [ἀθάνατον] e idêntico a si mesmo [ἴσασαύτως ἔχον]» (79d). Também a dialética, tal como é apresentada no *Fédon* mas também em *A República*, é um constituinte fundamental do cuidado da alma¹⁵⁹, uma vez que «arrasta aos poucos os olhos da alma [τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα] da espécie de lodo bárbaro [ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῶ] em que está atolada [κατορωρυγμένον] e eleva-os [ἀνάγει] às alturas»¹⁶⁰. A mesma alma que no argumento final será caracterizada como princípio de vida (100b-107a), a origem da vida¹⁶¹ que, como tal, não está sujeita à destruição. Ela não deve portanto confundir-se com a vida sensível, empírica, mas antes com uma vida que não conhece desvio, pura relação de si a si sem interrupção, quer dizer, sem morte («jamais a alma acolherá a morte, jamais será coisa morta», 106b). Uma tal vida é a do pensamento, da razão.

Por conseguinte, só quando a alma envidar todos os meios para se libertar do corpo, estará em condições de atingir a verdade (65b, ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἄπτεται), e, assim, de «raciocionar [λογίζεται]» e de ir ao encontro «dos seres exclusivamente pela via do pensamento [διανοίᾳ]». A constituição, a concentração da alma sobre si mesma está pois em estrita relação com o *logos* enquanto capacidade de «dar uma explicação daquilo que se conhece [περὶ ὧν ἐπίσταται ἔχει ἄν δοῦναι λόγον]» – o *homem* que conhece, o *homem* que reúne a alma em si mesma, libertando-a o tanto quanto possível do corpo, é capaz de fornecer um *logos* adequado sobre aquilo que conhece, inclusive sobre si-mesmo. Afastando-se das coisas sensíveis e guiado unicamente pelo que lhe é próprio, quer dizer, pelo pensamento (διάνοια), o homem, o homem que se concentra por inteiro na alma, observa as coisas em si mesmas (66e, θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα).

¹⁵⁹ Cf. James M. Ambury, «Dialectical Epimeleia: Platonic Care of the Soul and Philosophical Cognition», *op. cit.*, p. 93

¹⁶⁰ Platão, *A República*, *op. cit.*, 533c-d.

¹⁶¹ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *op. cit.*, §100, ponto 7, p. 210.

É neste observar (θεατέον, do verbo θεάομαι, que remete portanto para a visibilidade, a visão¹⁶²) que a alma realiza verdadeiramente a sua essência. Há uma rede conceptual que liga a alma, as ideias e *logos*¹⁶³: contemplando as realidades em si, unicamente através do pensamento, a alma é capaz de dar um *logos* – quer dizer, em tais condições, a alma sabe, conhece verdadeiramente¹⁶⁴. Retomando o nosso exemplo mais acima, só nestas condições posso ver, perceber o cão enquanto tal, isto é, na sua essência, e não como a ocasião para fugir ou proteger-me.

Os *eide*, as ideias, com que a alma vai descobrindo a sua afinidade, só estão acessíveis a quem se separa, afasta do que é corporal:

«as almas que nunca contemplaram a verdade [μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν] não podem assumir forma humana [ἴξει τὸ σχῆμα], pelo seguinte motivo: a inteligência humana deve exercer-se segundo o que designamos por Ideia [ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον]»¹⁶⁵.

Como também se afirma no *Fédon*, especificamente no argumento que se socorre da teoria da reminiscência (73a-ss.), o homem apenas pode compreender porque a sua alma, de acordo com a sua própria natureza, esteve em contacto, esteve em presença das ideias que, enquanto tal, abrem a possibilidade de um discurso inteligível, um *logos*, o discurso autenticamente filosófico, sobre a realidade, sobre o que é. Ora, tais almas «dotadas de entendimento [φρόνησιν εἶχον; esta *phronesis* é atividade, o poder próprio da alma]» possibilitam, ao homem, raciocinar e pensar. Não fosse isso e o homem (que não seria, por seu lado, senão uma multiplicidade amorfa) estaria constante e unicamente colado, grudado às coisas sensíveis, mas talvez nem isso – seria o caos absoluto, a total ausência de ordem: o impensável. Também assim chegamos à especificidade da filosofia e do seu questionamento. Como escreve Deleuze:

¹⁶² Sara Brill (*op. cit.*, p. 27-ss.) discute a ambiguidade das passagens em que, para marcar as propriedades, as faculdades e poderes da alma, Sócrates recorre a um vocabulário corporal, que se reporta aos sentidos. A expressão θεατέον que aqui encontramos está em ligação com θεωρία, mas remete também para θέατρο.

¹⁶³ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *op. cit.*, §110, ponto 6, p. 210.

¹⁶⁴ Cf. *A República*, *op. cit.*, 534b. Contudo, veja-se também o *Teeteto*, onde tal definição de conhecimento é submetida a exame (*Teeteto*, tr. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005))

¹⁶⁵ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 249b-c; cf. Ferit Güven, *Madness and Death in Philosophy* (New York: State University of New York Press, 2005), 25-ss.

«É preciso voltar a Platão para ver até que ponto a questão: “O que é...?” supõe uma maneira particular de pensar. Platão pergunta: o que é o belo, o que é o justo, etc.? Preocupa-se em opor esta forma de questão a qualquer outra forma. [...] Todos esses [os muitos jovens, os velhos casmurros, os famosos sofistas, diz Deleuze] parecem ter em comum responder à questão citando *o que é justo, o que é belo* [...] Sócrates triunfa: não se responde à questão: “O que é o belo” citando *o que é belo*»¹⁶⁶.

O filósofo – porque, uma vez mais, se aplica em libertar a alma, em fazer que esta seja em si e por si mesma (αὐτὴ καθ’ αὐτήν) – conhece a exata medida em que é justo o que é justo, belo o que é belo, etc.; com efeito, essas coisas justas, belas, etc., recebem o seu nome, a sua inteligibilidade pela participação na Justiça em si, no Belo em si – em suma, nas ideias. Só ele, o filósofo, domina o jogo da semelhança e da diferença, uma vez que está em condições de compreender que a identidade do que é justo, em suma, das coisas sensíveis está dependente da sua insuficiência, de uma certa ausência¹⁶⁷. Só porque a sua alma se volta para as «realidades em si» e se mantém em relação com estas, pode o homem olhar para as coisas sensíveis como signos, envolvendo-as portanto numa estrutura significativa. De facto, consideradas por si mesmas – se isso sequer tivesse sentido –, essas coisas sensíveis, «em contínuo devir» (77c), que nunca mantêm a identidade (798e-79a), impediriam, fechariam as portas a qualquer tipo de *logos*, ou lançá-lo-iam na «errância», na «cegueira» e no «luto»¹⁶⁸. O que se joga aqui, para Platão e para a tradição posterior, não é senão a própria inteligibilidade e da realidade e do homem. As diferenças que constituem as coisas sensíveis – que nos chegam pelos sentidos – as diferenças quer entre elas quer consigo mesmas são justificadas e anuladas na pura identidade a si das Ideias. Como afirma Derrida, a tradição filosófica ocidental é logocêntrica, isto é, postula a centralidade do *logos*, da palavra viva, como lugar da «presença da coisa ao olhar como *eidōs*, presença como substância/essência/existência (*ousia*), presença temporal como ponta (*stigma*) do agora ou do instante (*nun*), presença a si do cogito, consciência, subjetividade, co-presença do outro e de si, intersubjetividade como fenómeno intencional do ego,

¹⁶⁶ G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie* (PUF, 1962), 86.

¹⁶⁷ Ferit Güven, *op. cit.*, p. 26-27.

¹⁶⁸ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 59.

etc.»¹⁶⁹. Por conseguinte, o logocentrismo é tributário da «determinação do ser do ente como presença»¹⁷⁰, como identidade pura e plena¹⁷¹.

Esta hierarquia entre inteligível e sensível, esta determinação do sensível a partir do inteligível, a partir das Ideias, dá-se ainda a ler numa interessante passagem no *Fédon* em torno da questão da geração e da destruição. Com ironia Sócrates afirma, a respeito das ditas causas materiais:

«E idênticas causas [αἰτίας] serviriam para explicar o facto de me encontrar aqui a falar convosco [διαλέγεσθαι]». (98e)

Não é a materialidade que pode dar conta do *logos* socrático. Sócrates não nega que, com efeito, para estar «aqui a falar» com os seus companheiros seja necessário a condição corporal, contudo esta condição não se pode confundir com a causa: para falar, em última análise, é preciso muito mais do que ter ossos, músculos, articulações, etc. É igualmente nesta perspetiva que podemos ler um dos momentos mais significativos do diálogo, a saber, o alerta de Sócrates contra os perigos da misologia (μισολογία) que se segue às objeções de Cebes e Símiias (que provocam uma grande consternação):

«uma pessoa sem qualquer experiência de argumentos [ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης] toma por verdadeiro o primeiro que lhe aparece, para depois o reputar de falso [δόξη ψευδῆς] [...] como por fim se convencem de terem atingido o cume da sabedoria [σοφώτατοι], de serem os únicos a concluir que nada de são e de seguro há nas coisas [τῶν πραγμάτων] como nos argumentos [τῶν λόγων]. Tudo o que existe não é para eles mais que um voltar para cima e para baixo [...] sem que nada permaneça em qualquer lugar um instante que seja [χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει]» (90c).

Estas quantas linhas encerram alguns dos motivos principais a que procurámos prestar atenção. Em primeiro lugar, a referência às pessoas que não dominam a técnica (τέχνη)

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷⁰ *Ibid.*; cf. ainda J. Derrida, *L'animal que donc je suis* (op. cit., p. 48), onde o logocentrismo é equacionado igualmente a uma tese, mesmo a uma guerra contra o animal enquanto privado de *logos*.

¹⁷¹ Cf. Parménides, «Poema» in G. S. Kirk et al., *Os filósofos pré-socráticos*, tr. Carlos Alberto Louro Fonseca, 5.ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005), 259, «o que é ingénito e imperecível existe, por ser completo, de uma só espécie, inabalável, perfeito». Cf. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, op. cit., §102, p. 199 – «por esta vida, a identidade [Identität] torna-se a determinação essencial do ente como tal».

dos argumentos – para elas, ora algo lhes aparece como verdadeiro, ora no instante seguinte se lhes revela falso. Parece-nos legítimo aproximar esta ausência de técnica ao que Sócrates diz a respeito dos amantes do corpo. Regressando assim, por momentos, à linguagem corpo/alma, tais pessoas são incapazes de se separem das «realidades em contínuo devir», e portanto a sua alma – arrastada pelo corpo – nada encontra de firme a que se possa agarrar. A própria alma acaba por tomar de empréstimo uma natureza sensível, sempre diferente de si¹⁷². Em suma, tais almas, tais indivíduos «vagueiam», estão «eivados de erro [πλάνης ἔμπλεω]¹⁷³; nunca se estabelecem no seu devido lugar, uma vez que estão em permanente *errância*. Como já vimos, a alma mima as coisas com as quais se relaciona. Ora, se pela sua própria essência ela devia voltar-se para as ideias, para o mundo imutável, acontece que, por estar ligada ao corpo, a alma tende a ignorar a sua essência e a compreender-se a partir desse mundo ao avesso, sem permanecer «em qualquer lugar um instante que seja». É necessário, por conseguinte, começar por educar, isto é, purificar a alma. De facto, ao comparar esta misologia com a misantropia, Sócrates aponta ainda para tal necessidade, uma vez que há uma cumplicidade entre este desprezo pelo logos e a compreensão que o homem tem de si e dos outros (89d-e). Na questão do *logos* joga-se não apenas o problema da verdade mas *ipso facto* o problema da compreensão que o homem tem de si mesmo e da sua essência. A *vida* filosófica não é mera vida (sensível), assim como Sócrates não é o conjunto das suas partes materiais, que afinal estão em constante alteração.

Deste modo, Sócrates descreverá a sua «segunda via [τὸν δεύτερον πλοῦν]» (99d)¹⁷⁴, que é também – e sobretudo – uma maneira de fixar e estabilizar a alma. Assim, afirma Sócrates, refugiou-se «do lado das ideias [εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα]» (99e)». Note-se que o filósofo declara literalmente uma fuga, um refugiar-se nos *logoi*. Parece pois que este *logos* socrático se deve opor ao método que, segundo o filósofo, confunde condições e causas – a essas tentativas de desvendar a causa da geração e destruição dos seres voltada para as coisas sensíveis (98b-ss.). Por outro lado, significa também – e

¹⁷² Cf. James M. Ambury, «Dialectical Epimeleia: Platonic Care of the Soul and Philosophical Cognition», *op. cit.*, p. 87-ss.

¹⁷³ *A República*, *op. cit.*, 505c; cf. o artigo de James M. Ambury (*op. cit.*, p. 87). O autor assinala ainda como este vaguear é também o destino de tais almas no Hades.

¹⁷⁴ Para esta questão cf. K. M. W. Shipton, «A good second-best: *Phaedo* 99b» in *Phronesis*, n.º 24, 1979.

aqui haveria que contrastar o método socrático aos «verdadeiros filósofos» – que é no *logos*, na sua *mise en scène* dialógica, que a alma pode elevar-se aos *eide* – e não por qualquer tipo de visão ou união mística. Perspetiva que nos levaria, destarte, a repensar o dito dualismo platónico. É *no logos* encarnado que os *eide* são, e não num além-mundo.

Há, na nossa opinião, uma aproximação entre a purificação da alma e a purificação do *logos*. Como vimos mais acima, a alma chega a si mesma por intermédio do *logos*, mas do *logos* verdadeiro e autêntico – portanto só através dele a alma pode ser conduzida ao seu lugar próprio¹⁷⁵. Um *logos* que se volta para si mesmo, e que questiona a sua própria condição de possibilidade: com efeito, como pode ser o *logos* verdadeiro, se, examinando o mundo sensível, as coisas ora são ora não são?

Ainda que o alvo de Sócrates seja distinto neste episódio do *Fédon* e na conhecida condenação da escrita no *Fedro*, é oportuno relembrar o que aproxima os discursos dos que concluem que nada existe de seguro e a natureza da escrita segundo o filósofo ateniense. Em primeiro lugar, naturalmente, os escritos não são senão aparências de sabedoria (*Fedro*, 275b). Ambos usurpam o lugar do *logos* autêntico: aquele que conhece a própria coisa, a realidade e que portanto a traz efetivamente à luz; em suma, aquele que apresenta a própria coisa, que a traz à presença. Pois bem, se há boas razões para aproximar a purificação da alma da purificação do *logos*, então podemos aproximar a tradição sacrificial do logocentrismo que, diz Derrida, é uma outra marca dessa mesma tradição¹⁷⁶. Isto leva-nos também a uma clarificação da função de recolha, de reunião do *logos*. Este último não seria apenas um espelho que permitiria à alma ver-se, relacionar-se consigo mesma, mas é, antes, a forma de a alma se reunir *em si mesma por si mesma*. Nesta perspetiva, pelo *logos*, a alma conhece-se a si mesma e não apenas uma imagem de si. Note-se, contudo, que há passagens em que o acesso pleno à alma é muito difícil, senão impossível para o homem¹⁷⁷ – sem que todavia a esta impossibilidade esteja ligada uma reflexão sobre uma certa opacidade que permite a oposição entre o *logos* autêntico e a sua simples imitação: o fundo da farmácia, que

¹⁷⁵ Cf. Platão, *Fedro*, *op. cit.*, 261a.

¹⁷⁶ Cf. J. Derrida, «A Desconstrução e o Outro», *op. cit.*, p. 28.

¹⁷⁷ Veja-se *A República*, *op. cit.*, 611c-d. Cf. a este respeito Sara Brill, *op. cit.*, p. 140.

«tem sempre em reserva, na sua sombra e na sua véspera indecisas, os diferentes e os diferendos que a discriminação aí virá recortar», assim excedendo todos os filosofemas¹⁷⁸.

Em suma, na linha de leitura que privilegiámos nestas passagens sobre a *alma* e o *logos*, há uma identificação entre um *logos* voltado para as ideias, para as realidades em si, e o autoconhecimento, quer dizer, o conhecimento da alma. Dois movimentos que, no diálogo, digamo-lo uma vez mais, estão enlaçados na conceção de morte. A multidão, incapaz de se situar e tomar lugar nestes movimentos, tão-pouco compreende em que sentido o filósofo se exercita em morrer, nem tão-pouco o tipo de morte em que se aplica (64a-c). Na recusa filosófica dos desejos do corpo, apenas consegue ver a iminência da morte, porque é incapaz de se erguer à vida na aceção plena: a vida da alma (divina: imperecível e imortal (ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρόν¹⁷⁹)). Só uma transformação radical, a possessão filosófica, uma inspiração divina que «atira connosco para fora das regras rotineiras» (*Fedro*, 265a), direciona finalmente o homem para a verdadeira realidade e, concomitantemente, para a autocompreensão da sua natureza (uma alma que se assemelha ao imortal, ao idêntico a si mesmo, etc.).

Apesar do que foi dito, vamos por instantes referir uma leitura distinta que, no nosso entender, põe em jogo algumas das questões que abordaremos no segundo capítulo desta tese. Referimo-nos mais especificamente à leitura interpretativa de Ronna Burger. Para a autora, esta defesa socrática do *logos* autêntico contra a misologia assinala uma mudança radical no diálogo. De facto, nesta leitura, há uma clara demarcação entre, por um lado, a purificação e imortalidade da alma, e, por outro lado, a purificação do *logos*¹⁸⁰. Ao mesmo tempo, esta mesma distinção espelha-se na clivagem entre os «verdadeiros filósofos» da primeira parte e a figura de Sócrates desenhada a partir do

¹⁷⁸ Cf. J. Derrida, «La pharmacie de Platon» in *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 158-159.

¹⁷⁹ Para esta questão, veja-se a nota 113, p. 168 da tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (*op. cit.*). Cf. também D. O'Brien, «The Last Argument of Plato's Phaedo. I» in *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 17, n.º 2, 1967, 198-231 e D. O'Brien, «The Last Argument of Plato's Phaedo. II» in *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 18, n.º 1, 1968, 95-106.

¹⁸⁰ Ronna Burger, *op. cit.*, p. 12-13

relato biográfico e da «segunda via»¹⁸¹. Recorde-se que para os «verdadeiros filósofos» a vida encarnada traduz a impossibilidade fundamental em que o filósofo se encontra de adquirir a sabedoria, uma vez que o corpo é, nesse empreendimento, um obstáculo inultrapassável. Em contrapartida, a «segunda via» socrática seria a superação do impasse em que o «verdadeiro filósofo» se encontra (para estes, só depois da morte o desejo de sabedoria pode ser satisfeito); a purificação do *logos* significaria então o destrinçar da linguagem da primeira parte do diálogo, em que se mistura *mythos* e *logos*¹⁸², as crenças religiosas e os argumentos filosóficos. Assim, a purificação do *logos* passaria, antes de tudo, pela libertação dos interesses próprios, entre os quais se acha o desejo de imortalidade¹⁸³.

A biografia de Sócrates seria, pois, a maneira como a filosofia se descobre a si mesma¹⁸⁴, abandonando ou libertando-se de doutrinas propaladas nos Mistérios (62b), dos «entendidos nos Mistérios» (69d) e das «velhas doutrinas» (70d). A purificação do *logos* própria da filosofia comportaria um voltar-se para as condições de possibilidade de conhecer. Como escreve Ronna Burger a este respeito:

«A verdade torna possível a cognoscibilidade dos seres, tal como a capacidade de conhecer: a investigação da verdade dos seres é a investigação do que torna o conhecimento possível»¹⁸⁵

Passagem que, no nosso entender, deixa transparecer a enorme discussão heideggeriana em torno das noções de *logos* e de *aletheia*. Em *Ser e Tempo*, o filósofo alemão mostrara como, no seu sentido originário, não-derivado, a *aletheia* grega significa o desvelamento, e, neste sentido, o *logos* verdadeiro e autêntico diz «deixar e fazer ver (descoberta) o ente no seu desencobrimento, retirando-o do

¹⁸¹ Cf., a este respeito a recensão da obra por Maria Teresa Schiappa de Azevedo (in *Humanitas*, 37-38, 1986, p. 332-336), em que se pode ler: «a inexplicável dissociação estabelecida entre “os filósofos genuínos”, os que pensam que só após a morte poderão alcançar a *phronesis*, e Sócrates, que a possui já». Note-se que também Peter Ahrens Dorf (*op. cit.*) distingue, ainda que mais subtilmente, a perspetiva dos filósofos, dos verdadeiros filósofos, que «procuram adquirir não apenas uma parte de sabedoria [...] mas possuir a sabedoria por inteiro» (p. 41) e Sócrates, que, para o autor, «nunca defende a assunção de que a sabedoria pura, imaculada no que respeita aos sentidos, é a única verdadeira sabedoria» (p. 57).

¹⁸² Ronna Burger, *op. cit.*, p. 53.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸⁴ *Ibid.*, nota 1, p. 252.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 147.

encobrimento»¹⁸⁶. Esta parece-nos ser uma pista essencial para compreender a afirmação de Ronna Burger de que «a verdade torna possível a cognoscibilidade dos seres»: a verdade é o que se mostra a si mesmo, o desvelamento do que estava encoberto. Ora, uma tal verdade está em íntima relação com o *logos*, uma vez que, como escreve Marlène Zarader, ela reclama-o¹⁸⁷. Finalmente, «a investigação da verdade dos seres» deve fixar-se no *logos* (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα, Fédon, 99e), nomeadamente partindo da hipótese das ideias (*eidōs*¹⁸⁸), para dar conta da possibilidade do conhecimento¹⁸⁹. Ronna Burger esclarece assim a «segunda via», em oposição ao que se dissera dos verdadeiros filósofos:

«O ser dos *eidōs*, Sócrates clarifica, não é dado em qualquer “visão noética”, mas deve ser fixado em hipótese como condição necessária para a investigação»¹⁹⁰.

Por outras palavras, nesta «segunda via», Sócrates opor-se-ia à perspetiva dos «verdadeiros filósofos», para quem, em associação com o corpo (66e), nada podemos conhecer, e, portanto, para quem o desejo de sabedoria só pode ser satisfeito num eventual estado puro da alma, quer dizer, na sua completa separação do corpo. Neste sentido, os *eidōs* (a verdade dos seres) aparecem não tanto como «realidades em si» que correspondem à visão de uma alma purificada, antes devem ser «procurados através de uma “segunda via”, o método hipotético de raciocinar»¹⁹¹.

Estas brevíssimas referências proporcionam ainda uma reconsideração do estatuto da diferença entre corpo e alma e, por conseguinte, uma outra abordagem às relações entre filosofia e a morte. Assim, a autora entrevê que através da objeção de Símiias (quer dizer, a menção da teoria harmónica da alma) Sócrates interpreta implicitamente que «a harmonia divina invisível, incorpórea, bela e divina é a produzida através da *techne* do *logos*, separável da *psyche* incorporada, que é ela própria um corpo infundido de

¹⁸⁶ Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 290 [220]

¹⁸⁷ Marlène Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger* (Paris: Vrin, 2012), 395.

¹⁸⁸ Cf. Martin Heidegger, «La doctrine de Platon sur la vérité», *op. cit.*, 437.

¹⁸⁹ Ronna Burger, *op. cit.*, p., 148.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

alma [ensouled]»¹⁹². Como bem se vê, a separação que Sócrates explana não seria a dos verdadeiros filósofos (quer dizer, entre corpo e alma), mas antes a separação entre *logos* e a união corpo/alma – separação que traduziria a legibilidade/inteligibilidade do sentido para-além da presença do falante e mesmo da coisa ou assunto de que fala. Um *logos* já não pensado em termos de presença, mas como excesso sobre esta, implicaria também repensar, em novos termos, a filosofia enquanto prática de morrer e de estar morto – portanto num sentido bem distinto daquele apregoado pelos «verdadeiros filósofos». A purificação do *logos*, do pensar, requer «separação não apenas do corpo mas também do si-mesmo [self] e das suas paixões, incluindo o medo da morte e a correlativa crença na imortalidade»¹⁹³. É este, por assim dizer, o preço da sua *sobrevida* para-além de qualquer momento singular. Por outras palavras, a constituição do mundo das Ideias é, de antemão, inseparável da morte – entendida desta feita como desaparecimento do *si-mesmo*, pelo menos no sentido empírico ou atual¹⁹⁴.

Para encerrar este percurso por uma leitura singular e com vastas consequências, também a imortalidade é reconfigurada. É pois bem verdade; sim, sem dúvida, que Sócrates vive. Vive não «“algures” não “no ser”», mas «no *logos*»¹⁹⁵. Uma imortalidade intrinsecamente ligada à afirmação da morte, à morte que, «de uma certa maneira», Sócrates «dá a si mesmo»¹⁹⁶. Estoutra imortalidade seria já não a afirmação de uma vida além da vida sensível, empírica, mas antes a despedida de qualquer tipo de imortalidade entendida como superação absoluta da morte. Neste último sentido, a filosofia seria ainda um aprender a morrer, mas agora no sentido de aceitar ou contar com a morte¹⁹⁷ – uma finitude inelutável.

Se, por um instante, tentarmos muito esquematicamente – adiando considerações mais profundas para os capítulos dedicados ao pensamento de Jacques Derrida –

¹⁹² *Ibid.*, p. 106; *Cf.* também p. 155-ss, p. 124.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁹⁴ *Cf.* A introdução de Jacques Derrida à sua tradução da Origem da Geometria de Husserl (*L'Origine de la Géométrie*, tr. e intr. Jacques Derrida (Paris: PUF, 2010), 83-84).

¹⁹⁵ Ronna Burger, *op. cit.*, p. 68.

¹⁹⁶ Jacques Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 23 [27].

¹⁹⁷ *Cf.* Peter J. Ahrensdoerf, *op. cit.*, p. 145, 201.

explicitar alguns possíveis fios de leitura suscitados por estas interpretações do *Fédon*, talvez seja possível uma primeira referência, ainda que muito superficial, à questão derridiana da constituição originariamente enlutada da subjetividade. Vimos como no *Fédon* a alma não se constitui, quer dizer, não é essa relação de si a si, senão na atenção, no cuidado da morte¹⁹⁸. A morte era assim o esforço de separação do sensível, apenas possível porquanto a alma tem uma afinidade natural com os *eide*, com o mundo das idealidades.

Porém, a partir do fio de leitura avançado por Ronna Burger, centrámo-nos numa outra perspectiva. Se a constituição da idealidade requer a separação não apenas do corpo mas do próprio si-mesmo, portanto a *constitutiva* possibilidade de ausência ou de morte do si-mesmo, como pensar a alma, na medida em que esta apenas vem a si a partir da contemplação da idealidade? Em que sentido – e é mesmo a questão da origem do sentido¹⁹⁹ – pode aquilo que fora tido por relação plena de si a si, presença de si a si, ser constituída pela ausência? Como escreve Derrida, num outro contexto, nomeadamente a respeito da fenomenologia de Husserl:

«uma não-presença irreduzível vê atribuir-se-lhe um valor constituinte e, com ele, uma não-vida, uma não-presença ou um não-pertença a si do presente vivo, uma inextirpável não-originariedade»²⁰⁰.

Pensamos que, de certo modo, esta afirmação de Derrida se adequa ao que estamos a tentar dizer. Uma vez que o voltar-se para o *logos* de que fala Sócrates implica, na interpretação de Ronna Burger, a sua purificação, quer dizer, a sua separação e em relação ao corpo e em relação à alma, então é a própria relação de si a si mesmo que deste modo se vê marcada pela possibilidade *constitutiva* do desaparecimento do si-mesmo (porquanto este desaparecimento é essencial na constituição da idealidade). Nas palavras de Derrida:

¹⁹⁸ Jacques Derrida, *Dar a Morte*, p. 27 [31].

¹⁹⁹ Cf. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 55; *A Voz e o Fenómeno*, tr. Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito (Lisboa: Edições 70, 1996), 32-ss. [*La Voix et le Phénomène* (Paris: Quadrige/PUF, 1993), 21-ss.].

²⁰⁰ Jacques Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 15 [5].

«[N]ão é verdade que o aparecimento da palavra *Eu* no discurso solitário [...] funciona já como uma idealidade? Por conseguinte, não se apresenta ela como podendo permanecer *a mesma* para um eu-aqui-agora em geral, preservando o seu sentido, inclusive se a minha presença empírica se apaga ou radicalmente se modifica? [...] A minha morte é estruturalmente necessária ao pronunciar do *Eu*.»²⁰¹

²⁰¹ Jacques Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, 112-114 [106-108].

5. A tradição sacrificial

Em jeito de recapitulação, vamos tentar assinalar em que sentido as diferentes linhas de interpretação do *Fédon* se relacionam, de modo essencial, com as diferentes interpretações da relação entre a alma e o corpo – questão que está também implicada na discussão do estatuto das Ideias. Nesta perspetiva cremos que aquilo a que Derrida chama *tradição sacrificial* solicita a distinção e a separação entre, se quisermos, a *vida sensível* e a *vida pura da alma*, isto é, entre uma vida incapaz de se fixar em si mesma (porque privada de *logos*) e uma vida plenamente presente a si no *logos*.

Ao longo deste capítulo focámo-nos em sublinhar a especificidade da natureza (e da vida) da alma; fizemo-lo também em função da tradição posterior, em que – predominantemente – foi dado relevo, sob diferentes nomes, a essa dimensão «sempre idêntica a si», absolutamente diferente das coisas em constante mudança²⁰². Numa tal leitura, o homem deve refugiar-se no que de mais estável pode encontrar – a saber, a alma. Acontece que à partida esta alma está unida ao corpo (note-se, para Platão, a união é um facto²⁰³), e que por conseguinte é preciso um esforço tremendo e contínuo para libertá-la dos encantamentos do corpo. A um tal esforço dá-se, como vimos, o nome de filosofia. Nesta via interpretativa sublinham-se as declarações mais fortes, no tocante ao corpo, de Sócrates no diálogo (64d-65a, 65c, 66b-66e). Compete enfim ao filósofo concentrar-se maximamente na alma para que, libertando-se do corpo, ela

²⁰² Vejam-se os comentários de Ronna Burger (*op. cit.*, p. 17-18) e Jesse I. Bailey (*Logos and Psyche in Plato's Phaedo*, tese de doutoramento, Pennsylvania State University, 2011, p. 25-ss. [disponível em <https://etda.libraries.psu.edu/paper/12631/>. Acedido em setembo de 2020] a respeito da identidade do navio de Teseu, evocado para dar conta do atraso na execução de Sócrates. Recordemos que mandava a tradição enviar, todos os anos, uma delegação a Creta, para comemorar a salvação de Teseu e dos «setes pares de rapazes e raparigas» (58a). Ora, diz Fédon, esse navio é aquele que, «segunda uma tradição Ateniese [ὡς φασιν Ἀθηναῖοι, dizem os atenienses], levou outrora Teseu e os seus companheiros e companheiras para Creta. Ambos os comentadores referidos observam que, nesta passagem, se vislumbra já o nexo entre o *logos* e a questão da identidade de uma coisa. De facto, materialmente o navio terá sofrido já alterações profundas – a ponto de talvez já não ter nenhuma das suas “peças originais”; a sua identidade é não apenas salvaguardada mas constituída pelo *logos* dos atenienses. Em suma, e analogicamente, o que pode identificar um homem, a sua identidade singular, se o seu corpo está em permanente destruição/crescimento, quer dizer, em permanente alteração?

²⁰³ Cf. Monique Dixsaut, *op. cit.*, p. 14. Em contraste, claro está, com o problema cartesiano da união entre a coisa pensante e a coisa extensa.

deixe para trás a dispersão (67b-c) e seja em si mesma e por si mesma (αὐτὴν καθ' αὐτὴν).

A filosofia assemelhar-se-ia a uma espécie de virar costas a este mundo para afirmar a prioridade e a plenitude de um outro mundo. A separação entre alma e corpo é uma separação radical: literalmente, de raiz.

Uma tal interpretação, por muito influente que tenha sido e seja²⁰⁴, não é a única possível. Certamente que os seus efeitos dominam e perfazem a tradição filosófica ocidental, no entanto há inúmeros elementos textuais no próprio *Fédon* que nos permitem problematizar a hegemonia de uma tal leitura. Uma eventual estratégia seria reconsiderar as relações entre o corpo e a alma. Em primeiro lugar, e neste sentido, devemos assinalar que estamos, no diálogo, perante uma série de *logos*, com diferentes origens, sobre a questão da natureza do homem ou, se quisermos dizê-lo em termos de *Ser e Tempo*, deste ente em cujo ser está em questão o seu ser²⁰⁵. As doutrinas dos Mistérios e a teoria da harmonia, por exemplo, representam maneiras distintas de pensar o homem, e resultam – conseqüentemente – em modos de vida distintos. Senão vejamos: segundo tais doutrinas dos Mistérios (que os comentadores identificam como órfico-pitagóricas) a alma está aprisionada no corpo, e o esforço dos homens deve centrar-se em libertar a alma, que, no fundo, é a real identidade do homem. Por seu lado, a teoria da harmonia explica que a alma é uma «combinação de elementos do corpo» (86d); deste modo, o homem é essencialmente um corpo e o homem deve, em primeiro lugar, cuidar dele. A um tal homem chama Sócrates amante do corpo (φιλοσώματος, 68c).

A distinção entre alma e corpo implica, mais do que realidades e mundos distintos, uma determinação da vida apropriada ao homem. O que nos diz então o *logos* socrático? Deve ele ser imediatamente identificado com a doutrina segundo a qual só a alma é a vida verdadeira? Há razões textuais para duvidar, ou pelo menos que possibilitam outras leituras.

²⁰⁴ Cf. Nietzsche, «O problema de Sócrates», *O Crepúsculo dos Ídolos*, tr. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2017).

²⁰⁵ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, §9.

Efetivamente, na «segunda via» de que fala Sócrates não encontramos a veemente difamação do corpo, que, ao tomar a voz dos «verdadeiros filósofos» (cf. 66b-67b)²⁰⁶, Sócrates *parece* ou *faz caso de* subscrever na parte inicial da discussão. Ainda que, na nossa opinião, a importância de o homem se centrar na alma esteja sempre presente (107c), nesta linha de interpretação que agora estamos a considerar, a alma não designa uma substância distinta ou, em termos mais gerais, uma realidade absolutamente distinta. Assim, a alma diz antes uma transformação na compreensão que o homem tem da realidade e, concomitantemente, de si mesmo. Poder-se-ia, por exemplo, apelar à explicação da teoria da reminiscência para reavaliar o papel do corpo, uma vez que, nessa ocasião, os sentidos se afiguram essenciais para que a alma se recorde das realidades em si (73a-ss.).

Assinale-se ainda que, nesta perspetiva, a hipótese das ideias está intimamente ligada à vida filosófica. Voltando-se para e postulando as ideias, o filósofo acede à possibilidade de julgar os diferentes *logoi*, que determinam o seu conhecimento e o seu autoconhecimento – isto é, os *logoi* que lhe permitem o acesso a um mundo. Na chamada teoria das ideias tem não apenas um carácter epistemológico mas também um carácter eminentemente ético (*ἦθος* – morada, – e *ἔθος* – costume, hábito), e, por conseguinte, as ideias não designariam especificamente um além, um outro mundo, mas a inteligibilidade da realidade e do próprio homem.

Desta perspetiva decorre também a necessidade de repensar a «tradição sacrificial». Já não se trata de perder a vida corporal para ganhar a vida eterna (imperecível e imortal) da alma, mas sim de, em parte, descobrir «um lugar no *cosmos*»²⁰⁷ para o homem. Mas outras leituras são, naturalmente, possíveis. Poder-se-ia, por exemplo, associar a morte de Sócrates ao desejo de purificação, de pureza, da cidade – assim, o sacrifício é o meio de a cidade se “livrar” da heterogenia que nela tem de algum modo lugar, quer dizer, é o modo de a cidade se identificar consigo mesma (tal como o sacrifício do corpo o fora para os «verdadeiros filósofos»). Neste sentido, a lógica do

²⁰⁶ Cf., a este respeito, Ross Romero, *op. cit.*, p.107-ss.

²⁰⁷ Cf. Ross Romero, *op. cit.*, p. 30. Para o autor, o sacrifício de Sócrates no *Fédon* é uma espécie de *eikon* dos sacrifícios cívico-religiosos., isto é, repete e simultaneamente desvia-se desses sacrifícios tradicionais.

sacrifício é uma lógica da apropriação²⁰⁸. Ou poder-se-ia, ainda, interpretar a morte de Sócrates como o nascimento mesmo da filosofia: neste sentido, como Derrida o afirma, o sacrifício do filósofo é ao mesmo tempo o momento de apropriação da filosofia, é nele que a filosofia singularmente se identifica consigo mesma. Ela, a filosofia, seria assim o *logos* que, rompendo com as contingências empíricas, atuais, acede à objetividade ideal do que permanece idêntico e igual a si mesmo.

Seja como for, qualquer das leituras que se privilegie, a influência da distinção corpo/alma sobre o decurso da história cultural do Ocidente não é exagerável. Podemos encontrar marcas do discurso do *Fédon*, por exemplo, na divisão una e inultrapassável entre o homem e o animal, sendo este último caracterizado pela privação (sem *logos*, sem razão, enfim, sem alma); mas igualmente na concepção do universal como autêntico alvo e caráter da filosofia. A concepção de alma tal como se lê no *Fédon* marcou indelevelmente os nossos conceitos de responsabilidade e de liberdade²⁰⁹, e a denegação, ou antes, a secundarização ou subalternização do corpo ditou o seu esquecimento – o corpo propriamente dito não é uma questão para o pensamento²¹⁰.

A lógica *sacrificialista* atravessa assim, de uma maneira ou de outra, a nossa tradição. Como o escreve Jacques Derrida:

«[A] grande tradição pós-socrática e sacrificial do ser-para-a-morte [...]: nós devemo-nos consagrar à morte, nós temos deveres para com ela, é preciso consagrar-lhe a nossa meditação, as nossas atenções [soins], os nossos cuidados [soucis], os nossos exercícios, a nossa disciplina [...], nós devemo-nos dedicar à morte à qual estamos destinados, etc.»²¹¹

Esta tradição sacrificial comporta dois aspetos fulcrais: 1) é no cuidado, na devoção, no dever, diante da morte que o próprio do homem se constitui, 2) a *vida* do homem é fundamentalmente distinta da vida puramente biológica, passe o pleonasma – e com todas as consequências que daí advém no que diz respeito à dita vida animal²¹². O

²⁰⁸ Cf. Jean-Luc Nancy, «L'insacrifiable» in *Une pensée finie* (Paris: Galilée, 1991).

²⁰⁹ Cf. J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, especialmente p. 23-31 [27-36].

²¹⁰ Monique Dixsaut, *op. cit.*, p. 21. Cf. com o que Jacques Derrida escreve acerca do espaço escrito, para a tradição: «não vale nada por si mesmo, não é bom nem mau, nem verdadeiro nem falso». No diálogo *Lísis* (217b) Sócrates assevera: «o corpo, pelo menos enquanto corpo, não é nem bom nem mau».

²¹¹ J. Derrida, *Demeure, Athènes*, *op. cit.*, p. 52-53

²¹² Cf. J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens* (Paris: Galilée, 1992), 291-ss.

pensamento, a razão, dimensões próprias do homem, apontam sempre além da sensibilidade, inclusive além do tempo e do espaço. Eles são o quinhão de imortalidade do homem. Como afirma Sócrates, depois de dar por comprovada a natureza divina da alma:

«Se a alma é de facto imortal, isso implica que cuidemos dela, não apenas em vista deste espaço de tempo a que chamamos vida, mas da totalidade do tempo» (119c)

Cuidar da alma é cuidar da morte, separar-se da contingência e do «puro devir». Sacrificar, *fazer sagrado*, fazer imortal, e a alma e a própria realidade. Com efeito, no pensamento socrático-platónico do *Fédon* não é apenas a alma que passa a existir por si mesma. A realidade empírica, sensível, deve ser elevada ao elemento que por fim a pode constituir como qualquer coisa efetiva, e já não o reino do passageiro, do fluxo constante. Pensar é reconduzir essa realidade ao mundo inteligível: o processo de idealização é um processo de interiorização. É esse o sonho ou o desejo da filosofia: suprimir e conservar tudo o que implica contingência, desvio, em suma, morte.

Estranha afirmação! De facto, como não nos cansámos de o declarar, a filosofia é um «aprender a morrer», *um cuidar* da morte, que agora, todavia, se mostra ser um superar a morte. A alma que pratica a morte, a separação, jamais «acolherá a morte»; a alma – o pensamento, a razão – nunca acolherão o fluxo, o desvio, a heterogeneidade: tal como o fogo jamais receberá o frio. A alma arriscou-se na morte, mas saiu incólume, *salva* – purificando-se de toda a diferença, quer dizer, em última análise, do corpo. Doravante, a sua vida confundir-se-á com a contemplação da pura realidade.

Certo, a união do corpo e da alma acaba, a existência singular e concreta afunda-se na morte, mas essa é apenas a passagem necessária de uma vida que permanece idêntica a si. «A idealidade da idealidade», como escreve Derrida em *A Voz e o Fenómeno*, «é o *presente vivo*, a presença a si da vida transcendental»²¹³. Ou para o afirmar em termos mais próximos do *Fédon*, o presente vivo é a presença do *eidos*, da idealidade, à alma: eis a vida pura da alma:

²¹³ J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 14 [5].

«Ao invés, quando indaga por si e em si, refugiando-se além, no que é puro e sempre existe, imortal e idêntico a si mesmo [καὶ ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον], fica, em razão do seu parentesco, para sempre ligada a ele, precisamente quando passar a existir em si e por si [αὐτὴ καθ' αὐτὴν], e tal lhe é permitido; e é então que cessam os seus erros e, fixando-se nessa realidade de além, salvaguarda para sempre a sua identidade, porque tal é também a natureza das coisas a que se apegam.»²¹⁴

É isto a filosofia, mais precisamente o seu desejo («este estado de alma não designamos nós por ‘estado de razão’ [πάθημα φρόνησις]). Elevação da alma à realidade pura, à realidade cuja natureza é salvaguardar sempre a sua identidade.

A morte, na qual o filósofo se exerce, consiste então em elevar a alma e as suas faculdades ao que permanece sempre idêntico, deixando para trás a dispersão e a particularidade do corpo. Como escreve Rosenzweig:

«Da morte, do medo da morte, depende todo o conhecimento do Todo [hebt alles Erkennen des All an]. Rejeitar o medo do terrestre, tirar à morte o seu dardo venenoso, o seu bafo pestilento ao Hades, eis o que ousa fazer a filosofia.»²¹⁵

Da morte, a partir da morte eleva-se (*anheben*: levantar, erguer) o conhecimento do Todo, quer dizer, a filosofia. A vida a que ela almeja (da alma, do pensamento, etc.) nada quer saber do medo terrestre, que – de qualquer forma – ela tem por inadequado ao verdadeiro conhecimento:

«[A] filosofia contesta estas angústias da terra. Escapa-se por cima da cova que se abre sob os pés a cada passo. Abandona o corpo à mercê do abismo mas a alma livre esvoaça sobre ele para longe [flattert darüber hinweg].»²¹⁶

É também, mas não só, neste sentido que se fala em *tradição sacrificial*: deixar ou menosprezar a vida sensível, material, terrestre para conquistar uma existência que a morte – «o seu dardo venenoso» – não pode tocar:

²¹⁴ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 79d.

²¹⁵ Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption*, tr. Alexandre Derczanski e Jean-Louis Schlegel (Paris: Éditions du Seuil, 2003), 19 [versão alemã disponível em : <https://freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:310/datastreams/FILE1/content>. Acedido em dezembro de 2022].

²¹⁶ *Ibid.*

«“A verdadeira vida está ausente.”», escreve Levinas, «Mas nós estamos [sommés] no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste alibi»²¹⁷

Esse outro mundo, essa outra vida, implica em primeiríssimo lugar a afirmação de uma pura identidade ou de uma presença a si sem desvio. *Uma vida transcendental*, que, enquanto tal, desconhece a morte²¹⁸.

Recordemos as seguintes palavras do *Fédon*, que trazem a morte para o campo da filosofia:

«[...] Acreditamos que a morte é alguma coisa [τι τὸν θάνατον εἶναι]?
- Sem dúvida – atalhou Símiás.»²¹⁹

A morte é alguma coisa (*ti...einai*), e – por conseguinte – está já sob a alçada da filosofia e da sua questão fundamental: o que é (*ti esti*)? Qual é a sua essência, qual a sua definição? Como escreve Monique Dixsaut, «se é qualquer coisa», se a morte é qualquer coisa, «não é nada, mesmo se se crê que é o “nada” que a morte faz advir»:

«Se ela é qualquer coisa, pode ser pensada, socraticamente pensada uma vez que deste qualquer coisa pode perguntar-se o que é.»²²⁰

Eis o pressuposto maior do *melete thanatou*: a morte é «alguma coisa», é qualquer coisa para o pensamento, a sua essência ou definição apresenta-se ao pensamento, à alma. Neste sentido, e apesar das inúmeras reservas ao longo do diálogo, o pensamento está à altura da morte – de tal modo que é mesmo a sua medida, porque ele pode pensar a morte está, de certa forma, acima dela²²¹. Não é somente que o pensamento saia ileso do *confronto* com a morte, que poderia reduzi-lo à confusão e ao mal-estar, enfim, ao silêncio (*Fédon*, 88b-ss.), mais do que isso: é nessa aproximação da morte que o pensamento afirma o seu poder. Sim, a morte é alguma coisa, pode até atingir o corpo,

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Cf. Edmund Husserl, «Le monde anthropologique (fin août 1936), tr. Philippe Beck *et al.*,» in *Alter – revue de phénoménologie. Naître et mourir*, n.º 1, 1993, 288. Cf. J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, 18 [9].

²¹⁹ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 64c.

²²⁰ Monique Dixsaut, *Platon et la question de l'âme. Études platoniciennes II* (Paris: Vrin, 2013), 263.

²²¹ *Ibid.*, «[...] só a filosofia pode fazer da morte um problema, ao afirmar a diferença entre o “eu” do eu morrerei e o “eu” do eu penso. Pois a questão da morte reflui [reflue sur] sobre a alma que a põe e que, ao pô-la, descobre o seu poder de pensar»

realidade sensível, mas no mesmo lance não pode atentar contra o «poder do pensamento». Filosofar, exercer-se a capacidade de pensar, é aprender a morrer. Na medida em que a alma é justamente essa capacidade de pensar, a faculdade de pensar, é imortal – a morte jamais lhe tocará.

6. O Mito Final

Para concluir esta primeira secção do nosso trabalho, e uma vez que – pelo menos como pano de fundo – estará sempre a operar o objetivo de elucidar o alcance dito prático de determinadas conceções, nomeadamente no que concerne à filosofia, à morte e à subjetividade (entendida aqui de uma maneira muito geral como relação de si a si), vamos sondar o alcance do mito final do *Fédon*, sublinhando como nele se pode ler a dimensão política, social, etc., das reflexões de Sócrates esperando a morte. Com efeito, o mito final pode também ser lido em contraposição com certas doutrinas dos Mistérios (62b), e mesmo com a infeliz resignação e isolamento dos «filósofos genuínos». Este breve parágrafo servirá também como contraposição ao foco excessivo sobre a filosofia enquanto esforço ascético de quase libertação deste mundo – com tudo o que isso implica a respeito das questões éticas, políticas, sociais.

Se, explicitamente, o mito final parece dizer respeito ao destino das almas após a libertação completa do corpo, isto é, depois da morte (107d), é legítimo reler o mito no sentido, digamos, imanente²²². Noutros termos, o mito oferece-nos uma perspetiva²²³ sobre o mundo, sobre a «terra», que está em estrita relação com a taxonomia dos modos de vida que, durante a discussão entre Sócrates, Cebes e Símiias, foram sendo elencados.

O destino da alma no além pode ler-se, neste sentido, como o destino da alma *aqui*, neste nosso mundo, no mundo em que vivemos. Um mundo que, claro está, não é independente do modo de vida que nós escolhemos – e do *logos* que de alguma forma o traduzem. O *logos*, que, como vimos, determina, ou antes medeia a nossa relação com o mundo e conosco mesmos, encerra portanto consequências importantíssimas no que respeita à nossa existência e a tudo o que nela se joga.

²²² Cf. Paul Stern, *Socratic Rationalism and Political Philosophy: an interpretation of Plato's Phaedo* (Albany: State University of New York Press, 1993), 164-ss.

²²³ Para o lugar da perspetiva no mito final, cf. Sara Brill, *op. cit.*, p. 67-68. Sócrates afirma que «a Terra possui uma extensão considerável, de que nós não ocupamos senão uma pequena parcela [...]. Nós, que habitamos estas cavidades, estamos longe de o suspeitar e julgamos, pelo contrário, viver em cima, à superfície da Terra» (109a), o que, segundo a autora, implica a perspetiva singular e limitada a partir da qual o mito sobre a totalidade da terra tem lugar.

Repare-se como, de certa forma, o mito final rompe o aparente solipsismo ou isolamento da alma. Sócrates declara que, segundo a tradição, há um «determinado local [τινα τόπον]», 107d, onde «os mortos se reúnem [συλλεγέντας] para serem submetidos a julgamento». E, como a narrativa de Sócrates refere, o destino deles será distinto consoante a vida a que se entregaram, porém sempre situado nessa Terra de extensão inimaginável e com inúmeras regiões. Os filósofos, que cuidando da sua alma, «chegaram a um estado suficiente de purificação, passam a viver para todo o sempre livres do corpo, indo habitar moradas ainda mais esplendorosas» (114c). Para Peter J. Ahrens Dorf, o mito sugere não um além-mundo, mas antes o facto de a vida filosófica constituir, *neste mundo*, uma espécie de paraíso terrestre²²⁴. A purificação não é, pois, sinónimo de mortificação. A filosofia, dir-se-ia o modo de vida filosófico, é assim a realização mais adequada da natureza ou essência do homem: é neste sentido que o diálogo é igualmente uma apologia. Apologia da filosofia como *ethos* autenticamente humano.

Em contrapartida, há os que se encontram amarrados às suas faltas e que, portanto, consoante a natureza dessas faltas, devem expiá-las ou, no caso de não ser possível, «despenham-se no Tártaro, donde não mais regressam» (113c). Destes últimos, aqueles cujos crimes ainda assim são passíveis de cura podem retornar ao lugar do juízo e pedir perdão aos que «mataram ou ofenderam». Nesta descrição mítica a necessidade do perdão para retomar a convivência com os outros encontra-se ligada ao assentimento dos restantes homens, e não de um qualquer deus. A questão do perdão encontra assim o seu lugar numa caracterização da sociabilidade, ou da possibilidade da existência social do homem: sem, de todo, desejarmos entrar em terrenos terapêuticos propriamente ditos, sabemos como há vidas que se despedaçam pela impossibilidade de se libertarem não apenas de determinadas faltas, mas inclusive de certos desejos.

De acordo com a distinção entre os «amantes do corpo» e os «filósofos», parece pois haver também uma diferença radical no que respeita ao mundo, ou à «Terra», em que vivem. Há uma relação evidente entre os nossos discursos (*logos*) sobre o mundo e sobre nós (que é igualmente sobre os outros, nomeadamente sobre os animais, as

²²⁴ Peter J. Ahrens Dorf, *op. cit.*, p. 193.

mulheres²²⁵, etc.) e as instituições sociais e políticas que, de algum modo, sustentam e protegem tais discursos. Neste sentido, o *Fédon* é também um discurso sobre a educação (*paideia*). De certa maneira, é ela que condiciona o mundo que rodeia o homem e ao qual ele tem acesso: ora um lugar de excelência (que se reflete nos seres que lá medram, 110d), ora um espaço «adulterado e corroído» (110a). Naturalmente, diz-nos a narrativa mítica de Sócrates, a beleza da autêntica e verdadeira terra está reservada aos filósofos, amantes da sabedoria. E, nos seus templos, os próprios deuses «habitam de verdade» (111b):

«Ora este grau de excelência da verdadeira Terra reflete-se proporcionalmente nos seres que lá medram – árvores, flores e frutos – e bem assim nas montanhas e rochas, cuja lisura, diafaneidade e beleza de tons são, no mesmo grau, superiores.» (110d)

A terra verdadeira, que corresponde a um «espetáculo de Bem-Aventurados», corresponde assim – parece-nos – à excelência de uma alma plenamente purificada. A uma vida que vale por ser mais que a mera vida (a vida dos prazeres sensuais, corpóreos).

Parece-nos possível afirmar que uma noção de responsabilidade (de cariz autocrático, soberanista, pensada em relação com o saber ou o conhecimento²²⁶) atravessa o mito final – o mundo que habitamos traduz assim as diferentes possibilidades do homem – umas mais autênticas e plenas do que outras, quer dizer mais consonantes ou menos com a sua natureza. O homem deve dar conta de si, da sua vida e, *ipso facto*, do seu mundo, da sua «Terra». Quando se entrega ao corpo, a realidade que habita será também ela inferior, adulterada e corroída. Pelo contrário, ao esforço da alma corresponde uma realidade mais excelente. E, por isso, a recomendação final de Sócrates para que os seus companheiros não descurem o cuidado de si mesmos («não deixem de cuidar de vocês», 115b). Através desta leitura do mito final, tal cuidado remete igualmente para o mundo e para os outros; afinal, o cuidado de si reflete-se no

²²⁵ Note-se que, no *Fédon*, o filósofo é um homem (*aner*).

²²⁶ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 130 ; E. Levinas, «Deuxième leçon. La tentation de la tentation» in *Quatre Lectures Talmudiques*, op. cit., p. 73-79. Cf. Fernanda Bernardo, *Derrida – o dom da différance*, op. cit., p. 97.

tipo de mundo que habitamos. Numa aparente rutura com os «filósofos genuínos» (e a sua trágica situação, uma vez que *aqui*, neste mundo, nada podemos conhecer de verdadeiramente certo), aquilo que fazemos de nós é também aquilo que fazemos do mundo.

Pois bem, o que o *Fédon* nos ensina – suspendendo por ora a consideração das diferentes leituras interpretativas – é que todas estas problemáticas (do saber, da vida autenticamente humana, do habitar humano) estão em íntima relação com a morte: é a morte, a prova da morte, que em última análise nos confronta prementemente, sem remissão: aprender a morrer é aprender a dar conta de si, a responder por si²²⁷:

«E foi este, Equécrates, o fim do nosso amigo – o homem que, poderíamos dizê-lo, foi, de todos com quem privámos, o mais excelente, e também o mais sensato e o mais justo» (118a).

²²⁷ A conceção de filosofia que se plasma do *Fédon* tem assim um registo marcadamente *antropológico* e mesmo *jurídico-político*, uma vez que está intimamente ligada a um discurso sobre a natureza do homem, que deve por sua vez ordenar as leis da comunidade ou da *polis*. De notar uma vez mais que homem, para esta tradição, é essencialmente o homem (masculino, *aner*) dotado enquanto tal de *logos* – de fora ficam as mulheres, as crianças, por exemplo.

Capítulo 2: Pressupostos metafísicos (da Metafísica) da *presença* e seus limites

No decurso do primeiro capítulo procurámos elencar algumas das distinções e dicotomias apresentadas no *Fédon* a que a tradição posterior prestou um maior relevo – seja entre corpo/alma, seja entre sensível/inteligível –, bem como às consequências daqui decorrentes para uma conceção de filosofia (nomeadamente, a determinação do ser como presença e o *logos* como capacidade ou poder no qual brilha maximamente essa presença – por outras palavras, a *metafísica da presença* e o *logocentrismo* como marcas cruciais do discurso filosófico) que se contraporiam ao cuidado do corpo em sentido lato (incluindo também os cuidados com o político e o social, que na ótica dos filósofos genuínos seriam, podemos adivinhá-lo, outros tantos entraves²²⁸). O primeiro capítulo teve assim um carácter profundamente propedêutico, que nos pareceu essencial para investigar a singularidade do pensamento derridiano – justamente enquanto desconstrução da *presença*, da origem plena e do *presente*, como veremos. Mas, por outro lado, foi também possível – assim esperamos – compreender em que sentido a teoria das Ideias e outras doutrinas platónicas, apesar da sua aparente abstracção ou tecnicidade, tocam questões relativas ao homem na sua relação consigo, com o mundo e com os outros. As idealidades que tanto ocupam os filósofos têm uma dimensão praxica inegável. Essa dimensão não é apenas um acidente, ou uma consequência, mas está no próprio âmago do discurso em torno dos *eide*.

Sublinhámos o papel central das distinções analisadas no pensamento ocidental, mas é ainda necessário sublinhar outras marcas para as quais Derrida chama a nossa atenção. Em especial, três características ou propriedades das distinções filosóficas, a saber: indivisibilidade, exaustividade e hierarquia. É importante reconhecer que tais distinções não são anódinas, mas implicam já sempre uma valoração, uma hierarquia; é, pois, necessário «reconhecer que, numa oposição filosófica clássica, não lidamos com a coexistência pacífica de um *face a face* [*vis-à-vis*], mas com uma hierarquia violenta»²²⁹. Jacques Derrida é pois muito claro, as várias dicotomias que referimos desenham uma hierarquia bem determinada, não se tratando nunca, por isso, de uma relação entre

²²⁸ Platão, *Fédon*, tr. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, 2.ª ed. (Coimbra: Minerva, 1998), 66c, «E senão vejamos: as guerras, as lutas, as discórdias, quem as fomenta a não ser o corpo, ele e os seus apetites», diz Sócrates no papel de verdadeiro filósofo ou filósofo genuíno.

²²⁹ J. Derrida, *Positions* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), 57.

termos de igual valor ou dignidade – não lidamos nestes casos com uma «coexistência pacífica». Há uma evidente dissimetria entre os diferentes conceitos em questão; por exemplo, o inteligível é a causa, ou melhor, o fundamento da realidade sensível, isto é, esta última apenas é porquanto imita, ou participa das formas ou ideias inteligíveis. Pelo contrário, parece legítimo dizê-lo, a completa aniquilação das realidades sensíveis, «em constante devir», não atingiria o dito “mundo inteligível”, a saber, «as realidades em si mesmas». Há, por conseguinte, primazia ou originalidade do inteligível. Concomitantemente, também no que toca ao conhecimento dessoutro mundo, somente a alma tem afinidade com ele, uma vez que o corpo partilha ou é semelhante às realidades sensíveis. Finalmente, e referindo-nos também à distinção vida/morte, o aprender a morrer filosófico abre caminho para pensar a vida plena e «imperecível» da alma. A afirmação de uma vida plena, pura presença e transparência, torna-se possível pela aproximação ou confrontação com a morte.

Muito sucintamente, há – como que inscrito em cada uma das relações dicotômicas – um esquema origem/derivado, em que cada um dos termos ocupa apenas e um só dos dois postos. Pode, eventualmente, dar-se o caso de ser necessário passar pelo termo secundário para ascender à origem e ao fundamento, no entanto isso não implica qualquer maculação das fronteiras entre ambos. Por exemplo, afastando-nos um pouco do *Fédon*, para Kant as condições de possibilidade da experiência *encontram-se*, ou *dão-se* na própria experiência, mas isso não requer – pelo contrário – pensar que a experiência, de algum modo, age sobre tais condições. Se há experiência é porque, nesta perspectiva, as condições transcendentais estão já a operar. Tal como se há percepção do sensível, há já *eidos* inteligível.

Esta originalidade do termo que comanda («[u]m dos termos comanda o outro (axiologicamente, logicamente, etc.), ocupa a altura»²³⁰) implica ou solicita a outra propriedade mencionada, isto é, a indivisibilidade. O que se pretende dizer assim? Cada um dos termos é absolutamente heterogêneo ao outro, isto é, por exemplo, *em si mesmo*, o inteligível não remete senão para si: em teoria é sempre possível demarcar completamente os termos. O que para esta tradição não pode senão provocar alergia é

²³⁰ *Ibid.*

exatamente o pensamento de uma *co-implicação* ou uma *arqui-síntese* originária, de um resto que não pode senão apagar-se na determinação plena e indivisível da fronteira entre os dois termos das distinções.

Ao longo deste novo capítulo procuraremos vislumbrar já nos textos da tradição momentos em que, de certa forma, podemos ler uma tal contaminação: por exemplo, como a linguagem dos sentidos (da visão, do toque) é utilizada para referir a relação entre a alma e os *eide* – questionando portanto a possibilidade de uma separação absoluta entre a ordem sensível e a ordem inteligível. Mas também, num outro contexto, dando a ler a atenção de Derrida ao que escapa ao sistema, quer dizer, ao resto irreduzível ao movimento de idealização, que no entanto é também a condição de tal idealização.

Naturalmente, como bem se pode constatar, é já a Desconstrução²³¹ derridiana que nos permite percorrer este caminho – porquanto ela é, justamente, a desconstrução da plenitude dos conceitos, dos nomes, da propriedade, enfim, se quisermos, a desconstrução ou o questionar da suposta primazia do pleno, do uno, do idêntico sobre a ausência, a dispersão, a diferença. Criticar «incondicionalmente todas as condicionalidades», todo constructo, inclusive todos os pressupostos que «ainda fundam a ideia crítica, a saber, a do *krinein*»²³². Contrariando assim, de certa forma, a crítica kantiana, mas também a crítica husserliana, o questionamento desconstrutivo «não pode não render-se [se rendre] à necessidade e à afirmação de uma heteroafeção no sistema da autoafeção e do presente vivo da consciência»²³³. Não é precisamente isso que pretende dizer, economicamente, a *différance*?

Estas quantas palavras permitem-nos referir desde já a expressão derridiana «arqui-escrita», que algum embaraço terá causado aos leitores da obra do filósofo

²³¹ Para distinção entre a grafia *Desconstrução* e *desconstrução*, cf. nota 24 da presente tese.

²³² J. Derrida, *Vadios*, tr. Fernanda Bernardo et al. (Coimbra: Palimage, 2008), 251 [*Voyous* (Paris: Galilée, 2003), 197]. Cf. ainda a nota de Derrida, na mesma obra, nota 2, p. 263-264 [nota 1, p. 207].

²³³ J. Derrida, «Résistances» in *Résistances, de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 1996), 43. Cf. I. Kant, *Crítica da razão pura*, tr. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 5.ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001), 54 [A13/ B27], «A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar *arquiteticamente* o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício» (nós sublinhamos); Edmund Husserl, *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*, tr. Pedro M. S. Alves (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013), 41, 189-190.

francês. De facto, nela se lê precisamente o que a desconstrução enquanto idioma filosófico não se cansou de afirmar: *o desvio na ou de origem*. A escrita (que não deve ser entendida aqui como sinónimo de escritos num papel ou num qualquer outro suporte material), como a viu toda a tradição, implica *desvio, mutismo, morte*, reenvio para outra coisa que não ela mesma. O que afirma Derrida? Que esse *desvio*, esse *mutismo*, em suma, uma certa ausência não espera o aparecimento da escrita em sentido estrito. Não há percepção, não há sensibilidade que não seja trabalhada pela escrita enquanto *arqui-escrita* (o mesmo é dizer, para mencionar já a enorme questão do tempo, não há pura pontualidade do presente). Assim, é a própria ideia de queda, ou de uma perda do paraíso idílico (de que a própria ordem do corpo, do significante seria o sintoma), que se encontra profundamente esvaziada pelo pensamento derridiano:

«E a noção de “queda”, que é absolutamente complementar da de “origem”, terá sido uma das vítimas constantes, na *De la Grammatologie* e noutros sítios»²³⁴.

Outro tanto poderíamos dizer dessorra expressão, «suplemento de origem», que põe ênfase no facto de a presença, a presença da coisa mesma ser um efeito do movimento da *différance* – movimento que não é antecedido de *nenhum ente*, de *nenhuma presença*.

De certa maneira traçamos, nestes quantos parágrafos, o percurso que nos resta ao longo da nossa investigação. Ainda assim, a brevidade e a simplicidade do que fica dito não deve ocultar as dificuldades que nos esperam: questionar o registo da origem, da presença e do presente, o registo onto-fenomenológico e o concomitante logocentrismo (a afirmação da primazia, da centralidade e do poder do *logos* como veículo da pura presença, o famoso circuito da autoafeção do «ouvir-se-falar» que Derrida nos dá a ler em *A Voz e o Fenómeno*) não é senão questionar as propriedades fundamentais do pensamento e da conceptualidade filosófico-metafísica. Reservando a explicitação da singularidade do pensamento derridiano (tantas vezes

²³⁴ J. Derrida, *Positions*, op. cit., p. 73.

incompreendido²³⁵) para o terceiro capítulo, cabe-nos agora salientarmos os pressupostos que serão posteriormente interrogados – em especial a partir das palavras de Derrida que transcrevemos, em jeito de mote:

«O que é, o ente-presente (forma matricial da substância, da realidade, das oposições da forma e da matéria, da essência e da existência, da objetividade e da subjetividade, etc.) distingue-se da aparência, da imagem, do fenómeno, etc., quer dizer, do que, apresentando-o como ente-presente, o repete [redouble], o re-presenta e desde logo o substitui e o des-presenta»²³⁶.

Dito isto, vamos dar início a este segundo capítulo através do levantamento do pressuposto fundamental que giza as diferentes distinções que fomos encontrando no capítulo anterior. Esse pressuposto é, como Derrida no-lo acaba de dizer, a «presumida possibilidade de um discurso sobre o que é», de um «*logos* decisor e decidível», de um poder autocrático portanto, capaz de *tocar* ou alcançar *o que é por si e em si mesmo*.

A primazia mesma da presença (da presença do *eidós* à alma, da presença da intenção à consciência, etc.) dita as concepções de escrita (e de leitura), ditando em primeiro lugar o *bem* herdar (§ 1). Ela é, portanto, sinónimo da afirmação de um sentido, de um «significado transcendental» anterior a qualquer inscrição espaço-temporal (§ 2).

Este esquema de uma originariedade que posteriormente se vem plasmar no que, em sentido próprio, ela não é, Derrida dá-nos a ler na concepção filosófica de *mimesis* (§ 3). Conceito que, portanto, devemos pensar não apenas no estrito sentido estético, mas como a negociação entre a presença e os seus suplementos, etc. No fim de contas, pergunta-se Derrida, o que é a presença para que essas próteses lhe possam acontecer e, efetivamente, lhe aconteçam sempre? É essa problemática que abordaremos no § 4

²³⁵ Cf. Fernanda Bernardo, «Idiomas da Resistência e da Reinvenção (Desconstrução – Pensamento – Literatura)» in *Derrida – o dom da différance* (Coimbra: Palimage, 2019), 47. Também Lee Baver (*A Thing of This World* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007), 431) sublinha a incompreensão que rodeou e rodeia o idioma da Desconstrução. Cf. ainda o «Avant-propos» de Joseph-Igor Moulenda, *Derrida et la critique de la phénoménologie de Husserl. Autour de la question de la «métaphysique de la présence»*, tese de doutoramento, Université de Caen Basse-Normandie, 2012, 9-ss., e Elise Lamy-Rested, *La déconstruction: une philosophie de l'à-venir, entre phénoménologie et psychanalyse*, tese de doutoramento, Université Paris IV-Sorbonne, 2013, 5-ss.

²³⁶ J. Derrida «La Double Séance» in *La Dissémination* (Éditions du Seuil/Points, 1993), 235.

através do conceito de metáfora, que parece extravasar as fronteiras com que o discurso filosófico pretendia dominá-la, e assim invadir o que a deveria ordenar.

O § 5 retrança esta problemática a partir da leitura derridiana do sistema dialético hegeliano, essa grande máquina de *fazer o luto*. Não se trata apenas de assinalar em que sentido o pensamento hegeliano é o culminar da filosofia enquanto primazia da presença (neste caso, presença a si do espírito), mas igualmente como momento libertador das ditas secundariedades («primeiro pensador da escrita»²³⁷). O espírito, identidade entre o ser e o pensar, entre a consciência e aquilo de que é consciência, não paira sobre a matéria, sobre o sensível, mas antes *faz-se*, produz-se a si mesmo na passagem pelos seus outros.

²³⁷ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967), 41.

1. *Do bem herdar: das distinções do Fédon à concepção de escrita (e de leitura)*

Após esta curta introdução aos objetivos deste segundo capítulo, parece-nos importante investigar em que medida as distinções que vimos surgir no primeiro capítulo (a primazia das «realidades em si», presenças ou identidades puras que não reenviam senão para si) portam também já uma determinada concepção não só de leitura como de escrita. Considerações que se nos afiguram essenciais para compreender a Desconstrução derridiana e o seu alcance.

Nas páginas anteriores seguimos o fio de algumas leituras interpretativas do *Fédon* de Platão, nomeadamente no que às questões da morte, da alma e da filosofia diz respeito. Salientámos, de entre a pluralidade de interpretações, os focos principais, os pontos nevrálgicos da leitura cujo destino é inseparável da própria história da filosofia, ou – para ser mais contundente – da história do Ocidente *tout court*. No seio da filosofia, nomeadamente, o diálogo apresenta algumas das teses ou doutrinas que correntemente identificamos com o próprio pensamento platónico ou pelo menos de uma das suas fases, a saber, a teoria das ideias, a imortalidade da alma, o conhecimento como reminiscência, a distinção hierárquica entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Por outro lado, noções como o cuidado de si (115b), isto é, a responsabilidade por aquilo que fazemos de nós, ou a elaboração de uma concepção de vida humana que está além da mera sensibilidade ou corporeidade marcam, profundamente, não apenas a história da filosofia ocidental mas também as suas práticas e instituições. Não referimos, no entanto, o que estas mesmas teses ou interpretações veiculam por si mesmas no tocante às noções de leitura e à escrita. Por outras palavras, de que modo as distinções do *Fédon* comportam e indiciam bem determinadas concepções de leitura e de escrita («[a] época do logos rebaixa portanto a escrita pensada em termos de mediação de mediação e queda do sentido na exterioridade»²³⁸).

²³⁸ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, 24. Cf., também, *ibid.*, p. 26, «Assim, no interior desta época, a leitura e a escrita, a produção ou a interpretação de signos, o texto em geral, como tecido de signos, deixam-se confinar na secundariedade.»

Com efeito, numa leitura dominante, no *Fédon*, relato das últimas horas de vida de Sócrates, Platão teria pretendido apresentar algumas das teses que, pelo menos então, defendia como solução para alguns dos problemas filosóficos prementes (a questão do conhecimento, e mesmo a própria necessidade de pugnar pela dignidade da filosofia). O diálogo seria pois o espelho em que vêm plasmar-se determinadas ideias e posições que o autor, Platão, *propalava* à época, quer dizer, expunha por escrito aquilo que – supõe-se – era o seu pensamento, compreendido aqui como qualquer coisa de anterior e independente a uma tal exposição – ou se quisermos utilizar uma distinção husserliana, que Derrida questiona em *A Voz e o Fenómeno*²³⁹, os signos escritos *indicam* o pensamento na medida em que são animados por uma *Bedeutung*, por um «querer dizer», que é, *por princípio*, independente²⁴⁰. Os signos escritos – contrariamente a signos expressivos puros – implicam sempre a passagem pelo exterior e a ausência, portanto o possível desvio do querer-dizer. Na verdade, podemos dizê-lo, na sua absoluta imanência ao sujeito, o querer-dizer é a coincidência plena entre a consciência e a idealidade do sentido, de tal forma que, escreve Derrida, «o querer-dizer (*bedeuten*) não será nunca o duplo do sentido»²⁴¹; o querer-dizer, marca do signo expressivo, não vem portanto duplicar um sentido, que lhe é anterior²⁴². Podemos avançar uma primeira clarificação em relação à conceção de leitura que a leitura dominante do texto encerra, a saber: ler é, acima de tudo, reavivar, seguir as pistas, de um querer-dizer, de uma intencionalidade, de um sentido, que se encontra como que soterrado na escrita. É

²³⁹ Jacques Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, tr. Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito (Lisboa: Edições 70, 1996), [*La Voix et le Phénomène* (Paris: Quadrige/PUF, 1993)].

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 27-ss. [17-ss.]

²⁴¹ J. Derrida, «La forme et le vouloir-dire» in *Marges, de la philosophie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), 201

²⁴² Mas, como Derrida escreve, «E mesmo que Husserl não tenha nunca colocado em causa esta “anterioridade” jurídica do sentido em relação ao querer-dizer (do *Sinn* em relação ao *bedeuten*), vê-se mal como ela se concilia com a temática ulterior, com a de *A origem da geometria* por exemplo» («La forme et le vouloir-dire», *op. cit.*, p. 197). Note-se que em *A origem da geometria* Husserl procura pensar a génese e a possibilidade de transmissão da idealidade do sentido, que – como Derrida mostra no seu comentário – “obriga” Husserl a pensar a escrita como condição de uma tal possibilidade – é a escrita que liberta a idealidade do seu enraizamento numa consciência singular e mundana (Cf. J. Derrida, «Introduction» in Edmund Husserl, *L’Origine de la Géométrie*, tr. e intr. J. Derrida, 6.ª ed. (Paris: PUF, 2010), p. 84-ss.). É a escrita, em derradeira análise, que – para o traduzir na linguagem do *Fédon* – dá conta da possibilidade de a alma entrar em relação com o dito mundo inteligível, quer dizer, abre a própria possibilidade do sentido, da razão.

necessário, em suma, reanimar o *logos*, a presença da coisa mesma que de algum modo erra, e se desvia de si mesma na sua imagem escrita.

Muito sucintamente, nesta perspetiva, o sentido é anterior e precede qualquer tipo de materialidade, de espaçamento ou de exterioridade. Pelo contrário, os signos (por exemplo, escritos, mas também falados) para entrarem no processo de significação devem deixar-se habitar por um querer-dizer²⁴³. Por isso, por exemplo, os animais podem produzir signos, mas apenas no sentido de indícios (*Anzeichen*)²⁴⁴: tais signos nada «querem dizer», isto é, não têm, como já se disse, *Bedeutung* – para usar o termo fenomenológico.

A partir destas referências, com as quais pretendemos mostrar como tradicionalmente o sentido é tido, em e por princípio, por anterior a qualquer código linguístico ou a qualquer inscrição, poderíamos considerar uma obra escrita, no caso, o *Fédon*. O que se passa quando concentramos a nossa atenção neste diálogo platónico? Pois bem, procuramos, através dos signos escritos, reconstituir a intenção significativa ou o pensamento que os anima e de que eles, de alguma forma, são indícios. O importante é, como já foi dito, captar (ou reativar) as ideias e os pensamentos que Platão, supõe-se, procurara exteriorizar ou comunicar – note-se que no entanto tal comunicação e tal exteriorização²⁴⁵ são acidentais, ou seja, não deveríamos talvez ver neles qualquer coisa de essencial ao próprio pensamento, ao sentido. No melhor dos casos, claro, são capazes de produzir sementes e fecundar outras almas²⁴⁶; no pior dos

²⁴³ Assinalem-se já as diversas discussões que Derrida enceta começando apenas com uma frase isolada, como que encontrada ao acaso. Como podem tais frases ter um sentido, dar azo a uma discussão? É o caso, por exemplo, da análise da frase «nous nous devons à la mort».

²⁴⁴ J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, op. cit., p. 46 [37]. «Isto explica que tudo o que escapa à pura intenção espiritual, à pura animação pelo *Geist* que é vontade, seja excluído do *bedeuten*, e, portanto, da expressão: por exemplo, o jogo de fisionomia, o gesto, a totalidade do corpo e da inscrição mundana».

²⁴⁵ Que esta perspetiva seja a que se lê no *Fédon* é profundamente problemática, e implica secundarizar (como acidental ou contingente) a própria forma dramática do texto, bem como a já referida «segunda via» socrática, com o seu «voltar-se para os *logoi*».

²⁴⁶ Platão, *Fedro*, tr. Pinharanda Gomes (Lisboa: Guimarães & C.ª Editores, 1981), 277a.

casos, mais não são que um jogo vazio que não remete senão para si mesmo constantemente²⁴⁷ – numa repetição vazia, *órfã* de sentido.

O que agora pretendemos assinalar é que esta distinção entre o sentido e a sua exteriorização consoa em larga medida com as distinções que sondámos no capítulo anterior. Vimos ali a cumplicidade que há entre a alma e as ideias, isto é, as «realidades em si», absolutamente idênticas a si; e como, por outro lado, o corpo é, como as realidades sensíveis, dispersão, diferença («em contínuo devir»). A identidade do corpo está apenas na sua eventual animação por uma alma²⁴⁸. Assim sendo, somos levados a perguntar até que ponto as nossas leituras do *Fédon* não são, em certa medida, comandadas pelo que o próprio diálogo põe em cena. Afinal, quando procuramos reconstituir o *sentido original* do texto, não estamos precisamente a tomar como

²⁴⁷ *Ibid.*, 148c-d. Cf., por exemplo, M. Heidegger, *Ser e Tempo*, tr. ver. Marcia Sá Cavalcante Schuback (Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2006), 76 [*Sein und Zeit*, 11.ª ed. (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 36]. «Enquanto enunciado comunicado, todo e qualquer conceito e proposição fenomenológicos, hauridos originariamente, estão expostos à possibilidade de desvirtuamento. Perdem a sua solidez, transformam-se em tese solta no ar e se transmitem numa compreensão vazia». Haveria que reler *Ser e Tempo* atentamente para nele encontrar vestígios da matriz conceptual que procuramos elucidar. No entanto, que nos sejam permitidas algumas considerações nesse sentido. Na sua reelaboração preliminar do conceito de fenomenologia (§7), Heidegger afirma que o termo fenomenologia diz «deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo» (*ibid.*, p. 34). Contudo, dá-se o caso – não acidental – que justamente «numa primeira aproximação e na maioria das vezes, os fenómenos não estão dados». O fenómeno está pois, «numa primeira aproximação e na maior parte das vezes», encoberto. O propósito da fenomenologia hermenêutica de *Ser e Tempo* é, assim, trazer explicitamente para a discussão o que está velado, a saber, o ser dos entes (*ibid.*, p. 35). A ele se chama, num sentido privilegiado, fenómeno (cf. M. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger* (Paris: Vrin, 2018), p. 84-ss.). Note-se igualmente que este velamento recorre da estrutura do *Dasein*, que se compreende a si mesmo a partir dos entes junto dos quais ele é, esquecendo por conseguinte “aquilo” sem o qual os entes não podem aparecer como tal, a saber, o ser. Este gesto de voltar ou girar na direção de um sentido ou de uma experiência originária repete-se periodicamente em *Ser e Tempo*, nomeadamente a propósito do conceito de verdade, e de mundo, de tempo, etc. Há, ainda que não puramente acidental ou acessória, uma distinção entre o originário e o derivado. Este apelo à necessidade de reativar aquilo que é mais originário, remete-nos também para a introdução de Jacques Derrida à sua tradução da *Origem da Geometria* de Husserl. O momento da crise é precisamente o do esquecimento das origens, das origens das objetividades ideais (J. Derrida, «Introduction» in Edmund Husserl, *L'Origine de la Géométrie*, *op. cit.*, p. 3); e a preocupação de Husserl prende-se com a possibilidade de reativar a constituição originária de tais objetividades ideais e assim com a possibilidade de constituição de uma tradição, de uma ciência, neste caso a geometria. Também aqui, Husserl parece fazer apelo ao princípio dos princípios da fenomenologia: a intuição, a presença da coisa em si mesma (o sentido) – que, em última instância, garante o sentido e unidade de uma disciplina. Mais uma vez deparamo-nos com a mesma distinção entre o originário e o derivado que mais acima vimos estar a operar em *Ser e Tempo* de Heidegger.

²⁴⁸ Tal como o navio da tradição não conserva a sua identidade senão por um ato cuja natureza não se pode esgotar na materialidade de que o navio é feito (uma vez que esta se encontra em permanente devir, quer dizer, em substituição).

evidente que o valor do texto – digamos a própria entidade do texto, o que faz dele precisamente o *Fédon* de Platão – está intrinsecamente ligado a algo que, por assim dizer, se esconde nele e, ao mesmo tempo, o anima? Vários foram os momentos, no nosso capítulo anterior, em que fomos levados a falar do pensamento de Platão como algo distinto dos textos de Platão e – mais ainda – como algo a decifrar a partir dos indícios textuais. O que significa a teoria das ideias? Qual o propósito da distinção entre alma e corpo, etc.? Todas estas questões nos remetem para uma conceção de texto, de escrita, cuja fonte é – em não pequena medida – o próprio texto platónico. Como se a partir das distinções que estão a operar no *Fédon*, Platão estivesse já a pôr em jogo as condições da interpretação e da transmissão do diálogo²⁴⁹. Por outras palavras, aquilo que primeiro herdamos é uma certa forma de *bem herdar*.

Seguindo este percurso, parece haver uma ligação essencial entre, por um lado, as distinções apresentadas no *Fédon*, e, por outro, a condenação da escrita no *Fedro*. É precisamente este o ponto que gostaríamos de explorar nos próximos parágrafos.

A famosa condenação da (má) escrita no *Fedro* é o outro lado da moeda da distinção hierárquica entre alma e corpo. De facto, dentro deste sistema, a escrita é um perigo potencialmente letal para o sentido, para a verdade, etc. – um perigo para aquilo que, essencialmente, passaria bem sem tais signos escritos, assim como a encarnação da alma põe em risco o seu destino mais próprio. Aparentemente, a alma não só passa muito bem sem o corpo, como requer mesmo a libertação para alcançar a sua natureza plena, natureza essa que se traduz na contemplação do mundo autêntico das realidades em si.

É pois preciso determinar adequadamente o lugar da escrita, uma vez que ela, como veremos, pode vir a ocupar um lugar que não é o seu. Quem ou o que pode garantir o

²⁴⁹ Cf. Michael Naas, *Taking on the Tradition: Jacques Derrida and the legacies of deconstruction* (Stanford, California: Stanford University Press, 2003), 3-21. Talvez seja possível transpor para o nosso contexto aquilo que Derrida escreve a respeito do pensamento hegeliano («De l'économie restreinte à l'économie générale» in *L'écriture et la différence* (Éditions Seuil/Points, 1979), 381): «Não mais do que qualquer outro, o texto hegeliano não é feito de uma só peça. Ainda que respeitando a sua coerência sem defeito, pode-se decompô-lo em estratos, mostrar que ele *se interpreta a si mesmo*: cada proposição é uma interpretação submetida a uma decisão interpretativa».

retorno da escrita à fonte originária e única da sua legitimidade? Tal como Thoth, inventor da escrita, julgara ter engehado o instrumento perfeito para colmatar a insuficiência da memória humana²⁵⁰, também aquele que recorre ao signo escrito para exteriorizar²⁵¹ os seus pensamentos desconhece, ou finge desconhecer, os efeitos perniciosos que decorrem de uma tal inscrição. Porque o homem é a união entre alma e corpo, quer dizer, porque nas suas condições atuais está sujeito à alteração e à passagem do tempo, e portanto ao esquecimento, à ausência da própria coisa, é necessário recorrer a suplementos técnicos. Isto é, porque nestas circunstâncias a vida do homem está cheia de interrupções (por exemplo, o sono, o esquecimento). Entra em cena a escrita. Diz-nos o seu inventor:

«“Eis, oh Rei, uma arte que tornará os egípcios mais sábios e os ajudará a fortalecer a memória, pois com a escrita descobri o remédio [φάρμακον]”»²⁵².

A escrita, diz Thoth, virá remediar a condição do homem, que enquanto existência encarnada não está continuamente presente nem a si mesmo (porque o corpo arrasta a alma para as realidades em contínuo devir) nem às próprias coisas²⁵³. Thoth apresenta assim a escrita como uma espécie de preceito para *bem* herdar. Contudo, diante deste entusiasmo todo, o rei Tamuz, na posição de soberano que decidirá da autêntica utilidade da invenção, afirma que «uma coisa é inventar uma arte, outra julgar os benefícios ou prejuízos que dela devirão para os outros»²⁵⁴. Uma coisa é inventar um φάρμακον, uma outra é ser capaz de deslindar o equívoco que se aloja neste termo

²⁵⁰ Platão, *Fedro*, *op. cit.*, p. 274d-ss. Cf. J. Derrida, «La pharmacie de Platon» in *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 93-ss.

²⁵¹ E exteriorizar-se – recordemos o que foi dito um pouco mais acima, no primeiro capítulo, a respeito dos perigos que a alma corre quando, senão refém, pelo menos ligada intimamente ao corpo. Ela esquece a sua natureza (de ser em si e por si mesma: αὐτὴ καθ’ αὐτήν), vagueia, errante, junto das sombras e dos fantasmas que o corpo lhe apresenta.

²⁵² Platão, *Fedro*, *op. cit.*, 274e.

²⁵³ Platão recorre com alguma frequência ao termo *exaiphnes* (de repente) para falar do momento em que a alma alcança, contempla a realidade inteligível. Em *All of a Sudden: the Role of Ἐξαίφνης in Plato’s Dialogues* (tese de doutoramento, Duquesne University, 2014) [disponível online em: <https://dsc.duq.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1067&context=etd>. Acedido em junho de 2020], Joseph J. Cimasky escreve que este termo não deve ser entendido no sentido temporal (cf. nota 63, p. 69): diz antes uma rutura, o “instante” em que a temporalidade é «interrompida» pela intemporalidade.

²⁵⁴ Platão, *Fedro*, *op. cit.*, 274e.

(φάρμακον tem um duplo sentido, uma ambiguidade: remédio/veneno²⁵⁵). Thoth, como adverte (e admoesta) o rei Tamuz, ignora, ou faz que ignora, a verdadeira natureza da escrita. O inventor da escrita não sabe, nem está em condições de discernir em que consiste efetivamente a arte da escrita. Não está, portanto, habilitado a produzir um discurso verdadeiro sobre a sua criação – essa função cabe a um outro, quer dizer, ao próprio rei – que figuraria assim a própria filosofia, o lugar a partir do qual se julga da natureza e essência de cada coisa. Assim, devemos escutar com atenção a advertência de Tamuz:

«Ela [a escrita] tornará os homens mais esquecidos [λήθην] pois que, sabendo escrever, deixarão de exercitar a memória [μνήμης ἀμελετησίᾳ], confiando apenas nas escrituras [διὰ πίστιν γραφῆς], e só se lembram de um assunto por força de motivos exteriores, por meio de sinais, e não dos assuntos em si mesmos [οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους]».

Nesta cena filial, como recorda Derrida em «La pharmacie de Platon» o rei, o pai, censura em primeiríssimo lugar ao herdeiro, ao filho, a sua pretensão de decidir o que significa herdar e bem herdar. Acusa-o, subtilmente, de desejar tomar o seu, do rei, lugar.

Esta passagem, note-se, põe-nos já no centro das distinções que temos vindo a explicitar: por um lado os «motivos exteriores», espécie de índices, e, por outro, os próprios assuntos. Esta relação problemática entre as coisas escritas e a coisa mesma (a intenção, o sentido ideal, *eidōs*, conceito, por exemplo) é, como Derrida no-lo lembra, a marca fundamental do fonologocentrismo²⁵⁶. Se o *logos* é pensado como a presença daquilo que é, unidade entre ser e pensar²⁵⁷, a palavra escrita é tida como desvio, como «motivo exterior», ou seja, enquanto quebra e falência dessa mesma unidade. Ora, é interessante notar como esta condenação da escrita se faz mediante o registo (primeiro oral, e depois escrito) daquele que terá, supõe-se, sido o diálogo (direto, vivo) entre Thoth e Tamuz. É, pois, sintomática a passagem ao discurso direto, depois da

²⁵⁵ Cf. J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 86 – «Este *pharmakon*, esta “medicina”, essa poção, ao mesmo tempo remédio e veneno, introduz-se já no corpo do discurso com toda a sua ambivalência».

²⁵⁶ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 24.

²⁵⁷ *Ibid.*

apresentação da lenda (*Fedro*, 274e: «foram muitas, diz a lenda, as considerações que sobre cada arte Tamuz fez a Thoth [...]»). Neste sentido, e apesar de um certo potencial subversivo da forma dramática, poder-se-ia dizer que Platão escreve diálogos por serem eles que melhor *mimam* o *logos* verdadeiro e autêntico: a troca de perguntas e respostas entre interlocutores presentes ao e no que dizem.

Após a ambígua apresentação da arte da escrita, Tamuz sentencia que os homens deixarão de recordar as coisas a partir de si mesmas, ficando entregues a sinais vindos de fora. Por isso, conclui o soberano, Thoth inventou uma técnica de rememoração, uma mnemónica, mas não um verdadeiro suplemento para a memória (*μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον*). Um remédio da rememoração, mas um remédio que é também um veneno para a memória²⁵⁸, para a memória como preservação *viva* do conhecimento e da verdade.

Estas quantas referências solicitam, no nosso contexto, a referência à discussão e análise derridiana da denúncia platónica dos efeitos nocivos do *φάρμακον*, sublinhando a ligação entre esta questão e a problemática do conceito de vida, da vida na sua aceção plena – da vida da alma, liberta das contingências e dos desvios que o corpo lhe pode impor. Socorrendo-se de uma passagem do *Timeu* (89a-d), que concerne os movimentos do corpo e o movimento que mais lhe convém, J. Derrida mostra como também ali Platão denuncia o *φάρμακον* como vindo de fora, do exterior, afetar uma interioridade que se supõe previamente constituída²⁵⁹. Parece-nos pois que esta situação se acomoda a certas passagens do *Fédon* que citámos anteriormente. De facto, também ali vemos o corpo agir quase como um veneno que, afetando a alma de exterioridade, a arrasta para a ilusão e o erro. Felizmente, a filosofia toma precisamente o papel de dar o seu a seu dono: proclamando a distinção entre a alma e o corpo. Podemos assim ler o *Fédon* como a distribuição soberana do reino ou do mundo que corresponde propriamente a cada uma dessas coisas. Um antídoto para o remédio/veneno, uma vez que tal como a palavra escrita vem suplementar uma interioridade, permitindo – podemos dizê-lo – a sua

²⁵⁸ Cf. J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 123.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 124-ss.

manifestação, também o corpo pode ser pensado como um signo, uma expressão da alma. Contudo, o perigo ronda sempre este momento, esta passagem da interioridade à sua manifestação; o risco de o signo escrito ou o corpo se desviarem para bem longe daquilo de que são manifestações, a ponto de lhes usurparem o lugar! E por isso, por exemplo, o *Fédon* alerta para a redução da alma ao corpo, tal como ela se espelha nos amantes do corpo: para estes, tudo o que existe é o corpo e os seus desejos. O corpo não mais significa, manifesta ou revela a alma, pôs-se a repetir indefinidamente gestos apetitivos, condenado a repetir o infinito ciclo da (in)satisfação.

Tal como o corpo, também a palavra escrita não está mais sob o domínio do pensamento, da ideia, daquilo que é si mesmo em si mesmo – a presença plena da coisa mesma. Encontramos, por conseguinte, alguns dos momentos fundadores nos quais vive ainda a tradição ocidental: a «ordem do significado não é nunca contemporânea [...] da ordem do significante»²⁶⁰. Se quisermos variar esta formulação: a ordem do representado é sempre anterior à ordem da representação; ou a ordem do imitado anterior à imitação²⁶¹, a alma é anterior ao corpo, o pensamento anterior ao signo, etc.

Compreende-se igualmente o privilégio da voz no contexto desta tradição²⁶². Ou antes, o privilégio do circuito que se estabelece entre o falar e o ouvir-se falar, aquilo que Derrida grafa «*se-entendre-parler*». Na voz (*phone*), crê a filosofia, não está a operar qualquer exterioridade, é nela que a unidade entre o ser e o pensar se revela de forma transparente:

«Não é um acaso se o pensamento do ser, como pensamento desse significado transcendental, se manifesta por excelência na voz»²⁶³.

Esta redução da exterioridade na voz²⁶⁴ está ligada ao facto de a voz «não pedir de empréstimo fora de si, no mundo ou na “realidade”, nenhum significante acessório», contrariamente, por exemplo, ao signo escrito que requer a inscrição, portanto aquilo a

²⁶⁰ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 31.

²⁶¹ J. Derrida «La Double Séance», *op. cit.*, p. 235-236.

²⁶² Este privilégio da voz imbrica também na forma dialógica do texto platónico.

²⁶³ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 33

²⁶⁴ Que é paradoxalmente, «uma voz que guarda o silêncio» (título do capítulo 6 de *A Voz e o Fenómeno*), uma vez que a própria exterioridade do som deve ser reduzida.

que Derrida chamará *espaçamento*. Ou seja, a voz é «a experiência do apagamento do significante»²⁶⁵, que corresponde efetivamente a um dos sonhos maiores da filosofia, ou antes, que constitui a própria filosofia. Uma alma finalmente liberta do corpo. A vida plena, sem qualquer relação com o exterior desviante²⁶⁶. Neste sentido, a morte de que o *Fédon* parece anunciar a boa nova não diz o acidental ou o exterior que vem afetar um vivente, mas assunção e reapropriação sem os quais a alma permaneceria envolta e ofuscada pelo mundo corporal e sensível. O filósofo é capaz de se exercitar na morte, de se entregar plenamente ao treino da morte e do estar morto, quer dizer, é capaz de apropriar para si aquilo que se poderia ter pela mais grave e persistente exterioridade ou heterogeneidade. O desejo do filósofo é morrer a sua própria morte, outra forma de traduzir o desejo de origem que, para Derrida, habita toda a tradição ocidental. De uma origem absolutamente imune a qualquer profanação.

Como veremos, mais adiante, uma das nossas preocupações será precisamente a de, com Derrida, questionar estes processos de indemnização²⁶⁷ com que a filosofia pretende salvaguardar a pureza dos seus conceitos de vida, de pensamento, nomeadamente, mas também as suas instituições²⁶⁸. Processos com que, por exemplo, se justifica o sacrifício da vida dita natural em nome de uma outra vida (da razão, etc.), de uma identidade e presença plenas²⁶⁹, ou – ainda, parece-nos, dentro da mesma lógica – que se abandonam à morte milhares de viventes em nome da separação de fronteiras: também aqui, o sacrifício como proteção face à ameaça exterior, quer dizer, como indemnização.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 34

²⁶⁶ Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 126.

²⁶⁷ Cf. J. Derrida, *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon* (Éditions du Seuil/Points, 2000), 77.

²⁶⁸ Embora ultrapassem o escopo do nosso trabalho, algumas referências à análise derridiana do conceito de democracia e do próprio da política poderão, talvez, vir em nosso auxílio na parte final da tese. Afinal, é Derrida quem escreve, em *Vadios*, «É justamente do lado da chance, isto é, do incalculável *talvez*, é em direção do incalculável de um outro pensamento da vida, do vivo da vida que eu gostaria de me arriscar aqui sob o velho nome ainda absolutamente novo e talvez impensado de “democracia”» (*op. cit.*, p. 45 [24]). Um outro pensamento da vida que não pode senão questionar o conceito de vida tal como se desenha na tradição filosófica, com a sua oposição entre a vida dita natural e a vida da alma, da razão, do sujeito. Para uma investigação centrada no alcance político, ou antes no gesto iminente político do pensamento de Jacques Derrida: André Mendes, *A Soberania em Questão. Poder, Justiça e Democracia por vir segundo Jacques Derrida*, tese de doutoramento, Universidade de Coimbra, 2022.

²⁶⁹ Como Sócrates sacrifica a sua vida (sensível, mundana) para que a vida filosófica (da razão, da sabedoria, etc.) se possa afirmar.

Obrigando-nos a regressar a esta enormíssima questão na parte inicial do terceiro capítulo, podemos já avançar que, e contrariando algumas leituras do pensamento derridiano, aquilo que o filósofo pensa através de termos como *arqui-escrita* ou *différance* não é um fundamento ainda mais remoto, uma origem ainda mais originária. Nem tão-pouco o pensamento da escrita se restringe ao que vulgarmente se chama escrita – como se Derrida afirmasse pura e simplesmente que a escrita é anterior à fala. Procuraremos ao longo das próximas páginas compreender em que sentido a escrita serve ao filósofo para mostrar como a filosofia pretendeu, através da subordinação da escrita e ao mesmo tempo do recurso à escrita, por um lado proteger uma *origem pura* e, por outro, restringir o exterior ora a um suplemento accidental ora a uma necessidade da própria origem no seu movimento de autoconhecimento ou de automanifestação. Afinal, o que significa a origem porquanto a exterioridade, o derivado, lhe pode acontecer e, *de facto*, lhe acontece sempre?

Como afirma Derrida em *De la Grammatologie*, a escrita é pensada pela longa tradição filosófica, que tem uma das suas pedras basilares nos diálogos platónicos, como dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma através do *logos*²⁷⁰. Nesta grelha interpretativa, o *logos* seria – por sua vez e em contrapartida – como que o veículo *natural e apropriado* do sentido.

Vimos também como no *Fédon* a distinção entre a alma e o corpo tem essencialmente um carácter ético. Será que a condenação da escrita tem igualmente uma tal carga? Assim parece; de facto como comenta Derrida, a sujeição da palavra viva à escrita é uma patologia. O domínio dos sinais escritos é uma perversão moral. Que é também, no fundo, «o domínio do corpo sobre a alma»²⁷¹. Escutemos a continuação do *discurso direto* de Tamuz:

«Quanto à transmissão do ensino, transmites ao teus alunos, não a sabedoria em si mesma mas apenas uma aparência [σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ

²⁷⁰ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, 52-ss.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 57.

ἀλήθειαν πορίζεις], pois passará a receber uma grande soma de informação sem a respetiva educação!»²⁷².

Os alunos, todos quantos tentam aprender a partir da palavra escrita, serão apenas capazes de repetir os sinais exteriores, sem no entanto apreenderem os próprios assuntos. Repetirão os sinais escritos sem entender que a validade de tais sinais escritos se traduz autenticamente naquilo para que apontam. Tal como a identidade do objeto sensível está intimamente ligada àquilo que aspira ser, àquilo para que remete, isto é, ao que o torna inteligível e, no fundo, é capaz de fixar de algum modo a sua identidade – e que é distinto, *essencialmente* distinto, do objeto sensível:

«Hão de parecer», continua o Rei, «homens de saber, embora não passem de ignorantes em muitas matérias e tornar-se-ão por consequência, sábios imaginários, em vez de sábios verdadeiros».

No *Fédon*, os amantes do corpo eram também visados como incapazes de se elevar ao verdadeiro conhecimento, e a aparente virtude que em determinadas circunstâncias podiam revelar não era senão uma economia de prazeres e dores:

«Se, porém, nos limitamos, à margem da razão, a uma simples permuta entre eles [prazeres e receios], é de temer que não passe de um simulacro [σκιαγραφία] a espécie de virtude assim granjeada – virtude, a bem dizer, servil e sem sombra de perfeição ou de verdade»²⁷³.

Amantes do corpo e estudantes de escritos partilham, por conseguinte, o mesmo destino. São, no fundo, outras tantas figuras de habitantes da caverna, desse reino das sombras (σκιά). A sua realidade é mera aparência, e irrisória a sua pretensão à verdade.

Esta cumplicidade, que tentámos explicitar a partir da análise derridiana, esta cumplicidade entre a desvalorização do corpo (nomeadamente no *Fédon*) e a condenação da escrita (no *Fedro*) permite-nos desde já avançar uma das marcas fundamentais do discurso filosófico (marca essa que Heidegger e posteriormente Derrida não deixarão nunca de salientar e de questionar na sua diferente conjugação):

²⁷² Platão, *Fedro*, *op. cit.*, 275a.

²⁷³ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 69b

«A *história da metafísica* que, apesar de todas as diferenças e não apenas de Platão a Hegel (passando mesmo por Leibniz) mas também, fora dos seus limites aparentes, dos pré-socráticos a Heidegger, sempre atribui ao logos a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade da verdade, foi sempre [...] o rebaixamento da escrita e a sua expulsão [refoulement] para fora da palavra “plena”»²⁷⁴.

O *logos*, origem da verdade, é na lenda narrada por Sócrates o soberano, o rei que decidirá da sorte da escrita («o valor de escrita não será ela mesma, a escrita não terá valor senão se e na medida em que deus-o-rei²⁷⁵ lhe faz caso»²⁷⁶). Repete-se o mesmo gesto: qualquer coisa, neste caso a escrita, apenas vale na medida em que uma instância superior o decreta, e vale apenas nos estritos limites determinados por uma tal instância – a instância do rei, do soberano, em suma, do poder. Poder esse que, como Derrida deixa transparecer, é absolutamente independente. O poder do rei está absolutamente a salvo da arte da escrita, ou se quisermos, da secundariedade nas suas diferentes figuras ou nomes:

«Deus o rei não sabe escrever, mas esta ignorância ou esta incapacidade testemunham da sua soberania independente»²⁷⁷.

²⁷⁴ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 11-12. Assinalamos aqui o recurso de Derrida ao termo *refoulement* para dar a ler o menosprezo filosófico relativamente à escrita. *Refoulement* é precisamente a palavra francesa utilizada para traduzir a noção freudiana *Verdrängung* (recalcamento, repressão). Cf. Elise Lamy-Rested, *La déconstruction: une philosophie de l'â-venir, entre phénoménologie et psychanalyse*, *op. cit.*, p. 12, «apesar da repressão [refoulement] (em termos mais freudianos) do signo indicativo que “a nossa época” designa mais geralmente pelo termo de “significante”, este último não deixou nunca de trabalhar o sentido que Derrida, sempre no contexto “da nossa época”, não distingue do significado. Depois a consumação da metafísica da presença, “a nossa época”, precisa Derrida em *De la Grammatologie*, é envadida pelo “signo linguagem” e marcada pelo retorno em força do significante que põe em crise e critica (*krinein*) a primazia da consciência».

²⁷⁵ Cf. J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 94 – «Tamuz representa Ámon, rei dos deuses, o rei dos reis e o deus dos deuses». Esta passagem do texto de Derrida comporta ainda uma remissão para nota de rodapé (n. 8) em que se pode ler «Tamuz é sem dúvida em Platão o outro nome do rei Ámon, de que teremos de desenhar mais tarde, por si mesma, a figura (rei solar e pai dos deuses)», Derrida reenvia ainda para esta questão da representação de Ámon por Tamuz para as obras: P. Frutiger (*Les Mythes de Platon*), Eisler («Platon und das ägyptische Alphabet» in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1922), Pauly-Wissowa (*Real Encyclopedie der classischen Altertumwissenschaft*, artigo «Ammon» [disponível online em: https://de.wikisource.org/wiki/RE:Ammon_1], onde se lê «Ἀμμοῦς (Aristoteles bei Hesych.; Ἀμοῦς Synes. Dio 11. 12 = Θαμοῦς Plat. Phaedr. 274 c)») e ainda Roscher (*Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*).

²⁷⁶ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 94.

²⁷⁷ *Ibid.*

Isto é, o discurso (*logos*) de Tamuz está absolutamente livre de qualquer contaminação, e portanto está em posição de julgar a invenção que Thoth lhe apresenta («não tem necessidade de escrever. Ele fala, ele diz, ele dita, ele dita e a sua palavra basta»²⁷⁸). E a partir dessa posição privilegiada, o rei irá avaliar impiedosamente, como vimos, a escrita. O rei *pesa, calcula* o mérito ou demérito da invenção da escrita, como a filosofia, a razão filosófica é a «única moeda adequada, capaz de assegurar a validade de todas estas trocas»²⁷⁹ de prazeres por prazeres e sofrimentos por sofrimentos.

A escrita é, de facto, um *pharmakon*, até aqui o juiz parece estar de acordo com aquele que se apresenta ao tribunal. Mas a palavra, o signo, *pharmakon* tem um sentido equívoco, e só o discurso do rei poderá determinar efetivamente em que sentido assim se caracteriza a escrita. O sentido equívoco do *pharmakon* é o sentido equívoco da escrita, porquanto a equivocidade, que em e por si mesma nenhuma coisa quer dizer, é um obstáculo ao pensamento. E, como bem podemos ler, a escrita é o *pharmakon*, precisamente porque traz consigo a ambiguidade, o equívoco:

«Mais: uma vez escrito», afirma agora Platão, comentando e alargando os dados da lenda, «um discurso chega a toda a parte, tanto aos que o entendem como aos que não podem compreendê-lo e, assim, nunca se chega a saber a quem serve e a quem não serve»²⁸⁰.

É verdade que os discursos escritos se limitam «a repetir sempre o mesmo», mas este «mesmo» está, como bem vemos a partir desta última citação, à mercê do leitor, da multiplicidade dos que o recebem. Se o seu inventor, Thoth, julgara que a escrita poderia trazer à memória, re-presentar, aquilo que estava ausente – isto é, trazer de novo à presença qualquer coisa que não estava, por diversas razões, presente ao leitor –, afinal, como certifica Tamuz, a escrita é absolutamente incapaz de realizar tal feito. Ela é um *pharmakon*, sim, não no sentido de remédio, mas antes veneno. O equívoco é assim desfeito a partir da instância do rei, da realeza de Tamuz:

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 69a-b.

²⁸⁰ Platão, *Fedro*, *op. cit.*, 275e.

«O *pharmakon* é aqui apresentado ao rei e por ele rejeitado, diminuído, abandonado, desconsiderado. O pai suspeita e vigia sempre a escrita»²⁸¹.

Como dissemos, a verdadeira natureza da escrita como *pharmakon* é assim determinada soberanamente. A *aparência* de valor, de benefício foi despedaçada pelo discurso – *direto* – do rei.

Neste rebaixamento, nesta desvalorização da escrita, Derrida vê o gesto filosófico, da filosofia enquanto metafísica (da presença), por excelência. O valor do *logos*, o seu poder, traduz a sua origem soberana²⁸². Tamuz está – é a decisão filosófica fundamental e originária – presente ao *seu* logos, ao seu discurso. Há, podemos dizê-lo ainda que ultrapassando a conceptualidade platónica, uma coincidência total entre a intenção significativa do sujeito e o *logos*, etc. Tamuz diz o que *quer* dizer, e o seu discurso é a presença mesma daquilo que diz²⁸³. Em contrapartida, a escrita diz, antes de tudo, a ausência, porque como afirma Sócrates:

«Quando é menoscabado, ou justamente censurado, tem sempre necessidade da ajuda do seu autor, pois não é capaz de se defender nem de se proteger a si mesmo»²⁸⁴.

Se o *logos*, o discurso falado, é a presença imediata do sujeito, da alma, portanto a presença imediata do pai, do gerador do *logos*, a escrita é precisamente a ausência – e por isso deve recorrer ao seu *pai* sempre que é questionada. Por conseguinte, ela diz em primeiro lugar este afastamento, esta distância que a caracteriza essencialmente – para falarmos de novo em termos husserlianos, tal como discutidos por Derrida em A

²⁸¹ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 94.

²⁸² *Ibid.*, p. 95.

²⁸³ Cf., J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 51 [44], «Todo o discurso, ou melhor, tudo o que, no discurso, não restitui a presença imediata da consciência do conteúdo significado, é in-expressivo. A expressividade pura será a pura intenção ativa (espírito, psique, vida, vontade) de uma *bedeuten* que anima um discurso, cujo conteúdo (Bedeutung) estará presente». Citamos aqui *A Voz e Fenómeno* porque, como é o objetivo de Derrida, nele o filósofo explora em que medida as determinações da tradição metafísica determinam ainda a fenomenologia de Husserl. Como afirma Derrida na «Introdução» da obra: «Tratar-se-ia, pois, pelo exemplo privilegiado do conceito de signo, de ver anunciar-se a crítica fenomenológica da metafísica como momento no seio da certeza metafísica. Melhor: de começar a verificar que o expediente da crítica fenomenológica é o próprio projeto metafísico, na sua realização histórica e na pureza simplesmente restaurada da sua origem» (p. 13). Neste sentido, permitimo-nos citar esta obra, apesar de ali se tratar explicitamente da fenomenologia de Husserl.

²⁸⁴ Platão, *Fedro*, *op. cit.*, 275e.

Voz e o Fenómeno, a escrita está marcada pela sua função indicativa. Talvez que, na melhor das hipóteses, a partir do discurso escrito possamos reconstituir o *logos*, tido como presença absoluta do sentido, do pensamento à alma:

«*Sócrates* – Devemos agora examinar uma outra espécie de discurso, irmã legítima da precedente, como nasce e em que é superior à outra espécie.

Fedro – A que espécie de discurso aludes e como surge?

Sócrates – Refiro-me ao discurso conscienciosamente escrito, com a sabedoria da alma [ὄς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, «aquele [discurso] que com ciência é escrito na alma daqueles que aprendem»] ao discurso capaz de se defender a si mesmo, e que sabe quando convém ficar calado e quando convém intervir».

Creemos que a tradução portuguesa apresenta aqui algumas dificuldades, e por isso remetemos entre parênteses para o original. Não nos parece claro o sentido de «discurso conscienciosamente escrito», e assinalamos ainda a ausência, na tradução, da expressão ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ que procurámos traduzir por «na alma dos que aprendem» (μανθάνοντος é um participio presente ativo do verbo μανθάνω)²⁸⁵. Ou seja, Sócrates não afirma que a boa escrita é aquela que com sabedoria imprime a palavra num *medium* sensível; pelo contrário, em clara oposição, a verdadeira escrita é a *inscrição* na alma.

Por conseguinte, como Derrida o afirma, a verdadeira escrita de que nos fala Platão não é escrita nenhuma:

«Quando parece ir de outro modo», quer dizer, quando se fala numa escrita verdadeira, numa escrita da verdade, «é porque uma mediação metafórica se insinuou na relação e simulou a imediatidade: a escrita da verdade na alma,

²⁸⁵ Consultámos ainda uma tradução espanhola, *Fedro*, ed bilingue, intro. e tr. Armando Poratti (Madrid: Ediciones Akal, 2010) – «El que se escribe, junto con la ciencia, en el alma del que aprende»), uma outra francesa (*Œuvres complètes*, t. IV, 3.^a parte: *Phèdre*, tr. Léon Robin (Paris: Les Belles-Lettres, 1933) – «C'est celui qui, accompagné de savoir, s'écrit dans l'âme de l'homme qui apprend», que é precisamente a referida por J. Derrida em «La pharmacie de Platon» (cf. *op. cit.*, p. 88) e, finalmente uma tradução inglesa (*Plato in Twelve Volumes*, vol. 9, tr.. Harold N. Fowler (Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/ William Heinemann Ltd., 1925) – «The word which is written with intelligence in the mind of the learner» [disponível online em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhaedrus>. Acedido em julho de 2021].

oposta pelo *Fedro* (278a) à má escrita (à escrita no sentido “próprio” e corrente, à escrita “sensível”, “no espaço”)»²⁸⁶.

A boa escrita, a escrita com sabedoria, não é escrita nenhuma, quer dizer, não é escrita como inscrição de signos (a noção tradicional de escrita). Por conseguinte, Sócrates – na passagem que estamos a analisar – confirma, contrariamente ao que poderíamos pensar, que não se trata de pensar uma boa e má escrita, como se, em ambos os casos, escrita fosse uma noção a entender aqui no sentido corrente. A escrita sensível, «a escrita no sentido próprio»²⁸⁷, não tem valor para quem conhece a verdade (*cf. Fedro*, p. 276c), e ainda que o sábio não deixe de «semear nos jardins literários», fá-lo-á apenas por «passatempo (παιδιᾶς)». A escrita sensível não é senão um jogo, um jogo estéril absolutamente desligado da verdade, isto é, desligado da presença daquele que fala e da presença daquilo de que fala – uma vez que se limita a repetir sempre a mesma coisa, e se questionada requer a ajuda do seu autor. E, se requer a ajuda do seu autor, é precisamente porque este não está presente ao ou naquilo que escreve: a escrita desliga-se assim de qualquer presença.

Como afirma Derrida, «Sócrates insiste na miséria, lamentável ou arrogante, do *logos* entregue à escrita»²⁸⁸. Ela é um simples jogo, pois implica a suspensão do próprio do *logos*, que diz precisamente a verdade, diz o que é – mostra a coisa mesma tal como é. Contudo, ao mesmo tempo, esta aparente insignificância da escrita (sensível) comporta um enorme perigo: acaso o *logos* caindo na escrita não pode ver-se assim substituído? E a sua seriedade devastada por um simples jogo de pura repetição? Já referimos esta questão, de maneira bem subtil; procuraremos uma formulação mais clara e explícita: Thoth apresenta a sua invenção inocentemente ou com intentos maliciosos e perversos? É que sendo a escrita um jogo, não ameaça ela *suplementar* (no duplo sentido que Derrida nos dá a escutar neste verbo: acrescentar-se e substituir-se) o *logos*,

²⁸⁶ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 26-27 ; *Cf.* Michael Naas, «Pneumatology, *Pneuma*, *Souffle* Breath» in *Reading Derrida's Of Grammatology*, ed. Sean Gaston e Ian Maclachlan (London/New York: Continuum, 2011), 28-29.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 27.

²⁸⁸ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 95.

a palavra viva? Por outras palavras, apresentando a escrita como *pharmakon*, quiçá os intuitos do seu inventor não sejam inocentes:

«Esta miséria é ambígua: aflição do órfão, certo, que tem necessidade não apenas que se o auxilie com uma presença mas que se lhe traga assistência e se venha ao seu socorro».

O filósofo francês sublinha nesta passagem a orfandade da escrita. Uma vez que “parte para o mundo”, ela solta-se do seu pai (o *logos*, como vimos) para começar a viver “às suas custas” – uma vida que, porém, não passa de um simulacro. Mas, prossegue Derrida:

«Mas ao lamentar o órfão, também se o acusa, e a escrita, de pretender distanciar-se do pai, de se emancipar com complacência e suficiência.»²⁸⁹.

No mesmo gesto, a lamentação é uma acusação. Em que sentido podemos considerar como perversa a intenção de Thoth no momento que vem apresentar a escrita ao rei?

Recordemos que «o rei fala», o seu *logos* é imediatamente a sua presença e a presença daquilo que pretende dizer. E o seu *logos* acusa precisamente a pretensão da escrita, e em certa medida a pretensão de Thoth: ambos, o próprio Thoth e a sua invenção, pretendem passar bem sem o pai. A esta pretensão («descobri o remédio para a memória»), Tamuz responde com dureza («uma coisa é inventar uma arte, outra julgar os benefícios que dela advirão para os outros»). De facto, na presunção de Thoth não se esconderá a vontade de substituir o rei, o soberano? Se a escrita vem remediar a debilidade da memória (*mneme*), porquanto esta pode revelar-se insuficiente na apreensão e preservação daquilo que é, do *on*, do «ente-presente», então Thoth, com esta invenção, afirma – no mínimo – a possibilidade do desaparecimento do rei. Ou antes, abre, funda essa possibilidade. Efetivamente, se a escrita vem substituir a necessidade da presença que transparece no *logos*, então está em causa a suplementação do rei e do seu tribunal soberano. A função soberana passará ela também pela arte da escrita²⁹⁰. E Thoth, como inventor de uma tal arte, vem substituir

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 95.

²⁹⁰ Cf. Michael Naas, *Plato and the Invention of Life* (New York: Fordham University Press, 2018).

o rei dos reis, o deus dos deuses²⁹¹. Perscrutemos ainda a seguinte passagem do texto de J. Derrida, «La pharmacie de Platon»:

«No *Fedro*, o Deus da escrita é portanto uma personagem subordinada, um segundo, um tecnocrata sem poder de decisão, um engenheiro, um servidor astuto e engenhoso admitido a comparecer diante do rei dos deuses [...]. Thoth apresenta uma *tekhne* e um *pharmakon* ao rei, pai e deus que fala ou comanda pela sua voz ensolarada»²⁹².

Repetimos esta última expressão: «comanda pela sua voz ensolarada», através dela Derrida dá a ler o discurso, o *logos* do rei como iluminado pela própria presença do rei, quer dizer, metaforicamente com a própria presença do Sol:

«Ora desse pai, desse capital, desse bem, dessa origem do valor e dos entes que aparecem não se pode falar simples ou diretamente»²⁹³.

Encontrámos já anteriormente uma enunciação desta problemática, ainda que num outro contexto, especificamente, quando se fez notar que para falar da alma, do próprio da alma, foi necessário recorrer à linguagem sensível²⁹⁴.

No presente caso, ademais, o discurso do rei é dado...a ler. Platão recorre a uma lenda – e uma das poucas que são, diz-nos Jacques Derrida citando Perceval Frutiger, criação

²⁹¹ Cf. J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 121, «Deste modo, dando o texto de Platão a resposta do rei», quer dizer, a resposta da realeza, do soberano, «como verdade da produção de Thoth, e sua palavra como verdade da escrita [...] acusa a ingenuidade ou a astúcia de Thoth»..

²⁹² *Ibid.*, p. 107

²⁹³ *Ibid.*, p. 101.

²⁹⁴ Comparem-se, por exemplo, as seguintes passagens do *Fédon*: 1) «Donde se segue que, antes de começarmos a ver, a ouvir, a gozar dos restantes sentidos, deveríamos já ter um conhecimento do Igual em si, daquilo que de facto é» (75b); 2) «as outras pelo contrário, que mantêm a identidade própria, jamais terias meio de captá-las a não ser pelo raciocínio e pela inteligência [ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, 79a]»; o verbo ἐπιλαμβάνω – composto do prefixo ἐπι (sobre, em cima) e do verbo λαμβάνω – significa captar, apreender, remetendo assim para o sentido tátil, parece-nos. Para falar da atividade própria da alma, do meio através do qual “entra em contacto” com as coisas que «mantêm a sua identidade própria», isto é, do cálculo/raciocínio do pensamento [τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ], Sócrates recorre a uma linguagem que, aparentemente, apela aos sentidos, neste caso o sentido do tato. Finalmente, regressando a 75b, 3) «Terá, pois, de ser através dos dados dos sentidos que nos apercebemos de que todas as realidades sensoriais tendem sempre para essa realidade do Igual, embora lhe fiquem aquém», em que podemos ler, talvez, a necessidade de passar pela realidade sensível para chegar a «captar» as realidades em si, as ideias, etc. Ou, como Derrida escreve, «dessa origem do valor e dos entes que aparecem não se pode falar simples ou diretamente»; não se pode falar simplesmente da própria simplicidade, do simples em si mesmo («os seres que se mantêm constantes e idênticos a si mesmos sejam *os simples*», 78c, sublinhados nossos).

original do filósofo²⁹⁵. Lenda, que, como se dirá da escrita nessa mesma lenda, «repete sem saber»²⁹⁶. Cena abissal, como podemos ler na seguinte passagem de «La pharmacie de Platon», que repete «sem saber que a escrita consiste em repetir sem saber». Uma vez mais trata-se de passar pelo que é tido por secundário, com todos os caracteres que isso implica (derivação, afastamento da origem, dispersão), para afirmar a primazia do um, do original, do idêntico. É preciso passar pela lenda para condenar a lenda; é preciso passar pela escrita para condenar a escrita. Ora, precisamente, reformulando a tese fundamental – a que já fizemos referência antes –, a filosofia, a filosofia como metafísica (a afirmação do privilégio da presença) é a declaração de que este processo complexo, este desvio, em nada mancha ou deslustra aquilo que é original. Que o Sol, a origem do que é, da verdade, tenha de vir refletir-se num outro (segundo, derivado) não lhe retira o esplendor *próprio*. Primeiro há o Sol, e só depois os seus reflexos e imagens²⁹⁷. Ainda antes de avançar na exploração desta relação entre o original e o derivado, regressemos uma vez mais ao processo da escrita, à dita orfandade da escrita, tal como Derrida no-lo dá a pensar, não apenas em «La pharmacie de Platon», texto que temos privilegiado, mas também em *De la Grammatologie*.

A lamentação pela orfandade da escrita diz igualmente a acusação de parricídio, de regicídio. É que na ausência do pai, do rei, a escrita continuaria, de certa maneira, a funcionar. A repetir sempre o mesmo, é certo, mas “dando ares” de sabedoria («uma aparência de sabedoria», *Fedro*, 275b). Quer dizer, ao mesmo tempo que se deplora a sua fragilidade, a sua indefesa, incrimina-se o discurso escrito, porque ao prosseguir o seu percurso – ainda que numa existência meramente fantasmática – vem substituir o *logos vivo*, a presença do rei na sua palavra. Ou, para tentar uma aproximação ao *Fédon*, a escrita vem marcar o momento em que a alma se encontra como que separada de si mesma. O momento em que o pensamento (*dianoia*) vem fixar-se numa materialidade privada, em si e por si mesma, de vida. O momento do máximo risco, em que a palavra

²⁹⁵ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 83-84.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 92.

²⁹⁷ Cf. J. Derrida, «La Double Séance», *op. cit.*, p. 236.

escrita poderá vir a impor-se ao pensamento e ao discurso vivo (*logos*). A escrita portaria assim a morte.

No *Fédon*, a alma como que caíra num corpo²⁹⁸; no *Fedro*, o *logos* na escrita. Há, como Derrida o afirma, uma clara relação entre ambos, e uma relação que devemos procurar nos pressupostos em que ambas as distinções (alma/corpo, *logos*/escrita) assentam. As pressuposições a partir das quais essas distinções podem e têm sentido: aquilo a que Jacques Derrida chama *metafísica da presença* (a afirmação de um significado transcendental) e *fonologocentrismo* (a voz como meio privilegiado, *natural*, dessa presença).

A escrita é sinónimo de ausência, ausência do pai, do pai do *logos*, mas também ausência da coisa ou do assunto mesmo. Como afirma Derrida, em termos declaradamente anacrónicos, «o “sujeito falante” é o pai da sua palavra (*parole*)»²⁹⁹, e, assim, a escrita significa em primeiro lugar a ausência do pai, uma vez que – de certo modo³⁰⁰ – continuaria a funcionar além da presença deste último. O *logos*, supõe-se, implica a presença do pai, do falante; antes de significar um conteúdo particular, concreto, ele diz antes, precisamente, a forma da presença a si, da presença do sujeito ao que diz³⁰¹. É, por conseguinte, o momento da crise – a ameaça, o extravio. Se a validade, o valor do *logos* se encontra na proximidade máxima com a sua origem, a escrita então não pode ser senão, em primeiro lugar, a interrupção desta relação. Como uma criança rebelde e irresponsável, a escrita, o discurso escrito lança-se para longe do progenitor. Por conseguinte, o que um tal discurso diz é, antes de tudo, a ausência da sua origem. Vimos anteriormente o que essa ausência porta de desgraça e de ilusão (a ilusão é o facto de se crer que nada se passou, e que a escrita é um *remédio* para os limites do homem finito).

Pois bem, seguindo as observações de Jacques Derrida, é possível estabelecer – através da figura de Thoth, inventor da escrita – uma outra aproximação à questão que

²⁹⁸ Uma vez mais referimos que esta leitura do *Fédon* não é a única, e que existem elementos no diálogo que permitem questionar esta perspectiva.

²⁹⁹ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 95.

³⁰⁰ Como vimos este funcionamento é, diz-nos Sócrates, meramente mecânico, e portanto – na conceptualidade aqui em jogo – desprovido de vida.

³⁰¹ Cf. J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 13-15 [4-5].

nos ocupa agora, isto é, a profunda cumplicidade entre a escrita e a ausência, isto é, a morte:

«Conhece-se», escreve Derrida, «também a cena da titulação real, reproduzida no baixo-relevo de numerosos templos: o rei está sentado debaixo de uma árvore pésea³⁰², enquanto Thoth e Sexate³⁰³ inscrevem o seu nome nas folhas de uma árvore sagrada. E a [cena] do julgamento dos mortos: nos infernos, diante de Osíris. Thoth regista [consigne] o peso coração-alma do morto»³⁰⁴.

Destas cenas, em que Thoth aparece associado à escrita e à morte, e sempre supervisionado pelo soberano, Derrida conclui que «o deus da escrita é também, isso é evidente [cela va de soi], o deus da morte»³⁰⁵. O deus da escrita, quer dizer, o deus da arte, da *tekhne*, que marca precisamente a ausência do rei dos reis, do deus dos deuses, é também quem preside à «organização da morte»³⁰⁶. A escrita porta assim, dentro

³⁰² Espécie de abacateiro (nome científico *Persea americana*). Esta árvore simboliza igualmente a vida e o conhecimento divino. Cf. John F. Hall, «The Lady in the Temple before the Hebrews: Harthor of Egypt», p. 23 [disponível online em <http://www.templestudiesgroup.com/Papers/The%20Lady%20in%20the%20Temple%20before%20the%20Hebrews.pdf>. Acedido em julho de 2023].

³⁰³ Também associada à escrita; o seu nome significa «a que escreve». Leia-se a este respeito, um pouco mais acima da passagem que estamos a ler, «A sua companheira [de Thoth] escreve também: o seu nome, Sexate, significa sem dúvida “a-que-escreve”» («La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 113)

³⁰⁴ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 113.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.* Na articulação destas passagens, o filósofo francês refere as seguintes obras: S. Morenz, *La Religion égyptienne*, tr. fr. L. Jospin (Paris: Payot, 1962) [<https://archive.org/details/egyptianreligion00more>, Derrida remete para a página 173 da obra, onde se pode ler «Thoth, escriba por vocação, regista o resultado e proclama-o», o resultado da pesagem do coração do morto, «sendo o essencial do seu corpo, da sua alma e da sua vontade», com a Maat, «norma moral, o mais das vezes representada por uma pluma». Assinale-se ainda que Maat é também o nome da deusa que personifica esta noção]; Jacques Vandier, *La Religion Egyptienne*, 2.ª ed. (Paris: PUF, 1949), 136 – «Hórus e Anúbis estão encarregados de verificar a exatidão da pesagem, enquanto Thoth se prepara para anotar o seu resultado [...] A cada declaração do morto, Hórus e Anúbis verificam a posição dos pratos, e Thoth regista o resultado da pesagem»; Adolphe Erman, *La Religion des Égyptiens*, tr. fr. Henri Wild (Paris: Payot, 1937) [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6460122r.textelimage#>] e ainda A.-J. Festugière, *Révélation d’Hermès Trismégiste, I: L’astrologie et les sciences occultes* (Paris: J. Gabalda & Cie, 1944). Para o nosso trabalho interessa sobretudo reter uma certa repetição que se vai estabelecendo entre *mythos* e *logos*, entre a lenda tal como ela é narrada por Sócrates e o discurso filosófico de Sócrates, e mais além, contra a escrita (cf. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 13, 53.; «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p.85). Como escreve Derrida em «La pharmacie de Platon» (*op. cit.*, p. 117): «Acabamos de seguir a correspondência entre a figura de Thoth na mitologia egípcia e uma certa organização de conceitos, filosofemas, metáforas e mitemas identificados a partir daquilo a que se chama o texto platónico». Mais adiante procuraremos pensar o *mimesis* como o conceito que gere estas correspondências.

deste quadro, a morte; uma morte que de certa maneira vem contaminar uma vida que se quereria sã e imune.

Mas numa interessante passagem entre parênteses, depois de afirmar que «por vezes o morto toma o lugar do escriba» e que «no espaço desta cena, o lugar do morto cabe [revient] a Thoth», Derrida escreve algo que nos permite meditar algumas das questões que aqui nos ocupam. Atentemos nessa passagem parentética:

«Os livros dos mortos, colocados no caixão junto ao morto, continham em particular as fórmulas que lhe deviam permitir “sair para a luz do dia [sortir au jour]” e de ver o Sol. O morto deve ver o Sol, a morte é a condição, inclusive a experiência deste face-a-face. Pensar-se-á no *Fédon*»³⁰⁷.

Interessa-nos em primeiro lugar, como é evidente, esta referência ao *Fédon*, nomeadamente ao que ali se lê enquanto necessidade de atravessar a morte, quer dizer, de a alma fazer a experiência da separação e da libertação para alcançar a sabedoria, para alcançar o desejo que a define – justamente ver o Sol, origem da visibilidade. No primeiro capítulo fizemos várias referências a este movimento que consiste em passar pela morte para chegar às realidades em si, e – em última análise – à origem de tudo quanto é: a *ideia do bem*, como explicita *A República*. Ora, esta *ideia do bem* está para as realidades inteligíveis como o Sol para as realidades sensíveis, como aí o dá a entender Platão. Precisamente neste sentido, a morte seria a condição da pura visão, ou da pura intelecção (*noesis*) do Bem.

Poder-se-ia dizer então: para entrar finalmente em relação com o Bem, a que a alma apenas com muita dificuldade pode pretender, é necessário passar pela metáfora analógica do Sol e das realidades sensíveis³⁰⁸. Este é no fundo o sentido do esforço filosófico de «aprender a morrer», uma espécie de escada cujo patamar final é precisamente a identidade entre a alma e o Bem. Trata-se pois de passar pelo secundário, pelo derivado para atingir a origem, assim obtendo o conhecimento dessa mesma origem. Deixemos em reserva a questão de saber se uma eventual negação – por exemplo no pensamento platónico – da possibilidade humana de um contacto

³⁰⁷ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 114.

³⁰⁸ Recorde-se uma vez mais: o Sol é a fonte da luz que ilumina as realidades sensíveis, mas ele mesmo não pode ser visto como o são as realidades sensíveis.

direto com essa mesma origem implica um corte radical com a perspectiva que estamos agora a explorar. Parece-nos, em todo o caso, que não se questiona assim a origem plena de tudo quanto é; duvida-se, sim, da capacidade humana (finita) para concluir o projeto, o *telos* filosófico. É pelo menos neste sentido que, mais adiante, procuraremos aproximar a declaração derridiana de que «a *différance* é outra coisa que não a finitude».

A Desconstrução derridiana não se confunde, nem deve confundir, com uma tal afirmação da limitação e finitude do homem. O pensamento derridiano não equivale a uma declaração da impotência da razão, da consciência, do sujeito na sua procura pela realidade última e plena. Escutemos a seguinte passagem de *De la Grammatologie*:

«O rastro não é somente a desapareição da origem, ele quer aqui dizer [...] que *a origem nem sequer desapareceu*, que ela nunca foi constituída senão em retorno por uma não-origem, o rastro, que se torna assim a origem da origem. Desde logo, para arrancar o conceito de rastro ao esquema clássico que o faz derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que faria dele uma marca empírica»³⁰⁹.

São vários os aspetos a assinalar nesta breve passagem. Centremos naqueles que mais se relacionam com o que acabamos de escrever: a) o rastro não significa a desapareição da origem, como se viesse, *a posteriori*, impossibilitar a pura presença da origem. Em suma, não há tal origem pura e plena que depois viria a ser afetada por algo como o rastro; b) antes, a origem não é constituída senão passando «por uma não-origem». A origem é sempre *après coup*³¹⁰. Sublinhe-se então: *a origem nem sequer desapareceu*. Isto significa, no nosso contexto, que não se trata da inacessibilidade da origem, da sua infinita distância no tocante à nossa natureza, às nossas faculdades, etc. A “própria” origem é um efeito de *différance*.

Demorando-nos ainda mais nesta questão, nota-se que esta trajetória nos leva ao que o filósofo francês escreve sobre a *marca* (marque) e sobre o *rastro* (trace). Ambos os

³⁰⁹ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 90.

³¹⁰ Reconhece-se neste movimento o famoso momento de inversão de que Derrida fala em *Positions*. Num primeiro momento, o termo tido por secundário vem sobrepor-se ao termo tido por originário ou primeiro («o rastro, que se torna assim a origem da origem»).

termos apontam além/aquém do humano, do homem³¹¹. É esta dimensão *meta-onto-fenomenológica* (nada antecede o rastro, nenhuma presença) e *meta-antropo-teológica* (o rastro não é meramente a afirmação da finitude do homem, nem Deus o nome de uma presença além dos limites humanos) que constitui a *hiper-radicalidade* (a ler como o para-além, ou o excesso, da paixão da raiz, da origem) da Desconstrução bem como a sua singularidade no contexto do pensamento ocidental: eis aquela que seria, por assim dizer, a hipótese a partir da qual nos vamos aproximando da Desconstrução. No caso do rastro, escreve Derrida:

«Se o rastro, aqui-fenómeno da “memória”, que é preciso pensar antes da oposição entre natureza e cultura, animalidade e humanidade, etc., pertence ao próprio movimento da significação, esta é *a priori* escrita, quer se a inscreva ou não, sob uma ou outra forma, num elemento “sensível” e “espacial”, a que se chama “exterior”. [...] [E]ste rastro é a abertura da primeira exterioridade em geral, a enigmática relação do vivente com o seu outro e de um exterior com um interior: espaçamento. O fora, exterioridade em geral, exterioridade “espacial” e “objetiva” de que cremos saber o que é, como a coisa mais familiar do mundo, como a familiaridade ela mesma, não apareceria sem o *gramme* [gr. linha, remetendo também para *gramma*, letra³¹²], sem a *différance* como temporalização, sem a não-presença do outro inscrita no sentido do presente, sem a relação com a morte como estrutura concreta do presente vivo»³¹³.

O rastro vem aqui ligado à questão da vida e da morte, ou de *a vida a morte*, questionando assim a oposição indivisível entre, por um lado, a vida como presença a

³¹¹ Cf. para esta questão J. Derrida, «Les fins de l’homme», de que citamos aqui esta passagem da página 144 (in *Marges, de la philosophie, op. cit.*): «Esta relação equívoca de *relevância* [*relevance*; recorde-se que *relever* é o verbo francês que J. Derrida propõe para traduzir o *aufheben* hegeliano] marca sem dúvida o fim do homem, o homem passado, mas ao mesmo tempo a realização [*accomplissement*] do homem, a apropriação da sua essência. *É o fim do homem finito*». Note-se que encontramos no *Fédon* um movimento semelhante: por um lado, o homem é a união entre corpo e alma, no entanto ele é verdadeira e autenticamente alma. Na duplicidade do fim (termo mas também conclusão/realização/cumprimento), pode ler-se também a metafísica como a realização do fim do homem, quer dizer, como a superação da finitude ou fragilidade que o caracteriza (e que no *Fédon* é frequentemente assinalada por Sócrates, 63b, 67a, 107a-b). A afirmação de uma finitude que encontra precisamente a sua verdade numa certa infinitude, isto é, na afirmação de uma presença sem mácula.

Em contrapartida, lembrem-se as palavras de *A Voz e o Fenómeno, op. cit.*, p. 120 [114]: *A différence infinita é finita. A différence não é distinguível do seu apagamento/aparecimento, numa palavra, do seu retrait*; ela nada é fora deste movimento, e por isso Derrida não se cansa de afirmar que ela, a *différance*, não é uma origem ainda mais recôndita.

³¹² Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie, op. cit.*, p. 19-20.

³¹³ *Ibid.*, p. 103

si, e a morte como ausência³¹⁴. A sua lógica, a lógica do rastro implica pensar a *contaminação* entre estes dois termos que a tradição desejou separar e opor («a morte como estrutura concreta do presente vivo»). A estrutura do vivente é um textual, isto é, como Derrida no-lo ensina a pensar um tecido de rastros, sem um centro ou princípio que comande as operações³¹⁵. O *suplemento* – a escrita, a morte, por exemplo – é *de origem*.

Por outro lado, e por conseguinte, uma vez que a vida em geral, *o vivente em geral*, não é pensável sem o rastro, este último é para «pensar antes da oposição entre natureza e cultura, animalidade e humanidade». Ao declará-lo, Derrida quererá também, parece-nos, dizer que ele não é para pensar dentro da lógica dicotómica realidade/representação. Neste sentido, o rastro apela a uma suspensão da afirmação de uma qualquer presença, que seria prévia e anterior a qualquer tipo de relação com um fora ou com qualquer representação. Não é que o homem, o vivente humano seja incapaz, pela sua constituição própria, por estar sujeito à incorporação, de aceder a uma origem pura; Derrida pensa o rastro, mas também a *différance*, a *arqui-escrita*, etc., antes da *decisão* filosófica de afirmar uma presença plena.

Nada pode, por conseguinte, *aparecer* e *ser*, *viver* sem o movimento da *différance*. Derrida dá assim a pensar a *véspera*, a *véspera absoluta* do tempo do mundo, do sujeito. A *véspera*, *ipso facto*, da filosofia enquanto onto-fenomenologia. *Différance*, *rastro*, entre outros, são nomes, ou antes *quase-nomes*, a que Derrida recorre para falar, *no*

³¹⁴ Cf. J. Derrida, *Séminaire. La vie la mort* (1975-1976) (Paris: Éditions du Seuil, 2019), 19-ss.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 159, «É porque a alteridade é aí irreduzível que não há senão texto, é porque nenhum termo, nenhum elemento tem suficiência nem mesmo efeito que não reenvie a um outro e nunca a si-mesmo que há texto.»

limite ou *limiar*³¹⁶, do que é a condição para que qualquer coisa se dê, para que qualquer coisa apareça³¹⁷.

Retomando a citação que ocasionou estas quantas considerações, e na qual J. Derrida refere a prática egípcia de colocar o chamado livro dos mortos junto ao morto, para lhe propiciar as orientações necessárias «para sair para a luz do dia» e, assim, ver o Sol, podemos agora seguir uma segunda via de leitura, nomeadamente a partir da figura do livro que é ali mencionada. Assinalemos, de forma lacónica, a questão que nos suscita a atenção: é através do livro, portanto da letra, do *-grama*, que se chega à contemplação do Sol, isto é, seguindo as aproximações que temos esboçado, da origem de tudo. Saímos do submundo das sombras para a «luz do dia» através, enfim, da escrita.

Se, por um lado, com a lenda de Tamuz e Thoth, Platão nos ensinara a suspeitar da escrita, o breve aparte de Derrida, entre parênteses, dá-nos a pensar que a escrita é uma passagem necessária. O que, de certo modo, se vislumbra já na condenação *escrita* da escrita, ou na necessidade de passar por uma lenda (também ela, um «repetir sem saber») para incriminar os «discursos escritos». Duplo gesto que marca a tradição: é necessário passar pelo secundário e derivado para condenar o secundário e o derivado em nome de um original e primordial (ao qual só se chega pelo que é secundário,

³¹⁶ E este dito limiar deve ser repensado, uma vez que não se trata de uma identidade una e indivisível na qual o discurso filosófico possa finalmente encontrar o seu repouso ou a sua segurança absoluta, cf. J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain, vol. I (2001-2002)* (Paris: Galilée, 2008), 412, «o que fazemos na verdade é duvidar da existência de um limiar [seuil] digno desse nome»; 413, «Isso significaria antes, na minha opinião, e é este o gesto de um pensamento desconstrutor, que nós não temos por assegurada a existência (natural ou artificial) de nenhum limiar [seuil], se por limiar se entende *ou* linha de fronteira indivisível *ou* solidez de um solo fundador».

³¹⁷ Cf. J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno, op. cit.*, p. 121 [116]: «Portanto, deixamos de saber se aquilo que sempre se apresentou como re-presentação derivada e modificada da simples apresentação, como “suplemento”, “signo”, “escrita”, “rastros”, não “é” num sentido necessária mas novamente [*nouvellement*, a tradução *novamente* pode induzir em erro, uma vez que não se trata de simples repetição, mas antes de uma certa novidade, de pensar diferentemente] a-histórico, mais “velho” do que a presença e do que o sistema da verdade, mais velho do que a “história”. Mais “velho” do que o sentido e os sentidos: do que a intuição doadora e originária, do que a percepção atual e plena da “própria coisa» (seguimos uma vez mais a tradução portuguesa, modificando apenas a tradução de *trace*, optando por *rastros* em detrimento de *vestígios*, em razão de o quase-conceito derridiano de rastros apontar para diferentes discursos, e de diferentes disciplinas, que procuram questionar a relação de derivação entre *trace* e qualquer coisa de anterior e independente. Assim, parece-nos que *vestígios* está numa intimidade mais evidente com uma presença que posteriormente se ausenta, e por isso a nossa opção por *rastros*; sem esquecer, claro, que *rastros* é também a tradução que virá a impor-se no que toca à receção da obra de J. Derrida em português).

derivado, isto é, pelo que é sintoma ou sinal da queda). É precisamente nesse duplo gesto que o homem encontra o seu *habitat*, o seu *ethos*. Como vimos, é um tal lugar paradoxal, um *entre-deux* que constitui o homem – por um lado, é um corpo, e está grudado às realidades sensíveis, por outro lado, é uma alma capaz de elevar-se às realidades sempre idênticas, eternas, a tudo aquilo que está como que ocultado na realidade mundana.

Contudo, num movimento que caracterizará o pensamento ocidental, esta diferença entre o sensível e o inteligível é resolvida pela afirmação do total e absoluto domínio de um dos termos da diferença. A realidade inteligível governa a realidade sensível, como o corpo, a alma. Ou, podemos agora acrescentar, a partir da nossa leitura da parte final do *Fedro*, como o *logos* deve subjugar, manter sob a sua alçada, a palavra escrita – quer dizer, a vida deve triunfar plenamente sobre a morte. A identidade nas suas diferentes formulações (do sentido, do pensamento, da alma, ou posteriormente do sujeito) é a condição, *sine qua non*, do discurso, do aparecer dos entes, etc. Em suma, para o dizer de maneira sumamente resumida, é a identidade que tudo torna possível. No princípio é a identidade.

O perigo e a crise estão sempre à espreita. O homem, entre-deux, pode tomar a realidade sensível pelo mais real e mais autêntico; ou, como o *Fedro* no-lo ensina, pode tomar o discurso escrito pela verdade. De certo modo, o homem diz, igualmente, o lugar em que a ordem natural (*physis*) se pode ver contestada. A filosofia surge, neste contexto, com um pendor iminentemente crítico (*krinein*, separar, investigar, decidir), aliás como foi possível averiguar a partir da leitura do *Fédon*. Só a filosofia e o filósofo podem, como se diz, “pôr os pontos nos is”. Separar e distinguir. Com ela, a filosofia, nasce a responsabilidade de impedir a confusão que atenta contra a *physis*, que Heidegger nos dá a pensar como «o próprio Ser, em virtude do qual os entes primeiramente se tornam e permanecem observáveis»³¹⁸.

³¹⁸ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 17 – «Die φύσις ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt». Cf. J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, vol. I (2001-2002), op. cit., p. 423-ss. ; e J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, vol. II (2002-2003) (Paris: Galilée, 2010), 72. É importante não identificar a *physis* – que Platão diz ordenar (προσάπτει, *Fédon*, 80a) que o corpo seja escravo e que a alma comande – com a *natureza* como totalidade dos entes.

Por conseguinte, reportando-nos a tudo quanto temos vindo a dizer, o *logos* (filosófico) zela por manter a ordem. O que, em primeiro lugar, implica denunciar aquilo que tenta sobrepor-se a ele próprio. Quer dizer, para o caso, a escrita. Se o *logos* autêntico deve estar organizado como um ser vivo (*Fedro*, 264c), então a escrita não é senão um simulacro de vida (275d) – e por isso Sócrates compara o discurso escrito à pintura (ζωγραφία).

Vimos já a escrita a ser aproximada à morte mediante a operação de separação que ela opera em relação à sua origem, em relação ao pai. Se o *logos* se mantém junto da sua fonte, numa proximidade máxima, a escrita significa o momento em que se dá a rutura, a ausência, a morte. Ou, como afirma Sócrates, limita-se a «repetir sempre o mesmo», mecanicamente, diríamos. Falta-lhe pois a capacidade de responder. É, como Levinas dirá da morte, a ausência de resposta³¹⁹. A mesma incapacidade de responder com que, di-lo Derrida, a tradição define o animal³²⁰, a *vida animal*.

³¹⁹ E. Levinas, «A morte e o tempo» in *Deus, a Morte e o Tempo*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Almedina, 2003), 39 [«La mort et le temps» in *Dieu, la Mort et le Temps* (Paris: Grasset, 1993, 20)].

³²⁰ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2006), 54.

2. A afirmação de um significado transcendental

Feito este percurso em torno de um dos pressupostos fundamentais – e possivelmente o mais hegemónico – que subjazem ao discurso filosófico, pode dizer-se, com Derrida, que a *decisão* filosófica maior³²¹ consiste em opor o próprio ao impróprio, a realidade em si à sua representação ou figuração sensível, o pensamento à linguagem. Não menos importante é, na nossa perspetiva, o facto de – no *Fédon*, mas também mais além – ser a consideração da morte, como separação, que justifica e serve de base para o *telos* filosófico:

«Para se relacionar com o Sol tal como é, é preciso que, de uma certa maneira, tenha uma relação com o Sol tal como ele é na minha ausência e é com efeito assim [comme cela] que se constitui a objetividade, a partir da morte.»³²²

É a morte que, neste esquema, permite o acesso à origem plena. O trabalho da morte permite o acesso ao sentido anterior à linguagem (as ideias, na filosofia platónica), torna possível a linguagem própria e autêntica, quer dizer, aquela que funciona autenticamente e não como repetição automática, sem vida, sem nada querer dizer («o mesmo acontecendo com os discursos (*logoi*): falam das coisas como se estas estivessem vivas, mas, se alguém os interroga, no intuito de obter um esclarecimento, limitam-se a repetir sempre a mesma coisa», *Fedro*, 275d).

Deste modo, e como a Desconstrução nos ensina, os nossos conceitos – e inclusive o conceito de conceito – trazem consigo a marca desta afirmação de uma identidade sem diferença, isto é, daquilo a que Derrida chama «*significado transcendental*». É uma tal afirmação que determina – em larga medida – a história do pensamento filosófico, que – por isso – Derrida apelida de *metafísica da presença*:

«Identificámos o logocentrismo e a metafísica da presença como o desejo exigente, poderoso [puissant], sistemático e irreprimível, de um tal significado.»³²³

³²¹ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 138.

³²² Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 219.

³²³ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 71-72.

Não há como sobrestimar o caráter fundamental desta passagem para a nossa problemática, uma vez que ali se declara explicitamente que a filosofia enquanto metafísica da presença se cifra no esforço, no desejo, de um significado, uma identidade que escape ao jogo das diferenças. O desejo de uma *unidentidade* atravessa a história da filosofia, constitui mesmo o seu núcleo, ainda que Jacques Derrida não pretenda assim negar, pelo contrário, a heterogeneidade, as interrupções e os deslocamentos, que pautam essa mesma história. Aliás, a atenção do filósofo centrar-se-á com frequência no que, no texto da tradição, se furta à simples afirmação de um «significado transcendental». Desconstruir é assim um desmontar, desestruturar ou abalar de uma tal afirmação para perscrutar o que não pode senão apagar-se sob o domínio do desejo de presença. Em suma, o que irreduzível à presença e ao presente os torna no entanto possíveis: nomeadamente, a relação com a morte, com a ausência. Como Derrida o dirá em *A Voz e o Fenómeno*:

«É, portanto, a relação com a *minha morte* (com o meu desaparecimento em geral) que se esconde nesta determinação do ser como presença, idealidade, possibilidade absoluta da repetição. [...] A determinação e o desvanecimento do signo na metafísica é a dissimulação da relação com a morte que, no entanto, produz a significação.»³²⁴

Se a morte, porém, deve ser pensada como refratária ao que ela torna possível, *ipso facto* à propriedade, à figuração, portanto a tudo, então nela se encontra de certa maneira a possibilidade de questionar nova e diferentemente a filosofia:

«Vejam, o que me pareceu necessário e urgente, na situação histórica que é a nossa, é uma determinação geral das condições de emergência e dos limites da filosofia, da metafísica, de tudo quanto a carrega e tudo o que ela carrega»³²⁵.

A atenção derridiana aos limites, às bordas, às fronteiras, remete – no que ao texto filosófico diz respeito – para os momentos de porosidade e de permeabilidade que, como Derrida procura mostrar, atravessam de uma ponta a outra a tessitura da filosofia.

³²⁴ Jacques Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, op. cit., p. 67 [60].

³²⁵ J. Derrida, *Positions*, op. cit., p. 69.

Como se desenha então a borda na qual a filosofia se mantém segura e soberana? Precisamente, a afirmação de um significado transcendental.

Vimos constantemente a filosofia defender-se dos perigos que a exterioridade (a escrita, o corpo) não pode senão anunciar. E essa defesa consiste, mais precisamente, em determinar à partida o exterior em o *seu* exterior. «Amplamente até se crer interminável, um discurso que se chamou filosofia», quer dizer, um discurso que deu a si mesmo o nome filosofia, que ousou dar a si mesmo o nome, ousou portanto nascer a partir de si, «quis sempre dizer limite, inclusive o seu»:

«Este discurso sempre procurou assegurar-se [a toujours tenu à s'assurer] a maestria do limite (*peras, limes, Grenze*). [...] Era necessário que o *seu próprio limite* não lhe permanecesse estranho. Portanto, apropriou-se do conceito dele [de limite], acreditou dominar a margem do seu volume e pensar o seu outro.

A filosofia sempre procurou isso: pensar o seu outro. O seu outro: o que a limita e de que ela é a releva [relève, palavra que Derrida propôs para traduzir a *Aufhebung* hegeliana] na sua essência, na sua definição, na sua produção»³²⁶

Nesta breve passagem do texto «Tympan», o filósofo dá a pensar não apenas as marcas essenciais do discurso filosófico, mas aponta já para as inúmeras tentativas de o subverter a partir da valorização dos seus outros (o sensível, o corpo, a matéria, etc.). Um discurso não apenas preocupado em delimitar um certo campo de legitimidade, mas antes em determinar soberanamente o que está além, do outro lado, desse limite. Só a filosofia pode, inclusive, determinar os marcos desse vasto exterior heterogêneo – isto porque a determinação do limite implica no mesmo gesto a ultrapassagem do limite. Neste sentido, Derrida afirma que o «poder filosófico parece combinar dois tipos», a saber, hierarquia e envolvimento [enveloppement]. Por um lado, a filosofia, o poder filosófico, consiste em subordinar, em fazer depender, as restantes disciplinas, e, por outro, escreve Derrida, «o todo está implicado, no modo especulativo da reflexão e da expressão, em cada parte». Quer dizer, parece-nos, a parte recebe do todo não apenas os limites “próprios”, mas também a sua validade.

O que a filosofia assim apaga é naturalmente a impropriedade da morte, em favor de um significando transcendental que, contudo, para a sua afirmação precisou de

³²⁶ J. Derrida, «Tympan» in *Marges, de la philosophie, op. cit.*, p. I.

atravessar e pensar da morte, a separação. A maestria da filosofia e do pensamento filosófico impõe-se ao pretender encerrar a morte na sua conceptualidade, mas – dá-nos a pensar Derrida – não será isso apagar a heterogeneidade radical que abre a possibilidade da filosofia?

No *Fédon*, o discurso autobiográfico de Sócrates, evocação do nascimento da filosofia, quer dizer, o relato da filosofia vindo ao que lhe é próprio, permite-nos perscrutar a pretensa e tão desejada soberania do logos filosófico. O relato surge a propósito da questão da geração e da destruição, mais acertadamente, «as causas da geração e da destruição [περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι]»³²⁷. Ora esta é precisamente uma questão de limites: onde começa e onde acaba cada coisa.

«Mas esse poder (δύναμιν), graças ao qual tais coisas se encontram dispostas da forma mais conveniente, isto é, mantendo a posição que mantêm [...] que é o Bem (τὸ ἀγαθόν) o verdadeiro elo (δέον) de ligação que liga entre si todas as coisas e as suporta»³²⁸.

A ideia do bem, na qual culmina a filosofia (*cf. A República*, 308d-e), é esse poder que ordena tudo quanto pode aparecer. Puro significado transcendental, origem da visibilidade: o Bem seria, no fundo, o último degrau do amante da sabedoria, portanto, do exercício de aprender a morrer.

Uma vez levantada esta questão do Bem, e do seu lugar no pensamento platónico, não podemos deixar de citar Derrida, desta feita «La Mythologie Blanche». Começando precisamente por seguir J. Derrida na consideração do que Aristóteles notara:

«É de facto difícil saber o que é o próprio do Sol propriamente dito: do Sol *sensível*. Segue-se que qualquer metáfora que implique o Sol (teor ou veículo) não nos traz conhecimento claro e assegurado».³²⁹

A razão que Aristóteles invoca para justificar esta incerteza em relação ao recurso à figura do Sol para falar de uma outra realidade parece prender-se com o facto de o Sol

³²⁷ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 96a.

³²⁸ *Ibid.*, 99c.

³²⁹ J. Derrida, «La Mythologie Blanche» in *Marges, de la philosophie*, *op. cit.*, p. 298.

não ser conhecido propriamente. Ora, socorrendo-nos da passagem de *Tópicos*, que Derrida cita no seu texto:

«Por exemplo, se se enunciar como propriedade do Sol ser “o astro mais brilhante que se move acima da Terra” está a empregar-se, na enunciação da propriedade, uma circunstância que só pode ser conhecida através da observação sensorial, logo não está a enunciar-se uma propriedade do Sol de forma correta, uma vez que depois do pôr-do-sol é incerto se ele continua a mover-se acima da Terra, porquanto deixamos de poder recorrer à observação sensorial»³³⁰.

Como podemos falar do próprio do Sol se o caracterizamos em termos da observação sensorial? Quando deixamos de *ver* o Sol, ou antes quando os efeitos sensíveis do Sol deixam de estar presentes (nomeadamente, a visibilidade, a luz, isto é, o sol como luz ou calor imitado pelo Sol), então em que medida podemos dizer que é próprio do Sol «mover-se acima da Terra», pois – precisamente – não temos qualquer dado sensorial que nos permita afirmá-lo.

O que acontece então, podemos perguntar-nos, quando Platão recorre à figura do Sol para falar do Bem, noção que diz, como vimos, o poder originário que dispensa o «ser e a essência».

«Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis [...]. Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados»³³¹.

Uma vez mais, forçosamente, somos levados a perguntar a razão do desvio pelo Sol para falar do Bem, do fundamento de tudo quanto há, de tudo quanto é. Desta feita sublinhado, ademais, que mesmo a linguagem solar a que se lança mão para falar do fundamento supremo, da origem absoluta, é ela mesma uma linguagem imprópria, uma vez que o Sol não está plenamente presente à observação sensorial. Inclusivamente no *Fédon* podemos ler a impossibilidade de uma tal apreensão do Sol:

³³⁰ Cf. Aristóteles, *Tópicos*, tr. José Segurado e Campos (Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2007), 131b. Jacques Derrida cita esta passagem, na sua versão francesa, em «La Mythologie Blanche» (*op. cit.*, p. 298).

³³¹ Platão, *A República*, tr. Maria Helena da Rocha Pereira, 9.ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001), 509b.

«[...] achei por bem acautelar-me, não viesse a acontecer-me a mim o mesmo que àqueles que contemplam e observam o Sol em momentos de eclipse: é sabido que alguns chegam a perder a vista, se não é através da água ou de qualquer outro meio que observam a sua imagem»³³².

Estaríamos assim tentados a afirmar que aquilo que o Sol e o Bem (e a morte, acrescentaríamos) partilham, aquilo que os aproxima e que permite que se fale do Bem através do Sol é, paradoxalmente, a impossibilidade de os conhecer direta e propriamente. Da origem do sensível, o Sol, não se pode ter um conhecimento, tal como a origem do inteligível (e em última análise, da origem pura e simples de tudo quanto é) não se pode contemplar ou intuir diretamente. O desvio pelo Sol não terminaria na apreensão própria da noção de Bem, mas antes, paradoxalmente, na impossibilidade de uma tal apreensão, no seu infinito deferimento. O significado transcendental, origem e fundamento de toda a identidade, está sempre em falta.

³³² Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 99d.

3. *Mimesis*: do *um* ao *dois*. Da primazia da presença à queda na secundariedade

Não é exagerado afirmar que, no parágrafo imediatamente anterior, ficaram assentes as bases do questionamento e da explicitação que ditarão o percurso a seguir nas próximas páginas. Deparámos, nomeadamente, com a postulação de uma presença (da coisa mesma, do sentido, do pensamento, no *logos*, ou na palavra viva como também foi dito) enquanto, na leitura derridiana, posição ou tese maior da tradição filosófica ocidental. A atenção a uma tal presença da coisa mesma, do ente-presente (*on*), havia já sido perscrutada no *Fédon*, em especial na distinção entre as «realidades em si» e as coisas sensíveis em permanente dispersão. Para toda uma longa tradição filosófica, por conseguinte, há em primeiríssimo lugar a identidade a si da coisa mesma (do *eidos*, do sentido, do conceito, ou até mesmo dos dados sensíveis) e – só depois – tudo quanto a representa, mima ou instancia.

No sentido de prosseguir a nossa análise recordemos as palavras de Jacques Derrida, que na nossa perspetiva apontam não apenas para essa tese ou pressuposto fundamental da tradição filosófica, como para o principal alvo da desconstrução. Ei-las:

«Há portanto o 1 e o 2, o simples e o duplo. O duplo vem depois do simples, multiplica-o *em seguida* [*par suite*]. Segue-se que a imagem *sobrevém* à realidade, a representação ao presente da apresentação»³³³.

Como ficou dito, em primeiro lugar, destacada, imaculada, temos a origem, a presença daquilo que é e, só posteriormente, como que em jeito de (perigosa) adição ou *prótese*, o desvio, a queda (mais ou menos misteriosa), qualquer coisa de secundário que, como o próprio nome o indica, vem apenas a seguir (inscrição, espaçamento, suplemento, por exemplo). E que, vindo a seguir, deveria estar perfeitamente subordinado ao que lhe é anterior. Por seu lado, este anterior é – de e por direito – totalmente independente da sua representação ou da sua ex-pressão, da sua imagem.

³³³ J. Derrida, «La Double Séance», *op. cit.*, p. 235. Sublinhados de Jacques Derrida.

Na nossa leitura do *Fédon*, encontramos este movimento e esta determinação em diferentes níveis. Em jeito de resumo, eis então algumas das distinções que, na nossa opinião, parecem ir ao encontro deste esquema de subordinação e derivação:

1) Desde logo, na relação entre o inteligível e o sensível foi possível detetar que o primeiro diz tudo quanto mantém «a sua identidade própria» (79a); as realidades inteligíveis, invisíveis (aos “olhos sensíveis”, olhos no sentido de órgão corporal), existem por si mesmas, quer dizer, a sua identidade, ou – para usar um termo a que Derrida também recorre – a sua *unidentidade* não é, de todo, afetada por aquilo que vem depois; por seu lado, e numa posição subordinada, as realidades sensíveis, «em contínuo devir» (79c), contanto que aspiram a identificar-se com uma outra realidade (quer dizer, com as realidades em si), ficando contudo muito aquém de o conseguir. No *Fédon*, é-nos dado o exemplo da igualdade entre dois troncos, que, diz-nos Sócrates, nunca pode ser a igualdade em si, mas apenas uma mera aproximação (74d). Os dois troncos aspiram a ser iguais, mas a sua realidade, isto é, a realidade dessa igualdade, não se confundirá nunca com a própria igualdade, ainda que a sua aspiração a realizar uma tal igualdade defina essencialmente os troncos. Generalizando a análise, Sócrates pergunta:

«- Ora, estamos de acordo: quando uma pessoa olha para um dado objeto e reflete de si para si: «este objeto que tenho diante dos olhos aspira a identificar-se com a outra e determinada realidade, mas está longe de poder identificar-se a ela e é-lhe, pelo contrário, bastante inferior» –, ao fazer tais reflexões é porque, suponho, conhecia já essa tal realidade à qual, segundo declara, se assemelha o objeto em causa, embora lhe fique bastante aquém?»³³⁴.

³³⁴ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 74d-e. Aproveitamos esta nota para ressaltar que, como assinala Joaquim Carvalho na sua «Introdução» à tradução do *Fédon* (tr. P.^o Dias Palmeira (Coimbra: Atlântida, 1962); o texto de Joaquim de Carvalho está disponível online em: <http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/80-Introducao-ao-Fedon-de-Platao>) não há neste diálogo de Platão uma menção explícita ao conceito de *mimesis* (que não significa apenas imitação) no entanto parece-nos que esta passagem remete para ela. Veremos adiante como a *mimesis* diz ao mesmo tempo a relação e a diferença entre duas coisas, dois termos.

Interrogação a que se responde pela positiva («por força»), e que nos conduz precisamente para o que afirmámos mais acima. A realidade sensível está numa relação de dependência face «a outra e determinada realidade», ela *mesma*, a realidade sensível, é essa aspiração para se identificar com essa outra realidade. Poder-se-ia dizer que fora dessa aspiração, a realidade sensível nada é verdadeiramente. Separada do movimento que a constitui essencialmente, ela é mera ilusão, sombra, erro – não tem qualquer tipo de identidade.

Para o discurso filosófico, há portanto esta distinção hierárquica entre dois regimes. O matutino interesse da Desconstrução derridiana nos conceitos de *mimesis*, metáfora, mas não só, imbrica efetivamente nas suas posições dentro deste esquema – todos esses conceitos negociam e protegem as relações ou trocas entre os dois lados da distinção.

Porque J. Derrida discute a questão da *mimesis*, nomeadamente em «La Double Séance», gostaríamos de investigar, nas próximas páginas, em que sentido encerra a codificação do esquema de derivação ou subordinação que temos explorado. Interessa-nos pois a maneira como este conceito nos dá a pensar a relação entre, por um lado, o que é verdadeiramente, a pura presença a si, e, por outro lado, tudo aquilo cuja realidade só tem legitimidade na medida em que é como que uma figuração, uma exteriorização, em suma, uma expressão dessa mesma presença³³⁵.

2) A distinção entre o inteligível e o sensível ecoa também numa outra conceção platónica que procurámos perscrutar, a saber, a divisão entre alma e corpo. É certo que a alma não se confunde com a realidade inteligível, no entanto dela se diz, no *Fédon*, que tem «maior similitude [ὁμοιότερον]» (79b) com as ditas «realidades em si». Efetivamente, também a alma é, como estas, uma «realidade invisível», pelo menos «aos olhos dos homens» – quer dizer, ao olhar sensível. Ora, esta proximidade entre a alma e as realidades inteligíveis tem também importantes consequências não só para a

³³⁵ O termo grego *μίμησις* comporta uma certa polissemia, não se limitando a *imitação*, mas remetendo também para reprodução, representação. Cf. *Le Grand Bailly: Dictionnaire grec-français* (Paris: Hachette, 1935).

natureza da alma como também para o nosso modo de acesso a ela. Pois bem, como afirma Sócrates:

«[S]empre que a alma faz uso do corpo para se lançar em qualquer indagação, utilizando a vista, o ouvido ou qualquer outro meio sensorial (e utilizar os sentidos, que significa senão utilizar o corpo?), eis que este a arrasta para as realidades em contínuo devir»³³⁶.

Resulta daqui que também o nosso próprio acesso à alma depende precisamente da suspensão de tudo quanto nos chega através dos sentidos. Não se conhece a alma através do corpo³³⁷; pelo contrário, ela só chega a si mesma, isto é, a alma só é verdadeiramente alma quando «indaga por si e em si, refugiando-se além, no que é puro e sempre existe [τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον]». Conclui-se então que só assim a alma salvaguarda «para sempre a sua identidade» (79d). Dir-se-ia que à partida a alma, como já o dissemos no primeiro capítulo, a parte nobre e essencial do homem, está como que dispersa, de tal modo grudada às realidades sensíveis que acaba por, contra a sua autêntica natureza, confundir-se com essas mesmas realidades. O esforço filosófico traduz-se assim na libertação da alma das amarras corporais e sensíveis – isto é, naquilo a que no *Fédon* se chama morte.

A questão que gostaríamos de colocar seria: se a reminiscência nos dá a pensar a necessidade de passar pelos objetos sensíveis para através deles relembrar aquilo que estava como que esquecido, será que poderíamos afirmar que, na sua situação atual, a alma deve passar pelo corpo para regressar a si mesma? Num certo sentido, a resposta não poderá deixar de ser afirmativa. Com efeito, uma vez que a situação de partida, para o homem, é a unidade entre o corpo e a alma, não pode deixar de ser evidente que a passagem pelo corpo é necessária. Estranha formulação, pois por um lado a) ao encarnar a alma esquece-se de si, por outro lado b) uma tal encarnação não deve impedir que a alma se (re-)conheça a si mesma³³⁸. Que o corpo não é estritamente

³³⁶ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 79c.

³³⁷ Ainda que como vimos esta não seja a única perspetiva que o *corpus* platónico nos lega.

³³⁸ Mas, possivelmente, para os «verdadeiros filósofos» essa seja a consequência lógica da sua perspetiva. Cf. *Fédon*, *op. cit.*, 66e: «Com efeito se, associados ao corpo, nada podemos conhecer com clareza, das

falando um obstáculo para o conhecimento, e pode mesmo ser uma ocasião para ele, pode ser vislumbrado num dos episódios que antecede a discussão e que referimos anteriormente.

De facto, bem cedo de manhã, os amigos de Sócrates dirigem-se para a prisão, após receber a notícia de que se procederia – nesse mesmo dia – à execução da sentença. Encontram o filósofo «já sem grilhetas». Após ordenar que as mulheres sejam enviadas para casa, Sócrates «dobrou a perna e começou a friccioná-la» enquanto comentava:

«- Que coisa estranha, amigos, esta sensação a que os homens chamam prazer! É espantoso como naturalmente se associa ao que passa por ser o contrário da dor! Ambos se recusam a estar presentes ao mesmo tempo no mesmo homem; e todavia, se alguém persegue e alcança um deles, é quase certo e sabido que acaba por alcançar o outro, como dois seres que estivessem ligados por uma só cabeça»³³⁹.

É notável como esta passagem parece, de certo modo, contrariar o que virá depois. O corpo, a sensação corporal surge mesmo como meio para o conhecimento, neste caso para o conhecimento da natureza paradoxal da relação entre dor e prazer – que temos por contrários, mas que ainda assim parecem não passar um sem o outro³⁴⁰.

Vimos também como, nomeadamente no *Crátilo*, pode pensar-se – neste caso a partir de uma aproximação etimológica, o corpo como exprimindo ou como figurando a alma. Recordemos as palavras do filósofo:

«[P]or ser por intermédio do corpo que a alma dá expressão ao que quer manifestar (*semainei*), é muito apropriado esse mesmo nome (*sema*) com o significado de sinal»³⁴¹.

Assim também no caso da alma e do corpo, este último é como que a apresentação da alma. No *Fédon* explorámos muito brevemente a centralidade do corpo de Sócrates,

duas uma: ou tal aquisição da sabedoria não existe, ou apenas se concretiza com a morte, precisamente quando (e não antes...) a alma existir em si e por si, independentemente do corpo». Pois bem, se ligados a um corpo nada podemos conhecer realmente, como podemos afirmar que depois da morte a sabedoria estará ao nosso alcance? Como podemos saber, de momento, isto é, enquanto existentes encarnados, que a alma é imortal, se, de facto, nada assim podemos conhecer de autêntico e verdadeiro?

³³⁹ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 60b.

³⁴⁰ É este episódio que leva à discussão sobre a recente produção poética de Sócrates, *ibid.*, 60d-ss.

³⁴¹ Platão, *Crátilo*, 400b-c. Seguimos a tradução de Carlos Alberto Nunes (Platão, *Diálogos: Teeteto e Crátilo*, 2.ª ed. (Belém: Universidade Federal do Pará, 1988)).

e como nele parece expressar-se a serenidade e a nobreza do filósofo. Ora, essa situação só é possível porque o corpo se encontra subordinado, sob a alçada da alma, daquilo que é próprio da alma.

Se – em contrapartida – a alma, contra a natureza, *mima*, através do corpo, as realidades sensíveis (e recorreremos aqui ao termo *mimar* porque nos parece adequado a partir da leitura de 81b e do nosso propósito nesta fase³⁴²), então nunca poderá atingir a verdade, estando condenada a repetir sempre o mesmo (como a escrita, aliás)³⁴³. De algum modo, esta *mimesis* invertida, quer dizer, esta *mimesis* que se afastou da manifestação da verdade³⁴⁴, não é *mimesis* nenhuma – uma vez que o “próprio” desta é estar precisamente sob o domínio da verdade, isto é, da presença, etc. As semelhanças com a condenação da escrita são, cremos, notórias. Uma tal “*mimesis* invertida”, se é que tal expressão tem sentido e não é, pelo contrário, a desapareição do sentido tal como ele é pensado pela tradição (o sentido é anterior à sua expressão ou figuração), marca, assinala a ausência absoluta. A filosofia não pode senão elevar a sua voz contra a subversão da ordem natural, isto é, contra a substituição do originário pelo derivado. A verdade de uma tal inversão é, por conseguinte, a absoluta ausência da verdade. Como a escrita, pois bem.

Mas, uma vez mais, condena-se aquilo sem o qual, contudo, não se pode passar. Afinal, não é em termos miméticos que, em *A República*, se fala da alma e do que lhe é próprio?

«É que não há vagar, ó Adimanto, para quem verdadeiramente aplica o seu pensamento às essências, de olhar para baixo, para os atos dos homens, de lutar com eles, enchendo-se de inveja e malevolência; mas, olhando e contemplando

³⁴² Afinal, o medo de que a alma se dissipe na morte não traduz precisamente esta aproximação tenaz entre a alma e as «realidades em contínuo devir»? Cf. *Fédon*, *op. cit.*, 77d, «por um pavor infantil de que, ao sair a alma do corpo, logo a brisa a dissipe de verdade e a reduza a fumo».

³⁴³ Cf. Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 81d-ss.

³⁴⁴ Cf. J. Derrida, «Double Séance», *op. cit.*, p. 237-238, Jacques Derrida mostra como a *mimesis* não deve ser reduzida à imitação, começando por afirmar que «A *mimesis*, na historia da sua interpretação ordena-se sempre ao processo da verdade», para de seguida desdobrar esta declaração: 1) «A *mimesis* é então o movimento da *physis*, movimento de certo modo natural (no sentido não derivado da palavra) pelo qual a *physis*, não tendo nem outro nem fora, deve desdobrar-se para aparecer, aparecer(-se), produzir(-se), para sair da sua cripta em que (se) prefere, para brilhar na sua *aletheia*»; 2) «A boa imitação será a imitação verdadeira, fiel, semelhante ou verossemelhante, conforme, adequada à *physis* (essência ou vida) do imitado; ela apaga-se por si mesma ao restituir livremente, e portanto de maneira viva, a liberdade da presença verdadeira».

objetos ordenados e que se mantêm sempre do mesmo modo, que não prejudicam nem são prejudicados uns pelos outros, todos em ordem e comportando-se segundo a razão, é *isso que imitamos e a isso que nos assemelhamos o mais possível* [ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι].»³⁴⁵

A boa *mimesis*, a *mimesis* que tem como “objeto” a verdade, aquilo que é, abre a possibilidade para que a alma encontre finalmente a unidade, abandonando a dispersão e a multiplicidade que a caracterizam quando se deixa guiar pelo corpo, um corpo que segue (quicá, imita, mima) as ditas realidades sensíveis, sempre em devir – compostas e portanto múltiplas³⁴⁶.

Por conseguinte, como se encontrará explicitamente em Aristóteles, e Derrida no-lo mostra, a *mimesis* é o próprio do homem³⁴⁷, quer dizer, de um ser encarnado; mas o mesmo poderíamos dizer da alma em Platão. A alma tem essencialmente um caráter mimético: a sua natureza é tal que ela toma a forma dos objetos que contempla. Vemo-lo não apenas no *Fédon*, mas igualmente afirmado em *A República*, na passagem que citámos – « é isso que imitamos e a isso que nos assemelhamos [ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι]»³⁴⁸. É por essa razão que no mito final o destino da alma se dá em perfeita consonância com o ambiente que a rodeia; afinal, a questão política está sempre bem presente na investigação do próprio da alma em sede platónica.

Por conseguinte, no tocante à avaliação platónica da *mimesis*, as coisas são menos diretas e absolutas, mais retorcidas talvez, do que se poderia pensar. Apesar de Platão em diversos momentos condenar, como é sabido, a *mimesis*, nomeadamente no célebre episódio da expulsão da cidade fundada «em imaginação»³⁴⁹, vemos como a atividade

³⁴⁵ Platão, *A República*, *op. cit.*, 500c. Note-se que também este diálogo se centra na questão da alma e do que lhe é próprio («A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por outra e qualquer coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie», 353d).

³⁴⁶ Cf. *ibid.*, 423d.

³⁴⁷ Cf. J. Derrida, «La Mythologie Blanche», *op. cit.*, p. 283.

³⁴⁸ Platão *A República*, *op. cit.*, 500c.

³⁴⁹ *Ibid.*, 369c.

filosófica é definida precisamente em termos miméticos³⁵⁰. A plasticidade da alma, da alma encarnada, requer que a filosofia seja esse treino que conduz a fixar o «olhar» nas realidades que são «sempre do mesmo modo», para imitá-las; assim a própria alma vem a si mesma: como semelhante aos objetos que contempla. Derrida descreve este movimento aparentemente aporético na seguinte passagem de «La Double Séance»:

«Retenhamos esta lei esquemática que constrangeu o discurso de Platão: foi preciso ora condenar a *mimesis* em si mesma, como processo de duplicação, qualquer que seja o modelo, ora não desqualificar a *mimesis* senão em razão do modelo “imitado”, permanecendo a operação mimética nela mesma neutra, inclusive recomendada»³⁵¹.

De certa maneira, Derrida resume assim aquilo que tentámos e continuamos a tentar mostrar, a saber, a necessidade de passar pelo derivado (no presente caso, a cópia, a imagem, etc.) para chegar ao originário ou às realidades em si. Pois bem, por um lado a *mimesis* é condenada (tal como o corpo no *Fédon*), por outro, concomitantemente, a atividade filosófica por excelência (a concentração da alma sobre si mesma) é caracterizada pela *mimesis* (assim como na reminiscência as realidades sensíveis são como que uma passagem necessária para que a alma regresse a si mesma, e à pura contemplação das realidades inteligíveis).

Parece-nos, da mesma maneira, que estas perspetivas nos permitem, à luz da noção de *mimesis*, recordar, ainda que brevemente, a relação entre o corpo e a alma. O *Fédon* parece frequentemente pautar-se pela afirmação da separação de tal modo radical entre ambos, quer dizer, entre o corpo e a alma, que pode ser difícil vislumbrar as íntimas relações que se vão entretecendo. Para encetar este retomar da nossa discussão, recordemos que o problema do *Fédon* não é a união entre corpo e alma, mas a sua separação. Como vimos, não é caso – à partida – de estarmos diante de uma alma, por um lado, e de um corpo, por outro. O facto fundamental é precisamente a união. Por conseguinte, o problema que se discute não é como a alma encarna num corpo, mas antes como a alma (e *ipso facto* o pensamento, a razão) pode separar-se dele.

³⁵⁰ Cf. Raphael Foshay, «Mimesis in the ‘Republic’: Dialectic and Poetics» in *The International Journal of the Humanities*, vol. 5, n.º 2, 2007, p. 102-ss.

³⁵¹ J. Derrida, «La Double Séance», *op. cit.*, p. 230.

Na situação inicial, a alma *mima* o corpo, tomando por verdadeiro tudo aquilo a que este, através dos sentidos, lhe dá acesso. Em suma, na perspectiva que agora consideramos, uma tal alma é um *eidolon*³⁵², uma aparição, um fantasma, tal como a realidade sensível a que ela se liga (constantemente em devir, ora é ora não é...não sendo, propriamente, coisa alguma).

Porém, relembro desta feita aquilo que é dito dessa realidade sensível, a saber, que aspira a identificar-se com uma outra realidade, quer dizer, com a realidade em si, aquela que é sempre do mesmo modo, devemos proceder a uma análise mais subtil. É verdade que o corpo nos dá acesso apenas às realidades sensíveis, quando precisamente estas estão, ou devem estar, subordinadas ao que lhes é anterior e superior? Isto é, para clarificar as nossas dúvidas, se os nossos sentidos nos dão acesso às realidades sensíveis, esse facto mesmo não implica que o corpo nos dá acesso ao seu carácter mimético (que as determina estruturalmente)? Como Sócrates conclui:

«Terá, pois, de ser através dos dados dos sentidos [τῶν αἰσθήσεων] que nos apercebemos de que todas as realidades sensoriais tendem sempre para essa realidade do Igual»³⁵³.

De certa forma, é através dos sentidos que temos acesso ao que não pode, de todo, ter origem, ser dado através dos sentidos, a saber, a realidade em si (neste caso o Igual)³⁵⁴. Os dados dos sentidos como que apontam além de si mesmos. São como que signos, tem a estrutura de reenvio do signo, uma vez que estão na vez de outras coisas.

Assim, poderíamos dizê-lo, Sócrates não declara simplesmente que as realidades sensíveis são meras ilusões. Parece-nos, uma vez mais, haver pelo menos uma certa distância, no *Fédon*, entre os ditos «verdadeiros filósofos» (64b, 65a, 67e), que não apenas rejeitam qualquer comércio com o corpo como ademais declaram a

³⁵² Cf. John Burnet, *The Socratic Conception of the Soul* (London: Oxford University Press, 1936), 14. Note-se que também na discussão da alma, Sócrates segue o seu moto de refugiar-se do lado dos *logoi* (99e), isto é, não encontramos no *Fédon* um acesso imediato da alma a si mesma (e portanto, cremos poder afirmá-lo, a alma não é uma espécie de consciência cartesiana ou moderna). Encontramos acima de tudo no *Fédon* um confronto entre diferentes concepções de alma, e não qualquer coisa como uma definição própria e “imediata”.

³⁵³ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 75a-b.

³⁵⁴ Cf. *ibid.*, 75b – «Donde se segue que, antes de começarmos a ver, a ouvir, a gozar dos restantes sentidos, deveríamos já ter um conhecimento do Igual em si, daquilo que de facto é».

impossibilidade de alcançar a sabedoria enquanto a alma estiver presa ao corpo, e a posição socrática, bem mais subtil – assim cremos. A diferença patenteia-se quer no alerta contra a misologia (89b-ss.) quer na digressão biográfica que lhe sucede (96a-ss.). Note-se como, afinal de conta, a defesa do *logos* reflete a necessidade de dar combate ao que pode desviar a alma («não deixemos entrar na alma a dúvida de que talvez os argumentos nada encerrem de são», 90e), apontando assim as baterias aos que diriam – talvez como os «verdadeiros filósofos» – que nesta vida, não apenas pelos sentidos mas também pelo *logos*, nada podemos saber de verdadeiro, de firme e constante. A alma estaria pois permanentemente entregue à dispersão, a nada podendo agarrar-se.

Como tentamos agora mostrá-lo, é precisamente o carácter mimético que permite a negociação entre a realidade sensível, entre os dados dos sentidos, e a realidade em si, sempre idêntica³⁵⁵. Isto é, entre a presença da própria realidade e a sua imagem, cópia, representação.

Porque a realidade sensível é também ela mimética, a alma não está condenada a viver indefinidamente na sombra e na ilusão. A razão é, precisamente, que o *logos* nos dá a pensar que as coisas sensíveis são como que habitadas, constituídas por relação com o que verdadeiramente é; por outras palavras, a realidade que nos é dada pelos sentidos é na medida em que *não é* – a sua única e exclusiva realidade é estar na vez *do que é*. Como a cópia está na vez do modelo e remete para ele. Em última análise, é porque os *eide* tornam possível o *logos*, que este último é a origem mesma da inteligibilidade (sinónimo de permanência, de identidade).

³⁵⁵ Cf. Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 99e. «Pensei então que o melhor que tinha a fazer era refugiar-me do lado das ideias [εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα] e, através delas, inquirir da verdade dos seres. Aliás, talvez num aspeto o paralelo não seja exato, pois não é, quanto a mim, ponto assente que o estudo dos seres, através das suas manifestações externas, se revele, menos do que através das ideias, um estudo à base de imagens [ἐν εἰκόσι].» Certamente que, nesta e noutras passagens, Sócrates nega a apreensão imediata da realidade, contudo, a análise através dos *logoi*, que são também imagens, visa precisamente «inquirir da verdade dos seres», isto é, não se fica pela mera ilusão, pelo erro, etc. Trata-se, uma vez mais, de encontrar a imagem adequada, a boa representação, a expressão, em suma, a boa *mimesis*. Como escreve Rebecca L. Hubble (*Structures of Representation: Metaphor and Mimesis in Jacques Derrida's Glas*, tese de doutoramento, Queen Mary College, University of London, 2003, 11): «Se bem que a *mimesis* possa ser considerada como pertencendo à estética, o seu uso metafísico expande o seu conceito, estende o seu alcance além do que pode ser tido pelo seu domínio próprio; *mimesis* não é apenas uma teoria estética da imitação, mas um modo de dar conta das relações entre *o que é* e o conhecimento do homem *do que é*». Sublinhados da autora.

Também por isso, pensamos, a filosofia, platónica e mais além, não é a simples negação do corpo e da realidade sensível, é antes a recondução desta última ao que a torna possível, à sua origem. Aquilo a que Platão chama as realidades visíveis, as realidades sensíveis, são como que o espelho no qual se vem representar, figurar³⁵⁶, a verdade e autêntica realidade.

Tentamos então compreender, a partir destas observações, a relação entre o corpo e a alma. O corpo, como já foi repetido frequentemente, limitar-se-ia a dar-nos acesso às realidades sensíveis, realidades sempre em devir. Caso esta fosse toda a história, como poderia o homem – união de corpo e de alma – alcançar as ditas realidades idênticas, sempre iguais a si mesmas? É preciso, parece-nos, que de algum modo se anuncie nos dados sensíveis qualquer coisa que não se reduz, aliás, que *não é* ele mesmo um dado sensível:

«É de facto possível, como pelo menos parece demonstrado, que, ao percecionarmos um dado objeto pela vista, pelo ouvido ou por qualquer outro meio sensorial, nos transportemos a partir dele à ideia de um outro que estava já esquecido»³⁵⁷.

Ora, em derradeira análise, Sócrates leva-nos a pensar que esse tal outro objeto não é, de facto, um mero dado sensorial. Isto é, essoutro “objeto” a que somos transportados – através dos sentidos – não é da mesma natureza do dado sensorial, que para ele remete³⁵⁸. Como Sócrates o dirá num outro diálogo, o *Teeteto*, o saber, o saber

³⁵⁶ Diga-se uma vez mais que representar e figurar são duas traduções possíveis da noção grega de *mimesis*.

³⁵⁷ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 76a.

³⁵⁸ Cf. Platão, *Teeteto*, tr. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005), 184c-ss. «S. – Também estarás disposto a admitir que não é possível perceber através de uma potência, aquelas coisas que percebes através de outra? Por exemplo, que não é possível perceber o que percebes através do ouvido através da vista, ou o que percebes através da vista através do ouvido? [...] Então, através de que pensas tudo isto em relação a ambas? Pois não podes captar o que é comum a elas nem através do ouvido, nem da vista. [...] Mas através de quê, age aquela força que te revela o que é comum a todas estas e a estes, pelo qual o que “é” e o que não “é”, e com o qual dá uma resposta a todas as perguntas que colocávamos mais acima? A todas estas, a que órgãos atribuis aquela parte de nós através da qual sentimos, que se apercebe de cada coisa? Teet. – Mas, por Zeus, Sócrates, eu cá não poderia dizer mais, exceto que me parece que o princípio é que não há nenhum órgão especial para isto

da realidade mesma, não está na percepção, é certo, mas sim «no raciocínio sobre» ela³⁵⁹. Parece-nos, deste modo, legítimo afirmar que, ainda que não seja nos dados sensoriais que apreendemos a realidade, a autêntica realidade, aquilo que é, no entanto é necessário passar por eles. Isto porque eles, como o *Fédon* nos ensina, remetem além, eles são de certo modo um movimento de superação, de «aspiração»: por e através deles, a alma (re)conhece a realidade autêntica e verdadeira e, por conseguinte, (re)conhece-se.

«[...] se de facto existem coisas como essas que temos constantemente nos lábios, um Belo, um Bem e toda a espécie de realidade afim, se é esta que tomamos como ponto de referência de tudo o que os sentidos nos transmitem [ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν] e a ela reportamos os dados recebidos [καὶ ταῦτα ἐκείνη ἀπεικάζομεν³⁶⁰], em virtude de a redescobriremos como coisa anterior e nossa»³⁶¹.

Pensamos pois que é possível dizer que é através dessa comparação que se processa, por exemplo, a anamnese. Essa mesma comparação só opera na medida em que os objetos sensíveis, aqueles que captamos através dos sentidos, são eles mesmos constituídos por este carácter de imagem, cópia ou representação.

Vamos então sintetizar um pouco aquilo que, neste segundo ponto, procurámos dar a ler. Viu-se, no primeiro capítulo, como o percurso filosófico se traduz na concentração da alma sobre si mesma. Poder-se-ia considerar que uma tal concentração implica abandonar por completo o corpo, e que, assim, o filósofo deve afastar-se tanto quanto possível de tudo quanto lhe chega a partir deste. São, de facto, pelo menos na parte

ou para aquilo, mas acho que é ela própria, através de si própria, que a alma investiga o que há de comum em tudo [...] S. – E em qual destes dois tipos colocas a entidade [τὴν οὐσίαν]? Pois é esta o que mais aparece em tudo. Teet. – Eu cá coloco-a naquela a que a alma chega por si própria». Por fim, em 186d, Sócrates afirma que «o saber não está nas sensações, mas no raciocínio sobre elas [ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ]». Cf. Francisco Gonzalez, *Plato and Heidegger: a question of dialogue* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009), 173-ss.

³⁵⁹ Platão, *Teeteto*, *op. cit.*, 286d.

³⁶⁰ O verbo ἀπεικάζω (ἀπό + εἰκάζω) tem aqui o sentido de comparar. Ou seja, Sócrates afirma que nós, nós enquanto alma encarnada, comparamos os dados dos sentidos com essoutra realidade anterior. Note-se ainda que este mesmo verbo significa ainda representar, expressar, nomeadamente, cf. Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* [[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Da\)peika%2Fzw](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Da)peika%2Fzw)] e *Le Grand Bailly: Dictionnaire grec-français*, *op. cit.*, p. 207.

³⁶¹ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 76b.

inicial do diálogo, vários os momentos em que se visa negativamente, muito negativamente, o corpo e os dados dos sentidos (por exemplo, 65b-c, 66a-67a, 67e-68b). Quase como uma visão trágica de uma alma sedenta de sabedoria que, desafortunadamente, ligada ao corpo vê o seu desejo frustrado – até ao desespero.

Contudo, não menos evidente se vislumbra – com os sucessivos argumentos, nomeadamente a partir da teoria da anamnese, mas ainda antes, quando a partir de uma experiência corporal Sócrates deriva qualquer coisa de essencial sobre o prazer e a dor – que estamos também diante de uma reconsideração do lugar do corpo e das realidades com que este nos põe em contacto. As coisas sensíveis remetem para realidades bem distintas – quando sobre elas nos debruçamos, sobre elas raciocinamos, quando a partir delas inferimos (*sullogizomai*), trazemos à mente, outra coisa. A natureza dessas realidades é, Sócrates não se cansa de o dizer, imutável, idêntica a si mesma, mas – e parece-nos importante sublinhá-lo – só as alcançamos pelo desvio dos dados dos sentidos, da percepção sensível, etc.

Assinale-se ainda que esta complexa relação se reflete na relação entre o corpo e a alma, bem como no conhecimento que a alma tem de si mesma. Vamos tentar mostrá-lo.

Se, à partida, a alma está como que cingida às supostas realidades que o corpo lhe apresenta é meditando sobre elas, e não simplesmente fugindo delas, que ela redescobre tudo aquilo que permanece idêntico, todas as «realidades em si». Ou, se quisermos, escapar aos dados sensíveis requer atravessá-los – esta parece-nos ser, pelo menos, a lição a tirar da apresentação da anamnese.

No relato do percurso biográfico de Sócrates transparece ainda, uma outra vez, que para dar conta da ordem sensível referem-se realidades, ou entidades, que não são dessa ordem³⁶². Por exemplo, socorrendo-nos do que diz Sócrates, é o próprio belo

³⁶² Pensamos poder ler, nesta direção, algumas das declarações que encontramos nesta passagem. Seguem-se alguns exemplos: «Poderá, claro, alegar alguém que, sem possuir ossos, músculos e assim por diante, não seria também capaz de pôr em prática as minhas decisões – e não estaria fora da verdade. Agora asseverar que é graças a elas que faço aquilo que faço, e que é em função do espírito que assim me comporto, mas não em função de uma escolha que fiz do “melhor”, eis o que trai porventura excessiva inconsequência de linguagem» (*Fédon, op. cit.*, 99a-b); «por mim, parece-me efetivamente que, se alguma coisa existe além do Belo em si [αὐτὸ τὸ καλόν], a única e exclusiva razão de ser bela é o facto de participar [μετέχει] desse mesmo Belo» (*ibid.*, 100c).

(αὐτὸ τὸ καλόν) que “transmite” a possibilidade de que algo nos apareça como belo – sem que, contudo, esse mesmo belo em si seja captável, perceptível aos nossos sentidos. Porém, uma vez mais, podemos questionar-nos: então como podemos nós alcançar essa tal ideia (*eidos*) se, por um lado, a alma está enfeitiçada por tudo quanto o corpo leva até ela e, por outro, essencialmente, tais realidades não podem nunca ser dadas pelos sentidos (porque, pelo contrário, elas permitem que algo apareça como algo)? Uma possível resposta a este problema poder-se-á encontrar no que dissemos mais acima: é porque os dados sensíveis não sendo as realidades em si mesmas portam contudo a sua marca. Mimam-nas (isto é, assemelham-se na diferença). O filósofo, o amante da sabedoria, é com efeito aquele que, como o bom artista de *A República*, é capaz de «seguir os vestígios [ἰχνεύειν]» dessas tais realidades em si. Disso depende, acima de tudo, a verdadeira e boa educação da alma: a educação da alma para a verdade, para a sua verdade, a verdade de *si mesma*.

Por conseguinte, a concentração da alma sobre si mesma não é uma simples fuga, ainda que não seja também um mero retomar de tudo quanto o corpo lhe oferece³⁶³. Claro, se fossemos apenas um corpo seríamos incapazes de nos elevarmos às realidades em si, que são sempre do mesmo modo, mas uma vez que somos também uma alma, a que pertence a potência do pensamento (*dianoia*) e do raciocínio/razão (*logismos*), essa possibilidade está em aberto.

O *logos* é, neste sentido, a capacidade, o poder de des-cobrir – de seguir os vestígios – daquilo cuja presença está como que em *différance*³⁶⁴, isto é, daquilo cuja presença está em diferido (adiada e divergida) na aparência sensível. O sonho filosófico é, então, a suspensão de tal *différance*, e a restituição de uma presença pura e plena prévia à sua aparição sensível (quer dizer, prévia ao seu diferir e à diferença consigo mesma)³⁶⁵. Como Derrida o afirma com alguma frequência: a tradição filosófica ocidental é precisamente o apagamento³⁶⁶ deste movimento da *différance*, apagamento que –

³⁶³ Por isso Sócrates fala na urgência de se refugiar do lado dos *logoi*. De certo modo, o *logos* é já uma primeira superação dos objetos sensíveis, para deixar ver aquilo que como que, à partida, se esconde. Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., §7.

³⁶⁴ Cf. J. Derrida, «La *différance*» in *Marges, de la philosophie*, op. cit., p. 17.

³⁶⁵ Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., p. 36-ss. Cf. Joseph-Igor Moulenda, op. cit., p. 25.

³⁶⁶ Cf. J. Derrida, «La *différance*», op. cit., p. 26.

notemo-lo – para Derrida não é de todo accidental: ela, a *différance*, diz ou sugere o que permite que algo apareça, sem contudo ela mesma aparecer (*différance*: antes de tudo, a suspensão do *si mesma* e do *si mesmo*³⁶⁷). Ela não é uma origem mais remota, diz pelo contrário, parafraseando Jacques Derrida, o facto de a origem não se constituir senão pelo desvio, pelo espaçamento, em suma, em *différance*³⁶⁸.

A alma platónica é assim a capacidade de seguir os tais vestígios do inteligível no sensível (quer dizer, no fundo, o carácter mimético deste último) e, por fim, centrar a sua atenção já não nos objetos mundanos mas antes nas «realidades em si», imitando-as e assemelhando-se a elas o mais possível³⁶⁹. Segundo a passagem de *A República*: aqueles que, na construção e organização da cidade justa, se concentram e contemplam «objetos ordenados e que se mantêm sempre do mesmo modo» são «pintores que utilizam o modelo divino [οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι]»³⁷⁰. Considerando que a discussão da cidade justa vem precisamente na sequência da necessidade de investigar a virtude própria da alma³⁷¹, não será legítimo dizer que a concentração da alma sobre si mesma (no *Fédon*) pode também ser descrita como, nos termos de *A República*, uma «belíssima pintura», uma pintura que toma como modelo não os objetos sensíveis, sempre em devir, mas precisamente tudo quanto permanece sempre idêntico a si, quer dizer, o modelo divino³⁷²? A alma *imita* esses tais modelos divinos para fixar a sua identidade – ela torna-se o que é ou deve ser, vem a si mesma.

Note-se, por conseguinte, que não estamos simplesmente perante uma condenação pura e simples da *mimesis*, uma vez que o próprio da alma se descobre também através de um movimento mimético. Como comenta Derrida, «em qualquer dos casos a *mimesis* está ordenada à verdade». Não foi precisamente isso que acabámos de verificar? A verdade, o que é, a identidade do que se mantêm sempre igual, é – em última análise –

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 27 – «não há essência da *différance*, esta (é) o que não apenas não poderia deixar-se apropriar no como tal do seu nome ou do seu aparecer, mas o que ameaça a autoridade do *como tal* em geral, da presença da coisa mesma na sua essência»

³⁶⁸ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 90.

³⁶⁹ Platão, *A República*, *op. cit.*, 500c.

³⁷⁰ *Ibid.*, 500e

³⁷¹ *Ibid.*, 353c-ss.

³⁷² Recordem-se as discussões no diálogo em torno do próprio de Deus (380d, «um Ser simples e o menos capaz de todos de sair da sua própria forma») e da condenação das representações poéticas tradicionais (que apresentam os deuses a mentir, a metamorfosear-se, 381b-ss.)

o garante do valor da *mimesis*. Se o modelo imitado é a verdade, a *mimesis* permite-nos, ou antes permite que a alma se eleve ao *seu* lugar, ao lugar que lhe pertence. Pelo contrário, se a *mimesis* acaso *imita, expressa, representa* aquilo que tem já um caráter mimético (nomeadamente, as realidades sensíveis), então o momento da crise espreita. O lugar do modelo divino é usurpado. A cópia sobrepõe-se. Consequentemente, ao nível que nos ocupa neste segundo ponto, o corpo, contra a natureza (*physis*), substitui a alma e o que lhe é próprio. É neste ponto, enquanto imitação de imitação (ou significante de significante), que a escrita é veementemente condenada no *Fedro*.

3) Iniciámos este segundo capítulo com uma discussão em torno da escrita e da sua relação com o *logos*, procurando sublinhar em que medida essa relação é comandada pela distinção entre o sensível e o inteligível, mas também pela distinção entre o corpo e a alma. Chegou talvez o momento de explorar esta questão da escrita, também a partir da noção de *mimesis*.

Verificámos que Platão opõe a escrita no sentido próprio (quer dizer, a escrita como inscrição num meio sensível, ou seja, o nosso sentido vulgar de escrita) a uma «escrita pneumatólogica»³⁷³. Neste sentido, encontrámos no *Fedro* a famosa condenação da escrita, tido como, escreve Derrida:

«[I]rrupção do *fora* no *dentro*, encetando [entamant³⁷⁴] a interioridade da alma, a presença viva da alma a si no *logos* verdadeiro, a assistência que a palavra [parole] traz [porte] a si mesma»³⁷⁵.

³⁷³ Cf. Michael Naas, «Pneumatology, *Pneuma*, *Souffle* Breath» in *Reading Derrida's Of Grammatology*, *op. cit.*, p. 28.

³⁷⁴ O verbo *entamer* em francês comporta diferentes sentidos, dos quais destacamos o de *iniciar*, mas também o de *cortar*, *diminuir* ou ainda *infringir* (os direitos de alguém) [cf. a entrada no *Littre*, disponível online em: <https://www.littre.org/definition/entamer>]. Optamos pelo verbo *encetar*, por ter também o sentido não apenas de *começar* ou *iniciar* como também *cortar* («o primeiro pedaço de uma coisa inteira» ou «tirar alguma coisa do que está cheio», veja-se: <https://dicionario.priberam.org/encetar>). A respeito do recurso derridiano a este verbo, cf. Jean-Luc Nancy, «L'Ouverture Blanche» in *Reading Derrida's Of Grammatology*, *op. cit.*, p. 102 – «O *entame* abre um fora no dentro. Introduce um fora dentro, explora [explorer], prevarica [exploiter] e expõe [expose] o dentro como tal». Ou ainda uma das contribuições de Michael Naas na mesma obra («Entamer, Entamé, to initiate or open up, to breach or broach», p. 119-123).

³⁷⁵ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 52. Sublinhados de Jacques Derrida.

Por outras palavras, procurando ligar este processo³⁷⁶ contra a escrita com a nossa discussão anterior, a escrita caracteriza-se por vir substituir-se ao *logos* verdadeiro (passe o pleonasma), isto é ao *logos* que é – vimo-lo – a presença à alma da realidade autêntica. Nele a alma descobre-se, descobre-se como vida plena (*Fédon*). Interrompendo esta presença da alma a si mesma através do *logos*, a escrita está de antemão remetida para o domínio do sensível, do corporal, etc. Enfim, da morte³⁷⁷. É portadora da morte na medida em que afasta, desvia a alma de si mesma.

Por tudo isto, no *Fedro*, Sócrates remete a escrita para o mero jogo, para uma brincadeira de crianças (*παιδιᾶς*, *Fedro*, 276d). Ainda assim, uma brincadeira que não deixa de implicar riscos – o risco de tomar o discurso escrito pela verdade. Por conseguinte é preciso, efetivamente, controlar os possíveis males, a caixa de Pandora que a escrita abre. E, como Derrida no-lo dá a pensar, será através da noção de *mimesis* que se processará um tal controlo:

«[N]ão é menos verdade que [il n'en reste pas moins que] toda a história da interpretação das artes literais», portanto, da arte, da *techne*, da letra, da escrita, «se deslocou, se transformou no interior das diversas possibilidades lógicas abertas pelo conceito de *mimesis*»³⁷⁸.

Como já foi dito, a *mimesis* está estruturalmente sob a alçada da verdade, e portanto também a escrita deverá estar submetida à verdade. Verdade essa que, uma vez mais, não nos vem senão a partir do *logos*. O valor ontológico das coisas sensíveis esgota-se no seu carácter mimético, e também o discurso escrito reduz-se à sua relação mimética (imitação, representação, figuração) com o *logos*, enquanto presença da verdade na alma³⁷⁹. Uma escrita liberta desta estrutura mimética da presença/ausência ou do original/cópia não poderia ser senão uma monstruosidade³⁸⁰.

³⁷⁶ Assinale-se aqui o facto de em grego antigo γράφή significar pintura, escrita, etc. Na voz média, γράφομαι, tem o sentido de acusar, indiciar, e pode vir acompanhado do acusativo γραφήν.

³⁷⁷ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 29.

³⁷⁸ Cf. J. Derrida, «La Double Séance», *op. cit.*, p. 230.

³⁷⁹ Presença que, no *Fedro*, se dá a pensar como *inscrição* da verdade na alma (cf. 276a).

³⁸⁰ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 293, «O vício, a duplicidade, como a afetação [simagrée], se é uma alteração da imitação, não é filha da imitação mas doença da imitação, não o seu efeito natural mas a sua anomalia monstruosa». Sublinhado do autor.

Para o ilustrar, talvez seja proveitoso exemplificar esta subordinação, esta relação hierárquica entre o discurso escrito e a palavra (viva) através da discussão de *A República* em torno da natureza divina e da representação poética dos deuses³⁸¹. Seguindo a discussão, chegamos à seguinte definição:

«Por conseguinte, Deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e em atos, e nem ele se altera nem ilude os outros, por meio de aparições»³⁸².

Esta definição, a que se chega pela discussão – e não por um retomar daquilo que a tradição, os mitos e as lendas, os poetas propalam – virá justificar no livro dez (X) o afastamento da poesia. A razão está no facto de os poetas representarem os deuses a cometer injustiças, a iludir, a prejudicar os homens, e inclusive a metamorfosear-se³⁸³.

De momento interessa-nos esta passagem de *A República* na medida em que nos põe na via do que procuramos mostrar, a saber, a imitação, a representação poética deve ser julgada por qualquer coisa que é anterior e absolutamente distinta: o *logos* (filosófico) como verdade. Na melhor das hipóteses, a poesia pode como que imitar o *logos*. Mas esta mesma imitação (que portanto desvia a presença da verdade) é, de algum modo, já um perigo – ainda que *mime* a verdade. Como escreve Derrida em *De la Grammatologie*:

«[...] a representação pura, sem deslocamento metafórico, a pintura puramente refletora [réfléchissante]», isto é, assim o interpretamos, a pintura que é o reflexo fiel da verdade, da vida, etc., «é a primeira figura. Nela a coisa mais fielmente representada não está mais presente em propriedade [en propre]»³⁸⁴.

Recorde-se que, no *Fedro*, Sócrates compara os escritos com a pintura (ζωγραφία), como Derrida no-lo lembra no seguimento desta passagem. Tal como a pintura, também a escrita implica já duplicação e, por conseguinte, desvio, ausência da coisa mesma:

³⁸¹ Na discussão está em causa, como não poderia deixar de ser, a questão da educação. A educação filosófica aparece como rival, ou antes, como sobrepondo-se à educação até então tradicional – para a qual Homero e Hesíodo tinham um estatuto incomparável. Eram como que textos fundamentais na formação do homem grego.

³⁸² Platão, *A República*, *op. cit.*, 382e.

³⁸³ *Ibid.*, 390a-ss.

³⁸⁴ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 412

«Aqui a pintura, a zoografia, trai o ser e a fala [parole], as palavras [les mots] e as coisas mesmas porque as fixa. Os seus rebentos fazem figura de viventes mas quando se os interroga, não respondem. A zoografia traz a morte. E o mesmo acontece com a escrita»³⁸⁵.

Quando o *logos*, quando a presença da coisa mesma, passa ou, inclusive, cai na materialidade ou na inscrição sensível, o que lhe é próprio é desde logo maculado. A imagem sobrevém à realidade, marcando o momento em que esta se desvia de si mesma – aliás, da mesma forma como a alma, encarnando, se encontra dispersa e afastada de si mesma, da sua natureza própria.

Estas considerações remetem-nos de novo para as relações entre a filosofia e a morte. Podemos formular da seguinte forma a nossa dúvida: no primeiro capítulo da tese não considerámos a filosofia como uma meditação, como um aprender a morrer? Porém, agora não estamos precisamente a condenar a pintura, a escrita, enquanto portadoras da morte? Isto é, se a filosofia aparecera, num primeiro momento, quase como uma afirmação da morte (*cf. Fédon*, 64b, «[...] os verdadeiros filósofos padecem do mal da morte e a merecem»), neste momento encontramos a negação e/ou a domesticação de tudo aquilo que porta consigo a morte. O que nos remete para o que dissemos sobre a vida natural e a vida da alma (que é igualmente a vida do pensamento), e igualmente para a ideia de vida como sobrevida em J. Derrida.

Vamos, por conseguinte, ensaiar uma outra aproximação a esta questão, não sem lembrar que – parece-nos – a discussão derridiana em torno da morte, e da escrita como *economia de morte*, consiste em questionar a distinção absoluta entre estas duas “faces” ou “facetras” da morte no discurso filosófico. Por um lado, a morte filosófica, a morte como separação, quer dizer, a morte como abandono ou suspensão da sensibilidade, da exterioridade é como que louvada, ou antes honrada pela filosofia – a ponto de esta ser um *melete thanatou* –; por outro, a morte como desaparecimento, ou se quisermos, a morte como ausência (da alma a si mesma, ou da coisa mesma na palavra escrita) deve ser esconjurada. Aliás, são diversos os momentos em que o medo da morte

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 413.

(da desapareição, da ausência) é exposto como um grave perigo. Uma espécie de fantasma que pode corroer a alma, que precisa do auxílio, do socorro da filosofia para se manter idêntica a si mesma:

«Dá-me ideia, contudo, que tanto tu como Símiás estariam interessados em levar mais a fundo a argumentação...levados, quem sabe, por um pavor todo infantil de que, ao sair a alma do corpo, logo a brisa a dissipe de verdade e a reduza a fumo»³⁸⁶.

Haveria que perscrutar as origens de uma tal crença na desapareição da alma, nomeadamente enquanto remetem para a tradição poética, que – como vimos – Sócrates procura, no mínimo, repensar. A nossa atenção vira-se mais para esta menção de «um pavor todo infantil» que nos recorda a caracterização da escrita como um divertimento infantil (*Fedro*, 151d). Que esta ligação é legítima parece poder vislumbrar-se através das referências à *Odisseia* e à *Iliada* com que Sócrates expõe o impacto negativo que o medo da morte pode ter na coragem dos defensores da cidade. Que nos seja permitido transcrever esta longa passagem de *A República*, na qual precisamente são citadas diferentes passagens das obras homéricas:

«- Logo, teremos de irradiar, a começar nestes versos, todas as afirmações desta espécie:

Antes queria ser servo da gleba, em casa
de um homem pobre, que não tivesse recursos,
do que ser agora rei de quantos mortos pereceram

[...]

ou:

a alma evola-se dos seus membros para a mansão do Hades
gemendo a sua sorte, ao deixar a força da juventude

ou então:

como o fumo, a alma partira para debaixo da terra,
soltando um pequeno grito»³⁸⁷.

³⁸⁶ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 77d.

³⁸⁷ Platão, *A República*, *op. cit.*, 386c-387a.

E Sócrates termina estas referências alertando para os perigos que comporta a exposição a estes versos. Com efeito, eles chegam a todos, e não apenas aos que são capazes de julgar da sua veracidade – os que estão na posse da verdade (neste caso, no tocante à alma) não se deixam desviar pelo discurso escrito. O medo da morte não pode ser senão um entrave não apenas para os guerreiros, que devem ser corajosos, mas igualmente para os filósofos (também eles, caracterizados pela virtude da coragem, cf. *Fédon*, 68c, «e essa virtude que dá pelo nome de coragem, não se ajusta ela particularmente aos que se comportam como filósofos?»).

Creemos, então, haver uma profunda cumplicidade entre a condenação da escrita no *Fedro*, a condenação da poesia e da tragédia em *A República* e, ademais, a denúncia do medo (infantil) da morte. Em todas estas instâncias deparamo-nos com aquilo que não é, *propriamente*, a verdade.

Podemos então afirmar que a escrita está ligada à morte enquanto desaparecimento, ausência. A morte a que a escrita está ligada não é, de todo, a morte filosófica, aquela em que o filósofo se exercita – a que diz, no fundo, um certo despojar-se de tudo quanto é sensível, material, exterior e contingente. Há, portanto, a morte enquanto experiência que a alma deve atravessar para se apoderar de si mesma, e, por outro lado, a morte como desaparecimento, o contrário da vida.

A morte da e pela escrita é equiparável à que o argumento final do *Fédon* nos apresenta, a saber, o «oposto da vida». Adaptando ligeiramente o propósito de Sócrates poder-se-ia dizer, então, que a morte que a escrita traz consigo é a que se opõe à vida. Onde está a escrita, a vida já não está presente a si mesma; onde está a escrita, o *logos* como presença ou apresentação da coisa mesma já se afastou.

Víramos já a escrita a ser associada a um simples simulacro de vida. Uma espécie de máquina que, exteriormente, se confunde – ou antes, vem substituir – com a vida, mas em que – interiormente – nada há. Corpo sem alma, eis como poderíamos definir a escrita a partir do *Fedro* – cadáver. É por isso que, como nos diz Derrida, o processo movido contra a escrita não é um mero apêndice que poderíamos ignorar³⁸⁸; nele se joga muito do que temos vindo a discutir – a afirmação de uma vida plena, indemne,

³⁸⁸ Cf. J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 83.

salva (*sauf*), da absoluta identidade a si, da verdade como revelação ou mostraçãõ do que é – face à ausência, à pura aparência. Platão não nos deixa aparentemente dúvidas sobre o domínio a que pertence a escrita, mesmo se, como também já referimos, a metáfora da escrita sirva (como aliás, a metáfora da pintura) para dizer a inscrição da verdade na alma. Este foi, de facto, um movimento que nos tem interessado, e de que já encontramos outros indícios³⁸⁹.

No sentido de prosseguir a leitura derridiana do lugar da escrita no pensamento platónico, voltamos a referir «La pharmacie de Platon», onde Derrida escreve que a escrita está do lado de *Lethe*, isto é, do esquecimento e, por conseguinte, «do domínio da morte, da não-verdade, do não-saber»³⁹⁰. Ela é, como Tamuz perentoriamente declara, apenas uma técnica de rememoração (*hypomnesis*), portanto um motivo exterior e não a própria presença da verdade na alma. Ora, falando dessa presença da verdade na alma, Derrida escreve:

«Não é preciso separar memória e verdade. O movimento da *aletheia* é de uma ponta à outra desdobramento de *mneme*. Da memória viva, da memória como a vida psíquica enquanto se apresenta a si mesma»³⁹¹.

Mneme diz, como bem se depreende do texto platónico, a presença da coisa mesma à alma, portanto a sabedoria autêntica³⁹². A escrita aparece sobretudo como a interrupção desta presença – aliás essa é a sua característica fundamental. Marca o momento em que *mneme*, a «presença natural e primeira e imediata do sentido à alma no *logos*», é esquecida. Ou perdida.

³⁸⁹ Nomeadamente no recurso à linguagem sensível para falar da possibilidade de a alma entrar em relação com as realidades em si. Escutemos as palavras de Derrida na sua tese de licenciatura: «Por que razão é preciso partir do que é natural, constituído, derivado, etc., para descobrir somente *no fim* a originalidade pura?» (*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, 2.^a ed. (Paris: PUF, 2010), 138).

³⁹⁰ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 131.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 130-131.

³⁹² Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 55 – «a escrita, meio mnemotécnico, suplementando a boa memória, a memória espontânea, significa o esquecimento. É precisamente o que dizia Platão no *Fedro*, comparando a escrita à palavra [parole] como *hypomnesis* a *mneme*, o memorando auxiliar [auxiliaire aide-mémoire] à memória viva. Esquecimento porque mediação e saída para fora de si do *logos*. Sem a escrita, este permaneceria em si».

A escrita é um mero sinal exterior ao próprio assunto, ou se quisermos, à coisa mesma. Ela não tem que ver com a memória viva, quer dizer, a memória como presença da verdade na alma, mas – pelo contrário – é marca da ausência. Porque o assunto, a coisa não está mais presente na alma é preciso recorrer à escrita. Por conseguinte, a escrita é, acima de tudo, um sintoma de insuficiência.

Quando a escrita chega, a presença da própria coisa já se desvaneceu – e, com ela, a vida e a sabedoria:

«Enquanto dá a mão [*prête la main*] à hipomnesia [*hypomnésie*] e não à memória viva, a escrita é portanto, também ela, estranha à verdadeira ciência, à anamnese no seu movimento propriamente psíquico, à verdade no processo da sua (da) apresentação, à dialética. A escrita pode apenas mimá-las»³⁹³.

A perversão é a substituição da memória pela técnica exterior da rememoração³⁹⁴. Essa substituição é precisamente o espaço da escrita. Mas, então, pode perguntar-se uma vez mais: *qual é a natureza da memória viva para que ela possa vir a ser suplementada?*

Derrida questiona este movimento mostrando como, para Platão, «a memória é por essência finita» e, como tal, tem sempre «necessidade de signos para se lembrar do não-presente com o qual ela tem necessariamente relação [*rapport*]». Isto é, a *hypomnesis* não acontece acidentalmente à memória (finita). E na medida em que a memória é finita, quer dizer, em que há um limite à conservação da verdade na alma, a técnica da rememoração torna-se essencial – enquanto possibilidade de a alma recuperar aquilo que perdeu³⁹⁵. A memória, como a escrita, são sintomas de um ser finito – são marcas da finitude, de uma existência encarnada. Por esta razão, apesar de toda a denúncia encontramos ainda as seguintes sentenças de Sócrates:

«Os melhores de todos os discursos escritos são os que têm por fim servir de memorandos aos que conhecem tais discursos e somente nas palavras cujo fito é a instrução, assim se gravando na alma [*γραφόμενοις ἐν ψυχῇ*], sobre o que é

³⁹³ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 133. Sublinhados de Derrida.

³⁹⁴ *Cf. ibid.*, p. 135.

³⁹⁵ *Cf. Fedro, op. cit.*, 276d, «Ao escrever, apenas procurará acumular para si mesmo um tesouro de rememoração para a velhice, pois os velhos esquecem tudo».

justo, belo e bom, somente nessas encontramos uma perfeição digna dos nossos esforços»³⁹⁶.

Só os «discursos escritos» que visam, ou que têm como fim, a instrução da verdade são filhos legítimos, porque se encontram sob a alçada do «pai» – mostrando-se assim «dignos da família de que descendem» (*Fedro*, 278a). Os melhores escritos remetem para a palavra viva, porquanto esta grava na alma a verdade. Visar a verdade significa para os discursos escritos estar na dependência da palavra viva. Imitá-la³⁹⁷.

Porque a alma, na sua situação quotidiana, isto é, encarnada, se encontra de facto envolvida no desvio e na ausência das coisas mesmas (das «realidades em si»), a escrita torna-se uma espécie de mal necessário. De facto, se a alma estivesse sempre junto de si, quer dizer, fosse sempre igual a si mesma, não haveria qualquer necessidade de sinais externos – uma vez que para a alma estar junto a si significa precisamente estar junto das realidades em si, sempre idênticas a si mesmas. É nesse sentido, parece, que Platão recorre a esta figura da inscrição, do registo da verdade na alma, por ser necessário controlar os perigos que a escrita traz consigo. O mesmo poderia ser dito da operação mimética: uma espécie de controlo de danos.

Na sequência destas distinções, entre duas escritas distintas, entre um bom e um mau fruto ou semente, Jacques Derrida afirma que a boa escrita é entendida dentro da ideia de livro. Escutemos a seguinte passagem de *De la Grammatologie*:

«A ideia de livro é a ideia de uma totalidade finita ou infinita, do significante; esta totalidade do significante não pode ser o que ela é, uma totalidade, senão se uma totalidade constituída do significado lhe preexiste, vigia a sua inscrição e os seus signos, [e] é independente dela», dela, da ordem do significante, «na sua idealidade»³⁹⁸.

Com esta ideia do livro, encontramos o que temos vindo a explorar, a saber, esta submissão da escrita à ordem da verdade, ou, para usar os termos desta passagem, do

³⁹⁶ *Ibid.*, 278a. Veja-se a tradução francesa que Derrida segue no seu texto: «les meilleurs de cette espèce constituant en réalité chez l'homme que sait un moyen de se ressouvenir, tandis que les discours qui sont matière d'enseignement, ceux dont l'objet est d'instruire et qui, en réalité, s'écrivent dans l'âme concernant le juste, le beau, le bien, sont les seuls où il ya ait évidence, perfection et qui vaillent notre peine» (*Phèdre*, tr. Léon Robin (Paris: Les Belles-Lettres, 1933)).

³⁹⁷ J. Derrida, «La Double Séance», *op. cit.*, p. 227-228.

³⁹⁸ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 31.

significante ao significado. Se no *logos* como *phone*, na palavra viva, a proximidade com a verdade, com a idealidade é máxima, a escrita é significante de significante; por outras palavras, se o significado está presente no *logos*, o mesmo não sucede na palavra escrita³⁹⁹. Por isso, como declarara Sócrates, ela é mera rememoração. Nela, a presença da coisa mesma está em diferido. Enfim, não pode ser pensada senão como queda, como perda – mas, paradoxalmente, como uma perda aparentemente necessária (para um ser finito), uma espécie de “acidente fundamental”. Nas palavras de Derrida, o livro, a ideia de livro, constituiria o ideal de uma escrita que permaneceria sempre sob a vigilância da ordem do significado.

Em «La Double Séance», Derrida regressa a esta questão do livro, e do que implica pensar a escrita a partir dele. Nesse seu texto, o filósofo procura analisar as relações entre a literatura e a verdade, sublinhando a importância da noção tradicional de *mimesis*, porquanto a «história desta relação seria organizada [...] por uma certa interpretação da *mimesis*». A literatura, as artes da escrita são entendidas (e avaliadas) tradicionalmente a partir da sua relação com o *logos* enquanto lugar da verdade – como temos vindo a explorar, nomeadamente a da leitura derridiana. Nesse sentido, à pergunta pela razão da condenação da escrita por Platão, não podemos senão responder pela sua relação com a ordem da verdade.

A escrita é, vimo-lo, acima de tudo, sinónimo de ausência, de signo exterior, mesmo *ficcionalidade*⁴⁰⁰. Como, de certa forma, nos objetos sensíveis, também na escrita o que é – a verdade – está ocultado, obstruído⁴⁰¹. Ao mesmo tempo, a eventual valorização positiva da escrita está absolutamente dependente da possibilidade de ela como que apagar-se para deixar ver a verdade. O fim (*telos*, o alvo) da escrita é o fim (termo, final) da escrita. Fora deste movimento, a escrita nada é⁴⁰², não tem qualquer valor – porque,

³⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 46 – «Derivada porque *representativa*: o significante do significante primeiro, representação da voz presente a si, da significação imediata, natural e direta do sentido (do significado, do conceito, do objeto ideal ou como se queira)». Sublinhado do autor.

⁴⁰⁰ Não será um acaso que a denúncia das *fake news* coincida com a proliferação dos meios técnicos e tecnológicos digitais.

⁴⁰¹ Note-se que brota deste esquema uma bem determinada conceção de leitura como vimos no início do presente capítulo. Esta consistiria em descortinar, quase como um detetive, o que se mascara no discurso escrito (por exemplo, a intenção do autor).

⁴⁰² Cf. J. Derrida, «La Double Séance», *op. cit.*, p. 228-231.

com efeito, o valor, o valor do valor patenteia-se sempre na realidade autêntica, no *eidōs*, na identidade plena, no que «permanece sempre idêntico».

É neste sentido que se pode falar em boa e má *mimesis* relativamente ao livro, que não pode deixar de significar – neste contexto – que o valor do livro está absoluta e totalmente dependente do que lhe serve de modelo ou de paradigma. Jacques Derrida, a partir de uma leitura do *Filebo* de Platão, nomeadamente de um extrato do diálogo (38e-39e) cuja transcrição precede o texto de Derrida⁴⁰³, escreve:

«Mas a este livro platónico, a verdade ou a falsidade não sobrevivem senão no momento em que o escritor transcreve uma palavra regressada [parole rentrée], quando copia no livro um discurso que já teve lugar e que se tem [tient] numa certa relação de verdade (de semelhança) ou de falsidade (dissemelhança) às próprias coisas»⁴⁰⁴.

É importante, pensamos, comentar mais detalhadamente esta passagem-chave para a nossa problemática. Em primeiro lugar cabe-nos explicitar adequadamente a expressão derridiana «parole rentrée», que aqui traduzimos muito literalmente – não sem criar dificuldades – por palavra regressada⁴⁰⁵. Um par de páginas antes desta passagem, Derrida escrevera:

«A comparação da alma a um livro (*biblio*)», como vimos também no *Fedro* encontramos, de certa maneira, esta mesma imagem, uma vez que a alma é o lugar em que se inscreve a verdade, «intervém de tal maneira que o livro não aparece senão como um modo do discurso calado [tu], silencioso, interior: [...] como palavra regressada [parole rentrée]»⁴⁰⁶.

O livro, nesta comparação entre a alma e o livro, surge então como um modo do discurso calado e, portanto, como Derrida afirma, pode ser aproximado à definição platónica de pensamento (*dianoia*) – o discurso da alma consigo mesma.

⁴⁰³ E que, como é dito na nota introdutória, fora entregue aos participantes nas duas sessões do *Groupe d'Études théoriques* em que J. Derrida apresentou o seu trabalho.

⁴⁰⁴ J. Derrida, «La Double Séance», *op. cit.*, p. 228.

⁴⁰⁵ Veja-se, por exemplo, a tradução inglesa de Barbara Johnson (*Dissemination*, tr. e intr. Barbara Johnson (London: The Athlone Press, 1981), 185): *inner speech* ou seja discurso interior. Por seu lado, a tradução espanhola (*La diseminación*, tr. José Maria Arancibia, 3.ª ed. (Madrid: Editorial Fundamentos, 2007), 279) opta por *habla regressada*.

⁴⁰⁶ J. Derrida, «La Double Séance», *op. cit.*, p. 226.

Parece-nos pois que, com esta expressão, Derrida nos remete para uma palavra, ou uma fala, enfim, um discurso em que, de facto, a verdade, a coisa mesma, está presente. *Palavra regressada* remeter-nos-ia para o circuito do retorno da presença, depois de – porventura – algumas das peripécias e desvios já mencionados (a existência sensível, etc.). Compreendemos agora que esta *palavra regressada* regressa precisamente à alma como «livro» no qual a verdade vem registrar-se ou imprimir-se. Como Derrida no-lo diz, que a alma seja comparada com o livro implica que este último seja pensado por relação com o *logos*, quer dizer, com a presença ou manifestação da verdade⁴⁰⁷. O *logos* é o lugar da afirmação e da negação (*O Sofista*, 263e), e por conseguinte a escrita, os discursos escritos, ou a técnica da escrita, devem submeter-se a essa instância que lhes é superior. Por isso, «o livro é um diálogo ou uma dialética», ou deveria e deve sê-lo⁴⁰⁸. Deve *imitar, mimar* essa troca de perguntas e respostas através da qual a verdade, o *logos* como verdade, tem o seu lugar.

Assim é possível dar uma nova resposta à razão de Platão recorrer constantemente à forma dialógica. Trata-se, precisamente, de imitar o bom modelo, o *verdadeiro* modelo – o diálogo *vivo* entre sujeitos presentes a si e aos outros⁴⁰⁹. A *mimesis* não é portanto simplesmente condenada, mas uma vez mais ela surge, “dá a cara”, para suprir a ausência que se vai anunciando.

⁴⁰⁷ A análise de J. Derrida nesta passagem não se esgota no aspeto que temos vindo a sublinhar. O *logos* silencioso é precisamente *dianoia* (pensamento), ou antes o pensamento é definido como diálogo – sem voz (ἄνευ φωνῆς) – da alma consigo mesma (cf. Platão, *O Sofista*, tr. Henrique Murachco *et al.*, préf., intro. e apêndice, 1.ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011), 263e). Ora, prossegue Derrida a partir do *Filebo*, a formação do *logos* implica a enunciação, a «destinação de um interlocutor presente»; por outras palavras, essa formação é, mais especificamente, o momento em que profiro a *doxa* em «voz alta». Acontece que, diz Derrida, «desde o instante em que o *logos* pôde formar-se, em que o diálogo se tornou possível, pode acontecer, por acidente de facto, que eu não tenha parceiro: só, endereço de alguma maneira este discurso a mim mesmo». É então que se impõe, escreve o filósofo, a «“metáfora” do livro». Assim, «a nossa alma assemelha-se então a um livro porque é um *logos* e um diálogo, é certo (e o livro não é assim senão uma espécie do género “diálogo”), mas sobretudo porque esta conversação reduzida ou murmurada permanece um falso diálogo, uma conversa [entretient] menor, equivalente a uma perda de voz». O livro aparece pois como substituto do «diálogo dito, dito vivo», uma vez que visa suprir ou remediar a ausência do outro, do interlocutor.

⁴⁰⁸ J. Derrida, «La Double Séance», *op. cit.*, p. 226.

⁴⁰⁹ Cf. Platão, *A República*, *op. cit.*, 392d-ss.

Em jeito de conclusão desta secção, vamos tentar explicitar os objetivos que nos levaram a passar pela questão da *mimesis*, nomeadamente como ela comparece na relação entre o inteligível e o sensível, a alma e o corpo e – por fim – a palavra viva (enquanto esta diz também a presença de cada interlocutor ao que enuncia) e a escrita.

Há uma evidente, como Derrida no-lo ensinou a pensar, hierarquia entre as diferentes dicotomias que apresentámos. As realidades sensíveis, por exemplo, exprimindo ou representando as realidades inteligíveis, não esgotam no entanto estas últimas. Por outras palavras, há uma certa transcendência do reino das ideias. O mesmo poderíamos dizer no tocante às restantes distinções. Especialmente na escrita, que nos interessa por ser uma das noções que Jacques Derrida começa por interrogar, vimos como o filósofo mostra como ela está determinada, de uma ponta a outra, pela estrutura mimética. O conceito tradicional de *mimesis* remete-nos assim para o espaço de negociação entre o que é primeiro, original e o secundário ou derivado⁴¹⁰.

É também, neste sentido, que podemos ler as referências de Derrida à *mimesis* como próprio do homem⁴¹¹. O ser humano, e em especial o filósofo⁴¹², é assim capaz de elevar-se acima do secundário e captar a «realidade em si», ela sim originária. É, afinal, capaz de centrar a sua inteligência no que permanece sempre idêntico a si mesmo – que é, em suma, a própria condição de um discurso inteligível. Elevar-se além da mera vida biológica, para repetir uma expressão que usámos anteriormente.

Sem dúvida, no final de *A República* encontramos a famosa condenação da poesia e da pintura, mas – pensamos – uma tal condenação prende-se acima de tudo com o modelo que tais artes tomam para si. Assim, pode ler-se a seguinte passagem:

«- Considera então o seguinte: relativamente a cada objeto, com que fim faz a pintura [ἡ γραφικὴ]? Com o de imitar a realidade, como ela realmente é, ou a

⁴¹⁰ Rebecca L. Hubble, *op. cit.*, p. 10-11.

⁴¹¹ Nomeadamente a partir de Aristóteles, mas esta conceção não é estranha a Platão (377a-377c), *cf.* Jacques Derrida, «La Mythologie Blanche», *op. cit.*, p. 283 – «O poder da verdade, como desvelamento da natureza (*physis*) pela *mimesis*, pertence congenialmente à física do homem, à antropofísica». Mas também na leitura derridiana da *Crítica da Faculdade do Juízo*, Derrida sublinha esta mesma lógica; neste caso, o filósofo francês mostra como o génio artístico consiste em *mimar* a natureza, não no sentido de *imitar* os produtos da natureza, mas sim de *imitar* a produção da natureza, *cf.* Jacques Derrida, «Economimesis» in Sylviane Agacinski *et al.*, *Mimesis, Des articulations* (Paris: Aubier-Flammarion, 1975), 56-93.

⁴¹² *Cf.* J. Derrida, «La Mythologie Blanche», *op. cit.*, p. 284.

aparência, como ela aparece? É imitação da aparência ou da realidade [φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὕσα μίμησις;]?
- Da aparência»⁴¹³.

A pintura, *graphike*, é aqui definida precisamente como imitação da aparência. Está longe da verdade, na medida em que imita a aparência, a aparição fantasmática, por conseguinte é um perigo para a cidade, fundada em imaginação (369c), da qual há talvez «um modelo no céu» (592b). Não haverá lugar para ela na verdadeira e autêntica terra, de que o mito final do *Fédon* nos relata a excelência. Contudo, no mesmo lance em que Platão/Sócrates condena a *mimesis* que toma como modelo o sensível, a própria criação da cidade *perfeita e justa* (e subentende-se também aqui a alma) é remetida para um modelo celeste (ou seja, também a cidade perfeita e justa é uma imitação, mas desta vez de um modelo celeste, com todas as marcas que isso implica).

Assim, tentámos ver como é a capacidade de o homem captar o carácter mimético das coisas sensíveis que permite a elevação às realidades em si; e, por outro lado, esta elevação requer que o homem, de certa forma, *mime* essas realidades sempre iguais a si mesmas⁴¹⁴: não é justamente isso que significa «aprender a morrer»? Destarte também o homem adquirirá uma identidade una, evitando a constante dispersão da existência sensível.

Ao longo destes parágrafos procurámos dar a ler, a partir de Derrida, a ambiguidade e o equívoco que o discurso filosófico da tradição não pode senão deixar vislumbrar. O já nosso conhecido esquema original/derivado, presença/ausência ou representação, não tem, segundo esta perspectiva, o carácter simples e evidente que se poderia esperar.

O corpo, a morte (como ausência), o contingente e o sensível são como que constitutivos do *nosso* percurso rumo à origem e ao fundamento, em suma, à presença. Naturalmente, a filosofia admitindo embora esta situação embaraçosa procura justificá-la pelas limitações da condição humana e pela célebre distinção entre o que é primeiro por direito e o que é primeiro factualmente (*de jure* e *de facto*, respetivamente). Assim, aconteceria que, para nós, para as faculdades humanas, todas

⁴¹³ Platão, *A República*, *op. cit.*, 598b.

⁴¹⁴ *Cf. ibid.*, 484b – «uma vez que os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo».

essas derivações e acidentes (a *mimesis*, a escrita) são precisos para nos elevarmos ao que é em *si mesmo* primeiríssimo. Vimos como esse caminho se desenha no *Fédon* ou por exemplo na chamada alegoria da caverna (ela mesma uma figura que nos possibilita a compreensão do próprio caminho). Constantemente nos deparámos com a impossibilidade de saltar simplesmente por cima do que é derivado para alcançar o que é por si mesmo e em si mesmo originário. Contudo, para o *logos* filosófico, esta situação factual não implica, de todo, qualquer mácula infligida à própria origem, que nela mesma permanece absolutamente plena e *unidêntica*.

A filosofia pode servir-se dos *seus* outros, porquanto, precisamente, o lugar deles é absolutamente determinado pela própria filosofia. Tudo aquilo que foi determinado como exterior à filosofia (o corpo, o mundo sensível e empírico) não é, ele mesmo, senão um conceito filosófico. Como escreve Derrida em «Tympan»:

«Mas a exterioridade, a alteridade são conceitos que, por si só, jamais surpreenderam o discurso filosófico. *Este sempre se ocupou deles por si mesmo*»⁴¹⁵.

A *mimesis* é um dos conceitos que, como vimos, dão conta deste poder do *logos* filosófico: determinar-se a si, mas também determinar e delimitar os seus outros. Derrida não deixa assim de alertar contra os perigos e as insuficiências de uma pretensa superação da *metafísica da presença* a partir de tudo quanto, ela própria, determinou como os *seus* outros. Como se pergunta o filósofo:

«[S]e ela», a filosofia, «sempre se ouviu falar [entendue à parler], na mesma língua, dela mesma e de outra coisa, pode-se, em todo o rigor, designar um lugar de exterioridade ou de alteridade a partir do qual se possa ainda tratar da filosofia?»⁴¹⁶

Na ótica da Desconstrução é preciso luxar (*luxer*), deslocar, os limites e as fronteiras pretensamente unas e indivisíveis com que o discurso filosófico sempre se protegeu contra a possibilidade de ver as suas pretensões goradas.

⁴¹⁵ J. Derrida, «Tympan», *op. cit.*, p. v.

⁴¹⁶ *Ibid.*, iii.

4. Metáfora: a temporalização e a espacialização da idealidade

Procurámos até agora salientar a cumplicidade existente entre o arsenal conceptual mobilizado no *Fédon* e a instituição da filosofia como desejo de presença nas suas diferentes formas. Há, parece-nos, uma clara proximidade entre as relações da realidade sensível com a realidade inteligível, a realidade em si, e as relações entre o texto do *Fédon* e o seu sentido. Tal como a realidade sensível «aspira a identificar-se» com a realidade em si, sem contudo o conseguir plenamente – ficando, por conseguinte, sempre aquém desta última –, também o texto, a palavra escrita, deseja identificar-se com o sentido, sem contudo jamais o conseguir. Em ambos os casos há uma relação de derivação entre os dois domínios, ou campos: a realidade sensível, ou o texto, é o que é apenas na medida em que não é aquilo que aspira a ser, quer dizer, a realidade plena. Por conseguinte, é esta relação de aspiração, ou seja, este movimento que faz a realidade secundária visar assemelhar-se à realidade primeira que salva a dita realidade acessória, nas suas diferentes formas, de cair no simplesmente incompreensível ou na absoluta improficuidade; ou, se quisermos, na repetição automática que nada diz. Na secção anterior vimos como a filosofia pensou esta relação de aspiração em termos de *mimesis*⁴¹⁷.

Gostaríamos agora de aprofundar e elucidar estas problemáticas a partir das reflexões de Jacques Derrida em torno da metáfora, nomeadamente tendo como ponto de apoio os textos «La Mythologie Blanche»⁴¹⁸ e «Le retrait de la Métaphore»⁴¹⁹. Isto porque, pensamos, esses dois textos nos dão a pensar, por um lado, 1. o privilégio da presença, e do *logos* a sua expressão mais própria, e, por outro, 2. o *logos* já sempre tomado por aquilo que se pretendia afastar, quer dizer, enquanto, também ele, suplemento.

⁴¹⁷ Cf. J. Derrida, «La Mythologie Blanche», *op. cit.*, p. 282-ss.

⁴¹⁸ J. Derrida, «La Mythologie Blanche», *op. cit.*, p. 247-324.

⁴¹⁹ J. Derrida «Le retrait de la métaphore» in *Psyché, Invention de l'autre*, nova ed. aumentada (Paris: Galilée, 1987-1998), 63-94. Texto que é também uma espécie de resposta ou análise da leitura de Paul Ricœur de «La Mythologie Blanche» (cf. *Metaphore vive* (Paris: Éditions du Seuil, 1975), 323-ss.), e onde Derrida elucida o que ali, no primeiro dos textos, estava em causa.

1. Relativamente ao primeiro dos pontos mencionados, Derrida sublinha o lugar da metáfora no texto filosófico tomando como um dos cerne da problemática a definição no *corpus* aristotélico, começando justamente por citá-la:

«A metáfora (*metaphora*) é o transporte (*epiphora*) para uma coisa de um nome (*onomatos*) que nela designa uma outra (*allogriou*), transporte do género para a espécie (*apo genous epi eidos*) ou da espécie para o género (*apo tou eidous epi to genos*) ou de espécie para espécie (*apo eidous epi to genos*) ou segundo a relação de analogia (*e kata to analogon*).»⁴²⁰

Jacques Derrida começa assim a mostrar como esta definição é, antes do mais, uma «tese filosófica sobre a metáfora», e que como tal deve ser devidamente contextualizada, uma vez que «pertence a um sistema de interpretação que conjuga» uma série de conceitos (nome, *mimesis*, *logos*, voz, por exemplo)⁴²¹. Mais especificamente, continua o filósofo, é dentro de uma teoria da *lexis*, isto é da enunciação, da locução, que a metáfora surge no *corpus* aristotélico. Por outras palavras, a questão da metáfora surge quando a *dianoia*, o pensamento, sai de si:

«Não há metáfora senão na medida em que alguém é suposto manifestar por uma enunciação tal pensamento que nele mesmo permanece inaparente, escondido ou latente. O pensamento cai na metáfora, ou a metáfora calha [échoit] ao pensamento no momento em que o sentido sair de si para se dizer, enunciar-se, levar-se à luz da língua»⁴²².

Acontece que, por faltar um nome próprio ao que se pretende enunciar, é preciso recorrer à metáfora para colmatar a lacuna – por exemplo, quando dizemos «pai do *logos*» para tentar assim dar a compreender a fonte de onde brota o *logos*. O próprio do nome, como escreve Derrida, é significar qualquer coisa», «um ente independente, idêntico a si, e visado como tal»⁴²³, e por isso a metáfora não pode ser senão uma passagem momentânea pelo sentido figurado, que portanto implica o desvio, uma certa ausência do «ente independente», da própria coisa.

⁴²⁰ J. Derrida, «La Mythologie Blanche», *op. cit.*, p. 275. A referência é à tradução francesa da *Poética* (tr. Budé, 1457b).

⁴²¹ *Ibid.*, p. 276.

⁴²² *Ibid.*, p. 277.

⁴²³ *Ibid.*, p. 282.

Por esta razão, Derrida fala no uso e na usura da metáfora, pois ela implica «um uso poética e retoricamente ambicioso [*ambitious*] das palavras, um *uso figurativo* em oposição ao *literal*»⁴²⁴. Saindo de si o pensamento passa necessariamente pela metáfora, uma vez que faltam os nomes próprio para a coisa (o conceito, o ente, em suma, o referente); no entanto, para a tradição que comenta Derrida, este transporte será obrigatoriamente levantado quando finalmente o pensamento (*dianoia*) encontrar o veículo absolutamente adequado para a sua expressão: o *logos* como *phone*, que nada toma de empréstimo ao exterior. Um *logos* que diz o que é tal ou propriamente como é. É por isso que o uso da metáfora é, como foi referido, «ambicioso», uma vez que produz mais-valia e dividendos da passagem pelo impróprio e o figurativo: «o nome que falta apela um nome que nomeie qualquer coisa propriamente [en propre]».⁴²⁵

«Um nome é próprio», escreve Derrida, «quando não tem senão um sentido. Melhor, é somente nesses casos que ele é propriamente um nome. A univocidade é a essência, ou melhor, o telos da linguagem.»

Eis pois a determinação do *logos* como expressão do sentido e do referente únicos. É nele que a verdade – *o que é* – se mostra como tal.

De certo modo, e fazendo a ponte com a nossa discussão do *Fédon*, há metáfora a partir do momento em que a alma (e a sua capacidade própria de pensamento, de razão ou de raciocínio) encarnou e, portanto, em que deixou de estar na presença pura das realidades em si. Eis de certa forma o quadro através do qual podemos pensar o lugar da metáfora no texto filosófico: a figuração é necessária, mas apenas como passagem:

«[O] movimento da metaforização (origem depois apagamento da metáfora, passagem do sentido sensível ao sentido próprio espiritual através do desvio das figuras) não é senão um movimento de idealização»⁴²⁶.

O que é o sentido próprio senão a presença ou a manifestação da coisa mesma? Talvez a metáfora seja necessária no percurso de elevação da alma, mas ela em nada mancha,

⁴²⁴ David Hills, «Metaphor» in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017 [disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/metaphor/>]

⁴²⁵ J. Derrida, «La Mythologie Blanche», *op. cit.*, p. 290

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 269.

contamina a própria realidade inteligível – esta permanece essencialmente distinta de qualquer figuração, representação, etc. Voltamos por isso, a citar a importante passagem de «La Double Séance» de Jacques Derrida, como farol orientador da nossa investigação:

«Ora, o que decide e o que mantém o “platonismo”, quer dizer, mais ou menos imediatamente, toda a história da filosofia ocidental, nela compreendendo os antiplatonismos que lhe se encadeiam regularmente? [...] É justamente o *ontológico*: a presumida possibilidade de um discurso sobre o que *é*, de um *logos* decisor e decidível de ou sobre o *on* (ente-presente)»⁴²⁷.

Até aqui a nossa análise centrou-se, pode dizer-se, em reconduzir o conceito de metáfora ao seu lugar na filosofia. Quando esta última pretende, no seu movimento próprio, pensar aquilo que – por motivos vários – ainda não tem um nome apropriado na dita linguagem vulgar, tem de aproximá-lo, quando o tenta dizer, através dos nomes e das palavras disponíveis. Por exemplo, quando para dizer isso que dá a visibilidade e o ser a tudo quanto há, Platão se socorre de palavras como sol, luz. Claro, o Bem não imite, em sentido próprio, a luz, mas no entanto há no Sol, no nome e no seu referente, qualquer coisa que permite expressar o que se pretende. No horizonte, ainda assim, está sempre o *telos* do nome próprio, do nome no qual a coisa mesma, o referente, se apresentaria tal qual é.

2. A *metáfora* seria, assim, um outro conceito filosófico que pretende dar conta do próprio uso da linguagem corrente no *logos* da filosofia:

«[A] metáfora parece estabelecer na sua totalidade o uso da língua filosófica, nada menos que o uso da língua dita natural no discurso filosófico, mesmo da língua natural *como* língua filosófica»⁴²⁸.

Evitar-se-ia, assim, cair aquém do esforço filosófico de pensar a realidade na sua essência, e de dela dar conta já não através de histórias, imagens ou mitos, mas racionalmente, indo ao encontro do que é propriamente.

⁴²⁷ J. Derrida, «La Double Séance», *op. cit.*, p. 235.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 249.

Porém, em «La Mythologie Blanche», Derrida mostra como o conceito de metáfora extravasa ou excede o seu pretendido fechamento dentro do esquematismo filosófico, invadindo e contaminando assim a pureza de um *logos* do sentido próprio, e propriamente presente: «[a] metáfora está menos no texto filosófico [...] do que este na metáfora»⁴²⁹. O *logos* é já, ele-mesmo, um suplemente, uma prótese.

Para o demonstrar, Derrida parte uma vez mais de Aristóteles, em especial nas suas observações quanto à impropriedade e à retirada fundamental do Sol:

«Por exemplo, se se enunciar como propriedade do Sol ser “o astro mais brilhante que se move acima da Terra” está a empregar-se, na enunciação da propriedade, uma circunstância que só pode ser conhecida através da observação sensorial, logo não está a enunciar-se uma propriedade do Sol de forma correta, uma vez que depois do pôr-do-sol é incerto se ele continua a mover-se acima da Terra, porquanto deixamos de poder recorrer à observação sensorial»⁴³⁰.

É assim difícil, comenta Derrida, «saber o que é o próprio do Sol propriamente dito», o que não pode senão implicar ainda mais um desvio – desta vez no próprio *logos*. Com efeito, não se pretendia ele, o *logos*, o lugar da *visibilidade* e do *brilho* fulgurante da verdade, do sentido, enfim, do ente independente, do ente como tal? Se o «Sol sensível é sempre im-propriadamente conhecido e portanto im-propriadamente nomeado»⁴³¹, o que dizer da estrutura filosófica que se tece em seu redor?

«A própria oposição do aparecer e do desaparecer, todo o léxico do *phainestai*, da *aletheia*, etc., do dia e da noite, do visível e do invisível, do presente e do ausente, tudo isso não é possível senão sob o sol.»⁴³²

O Sol sensível não fornece apenas «maus conhecimentos», conhecimentos que implicam sempre a impropriedade, mas é, também ele, somente metafórico⁴³³. Por

⁴²⁹ Cf. J. Derrida, «La Mythologie Blanche», *op. cit.*, p. 304-ss. cf. Rodolphe Gasché, *Tain of the Mirror – Derrida and the philosophy of Reflection* (Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 1986), 293-ss.

⁴³⁰ Aristóteles, *Tópicos*, tr. José Segurado e Campos, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2007, p. 367-368 [131b]. Jacques Derrida cita esta passagem, na sua versão francesa, em «La Mythologie Blanche» (*op. cit.*, p. 298).

⁴³¹ J. Derrida, «La Mythologie Blanche», *op. cit.*, p. 299.

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ *Ibid.*, p. 300.

consequente, quando o discurso filosófico afirma a analogia entre, por um lado, o Sol sensível e a visibilidade da realidade, empírica, e, por outro, o Bem – “Sol inteligível” – e a visibilidade dos *eide* e da verdade, não estará também, inadvertidamente, a acusar-se?

«[O] Sol não está nunca presente propriamente [en propre] no discurso. De cada vez que há metáfora, há sem dúvida um Sol em qualquer parte; mas de cada vez que há Sol, a metáfora já começou.»⁴³⁴

Esta é a razão de, como já citámos, Derrida afirmar que o texto filosófico está mais na metáfora, já sempre por ela tomado, do que a metáfora no texto filosófico enquanto conceito devidamente delimitado. E que, pior, assim afeta todos os restantes conceitos filosóficos:

«Desde que se admite que numa relação analógica todos os termos estão já tomados, um a um, numa relação metafórica, tudo se põe a funcionar não mais como sol mas como estrela, permanecendo [restant] a fonte pontual da verdade ou da propriedade invisível ou noturna.»⁴³⁵

A fonte pontual, o centro organizador, apaga-se. Ou melhor, não mais há um tal centro, mas um movimento de reenvio sem fim. A metáfora diria assim o excesso da sintaxe sobre a semântica. O próprio *logos* está também ele já tomado neste movimento. Pois, como escreve Derrida:

«Como saber o que quer dizer a temporalização e a espacialização de um sentido, de um objeto ideal, de um teor inteligível se não se elucidou o que “espaço” e “tempo” querem dizer? Mas como fazê-lo antes de saber o que é um *logos* ou um querer-dizer que espaço-temporaliza, por si mesmo [de lui-même], tudo o que anuncia?»⁴³⁶

Como saber, enfim, o que é a presença em si mesma, o que é o espaço, o que é o tempo se o *logos* – lugar do sentido e do aparecer do referente – implica desvio, impropriedade? O logro do discurso filosófico – o seu desejo de univocidade – esbarra na sua metaforicidade inevitável – que Derrida explicita através da sua análise da noção

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 291.

⁴³⁶ J. Derrida, «La Mythologie Blanche», *op. cit.*, p. 271.

de metáfora, assim apontando para uma *véspera* que já sempre se furtou à captação ou à *manifestação*:

«A metáfora porta sempre, assim, a morte em si mesma. E esta morte é sem dúvida também a morte *da* filosofia»⁴³⁷.

A filosofia seria a aposta na possibilidade de “caçar”, de “rastrear” essa retirada. Ela pretende, por conseguinte, dizer aquilo que é *propriamente* – lembre-se a forma por excelência da pergunta socrática: o que é X? Mas, como a leitura desconstrutiva de Derrida procura explicitar, relendo diferentemente o texto da tradição, o referente, o sentido, a realidade mesma, o que é, retira-se. Esta retirada (*retrait*) é igualmente um retraçar (*re-trait*). Esta retirada deixa as suas marcas no *logos* filosófico, tal como a retirada do Sol vota o saber filosófico ao suplemento, à prótese.

É certo, como Derrida procura mostrar ao longo do seu texto, que o conceito de metáfora é um conceito filosófico de uma ponta a ponta. Mas, apesar disso, a metáfora parece transbordar os limites que o discurso filosófico lhe impusera, para ver os seus efeitos espalharem-se pela totalidade do campo filosófico. A filosofia teve necessariamente de socorrer-se da linguagem vulgar ou natural para dizer aquilo que, de algum modo, transcende essa mesma naturalidade – e inclusive aquilo a partir do qual qualquer coisa como a naturalidade recebe sentido. Esta dificuldade marca sobremaneira, e explicitamente, o *Fédon*, que constantemente se debate para dizer aquilo que, pela sua própria natureza, resiste à encarnação espaço-temporal: o mundo das ideias e a sua apreensão pela alma⁴³⁸. Mas, bem para além do *Fédon*, este combate com a linguagem e os seus limites parece ser uma marca fundamental da disciplina filosófica, sonhando contudo uma resolução final.

Podemos finalmente concluir com uma breve, mas importante do nosso ponto de vista, expressão de Derrida: «logos como metáfora»⁴³⁹, que surge imediatamente após

⁴³⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 323.

⁴³⁸ Não podemos abordar aqui a questão de saber, pela leitura atenta dos diálogos platónicos, se Platão crê na possibilidade de uma apreensão não-discursiva desta relação. Por outras palavras, a alma pode apreender num contacto direto (e, uma vez mais, não podemos senão recorrer à metáfora), numa intuição plena, a realidade inteligível?

⁴³⁹ J. Derrida, «La Mythologie Blanche», *op. cit.*, p. 271.

a passagem em torno da temporalização e espacialização de um sentido tido como anterior, quer dizer, ideal. O recurso à linguagem (*logos*) para falar e dizer a idealidade não pode ser senão, pois bem, metafórico – um transporte do sentido, da presença, para algo que não ela mesma: o seu exílio. Mas, sem esse transporte, o que seria da idealidade? Como se poderia constituir ela?

O interesse de Jacques Derrida pela problemática da metáfora revela-nos assim, uma vez mais, a atenção aos pressupostos da tradição ocidental, como também ao que vem suspender e interromper o desejo expresso desta última. Com efeito, se por um lado, nela, na metáfora, se joga a *tese* filosófica por excelência (a saber, a declaração da absoluta primazia da presença a si em relação às suas diferentes repetições (signo indicativo, sentido figurativo, representação, cópia), ou o sonho de «voz que guarda o silêncio»⁴⁴⁰, isto é, a pura presença a si dos atos constituintes do sujeito), a Desconstrução vem lembrar que é já sempre demasiado tarde. *Nada*, nenhum ente presente ou independente, antecede a metaforização – espacialização e temporalização.

4.1 A metáfora e a morte no *Fédon*

Depois destas breves referências à relação ambígua da metáfora com o discurso filosófico, gostaríamos de sondar até que ponto podemos ajustá-las à discussão do *Fédon* em torno da morte, bem como à noção de filosofia que ali se vai desenhando.

Relembremos, pois, a definição de morte que é um dos motores iniciais do diálogo e, nele, da definição de filosofia:

«Acreditamos que a morte é alguma coisa? [τι τὸν θάνατον εἶναι;]
 – Sem dúvida – atalhou Símiias.
 – Que outra coisa, pois, senão a separação da alma e do corpo [τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν]»⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Título do capítulo VI de *A Voz e o Fenómeno* (*op. cit.*).

⁴⁴¹ *Fédon*, *op. cit.*, 64c. Sublinhados nossos.

A palavra ἀπαλλαγὴ diz não apenas separação, libertação mas tem também o sentido de partida⁴⁴², o que nos remete desde já para o caráter metafórico desta definição de morte⁴⁴³ – o que, afinal, não é de estranhar, porque não diz a morte precisamente o que escapa a qualquer apreensão, não é mesmo “o” que está sempre em retirada⁴⁴⁴?

Vimos como, neste sentido, a definição proposta por Sócrates retoma o discurso da multidão: uma espécie de imagem do sopro da vida (do verbo ψύχω, soprar, respirar) desprendendo-se do corpo. O corpo imobiliza-se, não mais responde. Poder-se-ia assim esperar que deste sentido sensível, de segunda mão, chegaríamos por fim à morte enquanto separação no sentido próprio, e não já como a mera redução do corpo a cadáver («A esta pergunta já nada respondeu. Passado pouco tempo, estremeceu e o homem descobriu-lhe o resto: tinha o olhar fixo»⁴⁴⁵).

A filosofia seria assim o percurso da morte sensível ou biológica para a morte filosófica (para retomar a expressão de Olimpiodoro). A morte dita biológica tem *semelhanças* com a morte filosófica, pois ambas dizem a separação, no entanto não as podemos confundir – um pouco como o objeto sensível aspira a ser igual à ideia, mas sem nunca se confundir com ela. Caso não fizessem senão uma, a apologia da filosofia como exercício e esforço, ver-se-ia reduzida à insignificância, ao obsoletismo. De uma certa maneira, se a morte é efetivamente ou propriamente separação, então a morte biológica não é senão, no contexto do *Fédon*, uma *imagem da morte*. Voltemos de novo à definição de morte, desta feita prolongando um pouco mais a citação:

«Que outra coisa, pois senão a separação da alma e do corpo? E, nesse caso, “estar morto” significa isto mesmo: que o corpo, uma vez separado da alma, passa a ficar em si e por si mesmo, à parte dela; tal como a alma, uma vez separada do corpo, passa a ficar em si e por si mesma, à parte dele.»

⁴⁴² Cf. Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* [https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aalphabetic+letter%3D*a%3Aentry+group%3D226%3Aentry%3Da%29pallagh%2F]

⁴⁴³ Cf. Dorothy Tarrant, «Metaphors of Death in the *Phaedo*» in *The Classical Review*, vol. 2, n.º 2, 1952, p. 64-66. O recurso à imagem ou figura da partida e da viagem encontra-se ainda explicitamente noutros momentos do diálogo (por exemplo, 61e, «refletir e discorrer sobre o significado desta viagem [περὶ τῆς ἀποδημίας]»).

⁴⁴⁴ Cf. Françoise Dastur, *La mort – essai sur la finitude* (Paris: PUF, 2007), 24-25.

⁴⁴⁵ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 118a.

Poder-se-ia pensar que a conseqüente observação de Sócrates, a respeito do «estar morto», mais não fosse do que uma explicitação daquilo que começa por dizer. Assim, estaríamos tentados a declarar que a morte é a separação da alma e do corpo, e, por conseguinte, daí decorre que a alma e o corpo passam, cada um deles, a ser em si e por si mesmo. Mas não podemos duvidar desta aparente continuidade? Afinal, não implicaria isso que o esforço filosófico de separação, de libertação da alma é, como dissemos, inútil? Se de qualquer modo a morte biológica significa a separação entre corpo e alma, por que razão aplicar todas as nossas forças no sentido de libertar a alma? Pois, assim se poderia pensar, essa separação será absolutamente consolidada pela e na morte (que não requer qualquer atividade da nossa parte, chega a todos – estejam ou não prevenidos). No mesmo gesto, o elogio da filosofia por Sócrates seria incompreensível.

Inquieta-nos contudo uma questão. Vamos tentar aproximá-la: afinal a morte como separação não nos dará a pensar primeiramente a distinção entre alma e corpo, e mais ainda, a distinção entre o inteligível e o sensível? É porque a alma se pode separar do corpo, que tem a possibilidade de contemplar o mundo inteligível: é portanto a morte que, em derradeira análise, viabiliza a distinção que a alma pode fazer entre os dois mundos. Mas, então, a que mundo pertence ela? Ao mundo inteligível, o do sentido próprio, ou à do sensível, o sentido figurado, representativo, etc.? Por outras palavras, como distinguir, como pretende Sócrates, entre um sentido próprio, filosófico da morte e um sentido figurativo, o da multidão:

«[E]les [os outros, a multidão, os não-filósofos] é que ignoram, efetivamente, em que sentido os verdadeiros filósofos padecem do mal da morte e a merecem – e, mais ainda, a espécie de morte [οἴου θανάτου] que merecem»⁴⁴⁶.

Noutros termos, e mais explicitamente, a multidão não sabe o tipo de separação que o filósofo almeja – por outras palavras, não sabe o que é a separação propriamente dita. É que, para o homem comum, a separação – a morte – tem um caráter de um mal a evitar, uma vez que implica ausência das sensações, dos prazeres, etc. (e, por isso, o

⁴⁴⁶ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 64a-b.

filósofo que pretende fugir a essas sensações e a esses prazeres «padece do mal da morte» (64b), quer dizer, para todos os efeitos está morto): dissipação da força ou do princípio vital. Como se, na perspectiva do homem comum, da multidão, dos *hoi polloi*, o filósofo estivesse *literalmente* morto, ou pouco menos.

Com a segunda parte da sua definição de morte – que, como vimos, parte de certo modo de uma imagem corrente –, Sócrates intenta esclarecer aquilo que permanece como que escondido. Se a morte é a separação da alma e do corpo, então – com o advento da morte – cada um deles passa a ser por si e em si. Quer dizer, cada um deles fica como que entregue à sua natureza ou essência própria. É a morte que permite, assim, pensar a distinção entre corpo e alma. Neste sentido, escreve Derrida, é pela consideração da morte (como separação) que a alma se reúne, se recolhe em si mesma⁴⁴⁷. E, por conseguinte, a filosofia é um aprender a morrer num sentido bem determinado: a saber, o exercício de concentração da alma sobre si mesma, em detrimento de qualquer comércio com o corpo. A alma não pode ser pensada sem a morte, porque a experiência da alma se confunde com a experiência da separação (isto é, da morte). Mas, repetimo-lo, como distinguir entre a morte no sentido próprio e o sentido figurado, se esta distinção entre o próprio e o figurado é primeiramente tornada possível pela morte? Que, portanto, estaria aquém ou além de tal diferença? Escutemos as palavras de Jacques Derrida em «La Mythologie Blanche»:

«É desde o para-além da diferença entre o próprio e o não-próprio que seria preciso dar conta dos efeitos de propriedade e de não-propriedade. [...] Por definição, não há portanto categoria propriamente filosófica para qualificar um certo número de tropos que condicionaram a estruturação das oposições filosóficas ditas “fundamentais”, “estruturantes”, “originárias”».⁴⁴⁸

Mas, uma vez que a metáfora da morte abre a possibilidade da concentração da alma sobre si mesma, e, por conseguinte, a possibilidade da própria filosofia, podemos perguntar-nos se é legítimo «chamar metáfora a estes tropos definidores, anteriores a

⁴⁴⁷ J. Derrida, *Dar a Morte*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2013), 27. [*Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999), 31].

⁴⁴⁸ J. Derrida, «La Mythologie Blanche», *op. cit.*, p. 273.

qualquer retórica filosófica e produtores de filosofemas?»⁴⁴⁹ Isto é, podemos falar de metáfora da morte quando é precisamente uma tal figura – *tropos* – que inaugura a possibilidade de pensar a oposição do «próprio e do não-próprio, da essência e do acidente», «do inteligível e do sensível»⁴⁵⁰?

Em suma, dito de outra maneira, podem a filosofia e a alma apropriar-se da morte – introjetar a morte, para usar um termo da psicanálise que Derrida irá repensar, nomeadamente em «Fors»⁴⁵¹?

O que faz Sócrates e, com ele, a filosofia? Sonha anular, calcular o atraso da morte compondo uma música sacrificial. «A morte tarda em vir, com efeito, mas ele sabe, ele crê saber calcular o prazo [échéance]»⁴⁵². O afã da filosofia, a sua corrida interminável por apropriar-se da morte não pode senão diferir indefinidamente: com todas as consequências que daí advém para as distinções e hierarquias filosóficas. Não há vida, seja ela da alma, do pensamento, da razão, que não esteja contaminada pela irrepresentabilidade (pela sua suspensão, que é também abertura, da distinção entre o próprio e o figurativo), de raiz, da morte.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 304.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 273.

⁴⁵¹ J. Derrida, «Fors» in N. Abraham e M. Torok, *Le Verbier de L'Homme aux Loups* (Flammarion/Champs, 1999).

⁴⁵² J. Derrida, *Demeure, Athènes* (Paris: Galilée, 2009), 46-47.

Excurso 2: A ideia do bem, origem da verdade e da visibilidade

«Tendo proferido o ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, tendo reconhecido desde a sua segunda palavra (por exemplo, em *o Sofista*), que a alteridade deve circular na origem do sentido, ao acolher a alteridade em geral no coração do logos, o pensamento grego do ser protegeu-se para sempre [à jamais] contra toda a convocação absolutamente *surpreendente*.»⁴⁵³

No excurso do primeiro capítulo lançáramos a questão do «acesso ao ente como tal», ou à realidade autêntica para o dizer em termos do *Fédon*, na sua relação com a filosofia e, *ipso facto*, com a morte.

Destarte, e depois de investigar a questão da metáfora, nomeadamente a leitura que Derrida faz da impropriedade do sol, que parece reservar-se sempre, parece-nos importante referir a *ideia do bem*, porquanto justamente ela é aproximada através da analogia com o Sol. Com efeito, na ótica do *Fédon* («é o Bem o verdadeiro elo de ligação que liga entre si todas as coisas e as suporta», 99c), mas ainda mais explicitamente em *A República*, será na *ideia do bem*, na sua contemplação, que culminará o esforço de compreender as «causas da geração e da destruição» (*Fédon*, 95e), ou o «princípio de tudo»⁴⁵⁴. Em suma, a origem da visibilidade, da fenomenalidade, da inteligibilidade. Nas palavras de *A República*:

«Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência [καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν] são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência [οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ], mas estar acima e para além da essência [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας], pela sua dignidade e poder»⁴⁵⁵.

⁴⁵³ J. Derrida, «Violence et Métaphysique», *op. cit.*, p. 227.

⁴⁵⁴ *A República*, *op. cit.*, 511b, «o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses [τοῦ ἀνυποθέτου], que é o princípio de tudo [παντὸς ἀρχήν]»⁴⁵⁴. Como observa Francisco Gonzalez, neste contexto devemos entender por *hypothesis* uma espécie de «rampa de lançamento», que «pomos por baixo de nós» enquanto «ajuda e provocação para o modo de pensar que as transcende» (*op. cit.*, p. 145). Deste ponto de vista, a teoria das ideias seria esse degrau a partir do qual nos poderíamos elevar ao princípio absolutamente primeiro (ou último): o bem «que é o princípio de tudo».

⁴⁵⁵ *Ibid.*, 509b.

É o Bem que proporciona não apenas o ser – isto é, que cada objeto do conhecimento é – mas igualmente a essência (o que cada um deles é), *tal como* é o Sol que dá «às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas mas também a sua gênese crescimento e alimentação»⁴⁵⁶. Como o Sol que brilha lá do alto, é sob a luz que emana do Bem que os *eide*, objetos do conhecimento, adquirem visibilidade, inteligibilidade. Por seu lado, e como vimos, se os objetos sensíveis são eles mesmo perceptíveis e compreensíveis apenas a partir dos *eide*, então é também o Bem que, em última análise, os determina. O Bem seria assim o princípio, *arche*, que tudo ordena.

Poderíamos então perguntar se o Bem – para além da essência (e do Ser) – é ele mesmo, *em si mesmo*, alguma coisa, *on* (ente presente), tem ele uma natureza ou uma essência própria? Sócrates, em *A República*, parece pelo menos afirmar que o Bem é qualquer coisa que a alma, na sua elevação ao princípio an-hipotético, pode conhecer, pode inclusive «avistar»:

«Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo [πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία]; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora [κύριον]; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública [πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ]» (República, 517b-c)

A própria consideração do Bem como ideia seria, como Heidegger e também Derrida⁴⁵⁷ assinalam, um sintoma do esquecimento do ser – enquanto horizonte ou condição de possibilidade do acesso ao ente como tal. Neste sentido, podemos referir as palavras do filósofo alemão em *Beiträge zur Philosophie*. Ali se afirma que a ideia do bem em Platão funciona quase como um tampão que impossibilita um autêntico

⁴⁵⁶ *Ibid.*, 509b.

⁴⁵⁷ Cf. J. Derrida, «Comment ne pas parler. Dénégations» in *Psyché. Invention de l'autre II*, ed. revista e aumentada (Paris: Galilée, 2003), 171-172, «Certo, o Bem não é, no sentido que não é o ser ou o ente, e toda a gramática ontológica deve tomar a seu respeito uma forma negativa. Mas esta não é neutra. Não oscila entre o *nem isto-nem aquilo*. Deve obedecer em primeiro lugar à lógica do *sobre*, do *hiper*, que anuncia todas as supraessencialidades das apófases cristãs e todos os debates que aí se desenvolvem [...]. Isso mantém entre o ser e (o que é) para além do ser uma relação suficientemente homogênea, homogênea ou analógica para que o que excede o limite possa deixar-se comparar com o ser». Veja-se ainda J. Derrida, *Vadios*, *op. cit.*, 244-ss. [192-ss.].

questionamento do *seer* (*Seyn*). Como escreve Francisco Gonzalez, nessa fase da sua investigação do pensamento platónico, Heidegger considera que com a ideia do bem «a questão acerca dos entes como tal atinge o ponto em que não *compreende* (*begreift*) mais a entidade [beingness, o carácter de ser] num sentido originário, mas apenas o *avalia* (*bewertet*)»⁴⁵⁸. Neste sentido, na perspectiva do filósofo alemão, o Bem não pode senão implicar a consideração do ser como um valor, quer dizer, esquecendo a diferença entre ser/ente. Assim, escreve Heidegger, o Bem representa a «negação fundamental de um questionamento posterior e mais originário acerca dos entes como tal, quer dizer, acerca do ser»⁴⁵⁹; por outras palavras, o Bem não é o culminar de uma reflexão autêntica, mas antes um sintoma de um esquecimento.

Concomitantemente, na leitura de Heidegger, os *eide* como aspeto e/ou aquilo que é visível a um puro perceber⁴⁶⁰ implicam que o ser é pensado, em Platão, como presença. Quer dizer, o *eidos* é – neste sentido – aquilo que se dá numa visão. Uma vez mais, o ontológico colapsa no ôntico. O Bem platónico não é ainda, naturalmente, nem Deus como ente supremo nem o sujeito moderno, mas esta leitura de Heidegger permite adivinhar certos traços de continuidades entre todas as conceções: a) o Bem (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) pode transcender a entidade (*Seiendenheit*, *οὐσίας*) dos entes apenas relacionando-a de volta para nós, quer dizer, este transcender do Bem só pode ser relacionado-se com o homem⁴⁶¹, em especial com a retidão do seu olhar; b) como ideia que, em derradeira análise, «transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder»; como aquilo que possibilita a relação de conhecimento entre aquilo que é conhecido e quem conhece, como laço (*ζυγόν*), a ideia do bem «brilhando, dá a visão e, portanto, é ele mesmo visível e cognoscível»⁴⁶².

Como origem do visível, o Bem seria ele mesmo visível, quer dizer, o seu carácter não difere – neste aspeto – daquilo que ele torna visível. Heidegger comenta então:

⁴⁵⁸ Francisco Gonzalez, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁵⁹ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989), 211.

⁴⁶⁰ Francisco Gonzalez, *op. cit.*, 87

⁴⁶¹ Cf. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *op. cit.*, 210.

⁴⁶² Martin Heidegger, «La doctrine de Platon sur la vérité», tr. André Préau in *Questions I et II*, tr. Jean Beaufret *et al.* (Paris: Gallimard, 1968), 454.

«[O] que torna cada ideia apta a ser uma ideia [isto é, que permite a qualquer coisa mostrar-se como tal], quer dizer, em linguagem platônica, a Ideia de todas as ideias, consiste em que ela torna possível a aparição de todas as coisas presentes [Erscheinen alles Anwesenden] na sua inteira visibilidade»⁴⁶³.

O Bem, origem e causa de tudo quanto pode aparecer, é «a parte mais brilhante do Ser [τοῦ ὄντος τὸ φανότατον]»⁴⁶⁴. Nesta perspectiva, o Bem seria além do ser no sentido do mais eminente e do mais elevado (e não, por exemplo, da heterogeneidade ou alteridade radical) – soberano absoluto. Em tudo quanto aparece, tudo quanto pode vir ao presente, pode apresentar-se à contemplação da alma, é primeiramente o Bem, como origem ou fonte que dispensa a visibilidade, que vem, na sua presença, ao presente. Ora, para Heidegger, como Platão diz que tal Bem é *eidos, idea*, está ele também «ao alcance do olhar». Na leitura de Heidegger, no seu texto «A doutrina da verdade de Platão», isto implica que a verdade começa já, na alegoria da caverna, a resvalar para a adequação, para a ὁμοίωσις; no entanto, o que nos interessa aqui é sublinhar como – nesta leitura – o Bem, como aquilo a partir do qual algo é pensável, cognoscível, etc., é ele mesmo pensado em termos do presente e da presença:

«Esta Causa primeira e suprema [Ursache] é apelidada por Platão, e na sua peugada por Aristóteles, τὸ θεῖον, o Divino. Desde que o ser foi interpretado como ἰδέα, o pensamento voltado para o ser do ente é metafísica, e a metafísica é teológica. Por “teologia” é preciso entender aqui, a interpretação da «causa» do ente enquanto Deus e a transferência [Verlegung] do ser nessa causa, que contém em si o ser e o dispensa [aus sich entlassen, manda embora para fora de si; que neste contexto talvez pudéssemos traduzir por *envia*], porque ela é, de tudo quanto é, o Ente *maximum* [weil sie das Seiendste des Seienden ist, é o mais ente dos entes, é o ente no sentido mais eminente]»⁴⁶⁵.

A esta leitura poderíamos, contudo, contrapor a reinscrição ou reinterpretação derridiana⁴⁶⁶ do *epekeina tes ousias* – que, como tentaremos mostrar não acentua uma certa ambiguidade e equivocidade no discurso platónico.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 455

⁴⁶⁴ Platão, *A República*, *op. cit.*, 518c.

⁴⁶⁵ Martin Heidegger, «La doctrine de Platon sur la vérité», *op. cit.*, p. 466. Acrescentos entre parênteses retos da nossa responsabilidade.

⁴⁶⁶ Cf. J. Derrida, «“Nous Autres Grecs”» in *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, dir. Barbara Cassin (Paris: Éditions du Seuil, 1992), 259.

O filósofo francês acentua o registo de excesso radical, de uma altura sem medida, do Bem. *Para-além do ser e da essência*, não no sentido da plenitude e do poder, mas antes enquanto alteridade, heterogeneidade absoluta face a toda a visibilidade, fenomenalidade, etc.⁴⁶⁷ O Bem não é, não é um ente-presente, uma origem plenamente idêntica a si mesma – pelo contrário, poder falar de identidade é já estar como que sob a injunção do Bem, é já pressupô-lo por assim dizer. A *hiper-radicalidade* da desconstrução consonaria assim com o legado do Bem platónico – em especial com o excesso ou uma certa «resistência do resto» que, apesar das críticas e objeções de Heidegger, ali se marca⁴⁶⁸. Por outras palavras, Derrida sublinha o excessivo que Platão nos lega: «*agathon* é apresentado como *epekeina tes ousias*»⁴⁶⁹, e *ipso facto* como para-além da entidade. Do Bem não se poderia então, nesta perspetiva, simplesmente dizê-lo *como tal*. Abrindo, assim, uma outra escuta do sintagma «ideia do bem», que não apenas a da visibilidade e adequação ao olhar.

Deste modo, na contra-assinatura derridiana o Bem não relevaria, simplesmente, «de nenhuma categoria do ente»⁴⁷⁰, sem que se negue os efeitos de *sobre-* ou *hiper-* que na sua própria enunciação e gramática ele traça já. Como escreve Derrida:

«As coisas cognoscíveis não recebem [tiennent] do Bem somente a faculdade de serem conhecidas mas também o ser (*einai*), a existência ou a essência (*ousia*), mesmo se o Bem não releva da *ousia* (ouk ousias ontos tou agathou) mas de qualquer coisa que largamente [de loin] excede (*hypererkhontos*) o ser em dignidade, em antiguidade (*presbeia*) e em poder (*all’eti epekeina tes ousias presbeia kai dynamei hypererkhontos*, 509b). A excelência não é suficientemente

⁴⁶⁷ Grafamos *para-além* justamente para tentar singularizar este movimento que jamais se fixa numa qualquer presença ou entidade, como parece ser ainda o caso do *para além* platónico que, no fundo, se fixaria na plenitude de um *além*.

⁴⁶⁸ J. Derrida, «“Nous Autres Grecs”», *op. cit.*, 260. Cf. J. Derrida, *Sauf le nom* (Paris: Galilée, 1993), 72, «Se me servi de palavras tão filosóficas e gregas como “hipérbole paradoxal” é em primeiro lugar, entre outras coisas, para fazer sinal em direção a uma passagem bem conhecida da *República* de Platão. *Hyperbole* nomeia o movimento de transcendência que porta ou transporta para-além do ser ou da entidade, *epekeina tes ousias*. Este movimento excessivo, o tiro desta flecha em deslocamento [en déplacement] obriga a dizer [engage à dire]: X “é” para-além do que é, do ser ou da entidade.»

⁴⁶⁹ J. Derrida, *Heidegger: la question de l’Être et l’Histoire. Cours de l’ENS-Ulm 1964-1965* (Paris: Galilée, 2013), 69.

⁴⁷⁰ Cf. J. Derrida, «Comment ne pas parler. Dénégations» in *Psyché. Invention de l’autre II*, ed. revista e aumentada (Paris: Galilée, 2003).

estranha ao ser ou à luz para que o próprio excesso não possa ser descrito nos mesmos termos que o que excede.»⁴⁷¹

Dizer o *para além da essência, ou do ser* em termos de poder, dignidade, majestade – inclusive na sua analogia com o Sol – é já «confiar na semelhança entre o Bem» e «aquilo a que dá à luz [donne naissance], o ser e o conhecimento»⁴⁷². É já submeter-se à velha máxima: dizer é sempre dizer alguma coisa (um referente, um ente substancial e/ou independente). A ontologia, conclui Derrida, «permanece possível e necessária»⁴⁷³, apontando assim para as perplexidades que um pensamento do excesso, do *para-além*, não pode senão confrontar inevitavelmente («Poder-se-ia perceber os efeitos desta continuidade analógica na retórica, na gramática e na lógica de todos os discursos sobre o Bem e o para-além do ser»⁴⁷⁴).

Isto não impõe, todavia, a pura impossibilidade de dizer – de algum modo, sempre negociando com os limites da linguagem e da razão na sua aceção hegemónica – o (eis um sintoma da necessária traição a que assim nos destinamos) que excede o ser – enquanto presença, substância (*ousia*), pelo contrário requer uma constante atenção ao movimento de manifestação e de apresentação que todo o *logos* necessariamente porta consigo. Por essa razão, e herdando o gesto hiperbólico do Bem platónico, Derrida escreve a respeito dos seus *sincategoremas* ou (*quase-*)nomes:

«A *différance*, a *arqui-escrita*, o *rastro* não são outros tantos nomes do bem enquanto uma presença mais originária, mas o «questionar esta própria determinação originária», isto é a determinação do ser como presença, «e em a dar a pensar como uma clausura, como a clausura grega-ocidental-filosófica»⁴⁷⁵

Ou ainda, em «Comment ne pas parler», e no mesmo sentido:

«O que “quer dizer” a “*différance*”, o “*rastro*”, etc. – que por conseguinte [dès lors] *nada querem dizer* – seria “antes” do conceito, do nome, da palavra, “qualquer coisa” que nada seria, que não relevaria mais do ser, da presença ou

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ J. Derrida, «Ousia et Grammè» in *Marges, de la philosophie, op. cit.*, p. 75.

da presença do presente, nem mesmo da ausência, ainda menos de qualquer hiper-essencialidade»⁴⁷⁶

Todos estes nomes – *différance*, *rastro*, *etc.* – tentam dizer (um dizer que não se poderá mais conformar com a onto-teologia, isto é em dizer uma supra ou hiper-essencialidade, uma *arche* como origem pura e plena) *o* que nunca se torna manifesto, resistindo à sua apresentação. Resistindo não como um ente supremo, absolutamente soberano, perfeito e indivisível, mas como uma alteridade absoluta:

«Reservando-se e não se expondo, ela excede neste ponto preciso e de maneira regulada a ordem da verdade, sem por isso se dissimular, como qualquer coisa, como um ente misterioso, no oculto de um não-saber ou no buraco cujas bordas seriam determináveis».⁴⁷⁷

Seria esta uma das razões para Jacques Derrida declarar frequentemente – como que para não deixar resvalar o seu discurso na ótica onto-teológica – que os vários “termos” de que se serve para (des-)dizer a véspera do ser, da filosofia como metafísica da presença, não são nem conceitos, nem nomes, nem palavras. Nada querem dizer, isto é, não tem *um* sentido, *um* referente uno e indivisível («a *différance*», comenta Derrida, «*não é*, não é um ente-presente (*on*) [...] não tem existência nem essência»⁴⁷⁸).

⁴⁷⁶ J. Derrida, «Comment ne pas parler. Dénégations», *op. cit.*, p. 165.

⁴⁷⁷ *Ibid.*

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 149.

5. *Glas* e as aventuras e desventuras do Espírito

Temos vindo a discutir a complexa e difícil relação entre a presença e os seus sucedâneos, entre o inteligível e o sensível, entre o original e a cópia, entre o modelo e a representação, tal como ela domina e determina a conceptualidade própria da filosofia e da tradição do pensamento ocidental. Vimos, neste sentido, como estas distinções traduzem sempre um bem determinado domínio do primeiro dos termos pares: quer dizer, a presença, o pensamento, o interior, o inteligível, etc. São eles, acima de tudo, os momentos da verdade, a manifestação da verdade, que não apenas ordenam a relação, mas inclusive a ditam: o original existe por si mesmo, anterior, por princípio, a qualquer relação em que eventualmente possa encontrar-se. Por seu lado, a segunda série de termos – a representação, o exterior, o sensível, a cópia – está sob a absoluta dependência do primeiro. Afinal, o que poderia ser uma cópia que não remetesse para um original, que a comanda e determina? Uma cópia que nem uma cópia seria – puro fantasma, pura ilusão.

Em suma, observámos a acérrima defesa filosófica do que é primeiro, originário, face a tudo quanto pode vir – e vem de facto – *a posteriori*. Vimos, por exemplo, em que medida o conceito de *mimesis* visa, de certo modo, manter as relações “naturais” entre o primeiro e o segundo, ou para dizemos de outro modo, entre a unidade e a multiplicidade⁴⁷⁹. Aos diversos níveis, ontológico (inteligível/sensível), epistemológico (*logos*/escrita) e ético (nomeadamente na relação alma/corpo), do discurso platónico, encontramos a operar esta noção de *mimesis*.

Ao mesmo tempo, a espaços, fomos sugerindo que é precisamente uma tal tese, uma tal posição que a Desconstrução vem pôr em xeque – não simplesmente para a reduzir ao dogmatismo e/ou à ilusão, mas para lembrar todos os desvios, os espaços brancos, os remédios/venenos necessários à sua postulação.

⁴⁷⁹ Cf, por exemplo, esta importante passagem de *A República*, em que – pensamos – podemos ler esta subordinação do múltiplo ao uno formulada em termos éticos: «Isto queria demonstrar que mesmo os outros cidadãos devem ser encaminhados para a atividade para que nasceram, e só para ela, a fim de que cada um, cuidando do que lhe diz respeito, *não seja múltiplo, mas uno*, e deste modo, certamente, a cidade inteira crescerá na *unidade*, e não na *multiplicidade*». Sublinhados nossos.

Proseguimos por ora a nossa investigação da tradição filosófica, à luz do *telos* da pura presença, na medida em que apesar das inúmeras disputas e controvérsias, a afirmação de um sentido que escapa ileso à exteriorização (temporal e espacial) continuará no cerne da aventura filosófica.

A nossa escolha de prosseguir a investigação pela leitura de *Glas* e, posteriormente, de «Le puits et la pyramide» requer algumas observações. São dois textos que, na nossa ótica, incidem sobre o movimento de idealização e de apropriação que caracteriza a filosofia e o seu discurso. Por outro lado são também dois textos em torno do pensamento de Hegel, em especial da *Aufhebung* precisamente como um tal movimento de superação e conservação – portanto, interiorização – da exterioridade ou da negatividade. Apesar da grande distância conceptual e terminológica, cremos ser possível detetar o fio condutor daquilo a que Derrida chama o privilégio da presença, da origem – a afirmação de um significado transcendental como *arche* e *telos* do logos filosófico. A própria autoexplicação do pensamento hegeliano é já sintomática, uma vez que se apresenta como o culminar, ou um ponto privilegiado a partir do qual se pode compreender a história da própria filosofia⁴⁸⁰. A este respeito, iniciemos a presente secção do nosso trabalho a partir de duas passagens do corpus derridiano:

«O horizonte do saber absoluto é o apagamento da escrita no logos, a ressunção do rastro na parusia, a reapropriação da diferença, o cumprimento daquilo a que nós chamámos noutra sítio *metafísica do próprio*.

E, no entanto, tudo quanto Hegel pensou neste horizonte, quer dizer, tudo menos a escatologia, pode ser relido como meditação da escrita. Hegel é também o pensador da diferença irreduzível. Reabilita o pensamento como *memória produtora de signos* [...] último filósofo do livro e primeiro pensador da escrita.»⁴⁸¹

«É um filósofo que se apresenta como o primeiro filósofo adulto, o primeiro a pensar o começo e o fim da filosofia, a pensá-los verdadeiramente no seu conceito. É o filósofo de uma filosofia que se pensa saída da infância, que

⁴⁸⁰ Cf. Gilbert Gérard, «Hegel et la fin de la philosophie» in *Archives de Philosophie*, vol. 73, n.º 2, 2010, 249-266. [Disponível [online](https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2010-2-page-249.htm) em: <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2010-2-page-249.htm>. Acedido em julho de 2021].

⁴⁸¹ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 41. Sublinhados de Jacques Derrida.

pretende pensar, com toda a sua história, todas as idades [âges] da filosofia, todo o tempo e toda a teleologia da sua maturação.»⁴⁸²

Ainda antes de avançar para a leitura derridiana, gostaríamos de fazer algumas referências à *Fenomenologia do Espírito*, apenas com o intuito de mostrar brevemente uma certa continuidade com algumas das questões e alguns dos problemas que encontramos a partir da nossa leitura do *Fédon*. A escolha desta obra prende-se com o seu carácter ao mesmo tempo introdutório (veremos já a seguir em que sentido), mas também com o seu carácter exemplar (isto é, como exemplo do procedimento dialético).

Há também, parece-nos, outros pontos de encontro entre o *Fédon* e a *Fenomenologia do Espírito*, porquanto nas duas obras encontramos a questão fundamental da determinação do próprio da filosofia. Vimos como no *Fédon*, o conhecimento filosófico é caracterizado pelo esforço de concentração da alma sobre si mesma, que só é possível através da libertação em relação às amarras do corpo e de tudo quanto este nos oferece como verdadeiro. A alma ligada ao corpo é levada (diríamos quase forçada) a considerar como verdadeiro tudo o que vem do corpo. Um pouco como, na primeira figura da consciência considerada por Hegel (a certeza sensível, *sinnliche Gewißheit*), a verdade é tida por *isto* que *imediatamente* se apresenta à consideração.

Se no *Fédon*, porém, podemos ler o apelo de Sócrates a uma separação do corpo, a uma cada vez maior suspensão e suspeita de tudo quanto este último nos oferece, a estratégia da *Fenomenologia do Espírito* é, em contrapartida, atravessar a experiência da certeza sensível, *observá-la* e procurar nela aquilo que implica, nela mesma, a sua ultrapassagem ou superação (*Aufhebung*, termo que discutiremos mais adiante, a partir da perspectiva de Jacques Derrida⁴⁸³). Isto é, se a separação é um esforço que se faz, pensamos, contra o corpo, a ultrapassagem da certeza sensível traduz não a aplicação de qualquer coisa de exterior, mas antes o seu movimento próprio. A filosofia seria,

⁴⁸² J. Derrida, «L'âge de Hegel» in *Du Droit à la Philosophie* (Paris: Galilée, 1990), 202.

⁴⁸³ Assinalamos, contudo, que esta superação não é como que qualquer coisa que vem impor-se, de fora, à certeza sensível (no presente caso sob consideração).

neste sentido, a capacidade de suportar o movimento daquilo a que Hegel chama o negativo⁴⁸⁴.

Parece-nos assim pertinente afirmar que ambas as obras (o *Fédon* de Platão e a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel) são como que manuais de formação (grego: *paideia*; alemão: *bildung*). Ademais, ambas visam exatamente o mesmo fim ou objetivo, a saber, a identidade entre o *pensamento* e *aquilo que efetivamente é*. Hegel diria, porventura, que Platão pressupõe essa unidade ao invés de mostrar como ela mais não é que o resultado a que a análise lógica da consciência nos conduz⁴⁸⁵.

A *Fenomenologia do Espírito* visa assim elevar a consciência natural ao espírito (enquanto união do pensar e do ser). A consciência natural afirma obstinadamente, isto é, tem como pressuposto inquestionado, a separação entre ela mesma – entre o seu pensar – e o objeto do seu pensar. Ora, para Hegel, contrariamente ao que ela pretende, a consciência sensível implica, ela própria, um pressuposto, que não pode justificar mas apenas impor unilateralmente (justamente a separação entre o pensar e o ser, quer dizer, entre o pensamento e o objeto do pensamento)⁴⁸⁶. Num jeito que se repetirá na *Ciência da Lógica*, Hegel pretende começar por suspender qualquer pressuposição que venha impor-se à análise. Na sua *Fenomenologia do Espírito*, o filósofo alemão pretenderá por conseguinte descrever os impasses e as dores da consciência no caminho para a verdadeira ciência⁴⁸⁷, aquele que nada impõe do exterior aos fenómenos analisados, mas antes segue-os no seu movimento próprio. A verdade da cisão entre o sujeito e o objeto é a união entre ambos.

Assim, ainda que a *Fenomenologia do Espírito* seja uma espécie de propedêutica à verdadeira filosofia como ciência, não deixa, também ela, de ser um exemplo de uma arquitetura mais geral do pensamento hegeliano. A necessidade da diferença no percurso da união – a unidade não é um dado, mas faz-se antes a partir da diferença.

⁴⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, tr. e notas José Barata-Moura (Lisboa: Página a Página, 2021), 56-57.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 61, 125-ss

⁴⁸⁷ Diogo Ferrer, *A Gênese do Significado: Introdução ao pensamento de Hegel* (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2016), 19: «a consciência experimenta, de maneira tipificada, todas as formas da sua oposição ao mundo, e da interpretação do mundo como oposto à razão e ao pensar, para poder por fim encontrar uma posição filosófica além das oposições de que enferma a consciência».

Tal como Derrida afirma numa das passagens que começamos por citar, Hegel é também o «pensador da diferença irreduzível». Se a *Fenomenologia do Espírito* é caminho para a afirmação da união – quer dizer, presença plena do objeto ao sujeito –, ela é também um exemplo de como essa união requer a diferença para se dar a conhecer a si mesma⁴⁸⁸. Neste caso, a necessidade de a consciência se encontrar a si mesma no seu outro. Assim, nas palavras de Jean Hyppolite, a *Fenomenologia do Espírito* narra o «itinerário da alma que se eleva ao espírito, por intermédio da consciência». Quer dizer, da naturalidade à subjetividade como encontro de si no outro:

«[C]aminho da alma, que percorre a série das suas configurações, enquanto estações que lhe estão prefixadas pela sua natureza, para que em Espírito se purifique, na medida em que atinge, através da experiência completa de si própria, o conhecimento do que ela em si própria é»⁴⁸⁹.

É no sentido de elucidar esta questão que nos voltamos, de momento, para a leitura derridiana. De facto, parece-nos possível seguir alguns dos fios de tal leitura – em *Glas* –, mostrando assim o lugar privilegiado que o filósofo alemão dá a esta questão das relações entre o espírito e a natureza, o conceito e a sua figuração. Começemos por escutar atentamente a seguinte passagem:

«Tornando-se objeto para si mesmo, o espírito sai de si mesmo. Mas ele fá-lo para permanecer [rester] (em) si mesmo, voltar e igualar-se a si mesmo»⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ Seria interessante, neste contexto, passar pela noção hegeliana de alma, tida pelo espírito na sua naturalidade, nomeadamente, na sua relação com a consciência que implica uma cisão – i.e., por um lado o eu, por outro o objeto. Como afirma Jean Hyppolite, a *Fenomenologia* narra pois o «itinerário da alma que se eleva ao espírito, por intermédio da consciência» (*Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, vol. I (Paris: Aubier, 1946), p. 16). A alma libertando-se da sua naturalidade, da sua imediatidade.

⁴⁸⁹ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁹⁰ J. Derrida, *Glas* (Paris: Galilée, 1974), 22a. Como é sabido, *Glas* comporta duas colunas, duas bandas; é habitual acrescentar um a ou b para referir respetivamente a coluna da direita e a coluna da esquerda. Não poderemos aprofundar devidamente um texto tão complexo e aberto como *Glas*, no entanto nele se jogam muitas das questões que procuraremos investigar nesta tese (as relações entre a filosofia e o seu “fora”, os restos que não se deixam relevar, interiorizar, etc.). Para uma leitura aprofundada e atenta à heterogeneidade de *Glas* cf. Beatriz Blanco Vázquez, *Geografía de los restos – reinscripciones del duelo en “Glas” de Jacques Derrida*, tese de doutoramento, UNED, 2011 [acessível online em <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=26784>]. Vejam-se ainda: Jane Marie Todd, «Autobiography and the Case of the Signature: Reading Derrida's Glas» in *Comparative Literature*, vol. 38, n.º 1, 1986, p. 1-19, Charles Ramond, «Déconstruction et Littérature», *Derrida – La déconstruction*, coord. Charles Ramond, 2.ª ed. (Paris: PUF, 2011), 99-142.

De certa forma, esta brevíssima citação dá conta da importância da leitura derridiana da filosofia hegeliana, em especial para as questões que nos ocupam. É que Hegel é o pensador em que as relações entre o interior e o exterior encontram uma das suas formulações mais articuladas: para o filósofo alemão, como veremos, o exterior (nas suas diferentes formulações) é um momento necessário do autoconhecimento de si⁴⁹¹, ou da presença a si. Contrariamente ao que a nossa discussão anterior deixara adivinhar no que toca à *relação exterior* entre interior e exterior, quer dizer, de mera contingência, de acidente, a filosofia hegeliana procura interiorizar a própria relação.

Para Hegel a natureza não acontece acidentalmente ao espírito; ela é um momento essencial do espírito (enquanto ser-junto-a-si, presença absoluta⁴⁹²). Como escreve Derrida:

«[M]as como toda a saída do espírito para fora de si tem a forma geral do seu outro, a saber, da natureza; como a natureza é o espírito fora de si mas também um momento do retorno a si do espírito».⁴⁹³

Pois bem, como se depreende já desta passagem, aquilo que é tido como exterior (neste caso, a natureza) é um momento necessário ao espírito. Só abstratamente podemos falar do espírito antes de qualquer das suas exteriorizações/manifestações – de facto, só nelas ele é, vem a si mesmo. O que, ainda assim, não implica que ele se esgote numa figura final particular; é, pelo contrário, o movimento dialético que determina ou que se vai organizando nas sucessivas figuras – o espírito, contrariamente ao ideal contemplativo dos «verdadeiros filósofos», é inquietação. Claro que tais figuras exteriores, materiais e sensíveis limitam o espírito, mas paradoxalmente o espírito não é qualquer coisa fora delas – ele é precisamente o que se vai constituindo através da

⁴⁹¹ Cf. Diogo Ferrer, *op. cit.*, p.117 – «O exterior, o que a coisa é e exhibe no seu plano de desenvolvimento, é o seu verdadeiro interior, aquilo que ela, no seu interior (ou seja, na sua verdadeira determinação) é. Pelo contrário, um interior que jamais se exterioriza é um ser e determinação que chegam a se expor e ser de modo desenvolvido, é assim uma aparência superficial e, por isso, não mais que o exterior da coisa».

⁴⁹² Cf. J. Derrida, *Glas, op. cit.*, p. 29a.

⁴⁹³ *Ibid.*, 22a.

posição e da releva⁴⁹⁴ (*Aufhebung*) delas. Esta *Aufhebung*, esta releva, não é ela mesma algo como uma estrutura formal independente deste processo (e que o meteria em andamento, por assim dizer). Uma vez mais, escutemos Derrida a este respeito:

«A *Aufhebung* não é qualquer coisa de determinado, nem uma estrutura formal cuja generalidade indiferenciada se aplica a qualquer momento. Ela é a história, o devir da sua própria apresentação, da sua própria determinação diferenciante, e está submetida à lei, à mesma lei que aquilo de que ela é a lei: ela dá-se em primeiro lugar como imediato, depois mediatiza-se negando-se.»⁴⁹⁵

Ainda que determine – ou caracterize – o movimento dialético, a *Aufhebung* não remete para um além ou aquém, um pressuposto do sistema que o tornasse possível. O que permite ao espírito ir fazendo-se, ou conhecendo-se, através das suas figuras – a saber, a *Aufhebung* como negação e conservação de cada momento particular – não escapa, nem é estranho, à lei de que é lei. É aliás esta a força do sistema hegeliano, força essa que Derrida sublinha nos seus textos, e que permeia a sua infinita capacidade de interiorização, quer dizer, uma espécie de máquina de processar o desvio, a ausência. Enfim, como uma espécie de máquina de fazer o luto. É, por assim dizer, do “interior” de cada figura que surge a sua negação, que momentaneamente se plasma numa outra figura. Por exemplo⁴⁹⁶, a consciência percetiva não vem negar, de fora, a consciência sensível. Na certeza sensível, a consciência pretendia estar na posse da verdade, cria apreender imediatamente o objeto. Mas a análise hegeliana (que segue a certeza sensível tal como ela se dá ou mostra) reflete a maneira como uma tal verdade se revela

⁴⁹⁴ Uma vez que estamos a seguir a leitura derridiana da filosofia de Hegel, parece-nos fundamental optar pela tradução que Derrida propôs do verbo *aufheben* e do substantivo *Aufhebung*, a saber, *relever* e *relève*. «*Aufheben* é relevar [relever], no sentido em que “relevar” quer dizer ao mesmo tempo deslocar, elevar, substituir e promover num só e mesmo gesto», J. Derrida, «Les fins de l’homme» in *Marges*, *op. cit.*, p. 143. Naturalmente que o verbo português relevar não comporta todos os sentidos do *relever* francês (cf. Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa. Ali se pode ler que o verbo relevar aponta para: «1. Distinguir alguém ou alguma coisa ou distinguir-se do todo em que se integra; dar, ser de relevo [...] 2. Minorar um sofrimento [...] 3. Fazer cair no esquecimento, perdoar uma falta ou erro [...] 4. Ser importante ou necessário; ser relevante» (p. 3174)). Ainda assim, pela proximidade etimológica, optámos por relevar para traduzir o *relever* derridiano (como tradução do *aufheben* hegeliano); é importante, ao longo das próximas páginas, ter em perspectiva esta cadeia de tradução-interpretação.

⁴⁹⁵ J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 139a. Sublinhados nossos.

⁴⁹⁶ É preciso contudo algumas reservas em relação a tomar um momento do sistema como um exemplo do sistema: o sistema não é qualquer coisa sobre/acima dos seus momentos.

afinal como não verdadeira⁴⁹⁷. A verdade da certeza sensível é a percepção; a verdade da certeza sensível é a relevância da certeza sensível⁴⁹⁸.

O espírito não é, por conseguinte, qualquer coisa que paira por cima do dito mundo sensível – como, poder-se-ia pensar, a ideia platónica é (numa determinada grelha de leitura, que explorámos nas páginas anteriores) qualquer coisa absolutamente além das coisas sensíveis. Neste sentido, podemos ler a filosofia hegeliana como uma resposta à questão que o platonismo, quer dizer, uma certa leitura dos diálogos platónicos, inaugura. Qual, ou quais as relações entre o ideal e o sensível, entre o espírito e a natureza? É sabido que Platão – e vimos já alguns desses momentos – procurou dizer de diferentes maneiras tais relações, de entre elas sublinharíamos a participação (*methexis*) e a imitação (*mimesis*, que como vimos não se esgota na imitação em sentido estrito). No *Fédon* encontramos a defesa de que a coisa sensível traz à mente (74d, ἐννοήσης) uma outra realidade, em última análise, a «realidade em si» (vulgo, a ideia, a forma, etc.). O sensível «aspira a identificar-se»⁴⁹⁹ ou «pretender ser igual»⁵⁰⁰ – βούλεται...εἶναι – a uma outra realidade, neste caso a ideia, sendo contudo «bastante inferior [φαυλότερον]». De uma certa maneira, a coisa sensível não é constituída senão na sua diferença para com a ideia, ou a forma. Se a ideia é a realidade que existe em si e por si, então o sensível é determinado por um certo intervalo e distância face *ao que* é. Pode então dizer-se do sensível, o que Derrida diz da matéria em Hegel:

«A sua essência é a sua não-essência, se responde a isso [y répond], une-se com o centro e a unidade, não é mais matéria e começa a tornar-se espírito, pois o espírito é centro, unidade ligada a si, enrolada junto e em torno de si. E se ela [a matéria] não se junta à sua essência, permanece (matéria) mas não tem mais essência: ela não permanece (o que ela é)»⁵⁰¹.

⁴⁹⁷ Cf. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, *op. cit.*, p. 139, «[...] em toda a certeza sensível, é na verdade experienciado apenas aquilo que nós vimos, quer dizer: o *isto* como um *universal*, o contrário de aquilo que aquela afirmação assegura ser a experiência universal.»

⁴⁹⁸ J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 14a-ss. A natureza, a essência (*Wesen*) da certeza sensível é ter-sido (*Gewesen*); cf. Hegel, *Ciência da Lógica*, 2. *A Doutrina da Essência*, tr. Christian G. Iber e Federico Orsini (Petrópolis (RJ)/Bragança Paulista, SP: Vozes/Editora Universitária São Francisco), 2017, p. 31, «A língua [alemã] conservou a essência (*Wesen*) no tempo passado, “*gewesen*” do verbo *ser* (*sein*); pois a essência é o ser que passou.»

⁴⁹⁹ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 74d.

⁵⁰⁰ Platão, *Fédon*, tr. Elísio Gala (Lisboa: Guimarães Editores, 2003), 74d.

⁵⁰¹ J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 30a.

A matéria, no contexto do pensamento hegeliano que aqui comenta J. Derrida, é na exata medida em que remete para aquilo que se procura conhecer a si mesmo a partir dela⁵⁰². A matéria é a passagem do espírito pelo exterior, pela manifestação ou fenomenalização para finalmente retornar a si – só refletindo-se no seu outro pode o espírito chegar a conhecer-se. Assim, escreve Hegel:

«A este respeito, àqueles que afirmam aquela verdade e [aquela] certeza da realidade dos objetos sensíveis, pode ser dito que eles são de recambiar para a escola mais elementar da sabedoria, ou seja: para os antigos mistérios de Elêusis (de Ceres e de Baco), e que têm de aprender primeiro o segredo do comer do pão e do beber do vinho; pois, o iniciado nesses segredos não chega apenas à dúvida quanto ao ser das coisas sensíveis, mas [também] ao desespero quanto ao ser [delas], e, em parte, completa ele próprio nas [coisas sensíveis] a nulidade delas, e, em parte, vê que elas completam a [nulidade]»⁵⁰³.

Note-se como nesta passagem Hegel nos dá a pensar que esse movimento de aniquilamento da realidade, do objeto sensível, não é puramente subjetivo, não é apenas um movimento efetuado pela consciência, mas é o próprio das realidades sensíveis. A realidade sensível é precisamente o consumir por si mesma esse aniquilamento, essa nulidade.

Mais uma vez, num gesto que recorda consideravelmente o *Fédon*, encontramos a necessidade (uma necessidade dir-se-ia interna, uma vez que as próprias coisas consomem o seu aniquilamento) de ultrapassar o imediatamente sensível. O movimento de releva (*aufheben*) não se vem impor a qualquer coisa a que ingenuamente se chama realidade. Como se em primeiro lugar existisse uma realidade que posteriormente vem a ser transformada pelo espírito ou pela consciência humana, considerados como absolutamente estranhos a uma tal “realidade primordial estática”. Como nos ensina a análise da certeza sensível na *Fenomenologia do Espírito*:

«Porém, no *puro ser* – que constitui a essência desta certeza, e que ela enuncia como verdade –, se nós virmos [bem], joga ainda, ao lado, muito de outro. Uma

⁵⁰² Cf. J. Derrida, «La Double Séance» in *La Dissémination*, op. cit., p. 235-346.

⁵⁰³ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 140. Expressões em parênteses retos são do tradutor.

certeza sensível [efetivamente] real não é apenas esta pura imediatidade, mas um *exemplo* [*ein Beispiel*].»⁵⁰⁴.

Quer dizer, mesmo a certeza sensível – que se crera a mais verdadeira por nada acrescentar ao objeto ou à “realidade imediata” – se vê diante da necessidade da mediação («e esta [coisa] está igualmente na certeza, *através* de um outro, a saber: através do Eu»). A própria coisa singular se vê assim constituída através da universalidade, é «um exemplo».

Se anteriormente visáramos estudar e dar a ler a secundariedade a que fora votada, pela tradição, a exterioridade – seja ela pensada em termos de sensível, de matéria, de escrita –, encontramos agora um pensamento no qual essa tal secundariedade não traduz um estatuto simplesmente menor, acidental, mas é absolutamente fundamental, conduzindo praticamente a uma identificação entre o interior e o exterior, entre o pensar e o ser, entre o sujeito e a substância, pois que o interior não é senão através do exterior, e este por sua vez não é senão através do interior. Ou, como Hegel anuncia desde a *Fenomenologia do Espírito*:

«[A] substância é essencialmente sujeito [...]. Somente o espiritual [*das Geistige*] é o [efetivamente] real [*das Wirkliche*]: o [espiritual] é a essência ou o *ente em si* [mesmo, *an sich Seiende*], [é] o que se *comporta* [para com algo de outro, *das sich Verhaltende*] e o *determinado*, [é] o *ser-outro* e *ser-para-si*, e, nesta determinidade (ou [no] seu *ser-fora-de-si*), [é] o que permanece em si próprio [*das in sich selbst Bleibende*; ou [seja]: o [espiritual] é *em e para si* [mesmo]»⁵⁰⁵.

Espírito é pois o nome que Hegel dá à unidade do sujeito e da substância. O espírito é aquilo que se vai produzindo do movimento das sucessivas figuras que procuram, precisamente, essa unidade; unidade que se furta constantemente, como aliás se pode deduzir da leitura da *Fenomenologia do Espírito* como aventura dos (des)encontros

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 132. Expressões em parênteses retos são do tradutor.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 63. Expressões em parênteses retos são do tradutor.

entre o sujeito e o objeto⁵⁰⁶. A viagem, através da consciência, para finalmente o espírito estar em casa, *chez soi*: parusia⁵⁰⁷.

A verdade, presença da coisa mesma à consciência, faz-se, não é um mero pressuposto metafísico. Derrida mostra-o em *Glas*, revelando como o espírito não paira sobre a matéria, mas pelo contrário produz-se a si mesmo, arranca-se a si mesmo:

«Livre e infinito em si, o espírito não tem oposto absoluto. Pelo menos o seu oposto não pode ser absoluto. Habitualmente, diz Hegel na mesma passagem⁵⁰⁸, põe-se a matéria como o oposto do espírito. A matéria não é livre. Pesa, vai para baixo.

[...]

Mas há uma lei da sua gravidade [pesanteur]. Se se analisa a gravidade e a dispersão da matéria na exterioridade, deve reconhecer-se aí uma tendência, um esforço intenso para a unidade e a reunião de si. Tendência para o centro e a unidade, a matéria não é portanto o oposto do espírito senão enquanto continua resistente a essa tendência, enquanto se opõe à sua própria tendência. Mas para se opor à sua própria tendência, a dela, matéria, é preciso que seja espírito [...]. A matéria é portanto gravidade enquanto procura do centro, dispersão enquanto procura da unidade. A sua essência é a sua não-essência: se ela lhe responde, junta-se ao centro e à unidade, não é mais matéria e começa a devir espírito, pois o espírito é centro, unidade ligada a si, enrolada junto a si e à volta de si»⁵⁰⁹.

«O espírito não tem oposto absoluto», e portanto a matéria não é simplesmente o oposto do espírito, de tal modo que permanecesse entre ambos uma total e insuperável distância. Como se o espírito fosse o espírito e a matéria fosse a matéria, sem que – por conseguinte – se pudesse estabelecer qualquer espécie de relação entre ambos. Pelo contrário, bem vistas as coisas, analisando a matéria descobre-se nela «uma tendência», precisamente a tendência para «a unidade e a reunião de si». E se a reunião de si, se a unidade diz o próprio do espírito («o espírito é centro, unidade ligada a si...»), então forçoso é concluir que a matéria não é totalmente destituída de espírito, ou antes, não

⁵⁰⁶ Cf. Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris: Ellipses, 2009), 27; Diogo Ferrer, *A Génese do Significado: Introdução ao pensamento de Hegel*, op. cit., p. 16.

⁵⁰⁷ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 39, «Ele [Hegel] determinou a ontologia como lógica absoluta; reuniu todas as delimitações do ser como presença, atribuiu à presença a escatologia da parusia, da proximidade a si da subjetividade infinita.»

⁵⁰⁸ Cf. J. Derrida, *Glas*, op. cit., p. 28a, «um texto tardio [de Hegel] analisa a determinação do espírito».

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 29a-30a.

é absolutamente estranha ao espírito. De algum modo, parece-nos, a matéria é como que o momento inicial no longo percurso que o espírito deve percorrer para finalmente estar junto a si, reconhecer-se a si mesmo, quer dizer, refletir-se absolutamente. Uma espécie de espelho⁵¹⁰ onde o espírito se descobre, se revela a si mesmo. Por outras palavras, a matéria está prometida ao espírito.

Neste sentido, quando lemos ou declaramos que o espírito está como que adormecido na matéria⁵¹¹, isso não implica que estejamos a afirmar, de forma perentória, que o espírito preexiste, que há uma presença de si a si anterior à queda na exterioridade (neste caso, a exterioridade da matéria). O espírito não é presença *imediate* de si a si mesmo, mas antes retorno a si. O espírito, presença de si a si mesmo, é reflexivo, quer dizer, produz-se por reflexão⁵¹². Como escreve Rodolphe Gasché:

«Ao contrário da reflexão, que, como função do entendimento, perpetua a divisão e a oposição absolutamente fixada, a reflexão absoluta, ou especulação, persegue deliberadamente um fim totalizante»⁵¹³.

Hegel pretende assim superar as oposições que temos vindo a enunciar ao longo destas páginas (sensível/inteligível, objeto/sujeito, mundo/consciência, etc.), mostrando como o que lhes subjaz é a unidade, a unidade da identidade e da não-identidade. O filósofo alemão concluiria assim o longo percurso de pensamento que fora até então incapaz de superar as referidas divisões entre duas “entidades”, entre dois “momentos” ou “mundos” separados.

Por conseguinte, o pensamento hegeliano é um dos momentos-chave no que diz respeito às relações e à primazia da presença que estamos a explorar. A consideração da leitura derridiana do sistema hegeliano permite, assim o cremos, compreender em que medida estamos diante de um pensamento da reapropriação da diferença e, paradoxalmente, da diferença irreduzível. Em primeiro lugar, e contrariamente a certas

⁵¹⁰ Salvaguardando que o espelho não seria, também ele, senão o próprio movimento do espírito. Dito de outro modo, o espírito não é senão *diferindo* de si.

⁵¹¹ J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 32a.

⁵¹² Para a questão do conceito de reflexão em filosofia, *cf.* Rodolphe Gasché, *Tain of the Mirror – Derrida and the philosophy of Reflection* (Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 1986), 13-ss.

⁵¹³ Rodolphe Gasché, *op. cit.*, p. 55.

passagens do *Fédon*, não encontramos em Hegel qualquer tipo de denúncia ou simples negação da vida sensível, como se esta fosse mera aparência destituída de qualquer consistência. Tão-pouco afirmará Hegel a excelência de um além-mundo puramente ideal, com que frequentemente é caracterizado o platonismo, ou pelo menos a sua versão vulgarizada.

Uma vez mais encontramos também aqui a insistente questão, que ocupa uma parte considerável da reflexão hegeliana, da ausência de pressupostos⁵¹⁴. O saber absoluto não é simplesmente um pressuposto do sistema hegeliano, mas – em última análise – o resultado de um movimento que dá os seus primeiros passos precisamente na certeza sensível. Talvez não seja abusivo trazer para esta discussão a crítica que Hegel faz aos formalismos: que tudo submetem «à Ideia absoluta, a qual, por isso parece estar reconhecida em tudo, e ter florescido até à ciência alargada»⁵¹⁵. Esta crítica de Hegel deve ser entendida a partir de uma certa defesa do direito das próprias coisas, i.e., da análise das coisas a partir delas mesmas, e não a partir de pressupostos que elas devem de algum modo preencher:

«A forma imovida única passeada pelo sujeito sabente no [ao redor] disponível, o material é mergulhado desde fora neste elemento em repouso».⁵¹⁶

O alvo de Hegel neste contexto é precisamente a aplicação *exterior* de um esquema formal ao material, ou se quisermos, o subsumir do material singular numa universalidade abstrata (seriam os *eide* platónicos, neste sentido, ainda uma tal abstração?). Compreendemos então que ao movimento que Hegel descrevera anteriormente de «retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular» corresponde no pensamento do filósofo à necessidade de uma análise que sublinhe que é no movimento próprio do sensível, da matéria, do exterior, quer dizer, no movimento que os constitui que precisamente se faz o espírito. O espírito não é portanto algo que, de fora, vem formatar e criar a inteligibilidade, o sentido. A génese

⁵¹⁴ Para esta questão a partir da denúncia de Hegel do prefácio, cf. J. Derrida, «Hors livre» in *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 16-ss.

⁵¹⁵ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, *op. cit.*, p. 51.

⁵¹⁶ *Ibid.* Parênteses retos do tradutor

do sentido não é o resultado unilateral de uma qualquer entidade anterior às coisas sensíveis, mas antes o movimento pelo qual o sentido e a verdade se vão gerando através dos sucessivos encontros entre a consciência e o seu objeto:

«A substância viva é, além disso, o ser que na verdade é *sujeito*, ou, o que significa o mesmo, que é na verdade é [efetivamente] real, apenas na medida em que ela é o movimento do pôr-se a si própria, ou a medição do tornar-se outra consigo mesma. [...] apenas esta igualdade *que se restabelece* [a si mesma] (ou a reflexão no ser-outro em si própria) – não uma unidade *originária* enquanto tal, ou [uma unidade] *mediata* enquanto tal – é o verdadeiro»⁵¹⁷.

O espírito, ou a substância viva como também aqui lhe chama Hegel, não diz uma unidade prévia, anterior a qualquer exteriorização ou encarnação. Neste sentido, o espírito não é uma qualquer subjetividade que a filosofia alcançaria afastando-se ou suspendendo qualquer relação com o dito mundo exterior ou sensível. Como escreve Derrida:

«O conceito de Ideia é o espírito, mas o espírito enquanto se conhece e enquanto é efetivo [...]. Ora ele não pode conhecer-se e devir efetivo senão na medida em que se objetiva»⁵¹⁸.

Mas como afirma Derrida um pouco mais adiante – e que nos interessa particularmente para a questão que nos ocupa – o espírito não sai de si mesmo senão «para permanecer (em) si mesmo, voltar e igualar-se a si mesmo»: apesar da distância e inclusive da crítica ao dito platonismo, a presença a si do sujeito e a presença do sujeito ao objeto, a proximidade absoluta, continua, como *telos*, a comandar o sistema hegeliano. O sensível, a matéria, a natureza, inclusive a morte, estão pois já inscritos e prescritos como momentos «do retorno a si do espírito»⁵¹⁹. A sua alteridade está posta para ser como que espiritualizada – o tal despertar que referimos um pouco mais acima:

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 56. Parênteses retos do tradutor.

⁵¹⁸ J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 21a.

⁵¹⁹ *Ibid.*, 22a.

«Tendo-se negado ao naturalizar-se e ao objetivar-se, o espírito negará a sua negação ao retornar a si mesmo através da forma (Form) cada vez menos abstrata dos seus momentos»⁵²⁰.

Ainda que na matéria o espírito esteja ainda fora de si, prepara-se já nela a sua emergência. Por isso Derrida afirma, como vimos, que a matéria, de certa forma, não é ainda aquilo que ela é – ou, se quisermos, para utilizar uma expressão derridiana a matéria é já-ainda-não o espírito (*déjà-pas-encore*⁵²¹); a matéria não é o espírito, certamente, mas não deixa de ser já (auto-)manifestação do espírito, momento do retorno a si do espírito, produção do espírito a partir da sua diferenciação num outro, num outro que é o *seu* outro.

Em «Ousia et Grammè», Derrida escreve que a «natureza é a Ideia fora-de-si», a ideia que ainda não se relaciona consigo, que ainda não se descobriu a si mesma. Nesse sentido a natureza não conhece «qualquer mediação, qualquer diferença, qualquer determinação»: numa palavra, permanece abstrata. Porém, a partir do que foi dito e citado anteriormente, compreende-se que a natureza muda, «abstrata», só enquanto “espelho” – no qual o espírito se virá refletir e reunir – encontra a sua verdade. O espírito é esse movimento de voltar a si, «depois de se ter perdido na natureza e no seu outro»⁵²². Ou, para citar o próprio Hegel:

«O espírito, *para nós*, tem como seu *pressuposto a natureza*, cuja *verdade* ele é, e, por isso, é o seu *absolutamente primeiro*»⁵²³.

Estas referências ao pensamento hegeliano, interpretado à luz do que foi dito da filosofia como *metafísica da presença*, torna talvez possível salientar uma certa

⁵²⁰ *Ibid.* Também no mesmo sentido, isto é, na perspectiva de um exterior já sempre ordenado, bem ordenado, ao surgimento do espírito como (unidade entre o interior e o exterior, entre sujeito e objeto, etc.), Derrida escreve «na vida, o espírito que se perdera, dispersado segundo a exterioridade da matéria, começa a relacionar-se a si mesmo»

⁵²¹ A expressão é utilizada por Derrida em diferentes obras e em diferentes contextos. Por ora, centramo-nos em algumas das ocorrências em *Glas*: «Imediatamente antes do cristianismo, há o judaísmo: ao mesmo tempo a família e a não-família, a não-família como ainda-não-aí do já-aí» (p. 45a); «Não há *Aufhebung* presente no animal, *a fortiori* na natureza inorgânica. [...] Neste sentido, não é absurdo dizer que não há *Aufhebung* ou dialética da natureza. Pelo menos, a dialética não se *apresenta* como tal. Ela anuncia-se – já – no modo do ainda-não. Nada de mais dialético, contudo.» (138a)

⁵²² J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 27a.

⁵²³ G. W. F. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, vol. 3, tr. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1992), § 381.

continuidade com o que foi dito anteriormente a respeito da tradição platônica. Uma certa continuidade que, no entanto, não exclui importantes diferenças. A filosofia hegeliana dá-nos a pensar, explicitamente, em que sentido o exterior, a não-verdade, a história, e a escrita (como veremos já a seguir) pertencem à trajetória do conhecimento, da verdade e realidade efetiva (*Wirklichkeit*) – em suma, da presença no sentido pleno (presença do sujeito a si mesmo, presença da coisa mesma ao sujeito). Ao mesmo tempo, o empírico, a concretude sensível vê, de certa maneira, vingadas as suas reivindicações, uma vez que ela não pode ser simplesmente ignorada ou simplesmente suspendida enquanto mero acidente, ou queda contingente.

Por conseguinte, num mesmo gesto, Hegel legitima, por um lado, a negatividade ou o fora e, por outro, a necessidade e a estrutura da filosofia⁵²⁴.

O espírito só aparece a si no desvio, na distância do seu movimento próprio de autoconhecimento. Cada momento do sistema é simultaneamente o espírito a dar-se a si mesmo forma, permanência, e dissolução do resultado no momento seguinte. É este o movimento de autoprodução do espírito. O espírito «é o seu próprio resultado»⁵²⁵, o resultado da sua atividade.

Hegel legitima assim a existência daquilo que de outra maneira ameaçaria o sistema. A negatividade, o fora, e a oposição, são produzidos por, pertencem a, e são absolutamente necessários ao espírito. São momentos da sua autoprodução. No mesmo lance, afirma-se e cancela-se a alteridade do fora.

O conhecimento é explicitamente ligado por Hegel à manifestação, apresentação, re-presentation⁵²⁶. Como tal, estas últimas parecem pertencer propriamente ao espaço da filosofia, como parte do processo de verdade – o exterior é um momento da própria presença de si a si mesmo.

Como afirma Jean-François Marquet nas suas *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, alma é o «espírito sob uma forma imediata», não é ainda o «espírito como tal», quer dizer, como vimos através de várias passagens de *Glas*, não o espírito que «se

⁵²⁴ J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 89a.

⁵²⁵ Hegel citado por Derrida em *Glas*, *op. cit.*, p. 36a

⁵²⁶ A palavra *representação* pode provocar alguns mal-entendidos. As diferentes realizações do espírito não estão na vez do espírito, elas *são* o espírito.

põe a si mesmo». Espírito imediato, a alma, não está ainda na posse de si. Para Hegel, portanto, a alma aparece assim ligada à imediatidade, e portanto à abstração. A uma certa ausência de determinidade. A respeito da alma, Hegel afirmará que nela «desperta a consciência». Quer dizer, parece-nos, é a partir da interioridade imediata (por isso, abstrata), da alma, que surgirá a consciência enquanto esta última implica um fora, um conteúdo. Esta última, a consciência, implica sempre um objeto, um fora, sobre o qual ela se debruça⁵²⁷. Não se pode afirmar que o espírito “se arranca” de uma vez e inteiramente da natureza ou da matéria. O despertar do espírito é antes um processo, e portanto veremos Hegel falar dos diferentes momentos do espírito: subjetivo, objetivo e finalmente absoluto.

Esta elevação do espírito ao conhecimento e realização de si mesmo faz-nos, em parte, recordar o longo e doloroso percurso da alma no *Fédon*. Apesar de, no diálogo platónico, por vezes a alma aparecer como uma realidade que se afirma imediata e soberanamente, não podemos deixar de sublinhar a caracterização da filosofia como exercício, quer dizer, como esforço da alma para chegar a si mesma a partir de uma situação de adormecimento. A partir do pensamento de Hegel foi-nos possível ler este doloroso percurso não apenas como queda ou acidente de percurso, mas como a própria produção do espírito. Mas, afinal, relendo diferentemente o mito final do *Fédon*, não é também essa a promessa a que se entrega aquele que cuida da sua alma? A reconciliação do homem consigo mesmo e com a realidade que o rodeia.

Finalmente, se o pensamento hegeliano – e mesmo já o dito platonismo – pretende manter o exterior, o fora, a realidade sensível bem circunscrita, soberanamente vigiada quer pelo *telos* da autoprodução do espírito, quer pela anterioridade absoluta do dito mundo das ideias, Derrida traçará outras possibilidades. Como escreve Rebecca L. Hubble:

⁵²⁷ Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, *op. cit.*, p. 76 - «o que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é a sua morte. Mas a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma». Cf. Glas, *op. cit.*, p. 29a – «não conheço o objeto senão na medida *em que me conheço nele*, penso-o também pensando-me pensá-lo» (sublinhados nossos).

«Ao mostrar que o espírito ou *o que é* está numa relação de contaminação e de dependência com os seus produtos, Derrida abre a possibilidade de o “fora” ter um papel constituinte»⁵²⁸.

A união, ou a reunião do espírito em si mesmo não é possível, não se dá sem a sua alienação ou sem a sua passagem pelo exterior – sem a prótese ou o suplemento. Neste sentido, o que torna a matéria, o sensível, o significativo e a metáfora, valiosos é o espírito que é nelas repetido⁵²⁹, mas – simultaneamente – o próprio espírito permaneceria ausente a si mesmo sem tudo o que, por sua vez, lhe serve de suplemento. O que assim espreita não é a possibilidade de pensar o papel constituinte – essencial – do que a filosofia quis e pretendeu reduzir a um papel secundário e acessório?

«Quando se diz que o espírito é – único [seul] –, que tem a sua própria essência e a sua própria unidade em si mesmo, não se trata de uma afirmação simples e tautológica. Esta proposição é especulativa no sentido hegeliano da palavra, anuncia a identidade dialética da identidade e da não-identidade. O ser-junto-a-si do espírito produz-se ativamente através de uma negatividade sem limites»⁵³⁰.

Junto a esta análise da lógica própria e hegemónica do sistema hegeliano, encontramos em *Glas* uma muito especial atenção aos restos do sistema, ao que o *telos* da parusia, da presença a si do espírito, não pode senão pretender apagar. Em suma, será que o negativo e a não-identidade podem ser absolutamente controlados e relevados pela identidade dialética na presença plena do espírito? Uma especial atenção, pois, a certos momentos em que se vislumbra uma diferença que não se determina em oposição ou negatividade.

Derrida, com efeito, mostra-se particularmente atento, por exemplo, à cena *familiar* na leitura hegeliana da tragédia de Antígona:

«Como Hegel, fomos fascinados [avons été fascinés] com Antígona, por essa relação incrível, esta potente ligação sem desejo, esse imenso desejo impossível que não podia viver, capaz somente de inverter, paralisar ou exceder um sistema

⁵²⁸ Rebecca L. Hubble, *op. cit.*, p. 143.

⁵²⁹ *Cf. ibid.*, p. 199.

⁵³⁰ J. Derrida, *Glas, op. cit.*, p. 31a.

e uma história, de interromper a vida do conceito, de lhe cortar o sopro ou antes, o que vai dar ao mesmo, de o suportar desde o fora ou o fundo [le dessou] de uma cripta.»⁵³¹

A figura de Antígona surge em *Fenomenologia do Espírito*, como Derrida no-lo diz, «na passagem da consciência de si e da razão ao *espírito*», de que a primeira formação é «precisamente o espírito verdadeiro como *Sittlichkeit*.»⁵³² Surge assim a oposição entre a lei da singularidade e a lei da universalidade. Antígona opõe-se à lei da comunidade, da *polis*, à lei universal, em nome do amor fraternal (único exemplo, no universo hegeliano, em que duas consciências se relacionam «uma com a outra sem entrar em guerra»⁵³³), em nome do que a liga ao irmão Polinice, morto aquando do ataque a Tebas. Desafia deste modo o poder do soberano: «o fim [but] próprio da família, da mulher que a representa, estritamente, é o singular como tal»⁵³⁴:

«Esta singularidade pura, despojada mas incapaz de passar à universalidade é o morto [...]. Já morto (como existência empírica), ainda não vivo (como universalidade ideal).»⁵³⁵

Antígona «reclama uma sepultura»⁵³⁶. A sepultura, diz Derrida, protege o morto da natureza, dos desejos inconscientes dos sobreviventes, mas também contra a «lei humana (viril, política, espiritual, diurna)». Uma cripta que «organiza o sol ao qual», no entanto, «ela não pertence»⁵³⁷, Antígona dá assim a pensar *no* sistema aquilo que, no entanto, resta heterogéneo («Nada deveria poder sobreviver à morte de Antígona»⁵³⁸) ao que ela organiza. A crença da dialética especulativa é, justamente, a da possibilidade de a cripta «ser incorporada no sistema»:

«Exemplo único no sistema: um reconhecimento que não é natural e que todavia não passa por nenhum conflito, nenhuma lesão, nenhuma violação:

⁵³¹ *Ibid.*, p. 187a.

⁵³² *Ibid.*, p. 161a.

⁵³³ *Ibid.*, p. 168a.

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 162a.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 164a

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 187a

⁵³⁸ *Ibid.*

unicidade absoluta, universalidade todavia e sem singularidade natural, sem imediatidade»⁵³⁹

Palavras fundamentais que anunciam já o que, no terceiro capítulo, tentaremos aproximar. Enquanto interrupção da *Aufhebung* onde quer que esta esteja a operar, a tão famosa *différance* avança em nome da *singularidade*⁵⁴⁰.

Ademais desta leitura em torno da singularidade de Antígona, também no «primeiro momento da religião natural» na filosofia hegeliana, «o [momento] da essência-luminosa (*Lichtwesen*)», e que é pensada em termos de «pura e sem figura, esta luz queima tudo», Derrida nos dá a pensar uma negatividade ou, melhor, uma pura diferença que a nada dá lugar:

«Ela queima-se neste tudo-queima [brûle-tout] que ela é, não deixa, de si mesma nem de nada, nenhum rastro, nenhuma marca, nenhum signo de passagem»⁵⁴¹.

«Um jogo puro sem essência», que não estando ainda captada ou retida no horizonte onto-teo-lógico da *Aufhebung*, mesmo que esteja já «destinado a trabalhar ao serviço da essência e do sentido». Ausência de qualquer identidade própria, como também se lê no seguimento:

«Jogo e pura diferença, eis o segredo de um tudo-queima *impercetível*, a torrente de fogo que se consome [embrase] a si mesma. Arrastando-se a si mesma, a diferença pura é diferente dela mesma, portanto indiferente. *O jogo puro da diferença não é nada*, nem sequer se *relaciona* ao seu próprio incêndio»⁵⁴².

«Diferença sem sujeito», este jogo sem trabalho, pura consumação, «é também uma espécie de significante sem significado»⁵⁴³. É acaso este estranho jogo puro, esta

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 170a

⁵⁴⁰ Cf. J. Derrida, *Espectros de Marx*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2021), 64 [*Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1994), 60]; Jacques Derrida in J. Derrida e M. Ferraris, *Le Goût du Secret. Entretiens 1993-1995* (Paris: Hermann, 2018), 51.

⁵⁴¹ J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 265a.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 266a. É Derrida quem sublinha *relaciona*, os restas sublinhados são da nossa responsabilidade.

⁵⁴³ *Ibid.*

estranha ausência de identidade, melhor, nada de identidade, que torna, de certa forma, possível o sentido, a racionalidade, a identidade, enfim, a própria filosofia?⁵⁴⁴ No fundo, se quisermos, que estranho “*fundamento*” é este?

«O dom não é, o holocausto não é, se pelo menos *o há [il y en a]*. Mas desde que queima (o incêndio não é um ente) deve, queimando-se a si-mesmo, queimar a sua operação de queimar e começar a ser»⁵⁴⁵

Eis de certo modo, o sonho ou o desejo da razão especulativa: a alteridade a trabalhar já em favor do sentido, do ser. O *telos* da presença determina assim tudo quanto poderia parecer subtrair-se-lhe. Este fim ou *telos* não querendo talvez dizer, em Hegel, meramente a quietude de identidade final a si do espírito, não deixa contudo de assegurar que – de aventura em aventura, de desventura em desventura – o espírito acabará sempre por se reconhecer nos seus outros⁵⁴⁶.

5.1 «Le puits et la pyramide»: o lugar do signo e da linguagem na dialética hegeliana

A fundamental, ainda que necessariamente incompleta, passagem por algumas das análises de Derrida à lógica hegeliana da *Aufhebung* em *Glas*, abre o caminho para a consideração do lugar da linguagem, do signo na (auto)produção do espírito. É em «Le puits et la pyramide» que Jacques Derrida discute mais declaradamente o lugar da semiologia na arquitetura hegeliana⁵⁴⁷, e cuja análise aqui nos interessa por trazer consigo a enorme questão da temporalização e da espacialização do sentido, da presença. É que, contrariamente a um certo platonismo, a idealidade na perspectiva de Hegel não habita um *além-mundo*, e – por isso – a consideração do espaço e do tempo na constituição do conceito, da ideia, ganha um relevo muito particular.

⁵⁴⁴ Cf. J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 267a, «Se ele destrói tudo até à sua letra e seu corpo, como é que o tudo-queima [le brûle-tout] pode guardar rastro [trace] de si mesmo e encetar [entamer] uma história em se conserva perdendo-se?»

⁵⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 270a.

⁵⁴⁶ Cf. Gilbert Gérard, «Hegel et la fin de la philosophie», *op. cit.*

⁵⁴⁷ O subtítulo do texto é precisamente «introduction à la sémiologie de Hegel».

Com efeito, depois de, na leitura de *Glas*, termos seguido o movimento de exteriorização, o momento de alienação necessário na (re)conquista do espírito, com «Le puits et la pyramide» pretendemos traçar o movimento de interiorização – que, de certo modo, já espreitáramos, ou a que já aludíramos, na célebre injunção socrática para «refugiar-se nos *logoi*». O nosso objetivo passa por mostrar como a linguagem, o *logos*, é para uma longa tradição o meio pelo qual a realidade sensível é captada, apreendida, ou antes elevada à universalidade – isto é, ao que é válido em e por si mesmo. Como escreve Derrida em *A Voz e o Fenómeno*, texto dedicado à questão do signo em Husserl⁵⁴⁸:

«Por só aparecer na sua relação com o objeto, cuja presença ela consegue manter e repetir, a consciência de si nunca é de todo estranha ou anterior à linguagem»⁵⁴⁹.

Ainda que Derrida esteja aqui a reportar-se à fenomenologia de Edmund Husserl, parece-nos que esta afirmação se encontra em consonância não apenas com o pensamento hegeliano – em que vimos a consciência compreender e compreender-se a partir daquilo que põe como seu objeto –, mas igualmente com o próprio projeto do dito platonismo em geral, em que a presença a si da alma remete para a sua relação com o mundo das ideias. Ora, como vimos, esta relação com o mundo das ideias passa precisamente pelo *logos*. É, de certa forma, pelo *logos*, pela linguagem como diz Derrida nesta passagem, que a consciência – ou alma, em termos platônicos – se encontra com as realidades em si (para o dizer na linguagem do *Fédon*), quer dizer, aquelas sempre idênticas a si mesmas. O encontro consigo mesma da alma é possibilitado pelo *logos* – e por isso o homem é definido como o animal no qual está presente o *logos*, *zoon logon echon* –, porquanto assim se eleva dos objetos sensíveis à realidade autêntica, universalmente válida. Assim, de certo modo, confrontamo-nos com as palavras do filósofo francês em *A Voz e o Fenómeno*, quando fala numa espécie de «redução» que é como que o *modus operandi* da linguagem⁵⁵⁰.

⁵⁴⁸ Cujo subtítulo é «Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl».

⁵⁴⁹ Jacques Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 23 [14].

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 32 [41].

Nela, na linguagem como *logos*, encontrar-se-ia a suspensão ou recondução do meramente sensível, exterior e contingente. É neste sentido que vamos aproximar-nos do texto de Derrida. O filósofo mostra como o signo é ao mesmo tempo, para Hegel, a) momento essencial da reapropriação do espírito, b) momento perfeitamente subsumido ao *telos* da presença absoluta:

«A presença a si do saber absoluto, a consciência do ser-junto-a-si no *logos*, no conceito absoluto não terão sido distraídos de si mesmos senão o *tempo* de um desvio e o *tempo* de um signo. [...] Desde sempre o movimento da presença perdida terá já desencadeado [engagé] o processo da sua reapropriação»⁵⁵¹.

Puxando alguns fios de *Glás* vimos como o espírito está já na matéria, na exterioridade sensível, agora vamos procurar entender a elevação do espírito a si mesmo a partir do signo. O signo como momento de reapropriação, como Derrida no-lo diz nesta passagem. Se a tradição pensa o signo como estando sempre no lugar de uma ausência, ou antes, como estando no lugar de uma presença que passou, Hegel pretende mostrar que é um momento essencial no (auto-)reconhecimento do espírito. O desvio, a passagem pelo signo é o *tempo* enquanto círculo de reapropriação: através dele, como veremos, o objeto não é mais meramente exterior à consciência, mas é um dos seus produtos.

Jacques Derrida começa em «Le puits et la pyramide» por situar o lugar bem determinado da semiologia no pensamento de Hegel⁵⁵². Na divisão tripartida da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a semiologia faz parte da filosofia do espírito, isto é, do momento em que a ideia retorna a si depois de passar pela alienação no seu ser-outro⁵⁵³. O signo é, por conseguinte, uma estrutura essencial do retorno à presença a si da ideia – ou do espírito:

⁵⁵¹ J. Derrida, «Le puits et la pyramide», *op. cit.*, p. 82 ; nós sublinhamos.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 83.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 84. Derrida cita o §18 de *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [para a tradução portuguesa, cf. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, vol. 1, tr. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2018)]: «A ciência decompõe-se portanto em três partes:

- 1) A *lógica*, ciência da ideia em e por si
- 2) A *filosofia da natureza* como ciência da ideia no seu ser-outro
- 3) A *filosofia do espírito*, quer dizer, a ideia que, a partir do seu ser-outro, retorna a ela mesma»

«Ela [a teoria do signo] pertence», escreve o filósofo francês, «à ciência desse momento em que a ideia retorna a si mesma depois de ter, se o podemos dizer, perdido conhecimento, perdido a consciência e o sentido de si mesma na natureza, no seu ser-outro»⁵⁵⁴.

Esta referência derridiana remete-nos logo para o que procuramos mostrar: por um lado, o caráter necessário do signo no trabalho do espírito na sua descoberta e releva de si mesmo, mas, por outro lado, a absoluta dependência do signo face a este mesmo trabalho. Por outras palavras, o signo, a essência do signo é determinada a partir do movimento de presença a si do espírito. Uma vez mais, como vimos noutros contextos, a natureza ou essência de *x*, neste caso o signo, está numa dependência total face ao movimento da presença⁵⁵⁵.

Derrida delimita ou determina ainda mais precisamente o lugar da semiologia dentro do esquema da ciência hegeliana, uma vez que, como refere, o terceiro momento da divisão, quer dizer, a filosofia do espírito, divide-se também ele em «três movimentos», a saber, 1) o espírito subjetivo («relação a si do espírito e totalidade somente ideal da ideia. É o ser-junto-a-si na forma da liberdade somente interior»), 2) o espírito objetivo («enquanto mundo a produzir e produzido na forma da realidade, não somente da idealidade, 3) o espírito absoluto («unidade, sendo *em si e por si*, da objetividade do espírito e da sua idealidade»). A semiologia, a teoria do signo, pertence ao espírito subjetivo, e portanto, afirma o filósofo francês, faz parte de uma das duas determinações *finitas* do espírito. Como vimos anteriormente, a infinita presença a si do espírito requer a sua passagem pela determinação finita; neste caso, pelo signo:

«[O] signo aparece de facto como um modo ou uma determinação do espírito subjetivo e finito enquanto mediação ou transgressão de si, passagem ao interior da passagem, passagem da passagem»⁵⁵⁶.

O signo é por conseguinte um momento do estar junto-a-si do espírito. A passagem do espírito pelo «seu ser-outro» é como que interiorizada – «passagem ao interior da

⁵⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵⁵ *Ibid.*, «o signo é uma forma ou um movimento da relação a si da ideia, no elemento do espírito, um modo do ser-junto-a-si do absoluto».

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 85.

passagem». O signo é como que a releva da materialidade inerte, abstrata (recordemos que esta passagem do espírito pelo exterior não é um “acidente de percurso”, mas o caminho obrigatório «de um retorno a si»⁵⁵⁷). Pelo signo, a exterioridade sensível é, para usar um termo freudiano, incorporada na consciência. Lembrando desde já que, dentro do momento do espírito subjetivo, a semiologia encontra-se, por seu lado, num terceiro momento, a saber, «o espírito determinando-se a si mesmo em si mesmo, como sujeito para si, objeto da psicologia»⁵⁵⁸. A semiologia é pois pensada dentro da perspectiva da presença a si do espírito. Conclui Derrida:

«O signo é compreendido ali segundo a estrutura e o movimento de *Aufhebung* pelo qual o espírito, elevando-se acima da natureza na qual se escondera [*enfoui*, que poderíamos traduzir também como *enterrar*], suprimindo-a e retendo-a ao mesmo tempo, sublimando-a em si mesmo, se realiza como liberdade interior e se apresenta assim a si mesmo para si mesmo, como tal»⁵⁵⁹.

O nosso primeiro interesse neste texto de Derrida sobre a semiologia de Hegel está, assim pensamos, justificado a partir desta breve caracterização. Demos conta, anteriormente, das relações complexas que, na história da filosofia, se vão entretecendo entre o sensível e o inteligível, entre o corpo e a alma, entre a escrita e a palavra. Em suma, entre a ausência e a presença. Neste sentido, vimos o sensível ser definido como «realidade constantemente em devir», o corpo como «prisão», como desvio que interrompe a presença a si da alma, e finalmente a escrita como ruptura com a presença da alma, ou do sujeito – a palavra escrita marca a ausência do sujeito.

A partir da leitura derridiana, procurámos mostrar como, contrariamente ao que se poderia pensar, a filosofia não se reduz à afirmação de uma pureza e presença anterior a uma suposta queda na exterioridade, mas descreve também o próprio movimento de interiorização da exterioridade, que não é um movimento que se venha impor de fora. É o próprio exterior que é impulsionado à sua superação ou interiorização. Ou antes, para o dizer de forma mais adequada, a presença a si faz-se, constitui-se pela passagem,

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ *Ibid.* Cf. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, vol. 3, *op. cit.*, §387.

⁵⁵⁹ J. Derrida, «Le puits et la pyramide», *op. cit.*, p. 87.

necessária, pela exterioridade. Esta última não é definida senão como perda momentânea – ou perda com vista à reapropriação – da presença a si. E é precisamente este movimento de interiorização que nós agora estamos a seguir, através da leitura de «Le puits et la pyramide». Ora, a nossa pretensão é entender em que medida esse movimento de interiorização é fundamentalmente o movimento da linguagem, do *logos*. É que, escreve Derrida, a teoria do signo de Hegel é «essencialmente uma interpretação da palavra e da escrita»⁵⁶⁰.

Após esta primeira delimitação do lugar da semiologia no pensamento hegeliano, em que Derrida mostra como está inserida no movimento de interiorização pelo qual o espírito se relaciona consigo mesmo, é importante seguir o passo seguinte. Feita esta primeira contextualização, o filósofo mostra como a semiologia é ainda uma parte da teoria da imaginação – o que se revelará muito importante para os nossos objetivos. Mas afinal, «o que é a imaginação?»⁵⁶¹ Num parágrafo complexo e denso, Derrida mostra como a imaginação diz a capacidade de a inteligência se desprender «da imediatidade e da singularidade para permitir a passagem à conceptualidade»:

«a imagem que é assim interiorizada na lembrança (*erinnert*) não está mais *ali*, não é mais existente, presente, mas guardada numa morada inconsciente, conservada sem consciência (*bewusstlos aufbewahrt*)»⁵⁶².

Num primeiro momento, a imaginação diz portanto a interiorização da realidade empírica e sensível. Num movimento que não é, pensamos, de todo alheio à definição de morte no *Fédon*, a imaginação é o poder de interromper, ou antes elevar-se acima da simples exterioridade sensível. Até então, é de crer, a consciência estava como que absolutamente sujeita à intuição sensível, pois era desta que recebia o seu objeto. Escutemos a seguinte passagem do texto de Derrida:

«Na posse deste poço, deste reservatório (*Vorrat*), a inteligência pode portanto tirar dele e trazer à luz [mettre au jour], produzir, “exteriorizar o seu

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ *Cf. ibid.*, p. 88

⁵⁶² *Ibid.*

próprio (*Eigentum*) sem mais ter necessidade, para que este exista nela, da intuição exterior»⁵⁶³.

Pela imaginação, por conseguinte, cria-se este reservatório⁵⁶⁴, que diz precisamente a superação da limitação *espácio-temporal* do objeto sensível.

Neste contexto, é também importante referir uma outra distinção hegeliana: entre a «imaginação reprodutora» e a «imaginação produtora» pois ela permitir-nos-á alcançar o nosso objetivo de mostrar como a linguagem, o *logos* é entendido não apenas como interiorização da exterioridade (como vimos), mas igualmente, num mesmo movimento, a exteriorização da interioridade.

De momento, estamos ainda no tal poço, ou reservatório, no qual o «conteúdo da intuição sensível se torna imagem»⁵⁶⁵. Contudo, há ainda a referência a uma exteriorização dessas imagens – não se trata portanto de ficar pela pura interioridade, mas também de seguir o movimento de exteriorização desse tal poço. Uma vez mais, encontramos a ideia de que para a elevação à consciência é necessário passar pelo movimento de exteriorização. Neste sentido, as imagens interiorizadas – «inconscientemente conservadas», escreve Hegel⁵⁶⁶ – devem ser de novo arrancadas, desta vez a este reservatório, para aceder à presença, à consciência. E é precisamente neste momento que encontramos a distinção que agora nos ocupa.

Se a «imaginação reprodutora», neste processo de apresentação da imagem à inteligência, remete ainda para o exterior, uma vez que todas as suas formações (*Gebilde*) «permanecem sínteses que trabalham um dado intuitivo, recetivo, passivamente recebido do exterior»⁵⁶⁷ – estando como que manchadas por esta marca de sensibilidade, de passividade, porque as suas *Gebilde* não são produzidas por ela, mas antes recebidas pela recetividade da sensibilidade, a «imaginação produtora», por seu lado, excede este limite:

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ Cf. D. Ferrer, *op. cit.*, p. 203 – «O pensamento de Hegel encontra os seus conteúdos no real, como um reservatório, ou um poço, de onde emergem os conteúdos a conceptualizar e a organizar. O contributo da filosofia é, mais do que o conteúdo, o da sua organização sistemática e o de mostrar a insuficiência de cada ponto de vista sucessivamente analisado».

⁵⁶⁵ Cf. J. Derrida, «Le puits et la pyramide», *op. cit.*, p. 88.

⁵⁶⁶ Cf. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, vol. 3, *op. cit.*, § 453.

⁵⁶⁷ J. Derrida, «Le puits et la pyramide», *op. cit.*, p. 89.

«Este limite será eliminado [levée] na imaginação *produtora*: a intuição de si, a relação imediata a si mesmo, tal como se formava na imaginação reprodutora, torna-se um *ente*; exterioriza-se, produz-se no mundo como uma coisa»⁵⁶⁸.

A interioridade da imaginação reprodutora, que trabalhava ainda um «conteúdo encontrado (*gefunden*) ou dado (*gegeben*) da intuição», é agora superada por uma verdadeira produção. A imaginação produz, ela é agora produtora, na medida em que ao invés de receber qualquer coisa do exterior, da intuição sensível, ela agora cria a sua própria exterioridade, «produz-se no mundo como uma coisa». Essa coisa assim produzida é precisamente o *signo*⁵⁶⁹. Com ele a consciência não está mais confrontada a algo que lhe é exterior, mas antes a uma realidade que é o seu próprio produto. Tal como escreve Derrida, a produção do signo:

«[...] reduz-se aqui a uma simples exteriorização, quer dizer, a uma *expressão*, a colocação no exterior [mise au-dehors] de um conteúdo interior, com tudo o que pode comandar este motivo bastante clássico»⁵⁷⁰.

O filósofo parece apontar aqui para o facto de neste movimento que procurámos muito brevemente referir – isto é, o da interiorização dos dados sensíveis, cuja validade, cuja presença está *espácio-temporalmente* limitada e, de seguida, a exteriorização do resultado dessa mesma interiorização ou idealização – estar como que comandada pelo motivo da interioridade, da presença a si da consciência. É neste sentido que o signo é expressão, uma vez que a sua operação está toda ela voltada para o que poderíamos chamar a apresentação da consciência a si mesma, na medida em que o signo é a produção, a expressão como diz Derrida, do que é próprio da consciência, do que é a própria consciência – superação ou interiorização do objeto sensível. No signo, a consciência liberta-se definitivamente dos limites da intuição sensível⁵⁷¹:

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ E por isso, escreve Derrida, apesar da suposta secundariedade do signo, esta «produção fantástica não faz nada menos que *produzir intuições*».

«É preciso insistir em primeiro lugar no progresso de uma semiologia que, apesar do limite atribuído à dita formalidade do signo, deixa de fazer deste uma queda ou um acidente empírico».

Apesar da secundariedade do signo, na medida pelo menos em que é exteriorização de um processo de interiorização anterior e independente, sublinha-se a sua necessidade. O signo é assim compreendido por Hegel, dentro de um esquema que vislumbrámos através da leitura de *Glas*:

«[S]egundo a estrutura e o movimento», escreve Derrida, «da *Aufhebung* pela qual o espírito, erguendo-se acima da natureza, na qual se afundara, suprimindo-a e retendo-a ao mesmo tempo, sublimando-a em si mesmo, cumpre-se como liberdade interior e apresenta-se assim a si mesmo por si mesmo, *como tal*»⁵⁷².

Foi precisamente este um dos motivos iniciais que nos levou a centrar-nos na leitura de «Le puits et la pyramide», a saber, mostrar o lugar do signo, e da linguagem no pensamento filosófico, enquanto este último procura pensar e resolver algumas das tensões e dualidades que se foram instalando na tradição filosófica ocidental. De facto, também a imaginação, tal como a *mimesis* ou mesmo a *metáfora*, traduz a necessidade de pensar uma ponte entre, de certo modo, dois mundos ou antes duas realidades díspares (nomeadamente, sensível/inteligível, empiricidade/idealidade)⁵⁷³.

Sintetizando este movimento, socorrendo-nos das palavras de Jacques Derrida:

«Na produção dos signos, a memória e a imaginação, quer dizer aqui, o tempo, são a mesma interiorização do espírito relacionando-se a si mesmo na intuição pura de si, e portanto na liberdade, e levando [portant] esta intuição de si à existência exterior»⁵⁷⁴.

Encontramos de novo nesta passagem a referência ao tempo, para nós importante por estar aqui ligada à «pura intuição de si». Procuremos situá-la a partir do que Derrida nos reporta a respeito deste movimento de interiorização-exteriorização, ou idealização-produção, no qual se pensa o signo:

⁵⁷² *Ibid.*, p. 87

⁵⁷³ Cf. Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (Paris: Aubier, Éditions Montagne, 1945), p. 77.

⁵⁷⁴ J. Derrida, «Les puits e la pyramide» in *Marges, de la philosophie, op. cit.*, p. 100.

«Inteligência», recorde-se que esta consiste na interiorização da imediatidade sensível⁵⁷⁵, «é o nome do poder que produz um signo ao negar a espacialidade sensível da intuição – é a *Aufhebung* da intuição espacial»⁵⁷⁶.

Até ao momento estamos ainda perante o que tínhamos já referido anteriormente – da inteligência como um certo poder de edificação de um reservatório de imagens ou de «intuições rememoradas-interiorizadas (*erinnerte*)». Mas, como Derrida no-lo lembra, o tempo diz, no pensamento hegeliano, «a *Aufhebung* do espaço»⁵⁷⁷; ou seja, a memória e a imaginação são o próprio tempo, como releva da sensibilidade espacial.

Pois bem, como produção dessa mesma memória e imaginação, o signo está no elemento da temporalização. E, como tal, ele implica o duplo movimento da *Aufhebung*, quer dizer, a conservação e a superação da sensibilidade espacial. O tempo é a verdade do espaço⁵⁷⁸. Vimos na secção anterior como, na perspectiva da dialética hegeliana, a verdade, «a essência (*Wesen*)» de qualquer coisa é, de certa forma, a sua releva – por exemplo, a verdade da certeza sensível é a percepção, etc. Assim, como escreve Derrida:

«O tempo é o espaço verdadeiro, essencial, passado, tal como ele terá sido pensado, quer dizer, relevado. O que terá querido dizer o espaço é o tempo»⁵⁷⁹.

Por outras palavras, a sensibilidade espacial, dada na intuição sensível, é interiorizada na imaginação. Porém, ao mesmo tempo, esta interiorização para chegar à presença a si, à consciência⁵⁸⁰ deve expressar-se, sair de si. O signo é o nome que Hegel dá à concretização deste movimento, porque ele «deve apagar-se, desvanecer-se diante da *Bedeutung*, diante da idealidade significante, guardando-se e guardando-a»⁵⁸¹. Ora, escreve ainda Derrida, só no e enquanto tempo pode esta releva (esta conservação e esta superação ou desvanecimento) encontrar passagem.

⁵⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 88

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 102

⁵⁷⁷ *Ibid.* Derrida reenvia para os §254-260 da *Enciclopédia* (cf. *Enciclopédia das ciências filosóficas em Epítome*, vol. 2, tr. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1989).

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ Como já se disse, a inteligência é a capacidade de produzir este movimento de interiorização, contudo ela não se confunde com a consciência, cf. *ibid.*, p. 88.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 103.

Pergunta então Derrida, qual é a substância significativa «mais própria para produzir-se assim como o próprio tempo? O som, o «som animado»; enfim, «a voz». É pois no som que se manifesta plenamente a exteriorização da «interioridade que se manifesta»⁵⁸². Uma vez mais encontramos a voz como a «substância significativa» em que é reduzida qualquer materialidade sensível (a voz parece não requerer, não pedir de empréstimo seja o que for; ela é como que produção espontânea): redução radical da espacialidade.

«A linguagem do som, a palavra [parole], levando o interior para o exterior, não o abandona contudo aí simplesmente, tal como uma escrita. Guardando o interior em si mesmo quando o emite fora [l'émet au-dehors], ela é por excelência o que confere a existência, a presença (*Dasein*) à representação exterior»⁵⁸³.

Derrida enuncia assim uma das questões que nos guiou na releitura de «Le puits et la pyramide». De facto, dissemo-lo há pouco, o nosso interesse estava focado nesta conceção, nesta esquematização – tradicional – que consiste em pensar a linguagem, a palavra viva, enfim o *logos*, dentro do movimento de interiorização (da exterioridade sensível), mas também como *expressão* dessa mesma interioridade. O signo (fónico), a linguagem, é pensado precisamente como meio de a consciência se manifestar e se conhecer, ou, nas palavras de Henri Niel, «a linguagem aparece», no contexto do pensamento hegeliano, «como instrumento que permite à consciência elevar-se até à existência (*Dasein*)»⁵⁸⁴. Ela é a produção do espírito que reapropria o dado sensível, (re)apropriando-se de si mesma

No processo da memória e da imaginação, e conseqüente produção do signo, vislumbramos o papel que é atribuído à linguagem como superação da intuição sensível – ou da realidade sensível, para falarmos em termos mais próximos de Platão – rumo a uma existência objetiva universal⁵⁸⁵ (ainda que pensada em termos distintos dos *eide*

⁵⁸² *Ibid.*

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁸⁴ Henri Niel, *op. cit.*, p. 173.

⁵⁸⁵ Cf. J. Derrida, *Glas, op. cit.*, p. 15a – «A linguagem não se cumpre, não se torna significativa senão ao relevar nela o significante (sensível, exterior), ao atravessá-lo e ao negá-lo em vista do conceito». Já na

do *Fédon*). Há, naturalmente, diferenças inultrapassáveis entre, por um lado, o pensamento platónico e, por outro, o pensamento hegeliano; mormente, a concepção platónica de uma realidade absoluta aparentemente estática e a-histórica (o mundo etéreo, celeste das ideias) e a concepção hegeliana da inquietude do espírito, em permanente devir – para o filósofo alemão o absoluto não é qualquer coisa que paira acima da história e da realidade mundana⁵⁸⁶. No percurso da consciência para o espírito – como resolução ou reunião do sensível e do inteligível, do em-si e do para-si, da intuição e do conceito, etc. – a linguagem reveste-se de um papel duplamente fulcral: ela implica a superação da singularidade sensível imediata (*cf. Fenomenologia do Espírito*) e ademais, como agora vimos, é manifestação da presença a si da consciência – neste sentido, a consciência não é uma espécie de realidade supramundana platónica, como parecia ser a alma.

Haveria muito mais a comentar sobre «La puits et la pyramide», mas urge sublinhar a sua demonstração de como a linguagem, o signo, espaço e o tempo são pensados, na tradição, dentro da axiomática que já encontrámos: a primazia da presença, da identidade. A espacialização e a temporalização estão assim, de antemão, comandadas e ordenadas ao que, no contexto do pensamento hegeliano, se chama a presença do espírito a si mesmo. A presença a si do espírito, que diz a unidade entre a consciência e o seu objeto, *arche* e *telos*, determina igualmente a verdade, ou essência do espaço: o tempo («o que espaço terá querido dizer é o tempo»)⁵⁸⁷.

Não por acaso, cremos, dir-se-á da *différance* (precisamente o que vem questionar uma tal *arche* um tal *telos*) ser o *devir espaço do tempo* e o *devir tempo do espaço*, sem que esta complicação (originária) possa ser reduzida numa presença a si do espírito ou

«Introdução» à sua tradução de *Origem da Geometria* de Husserl, Derrida escrevera: «é preciso em primeiro lugar notar que a objetividade ideal não é apenas o carácter das verdades geométricas ou científicas. É o elemento da linguagem em geral» («Introduction» in Edmund Husserl, *L'Origine de la Géométrie*, tr. e intr. J. Derrida, 6.ª ed. (Paris: PUF, 2010), 56).

⁵⁸⁶ Cf. Henri Niel, *op. cit.*, p. 176.

⁵⁸⁷ J. Derrida, «Les puits e la pyramide», *op. cit.*, p. 103.

do sujeito. Por outras palavras, não há *Aufhebung* que não esteja já sempre interrompida, suspensa⁵⁸⁸.

⁵⁸⁸ Cf. J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, 55, «Se houvesse uma definição da *différance*, seria justamente o limite, a interrupção, a destruição da releva hegeliana *por todo o lado* em que opera.»

Capítulo 3: A singularidade da Desconstrução enquanto idioma filosófico

Nos capítulos anteriores procurámos apontar os principais motivos e pressupostos da tradição filosófica, sublinhando como a sua conceptualidade é ordenada pela afirmação da primazia da presença, da identidade. Enfim, pela afirmação de um *significado transcendental*. Neste sentido, sintagmas como *metafísica da presença, primazia da presença, origem enquanto presença plena*, e até a conceptualização clássica do espaço e do tempo, remeteram-nos constantemente para a posição filosófica por excelência: a anterioridade ontológica da *coisa mesma, do significado, do referente, etc.*; primeiro, o simples, a identidade pura, e somente depois os seus derivados ou as suas representações (no duplo sentido, isto é, quer de significar quer de substituir).

Começando pelo *Fédon*, mas percorrendo brevemente o pensamento hegeliano enquanto explicitação de algumas das principais afirmações do empreendimento filosófico, fomos levados a considerar de perto as diversas faces que a postulação da *presença* exerceu (e exerce) na conceptualidade filosófica. A presença nas suas múltiplas aceções (nomeadamente, presença dos *eide* à alma, a presença da coisa mesma ao sujeito, etc.) surgiu-nos assim como uma espécie de fio maior da tessitura do pensamento ocidental.

Ademais, como não poderia deixar de ser, seguindo esta perspetiva, a própria morte, a sua conceptualização (se é legítimo falar nestes termos a seu respeito) encontraria nesta axiomática a possibilidade da sua inclusão na filosofia. E, de facto, encontrámos indícios disso na nossa leitura do *Fédon*: por um lado, 1), a morte surge neste diálogo platónico como separação entre a alma e o corpo, ou o que se assemelha à realidade inteligível e o que se assemelha às realidades em constante devir; por outro, 2), a morte, desta feita como dispersão, ausência, aparece como o que a alma jamais pode sofrer. Ela seria, a alma, nesta segunda consideração, portadora ou princípio de vida, e, como tal, jamais pode sofrer a morte. Em qualquer dos casos, ainda assim, vinca-se a constante pressuposição que havíamos identificado a partir da Desconstrução⁵⁸⁹ derridiana. A pura identidade, a presença, é anterior à errância, à dispersão, enfim, à diferença. Estaria assim exposta a identidade ou, antes, a autoexplicação da filosofia. Ela seria o desejo de alcançar, de captar finalmente a pura simplicidade.

⁵⁸⁹ Uma vez mais reenviamos para a nota 24 da presente tese.

Por outro lado, vimos amiúde surgir já a torção derridiana à tessitura dessa mesma tradição: não será a presença um efeito de “algo” cuja ordem lhe permanece irreduzível? A morte em sede platónica, ou os restos do sistema⁵⁹⁰, de que não há releva, são alguns dos momentos privilegiados para vislumbrar o golpe desconstrutivo. É que, se o privilégio da presença determina *tudo*, é também verdade que a sua suspensão implica repensar *tudo* – nem mais nem menos⁵⁹¹.

Cabe-nos a partir destas palavras, começar mais pormenorizadamente a discutir a novidade e a singularidade do pensamento derridiano: em especial, a maneira como o filósofo vem problematizar, *herdando* a tradição, lendo e relendo os grandes textos⁵⁹², esta primazia tantas vezes inquestionada da presença, do ente-presente, da forma do presente.

Consequentemente, gostaríamos de, nas próximas páginas, salientar a hiper-radicalidade da Desconstrução (§ 1), enquanto idioma singular na história do pensamento ocidental. Sublinhando, neste sentido, a véspera que Derrida procura dar a pensar como véspera da determinação do ser enquanto presença (§ 2), *restança infinita* que nenhuma releva ou interiorização pode terminar. A *véspera* ou *antecedente*, *restança* absoluta, é pensada por Derrida como (não-)lugar que conduz, como veremos, à desconstrução da suposta simplicidade da presença e do presente: não há presente que não esteja já trabalhado pela diferença (§ 3).

É a desconstrução da presença e do presente – pressupostos maiores que encontrámos nas distinções filosóficas – que nos permitem repensar a *filosofia*, a *morte* e a *subjetividade*. Jacques Derrida e a sua Desconstrução não vêm simplesmente destruir estes conceitos, mas levam-nos sem dúvida a repensar a alteridade absoluta que é como que a condição de (im-)possibilidade.

⁵⁹⁰ Cf. J. Derrida, *Glas* (Paris: Galilée, 1974), 183a, 187a, 265a-ss.

⁵⁹¹ Fernanda Bernardo, «Verso – para uma poética» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 31, 2007, 71-142.

⁵⁹² J. Derrida, «A desconstrução e o Outro», entrevista com Richard Kearney, tr. Fernanda Bernardo *et al.* in Fernanda Bernardo, *Derrida – o dom da différance (Desconstrução – Pensamento – Literatura)* (Coimbra: Palimage, 2019), 25, «Creio que os grandes textos filosóficos – os de Platão, Parménides, Hegel ou Heidegger por exemplo – estão sempre *diante* de nós».

Em suma, esperamos conseguir mostrar como a Desconstrução e os seus *sincategoremas*⁵⁹³ ou *(quase-)conceitos* dizem não o fechamento numa qualquer textualidade, mas antes a exposição à singularidade do aqui-agora, singularidade irreduzível à conceptualidade filosófica. Há *différance*, porque há singularidade irreduzível do aqui-agora. O texto na sua aceção derridiana não é senão *rastro de rastro*, sobrevida do que nada é (nenhuma presença, nenhum ente presente) fora dele.

⁵⁹³ J. Derrida, «La Mythologie Blanche» in *Marges, de la philosophie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), 278 ; *A Voz e o Fenómeno*, tr. Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito (Lisboa: Edições 70, 1996), 90 [*La Voix et le Phénomène* (Paris: Quadrige/PUF, 1993), 83].

1. A (hiper-)radicalidade da Desconstrução

A Desconstrução, enquanto idioma filosófico, poder-se-ia caracterizar não só por uma espécie de desmontagem, de des-sedimentação que exporia as bases ou os pressupostos que orientam os textos filosóficos, mas também por uma atenção muito particular a tudo quanto, *nesses mesmos textos*, parece interromper, suspender, a ordem ditada por esses mesmos pressupostos⁵⁹⁴. A atenção, por conseguinte, ao que do *interior do corpus* (escrito) da filosofia trabalha e resiste à interpretação hegemónica.

Desde logo, a Desconstrução é a desconstrução de qualquer identidade una e plena, inclusive a de qualquer coisa que poderíamos resumir sob a expressão A metafísica da presença, como se Derrida reduzisse toda a tradição filosófica ocidental a uma posição ou tese; como se com esta expressão encerrasse em si o segredo do pensamento filosófico – afinal, no seu trabalho, nos seus textos, Derrida evidencia uma contínua atenção aos textos da tradição, mostrando assim que não se trata de resumi-los numa qualquer fórmula mágica (como “a metafísica da presença”). Não se trata, por conseguinte, de saltar por cima ou para fora da tradição, depois de determinada uma das suas marcas *essenciais*. De todo, pois, isso seria repetir exatamente as conceções dessa mesma tradição – dessa mesma metafísica – nomeadamente no tocante às questões de identidade conceptual e de demarcação de limites.

Efetivamente, *metafísica da presença* não é uma expressão na qual se encontrem condensadas as diversas doutrinas do pensamento filosófico ocidental, mas antes, vimo-lo com mais detalhe nas páginas anteriores, um conjunto de traços marcantes, mas nem por isso absolutamente sem interrupções⁵⁹⁵. Em suma, há no *corpus* filosófico

⁵⁹⁴ Cf. Jacques Derrida, *Positions* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), *op. cit.*, p. 15, «“Desconstruir” a filosofia seria assim pensar a genealogia estruturada dos seus conceitos da maneira mais fiel, a mais interior, mas ao mesmo tempo a partir de um certo fora [dehors] por ela inqualificável, inominável, determinar o que essa história pôde dissimular ou interdizer, fazendo-se história por essa repressão, de certo modo [quelque part], interessada.»; J. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965* (Paris: Galilée, 2013), 55, «A cada instante, na inquietação mas com vigilância, no trabalho de análise, nas correções e nas suturas, nas rasuras de suturas, proceder-se-á lentamente no interior do *logos* recebido, ora modificando-o a si mesmo, corrigindo-o a si mesmo por si mesmo».

⁵⁹⁵ Cf. Platão, *O Sofista*, tr. Henrique Murachco *et al.*, préf., intro. e apêndice, 1.ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011), 243d-e, «“Vamos lá, quantos de vós que dizem que todas as coisas são o

elementos para questionar a unicidade da determinação do ser como presença, identidade («o texto filosófico *escrito* da filosofia (nos seus livros desta feita) transborda e faz estalar o seu sentido»⁵⁹⁶).

No capítulo anterior procurámos seguir um tal fio de leitura ao mostrar como a filosofia visou estabelecer, desde o seu *incept*, não apenas uma rígida hierarquia nas duas distinções e dicotomias, mas igualmente determinar a partir de si mesma o (seu) outro – por exemplo, tudo aquilo que foi determinado como exterior à filosofia (o corpo, o mundo sensível e empírico) não é, ele mesmo, senão um conceito filosófico. Neste sentido, Derrida escreve:

«Mas a exterioridade, a alteridade são conceitos que, por si só, jamais surpreenderam o discurso filosófico. *Este sempre se ocupou deles por si mesmo*»⁵⁹⁷.

O filósofo alerta assim para o destino inglório de quem acredita poder, simplesmente, saltar por cima ou para fora do discurso metafísico. Porque esse fora não é determinado, por seu lado, senão por esse mesmo discurso. O exterior não o é, por conseguinte, senão em relação ao próprio e ao interior da filosofia – é, também ele, um conceito que encontra nela o seu sentido. A Desconstrução não visa assim reassumir ou revalorar tudo quanto foi tido por secundário, mas antes mostrar como a suposta identidade dos conceitos, em suma, da filosofia, está já sempre em desconstrução: seria, por isso, a procura de uma certa exterioridade que, marcando-se no texto, o disjunta. Não há identidade pura e plena (da alma, do sujeito, da cultura, da língua, do livro), eis o que poderíamos dizer perentoriamente, sem nada ainda dizer sobre o alcance desmesurado de uma tal afirmação.

quente e o frio ou quaisquer dois que tais, por que calha pronunciarem isso de ambos, ao afirmar que ambos e cada um dos dois é? Que iremos supor ser esse vosso “é”? [...]».

Como é sabido, *Ser e Tempo* de Heidegger (tr. Marcia Sá Cavalcante Schuback (Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2006) [*Sein und Zeit*, 11.ª ed. (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967)]), que pretende precisamente reavivar a questão do ser além da sua determinação metafísica, abre com uma citação de *O Sofista* (*op. cit.*, 244a): «[...] pois, é evidente que conheceis essas coisas [o que por acaso quereis sinalizar, quando pronunciais “ser”] já há muito tempo, enquanto que nós antes disto julgávamos saber, mas agora estamos em dificuldade».

⁵⁹⁶ J. Derrida, «Tympan» in *Marges, de la philosophie*, *op. cit.*, p. xix. Sublinhado de Derrida.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. v

Contudo, e por razões estratégicas, a expressão *metafísica da presença* permite-nos apontar para alguns dos pressupostos que comandaram – hegemonicamente, mas não de maneira homogênea – o pensamento ocidental. Ao mesmo tempo, devemos atentar em tudo quanto nessa mesma tradição – quer em Platão, quer em Hegel, Husserl e mais além – questiona, por exemplo, a suposta simplicidade da essência, da presença, ou da forma temporal do presente. Seria, afinal, um dos primeiros alvos da Desconstrução: a crença na *unidentidade* do referente (neste caso, da metafísica da presença).

Deste modo somos conduzidos ao título do presente parágrafo, «A (hiper-)radicalidade da Desconstrução». Acreditamos ser importante enunciar mais demoradamente a singular *hiper-radicalidade*, começando por assinalar que o prefixo *hiper-* deve ser entendido no sentido de *excesso*, e não apenas no de «*posição superior*» ou até no de *maior* (como por exemplo, nas nossas palavras hipermercado, hiperativo). De facto, a Desconstrução derridiana, a singularidade do idioma desconstrutivo pauta-se, como já dissemos, por uma desconstrução da metafísica da presença e da sua busca por um «princípio de todas as coisas», e não pela procura de uma origem ainda mais remota, ainda *mais acima*. Vê-lo-emos, mais adiante: a *différance*, por exemplo, não é um ente supremo, uma *hiper-essencialidade* (isto é, uma essência além de todas as outras essências, talvez ainda demasiado mundanas ou finitas).

Por estas razões parece-nos importantíssimo sublinhar a compreensão do prefixo *hiper-* enquanto excesso, a ler, no caso da Desconstrução, como *para-além* no sentido de heterogeneidade, como rutura, da conceptualidade filosófica e seus pressupostos⁵⁹⁸:

«Foi preciso já marcar *que* a *différance não é*, não existe, não é um ente-presente (*on*), qualquer que seja; e não seremos levados a marcar também

⁵⁹⁸ J. Derrida, *O Monolingüismo do Outro*, tr. Fernanda Bernardo (Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016), 80 [*Le Monolingüisme de l'Autre* (Paris: Galilée, 1996), 81], «Uma hiperbolite generalizada. Enfim, exagero. Exagero sempre. [...] Necessito todavia de me reportar a esta antiguidade pré-escolar para dar conta da generalidade deste “hiperbolismo” que terá invadido a minha vida e o meu trabalho. Dele releva tudo quanto avança a título de “desconstrução”, é claro, um telegrama bastaria para isso aqui, a começar por esta «hipérbole» (é a palavra de Platão) que terá comandado tudo, incluindo a reinterpretação de *khora*, a saber a passagem para além da própria passagem do Bem ou do Uno para além do ser (*hyperbole...epekeina tes ousias*), o excesso para além do excesso: inexpugnável.»

tudo o *que ela não é*, quer dizer, *tudo*; e por conseguinte não tem existência nem essência»⁵⁹⁹

A *différance*, mas poderíamos estender estas palavras a outros (quase-)conceitos ou sincategoremas da Desconstrução, não é da ordem onto-fenomenológica. «Não tem existência nem essência». Não é, por conseguinte, uma raiz, um princípio que contivesse em si tudo o que se lhe segue (não é, por isso, um certo Bem platónico, ainda que dele herde o excesso, o *epekeina*). É neste sentido preciso que se pode apelidar a Desconstrução de hiper-radical: o excesso relativamente a qualquer sentido, princípio de reunião ou recolhimento. Aquilo a que também se chama o registo *meta-onto-fenomenológico* do pensamento derridiano:

«Ela», a *différance*, «não releva de nenhuma categoria do ente, seja presente ou ausente. E, por isso, o que se marca assim da *différance* não é teológico, nem mesmo da ordem mais negativa da teologia negativa, estando esta sempre atarefada em libertar, como se sabe, uma supraessencialidade além das categorias finitas da essência e da existência, quer dizer, da presença»⁶⁰⁰.

Podemos deste modo avançar na direção desse «quase nada»⁶⁰¹ que ao mesmo tempo possibilita e abre in-finitamente as distinções e as dicotomias da filosofia. Em primeiríssimo lugar, portanto, sublinhamos que jamais o filósofo francês pretendeu estabelecer uma nova – e ainda mais originária – causa ou origem de tudo. A *différance*, mas também o *pharmakon*, o *rastro*, e demais quase-palavras a que Derrida recorre, não são simplesmente determinações do mais recente esforço filosófico por alcançar essa tão desejada origem ou princípio (*arche*). Pelo contrário, como veremos. Não se trata portanto de encontrar um qualquer significado transcendental, quer dizer, um puro significado, uma presença pura que não reenviaria senão para si mesma – a identidade plena com que a filosofia sonha: uma identidade que não sofreria qualquer

⁵⁹⁹ J. Derrida, «La *différance*» in *Marges, de la philosophie, op. cit.*, p. 6.

⁶⁰⁰ *Ibid.*

⁶⁰¹ J. Derrida, « “Le presque rien de l’imprésentable” » in *Points de suspension. Entretien* (Paris: Galilée, 1992), 89, «A *différance* em que o rastro não se apresenta, e este quase nada de inapresentável, os filósofos tentam sempre apagá-lo». Cf. também J. Derrida, *Glas, op. cit.*, p. 30b, «[...] Em que se bandeia [bander] para nada, ou nada bandeia, onde o nada “bandeia”.

Não que o nada seja.

Talvez se possa dizer que *há* o nada (que bandeia)».

mácula, uma vez que estaria completamente imunizada contra a exterioridade, fosse ela qual fosse. Uma tal identidade – uma tal substância – repousaria ou determinar-se-ia a si mesma, sem que nada se lhe pudesse acrescentar de fora. Pura plenitude, portanto.

É precisamente uma tal profundidade que o pensamento derridiano inquieta, sem – note-se – jamais iludir o desejo filosófico, dando antes a pensar a *aporeticidade* (a saber, não há afirmação possível da presença ou da origem sem que a véspera, o excesso, a trabalhe já) que o assedia constitutivamente⁶⁰². Digamo-lo perentoriamente: a *différance* não é um outro nome para a origem pura.

Sem dúvida que, por um lado, ela parece funcionar como uma tal instância, uma vez que «torna possível a apresentação do ente presente»⁶⁰³. Porém, em contrapartida, a *différance* jamais aparece “ela-própria” – e não por, como Derrida não se cansou de esclarecer, ser uma plenitude infinita. O filósofo é, a este respeito, bastante explícito, quando na passagem de «La *différance*» acima citada, aborda a questão das relações entre a linguagem da desconstrução e as vias da teologia negativa; esta última está ainda marcada pelo desejo de «libertar [dégager], como se sabe, uma supraessencialidade além das categorias finitas da essência e da existência, quer dizer, da presença», fazendo-o sempre para aproximar uma tal supraessencialidade «um modo superior, inconcebível, inefável»⁶⁰⁴. Por outras palavras, como o diz Derrida explicitamente em

⁶⁰² Cf. Fernanda Bernardo, «Idiomas da Resistência e da Reinvenção (Desconstrução – Pensamento – Literatura)» in Fernanda Bernardo, *Derrida – o dom da différance (Desconstrução – Pensamento – Literatura)*, op. cit., p. 64.

⁶⁰³ J. Derrida, «La *différance*», op. cit., p. 6.

⁶⁰⁴ *Ibid.* Uma vez mais, o gesto derridiano não consiste numa pura e simples condenação da “teologia negativa”. Cf. J. Derrida, *Sauf le nom* (Paris: Galilée, 1993), 78-79, «Por um lado, portanto, este meter entre parênteses ou entre aspas a própria tese arruína cada proposição ontológica ou teológica, na verdade cada filosofema como tal. Neste sentido, o princípio da teologia negativa, num movimento de rebelião interna, contesta radicalmente a tradição de que parece provir. [...] Mas por outro lado, e por isso mesmo, nada é mais do que esta hipérbole à injunção onto-teológica originária. O *post-scriptum* permanece uma *contra-assinatura*, mesmo se o nega. E como qualquer assinatura humana ou divina, é preciso nela [il y faut] o nome». Mais adiante, na página 81, pode ler-se: «não creio em nenhum [texto] que não esteja de modo algum contaminado de teologia negativa, e mesmo entre aqueles que aparentemente não têm, não querem ou creem não ter nenhuma relação com a teologia negativa». A Desconstrução está infinitamente preocupada com a questão da linguagem e do além da linguagem: não há uma mera identificação ou, pelo contrário, distinção absoluta entre ambos; cf. J. Derrida, «Hors livre» in *La Dissémination* (Éditions du Seuil/Points, 1993), 48, «O texto afirma o fora, marca o limite desta operação especulativa, desconstrói e reduz a “efeitos” todos os predicados pelos quais a especulação se

«Comment ne pas parler»⁶⁰⁵ o recurso da teologia negativa à forma negativa (em que os diferentes predicados são negados no que toca a Deus) visa uma positividade além da linguagem e das categorias finitas⁶⁰⁶. E para evitar mal-entendidos, Derrida reafirma a necessidade de subtrair o seu discurso a qualquer via negativa:

«O que “quer dizer” a “différance”, o “rastros”, etc., – que desde logo *nada quer dizer*, seria “antes” do conceito, do nome, da palavra, “qualquer coisa” que não seria nada, que não relevaria mais do ser, da presença ou da presença do presente, nem mesmo da ausência, ainda menos de qualquer hiper-essencialidade.»⁶⁰⁷

Não, de todo, a *différance* não é pois um outro nome de Deus, do infinito infinitamente afastado dos limites das faculdades humanas e da linguagem predicativa. Se, é verdade, ela rompe com a forma predicativa (*S é P*), isso deve-se à sua absoluta heterogeneidade ao regime da presença e do presente – e não, como na teologia negativa, lida por Derrida, pela finitude das categorias do pensar finito. Não há *différance* como tal. Embora o risco da «reapropriação onto-teológica» seja sempre possível, isto é, se não há como proteger – definitivamente – o pensamento da *différance* da sua conversão nos termos da metafísica da presença, em razão também da impossibilidade de saltar por cima da conceptualidade filosófica tradicional, e da sua lógica e gramática, há por isso que manter assim uma vigilância constante – que Derrida marca muitas vezes pelo recurso às aspas, ou à lógica do *sans* –, tentando evitar a recondução da *différance* a mais um ou ainda a um outro nome da origem, *arche*, etc. É por essa razão que a respeito da *différance* (mas também do *rastr*, etc.) o filósofo repete com frequência expressões como “nada é”, “não é um conceito nem uma palavra”. Heterogeneidade radical no que

apropria do fora. Se não há fora do texto, isso implica, com a transformação do conceito de texto em geral, que este não seja mais o dentro calafetado de uma interioridade ou de uma identidade a si». Cf. Fernanda Bernardo, «Idiomas da Resistência e da Reinvenção (Desconstrução – Pensamento – Literatura)», *op. cit.*, p. 55.

⁶⁰⁵ J. Derrida, «Comment ne pas parler. Dénégations» in *Psyché. Invention de l'autre II*, ed. revista e aumentada (Paris: Galilée, 2003), 145-200.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, 147. Cf. Jean-Luc Marion in «On the Gift – a discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kearney» in *God, the Gift, and Postmodernism*, ed. John D. Caputo e Michael J. Scanlon (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1999), 68, «Na teologia negativa a dificuldade não está na falta de intuições a respeito de Deus [...], mas no facto de nos faltarem conceitos adequados a Deus».

⁶⁰⁷ *Ibid.*

toca à metafísica da presença. Mas heterogeneidade radical que, *do interior*, trabalha o texto metafísico: o mesmo é dizer que não há o texto metafísico enquanto unidade plenamente idêntica a si.

Como vimos no capítulo anterior, acaso a hegemonia da metafísica da presença não consiste na tese da anterioridade absoluta da coisa mesma em relação à sua expressão, à sua imagem, à sua representação? Isto é, na primazia da presença plena? Destarte, se a *différance* fosse pensada ainda dentro deste esquema, ou seja, como “qualquer coisa” a pairar sobre e a vigiar tudo o que se lhe segue (a linguagem, nomeadamente), não teríamos talvez procedido ao mais radical deslocamento da metafísica da presença⁶⁰⁸.

A *différance*, que torna possível o ente presente, a apresentação do ente presente, não é “ela mesma” (ela não tem essência, é inclusive radicalmente heterogênea à ordem fenomenológica do como tal) um ente presente, um princípio, etc. Aliás, Derrida alerta para o artigo que precede o termo, uma vez que nos pode levar a, erradamente, fazer de “a” *différance* qualquer coisa de substancial, mesmo um ente – ideal ou não. Então, para evitar mal-entendidos poderíamos imaginar que uma réplica à pergunta «porque não aparece a *différance*?», poderíamos responder «*nada* há para aparecer» – sem que este nada aponte somente para a privação da entidade. Não existe a *différance* ela própria, há *différance*, efeitos de *différance*. Ou, numa formulação próxima de Derrida, ela não é apropriável através da velha e fundamental questão filosófica (*ti esti?*, o que é? – a pergunta pela identidade). Derrida di-lo claramente na conferência «La *différance*», pronunciada na Sociedade francesa de filosofia a 27 de janeiro de 1968:

«Não há essência da *différance*, esta (é) o que não apenas não poderia deixar-se apropriar no *como tal* do seu nome ou do seu aparecer, mas o que

⁶⁰⁸ J.-L. Nancy, «L’ouverture blanche» in *Reading Derrida’s of Grammatology*, ed. Sean Gaston e Ian Maclachlan (London/New York: Continuum International Publishing, 2011), 100, ««Quer dizer que a transgressão poderia não transgredi-la [à filosofia], ou ainda que filosofia poderia deter nela a força transgressiva.

Qual é o desafio desta diferença? É o de sugerir que em definitivo não há propriamente transgressão, mesmo se há ultrapassagem, excedência ou desbordamento. Ali onde Heidegger entende separar-se da filosofia e passar a outro lado – nomeadamente, ao ‘pensamento’ – Derrida quer praticar nela uma *abertura*. Abrir não é transgredir».

ameaça a autoridade do *como tal* em geral, da presença e da coisa mesma na sua essência»⁶⁰⁹.

Desde logo, não podemos deixar fugir esta referência ao que faz estremecer o *como tal*, uma vez que nos reporta à problemática da morte, que na análise de Derrida é, também ela, refratária ao *como tal*. O pensamento da *différance* não será – portanto – estranho ao repensar da morte, da *experiência* da morte na Desconstrução derridiana. Devemos pois, no mínimo, afirmar que quer a *différance* quer a *morte* apontam, na perspetiva do filósofo francês, para o que não é apropriável pela ordem da filosofia, da onto-fenomenologia, etc. – *abrem*, de certa maneira, para o absolutamente outro (relativamente à ordem da existência, da essência, enfim, da presença em geral⁶¹⁰). Neste sentido, a *différance* não escapa às categorias filosóficas, como se furta um deus ou, nas palavras de Derrida, o infinito positivo⁶¹¹. Precisamente o contrário, Deus ou o infinito positivo é antídoto contra este estranho e singular *movimento* da *différance*⁶¹².

A *différance*, *movimento da apresentação e do aparecer do ente, furta-se ao presente e à presença* – quase poderíamos resumir nesta breve mas explosiva frase tudo o que tentaremos aprofundar ao longo deste capítulo. Os chamados *quase-conceitos* da Desconstrução derridiana dão conta do seu registo *hiper-radical*, dizendo – no limite/limiar do dizível – “o” que excede a presença do *eidos*, do sentido, da coisa mesma, etc. Em suma, dão conta de um excesso, de um resto que a filosofia, a *decisão* filosófica como também lhe chama Derrida, não pode senão apagar. O pensamento derridiano sonda assim um passado (a não confundir com o passado enquanto forma do tempo) ou véspera absoluta e, *ipso facto*, porvir irreduzível. Restança, contratempo irreduzível, que jamais o *logos* filosófico pode apresentar como tal. Não por acidente ou

⁶⁰⁹ J. Derrida, «La différence», *op. cit.*, p. 27.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 6, «Reservando-se e não se expondo, ela excede neste ponto preciso e de maneira regulada a ordem da verdade, sem todavia dissimular-se, como qualquer coisa, como um ente misterioso, no oculto de um não-saber ou de um buraco cujas bordas seriam determináveis».

⁶¹¹ Cf. J. Derrida, «Violence et Métaphysique» in *L'écriture et la différence* (Éditions Seuil/Points, 1979), 168-170.

⁶¹² Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967), 103, «Só um ser infinito pode reduzir a diferença na presença. Neste sentido, o nome de Deus, pelo menos tal como se pronuncia nos racionalismos clássicos, é o nome da própria indiferença».

finitude, mas porque justamente essa véspera, «pré-história absoluta do mundo»⁶¹³, se furta ao como tal, à identidade a si. Dela, dessa restança, podemos talvez repetir o que Derrida escreve a respeito do *Timeu* de Platão: «pertence [ela] aliás à história da filosofia? da filosofia *como tal*? Nada é menos claro.»⁶¹⁴ Limiar/limite do filosófico, é a partir desta véspera que a Desconstrução interroga os nossos conceitos fundamentais:

«Tentei, de facto, tentei, cada vez mais sistematicamente, encontrar um não-lugar, ou um lugar não filosófico, a partir do qual questionar a filosofia. Mas a procura de um lugar não filosófico não denota por isso uma atitude antifilosófica. A minha questão principal é: a partir de que lugar ou *não-lugar* pode a filosofia, enquanto tal, aparecer a si mesma como outra que não ela mesma? A partir de que lugar ou não-lugar pode a filosofia interrogar-se e refletir sobre si mesma *diferentemente*? Um tal não-lugar, ou alteridade, seria radicalmente irreduzível à filosofia.»⁶¹⁵

Sublinhe-se: *a procura de um lugar ou não-lugar heterogéneo à ordem da filosofia não é sinónimo de uma atitude antifilosófica*. A Desconstrução não avançou nunca em oposição ao discurso filosófico, mas antes, di-lo Derrida, como a ocasião de a filosofia se interrogar e «refletir sobre si mesma *diferentemente*», em especial sobre os seus pressupostos.

É, portanto, essencial reter, manter presentes estas afirmações de Derrida. Não sendo a *différance* qualquer espécie de palavra-chave para um outro mundo, pode assinalar-se uma certa contraproducência que não pode senão assolar a nossa discussão: não estaremos nós justamente a falar da *différance*, do *rastro*, *hímen*, *khora*, messiânico e de tudo o que pretendem dar a pensar, isoladamente daquilo a que Derrida chama *metafísica da presença*, *logocentrismo*? Isto é, como se tais *quase-conceitos* nomeassem qualquer coisa fora ou além do seu apagamento *no* texto da tradição – o que, paradoxalmente, seria precisamente na ótica derridiana repetir o gesto da tradição filosófica.

⁶¹³ Jacques Derrida, «Avances» in Serge Margel, *Le Tombeau du Dieu Artisan* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1995), 11.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ Jacques Derrida, «A Desconstrução e o Outro», *op. cit.*, p. 19.

A véspera que Derrida nos dá a pensar, passado que jamais foi presente, *ipso facto* irreduzível ao registo filosófico enquanto meta-onto-fenomenologia, não (é) senão *na* metafísica da presença, justamente como aquilo que se apaga nela: nada, nenhuma entidade, nenhum outro mundo, outra coisa, todavia, além desse apagamento:

«A *différance tout court* seria mais “originária”, mas não se poderia mais apelidá-la “origem” nem “fundamento”, pertencendo estas noções à história da onto-teologia, quer dizer, ao sistema que funciona como apagamento da diferença.»⁶¹⁶

«A onto-teologia», a filosofia enquanto onto-teologia é o sistema que repele e apaga a diferença – vimo-lo no *Fédon*, e também na ideia do bem, ou inclusive no espírito no contexto do pensamento hegeliano.

Feitas estas ressalvas, estamos talvez em condições de compreender não só o facto de serem *quase-conceitos* que surgem sempre no contexto de um discurso em torno das condições de possibilidade da própria filosofia, mas também algo sobre a singularidade do idioma derridiano. Jacques Derrida é, antes do mais, «um grande leitor»⁶¹⁷, particularmente atento à letra do texto e a tudo quanto nele (as suas margens) parece desfazer as distinções, as hierarquias pretensamente seguras. Sondando nas margens do *corpus* filosófico (por vezes, mesmo, em esquecidas notas de rodapé) aquilo que não se deixa simplesmente reconduzir à interpretação dominante, a Desconstrução vislumbra a chance de abrir ou ex-por a filosofia e o seu discurso ao que não pode guardar ou interiorizar.

1.1. «A *différance* infinita é finita»

É em *A Voz e o Fenómeno* que lemos a expressão que serve de título e moto para esta pequena divisão. Na sua economia, ela dá-nos a pensar a *contaminação* ou a *síntese originária* a partir da qual a filosofia construiu e ergueu os seus conceitos e as

⁶¹⁶ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 38.

⁶¹⁷ Fernanda Bernardo, «O segredo da Fé – o fiel ateísmo de Derrida» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 49, 2016, 76.

suas oposições (entre as coisas presença/ausência, vida/morte, tempo/espaço) cremos igualmente que esta expressão se liga de maneira muito particular ao pensamento do *impossível*, enquanto marca singular da Desconstrução. Isto é, o *impossível* como tradução ou marca do registo *meta-onto-fenomenológico*, portanto hiperbólico, do pensamento derridiano, irreduzível à determinação do ser como presença e ao concomitante logocentrismo.

A respeito da hiper-radicalidade da Desconstrução procurámos, no essencial, sublinhar que não remete para qualquer tipo de origem – sempre sinónimo de presença (Deus, sujeito, espírito). Indicámos, nesse sentido, tudo quanto abissalmente separa o pensamento da *différance* da afirmação de uma presença ou de um significado transcendental além da linguagem, da representação, etc.

Como veremos mais adiante, o movimento da *différance* diz justamente a *véspera absoluta*. *Absoluta*, porque nada precede a sua entrada em cena: nem mesmo Deus. Por conseguinte, ela é igualmente «outra coisa que não a finitude», como se fosse sinónimo da encarnação de uma razão ou linguagem doravante incapazes de tocar o infinito, a realidade plena:

«A *différance* infinita é finita. Já não é possível, pois, pensá-la na oposição entre a finidade e a infinidade, entre a ausência e a presença, entre a negação e a afirmação.»⁶¹⁸

Pois bem, se alguma coisa ficou explícita no decurso da nossa investigação, não foi precisamente que a desconstrução incide, acima de tudo, sobre a identidade una e plena? E como as oposições não funcionam como se gostaria e como a tradição desejava, através de um limite que, separando-as em e complementando-se, esgotaria o campo total de possibilidade (de sentido, de ser, de pensamento)? O mesmo *no* outro, eis como nos poderíamos também referir ao movimento da *différance*, que diz precisamente que «o movimento da significação não é possível senão se cada elemento dito “presente”, ao aparecer sobre a cena da presença, se reportar a outra coisa que não ele-mesmo»⁶¹⁹. «Anacronia na sincronia», dirá Derrida da Desconstrução em

⁶¹⁸ Jacques Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, op. cit., p. 120 [114]. Tradução ligeiramente modificada.

⁶¹⁹ J. Derrida, «La *différance*», op. cit., p. 13.

entrevista com Maurizio Ferraris⁶²⁰. Movimento que não diz senão que todo o presente vem sempre a *contra-tempo*, quer dizer, não coincide nunca, absolutamente, consigo mesmo.

Poder-se-ia então tentar uma primeira aproximação. *Différance*: infinita no sentido em que jamais se deixa captar pelos conceitos e pelas categorias filosóficas; *finita*: porquanto ela, “ela mesma”, nada é, não é “alguma coisa”, fora desses mesmos conceitos e categorias. *In-finito*, o «“movimento” da *différance* não é», escreve G. Bennington, «mais simples e unido [uni], mas dobra constantemente o infinito sobre o finito sem jamais se imobilizar»⁶²¹. Ou, escreve Derrida em *A Voz e o Fenómeno*:

«O próprio aparecer da *différance* infinita é finito. Portanto, a *différance*, que não é nada fora desta relação [à minha-morte], torna-se a finitude da vida como relação essencial a si como à sua morte. *A différence infinita é finita.*»⁶²²

Poder-se-ia, talvez, dizer que a *différance* é *in-finita*, na medida em que não existindo além ou aquém daquilo que torna possível (o aparecer dos entes, a presença do presente, a própria consciência), não se esgota contudo num tal movimento (ela é também diferimento, movimento pelo qual o presente jamais se fecha sobre si mesmo)⁶²³. É, ainda outra vez, o registo *meta-onto-fenomenológico* da Desconstrução. *Différance* infinita no sentido, deve ser agora claro, de uma plenitude indizível, mas no sentido de sem limites, sem fronteira una e indivisível – *apeiron*. Ela não é, reiteremo-lo, um ente mais além (supra-, trans-⁶²⁴). *Pas de différence*, para trazer à

⁶²⁰ J. Derrida in J. Derrida e M. Ferraris, *Le Goût du Secret. Entretiens 1993-1995* (Paris: Hermann, 2018), 106

⁶²¹ G. Bennington, «Derridabase» in G. Bennington, J. Derrida, *Derrida* (Paris: Éditions du Seuil, 2008), 105.

⁶²² J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 120 [114].

⁶²³ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 99, «Mas não se teria feito um passo fora da metafísica se não se retivesse disso [que «o logos seja em primeiro lugar impressão [empreinte]»] senão um novo motivo do “retorno à finitude», da “morte de Deus”, etc. É esta conceptualidade e esta problemática que é preciso desconstruir. Pertencem à onto-teologia que contestam. *A différence é também outra coisa que não a finitude*» (sublinhados nossos). Cf., para esta questão, Ian Maclachlan, «Derrida, time and infinite finitude: weakening Hägglund’s negative» in *Philosophy Today*, vol. 63, n.º 3, 2018, p. 921-937.

⁶²⁴ Cf. F. Bernardo em «Idiomas da Resistência e da Reinvenção (Desconstrução – Pensamento – Literatura)», *op. cit.*, p. 149-150, «Um *para além* que, insistimos, não é obviamente um qualquer lugar – razão pela qual não traduzimos “*au-delà*” por “além” ou “lá além”: é antes uma dinâmica temporal, uma movência, um in-finito movimento de transcendência que não só desenha a quase-transcendentalidade da *incondicionalidade messiânica* do pensamento que tanto se revela na literatura como na filosofia, e que trans-porta *para além* do ser ou da entidade (*epekeina tes ousias*), do próprio ou da propriedade».

discussão a expressão que cruza diferentes sentidos, nomeadamente «não há *différance*» e «passo de *différance*». Não há *différance*, quer dizer, ela não é um ente, uma supraessencialidade que estaria acima daquilo que torna possível (como os *eide* platónicos, que possibilitando o aparecer dos entes sensíveis não são, eles mesmos, visíveis sensivelmente): a *différance* não é (porquanto ser sempre quis dizer, sempre foi determinado como presença⁶²⁵). Mas, também, passo de *différance*, no sentido em que há – com certeza – um movimento in-finito (passo/não-passo) que pretende questionar a simplicidade da presença e do presente – quer dizer, que estes, a presença e o presente, apenas se constituem na (promessa de) repetição⁶²⁶. Uma tal «movência», como escreve Fernanda Bernardo – apontando deste modo para o que o filósofo francês escreve acerca da necessidade de meditar o facto de a terminação em *-ance* «permanecer indecisa entre o ativo e o passivo»⁶²⁷ –, não pode senão implicar um repensar dos conceitos de *experiência*, de *sujeito*, de *vida*, de *tempo*, de *espaço*, etc. Porquanto sempre se enunciaram em termos, justamente, de presença (presença do objeto ao sujeito, presença do sujeito a si mesmo).

É neste sentido de infinito, quer dizer sempre em diferimento, furtando-se “por essência” (como a morte, que jamais se apresenta), que devemos entender a afirmação de Derrida: «[o] aparecer da *différance infinita*», escreve Derrida, «é ele mesmo finito». Não se trata, a partir do que foi dito, de fazer equivaler o sentido da expressão «*différance infinita*» com a postulação de uma qualquer plenitude, mas enquanto a afirmação de uma certa *véspera*, de um certo para-além daquilo mesmo que ela torna possível (a significação, o aparecer, a entidade). A *différance* nunca se apresenta *como tal*, precisamente porque ela nada tem de próprio: não tem propriedade, nem essência, nem existência, não é da ordem do sentido. Se a filosofia é um discurso sobre a essência,

⁶²⁵ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 104, «A subordinação do rastro à presença plena resumida no logos, o rebaixamento da escrita sob [au-dessous] de uma palavra sonhando a sua plenitude, tais são os gestos requeridos por uma onto-teologia que determina o sentido arqueológico e escatológico do ser como presença, como parusia, como vida sem *différance*».

⁶²⁶ Cf. G. Bennington, «Derridabase», *op. cit.*, p. 104, «A presença do objeto ideal e a presença a si ideal do ego transcendental no presente dependem, pela sua própria idealidade, da possibilidade de repetição. Esta repetição comporta necessariamente a possibilidade da minha morte, portanto da finitude. Mas a idealidade não é pura senão se permite uma repetição ao infinito: de facto estamos na finitude, mas de direito a idealidade implica o infinito.»

⁶²⁷ J. Derrida, «La *différance*», *op. cit.*, p. 9

sobre o que é (*ti esti?*), os *sincategoremas*⁶²⁸ da Desconstrução não podem senão ser-lhe, de uma certa maneira, refratários:

«A metafísica consistiu sempre, poder-se-ia mostrar, em querer arrancar a presença do sentido, sob este nome ou sob outro, à diferença; e de cada vez que se pretende cortar ou isolar rigorosamente uma região ou uma camada [couche] do sentido puro ou do significado puro, faz-se o mesmo gesto.»⁶²⁹

É justamente uma tal tese – quer dizer, «arrancar a presença do sentido» à diferença, ou a afirmação de um significado transcendental – que se visa desconstruir.

Há falhas, desvios, denegações e repetições sintomáticas (por exemplo, a *constante* denúncia e secundarização da escrita, como se o original ou primordial necessitasse de ser permanentemente defendido contra uma ameaça que nunca se poderá efetivamente eliminar⁶³⁰) – quase se poderia dizer que o alvo preferencial da Desconstrução derridiana é não tanto a *filosofia* ou a *metafísica da presença*, mas sim a filosofia ou a metafísica da presença. A suposta identidade plena e maciça são sobretudo ilusões e/ou desejos, mesmo que não meramente acidentais⁶³¹ – são fruto do apagamento da *différance*, mas este *apagamento* não é um acaso, uma vez que a *différance* nada é; o “seu” mais “próprio” é justamente subtrair-se a toda a *onto-teo-fenomenologia*. Não há presença originária que anteceda a *différance* – rastro (puro), passado que jamais foi presente. Numa palavra, véspera absoluta, que não pode senão apagar-se com os primeiros raios de sol que ela torna possíveis («aí onde este fundamento não funda senão afundando-se, aí onde se furta [dérobe] sob o solo daquilo que torna possível»⁶³², diz Derrida do *messiânico*, um outro nome, nome quase-histórico, para a véspera do presente e da presença).

⁶²⁸ J. Derrida, «La Mythologie Blanche», *op. cit.*, p. 278.

⁶²⁹ J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, 44.

⁶³⁰ Cf. J. Derrida, «Résistances» in *Résistances, de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 1996), 37, «é preciso seguir o fio condutor da mais forte resistência, melhor, o da resistência irreduzível.» Precisamente o fio daquilo a que Freud chama «compulsão de repetição». «O paradoxo que me interessa aqui», continua Derrida, «é que esta compulsão de repetição enquanto paradigma hiperbólico da série, enquanto resistência absoluta, arrisca destruir o sentido da série à qual é suposto assegurar o sentido.»

⁶³¹ M. Hobson, *Jacques Derrida – Opening Lines* (London/New York: Routledge, 1998), 45.

⁶³² J. Derrida, *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon* (Éditions du Seuil/Points, 2000), 32. Note-se, contudo, que a *différance* não é senão este apagamento ou este furto. Não é uma plenitude que, num segundo momento, se deveria contrair para dar lugar ao mundo, à história, etc.

O trabalho de desconstrução põe assim em jogo o desejo dos ditos «verdadeiros filósofos», quer dizer, (o fantasma de) a captação do simples, do originário. «O que é a desconstrução da presença», pergunta Derrida, «senão a experiência da dissociação hiper-analítica do simples e do originário? O rastro, a escrita, a marca, é ou está no coração do presente [...] um movimento de reenvio ao outro.»⁶³³ Por esta razão o filósofo traça frequentemente um certo intervalo, difícil mas necessário, *im-possível* (justamente na medida em que não há um limite uno e indivisível), entre o pensamento da véspera e a filosofia (com o seu arsenal conceptual, a sua corrida incansável para finalmente reduzir o intervalo, a disjunção: Sócrates sonhando ver vir no horizonte o navio, quer dizer, a morte).

Os *desvios*, tudo aquilo que diz (o *rastro*, a *escrita*, a *marca*, a *différance*), a complicação na *origem*⁶³⁴, (é) no coração do presente, e não num algures mais ou menos longínquo. Não num outro espaço ou num outro tempo mais originários. Valemo-nos aqui dos parênteses em torno do verbo *ser* para, com Derrida, procurar subtrair – singularmente – o pensamento destes *restos*, daquilo que o tecido filosófico não pode senão deixar cair⁶³⁵, à presença e ao presente.

Se, na verdade, também Heidegger procedera a uma certa rasura do verbo *ser*, visando em especial o privilégio da terceira pessoa do presente indicativo (*ist, est, é*), Derrida ao repetir o gesto inflige-lhe igualmente uma torção. Para o filósofo francês, o projeto heideggeriano, e portanto a sua suspensão da cópula *é*, acarreta ou comporta explicitamente a referência a um sentido *mais originário* do verbo *ser*, um sentido que não se esgota nas habituais respostas da metafísica⁶³⁶.

«A de-limitação heideggeriana consiste ora em apelar de uma determinação mais estreita para uma determinação menos estreita da presença, em remontar

⁶³³ J. Derrida, «Résistances», *op. cit.*, p. 42.

⁶³⁴ E assim questionando a própria expressão “em primeiríssimo lugar”.

⁶³⁵ Cf. F. Bernardo, «O segredo da Fé – o fiel ateísmo de Derrida», *op. cit.*, 45, 53, «“Nela”, no tecido da tradição greco-abraâmica, mas “nela” fora dela. Como a “malha caída” na sua imensa tapeçaria, como Derrida o refere em «Un ver à soie», ou como o «interior aberto [do seu] corpus”»

⁶³⁶ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, §. 1.

assim do presente em direção a um pensamento *mais originário* do ser como presença (*Anwesenheit*)»⁶³⁷.

Não se pense, porém, que estamos perante uma simples rejeição do pensamento heideggeriano. Pelo contrário, uma vez mais o que interessa a Jacques Derrida é a heterogeneidade dos gestos e das vozes que se inscrevem em qualquer texto. Se, por um lado, sem dúvida que o filósofo francês deteta no pensamento heideggeriano uma determinação ainda mais originária «do ser como presença», Derrida não deixa, contudo, de indicar – inclusive no seguinte da afirmação citada – que este movimento não esgota o que se pode encontrar no *corpus* heideggeriano:

«[...] e ora em questionar esta própria determinação originária e em dá-la a pensar como uma clausura, como *a* clausura grega-ocidental-filosófica. Segundo este último gesto», prossegue ainda Derrida, «tratar-se-ia em suma de pensar um *Wesen*, ou de solicitar o pensamento por um *Wesen* que não seria mesmo ainda *Anwesen*»⁶³⁸.

Não nos podem restar dúvidas, cremos, do gesto heideggeriano que Derrida privilegia. Já no segundo capítulo nos debruçáramos sobre as complexas tentativas de Derrida para – justamente – procurar as fissuras que revelam, de alguma forma, *clausura* da filosofia ocidental. *Clausura* essa que não significa o *fim* da metafísica⁶³⁹, como se fôssemos passar para um outro âmbito, uma outra dimensão de pensamento, de racionalidade, de sentido, absolutamente distinta⁶⁴⁰. Aliás, e se nos é permitido referi-lo aqui, o frequente recurso derridiano ao termo *economia*, quer em «Violence et Métaphysique» quer em «De l'économie restreinte à l'économie générale», por exemplo, deixa-nos pensar que, por um lado, com uma certa «suspensão» das dicotomias determinantes da filosofia, ou antes com a investigação dos seus limites e das suas condições de

⁶³⁷ J. Derrida, «Ousia et Grammè» in *Marges, de la philosophie, op. cit.*, p. 75. Um pouco acima no texto, Derrida refere-se à distinção entre *Gegenwärtigkeit* («presença no sentido temporal de manutenção [maintenance]») e *Anwesenheit*: «Mais além de *Sein und Zeit*, parece que, cada vez mais, a *Gegenwärtigkeit* (determinação fundamental da *ousia*) não é ela-mesma senão um estreitamento da *Anwesenheit*».

⁶³⁸ *Ibid.*

⁶³⁹ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie, op. cit.*, p. 14.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 24, «isso significaria que talvez não se saía da época de que podemos desenhar a clausura [clôture]. Os movimentos de pertença ou de não-pertença à época são demasiado subtis, as ilusões a este respeito são demasiado fáceis para que se possa decidir [trancher] aqui».

possibilidade, e, por outro lado, com a impossibilidade de saltar por cima da filosofia e da sua conceptualidade, não podemos senão afirmar a necessidade de uma certa *negociação* na procura de vislumbrar *um certo fora* (da tradição) – o terceiro excluído (relembrem-se as palavras de Platão no *Timeu* sobre *khora*, «um terceiro de outra espécie [τρίτον ἄλλο γένος]»)»⁶⁴¹. Uma das marcas singulares do pensamento derridiano, pelo menos na ótica que temos vindo a seguir, é a sua recusa de uma exterioridade simples e imaculada, sagrada inclusive – liberta de qualquer *contacto* com a *linguagem*, com a *filosofia*⁶⁴². Afinal, a filosofia, *desejo* de sabedoria, define-se e sempre se pautou indubitavelmente pela afirmação de um tal domínio puro e imaculado (em relação à linguagem, ao sensível, ao contingente).

Para terminar esta curta aproximação à contaminação entre *infinito* e *finito*, e ao esforço desconstrutivo por romper quer com o desejo de totalidade quer com as fronteiras e limites que se impõe ao discurso filosófico, gostaríamos de citar as palavras de Derrida em «La structure, le signe et le jeu»:

«Há duas maneiras de pensar o limite da totalização. [...] A totalização pode ser julgada impossível num estilo clássico: evoca-se então o esforço empírico de um sujeito ou de um discurso finito esfalfando-se em vão atrás de uma riqueza infinita que ele não poderá nunca dominar»⁶⁴³.

Vimos, aproximativamente, a solução da impossibilidade da totalização por parte de um ser finito, como o homem, se encontra também espelhada no *Fédon*⁶⁴⁴. Nesta perspetiva a não-totalização seria sinónimo de o homem, pela sua constituição finita, não conseguir elevar-se ao fundamento último de tudo quanto é. Pressupõe-se, claro, que um tal fundamento *é, existe*; rejeita-se apenas que o homem possa conhecê-lo, pelo

⁶⁴¹ Platão, *Timeu* in *Timeu-Critias*, tr., intro. e notas Rodolfo Lopes (Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011), 48e.

⁶⁴² Vimos já algumas dessas razões, nomeadamente, na referência ao texto «Tympan», mas igualmente na íntima relação entre a linguagem e a conceptualidade filosófica. Se a linguagem e os seus recursos não se esgotam numa tal conceptualidade, tão-pouco se pode ignorar, nela, as marcas desta última.

⁶⁴³ J. Derrida, «La structure, le signe et le jeu» in *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 423.

⁶⁴⁴ Cf. Platão, *Fédon*, tr. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, 2.^a ed. (Coimbra: Minerva, 1998), 107a-b. Veja-se ainda, para esta problemática da finitude e da limitação humana no *corpus* platónico: Sara Brill, *Plato on the Limits of Human Life* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2013); para uma leitura do *Fédon* como afirmação da finitude humana e a concomitante justeza vida filosófica: Peter J. Ahrens Dorf, *The Death of Socrates and the Life of Philosophy* (Albany, New York: State University of New York Press, 1995).

menos discursivamente. Porque o homem não é Deus, isto é, não conhece as coisas na sua essência, quer dizer, tal como elas são *realmente*, mas apenas «através de um espelho enigmático»⁶⁴⁵.

Inclusive algumas passagens dos textos de Derrida poderiam ser lidas neste sentido, se ignorarmos o que temos vindo a tratar como a hiper-radicalidade do pensamento e da obra, a saber, a de um significado transcendental ou, para o usar de outro modo, a afirmação da não-diferença ou a não-contaminação significado/significante. Por exemplo quando em *A Voz e o Fenómeno*, o filósofo escreve que «a própria coisa subtrai-se sempre»⁶⁴⁶, poderíamos estar tentados a vislumbrar aí a afirmação de uma “coisa em si”, “uma coisa em carne e osso” que posteriormente se veria como que distorcida seja pela linguagem, pelo discurso ou pelo pensamento finito. Como bem podemos constatar, uma tal posição em nada acarreta um questionar do *núcleo* fundamental da metafísica: continuaríamos a apoiar-nos numa suposta realidade ou entidade – num significado transcendental, para retomar a terminologia de *De la Grammatologie* – anterior e prévia a qualquer sistema de inscrição ou a qualquer relação – esta prevaleceria «em si e por si». Apenas se negaria a capacidade de nós, humanos, ou quaisquer outras *criaturas* finitas (e valemo-nos aqui desta palavra «criatura» para dar a entender que, assim o cremos, esta posição pressupõe a possibilidade de uma visão infinita, divina⁶⁴⁷, *daquilo que é tal como é*). Uma tal leitura ignoraria por completo a singularidade do pensamento derridiano: a Desconstrução não é a afirmação de uma presença a si infinita que escaparia a qualquer tentativa de captação por meio das categorias finitas do pensamento ou do discurso humano.

Certo, a *différance* é ainda um «nome metafísico»⁶⁴⁸ (como todos os nomes, poderíamos acrescentar), o que fica claro pelo próprio recurso ao artigo determinativo,

⁶⁴⁵ São Paulo, «1.ª Carta aos Coríntios», 13:12, tr. Frederico Lourenço in *Bíblia, vol. II – Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse* (Lisboa: Quetzal), 2017.

⁶⁴⁶ J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p.123 [117].

⁶⁴⁷ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 104 – «É por essa a razão que, se este movimento abre a sua época na *forma do platonismo*, ele se realiza no momento da *metafísica infinitista*. Só o ser infinito pode reduzir a diferença na presença. Neste sentido, o nome de Deus, pelo menos tal como se pronuncia nos racionalismos clássicos, é nome da própria indiferença. Só o infinito positivo pode eliminar [lever] o rastro, “sublimá”-lo.» (sublinhados nossos).

⁶⁴⁸ Cf. J. Derrida, «La *différance*», *op. cit.*, p. 28.

como se ela fosse qualquer coisa de absolutamente separado, substancial (que, enquanto tal, existisse por si mesmo) – e assim há sempre um «corpo a corpo», uma torção ou uma inclinação da linguagem para a véspera da entidade e do sentido. Contudo, a *différance* não se furta à nomeação em razão da sua plenitude ou da sua elevação relativamente ao *logos* filosófico. Derrida é neste sentido bastante claro no final da conferência «La *différance*»:

«É porque não há *nome* para isso, nem mesmo o de essência ou ser, nem mesmo o de «*différance*», que não é um nome, que não é uma *unidade nominal* pura e se desloca sem fim numa cadeia de substituições que diferem [*différentes*]»⁶⁴⁹.

Não é demais repetir: «não é um nome», desloca-se «sem fim numa cadeia de substituições». Não há a *différance* ela-mesma – não há nomes para *isso* porque, pedindo perdão pelo caráter abstruso de uma tal afirmação, *isso* não é *um isso*. Aliás, a partir de um outro termo que dá a pensar este movimento da *différance*, a saber, *khora*, podemos dizer que não tem «nenhuma determinação própria, sensível ou inteligível, material ou formal, e portanto nenhuma identidade a si»⁶⁵⁰. Quase-nome, poder-se-ia dizer, para indicar a rutura operada na tradicional estrutura ou no conceito de nome, em que é suposto este nomear ou significar qualquer coisa que se furta essencialmente à ordem da substituição, da distância, do espaçamento.

Na ótica desconstrutiva, e uma vez que cada signo não funciona senão num jogo de diferenças, todo o nome, toda a palavra faz o luto daquilo que nomeia ou/e diz, mas ao mesmo tempo esta é a condição de possibilidade da sua vida como *sobrevida*⁶⁵¹. Neste sentido, a *différance* diz justamente o respeito pela singularidade absoluta, irreduzível furtando-se sempre ao conceito.

⁶⁴⁹ *Ibid.* No texto em francês lê-se «chaîne de substitutions *différentes*». Veremos mais adiante como o particípio *différentes* (do verbo *différer*) comporta um duplo valor: ser diferente e remeter para mais tarde (aliás, como o nosso verbo *diferir*. Na passagem citada nós sublinhamos «unidade nominal»; é Derrida quem sublinha «nome».

⁶⁵⁰ J. Derrida, *Khora* (Paris: Galilée, 1993), 35.

⁶⁵¹ Cf. Maurice Blanchot, *L'Entretien infini* (Gallimard, 1969), «O nome é estável e estabiliza, mas deixa perder-se o instante único já desvanecido [évanoui]; assim como a palavra, sempre geral, já sempre perdeu o que nomeia».

Em suma, a *différance* nada é além da movência, do duplo movimento de diferir, no *interior* do texto filosófico. Não é saltando por cima da filosofia que nos depararíamos finalmente com a *différance*. Mas, segundo ponto, a *différance* permanece – vimos – a tentativa derridiana de pensar um certo fora, isto é, uma heterogeneidade. Portanto, em jeito de conclusão, o que aqui encontramos é a implicação entre o fora/dentro, ou antes: o dentro não é o elemento ou o espaço homogêneo que gostaríamos de crer. Resistência de princípio, limite abissal, que desconstrói o sonho totalizante da filosofia, a *différance* só pode ser pensada enquanto restança absoluta:

«Mas pode-se determinar diferentemente a não-totalização: não mais sob o conceito familiar como atribuição de [assignation à] empiricidade mas sob o conceito de *jogo*. Se a totalização então não tem mais sentido, não é porque a infinidade de um campo não pode ser abrangida por um olhar ou um discurso finito, mas porque a natureza do campo – a saber, a linguagem e o discurso finito – exclui a totalização: o campo é com efeito o de um *jogo*, quer dizer, de substituições infinitas na clausura [clôture] de um conjunto finito.»⁶⁵²

Há jogo neste sentido porque a *différance* esta já sempre a operar, interrompendo assim *ininterruptamente* a ilusão da pressuposição de um elemento indivisível, absolutamente idêntico a si. Não há um elemento do campo que não reenvie para outros elementos, que por sua vez reenviam para outros que não eles mesmos e assim por diante: «substituições infinitas». Sem que tais substituições possam ser subsumidas na unidade de uma estrutura ou de um sistema. Não há limite (note-se na perspectiva do pensamento grego é o limite, *peras*, que faz a perfeição e a completude de uma coisa) para esta cadeia de substituições, ela não repousa num termo originário ou derradeiro. A própria *différance* não é um centro que controlasse ou dominasse a série: ela é o que marca o *in-finito* (*a-peiron*, sem limite) deferimento da unidentidade – sem que, assim, se torne um qualquer elemento fora dessa mesma série:

«Se a polissemia é infinita, se não a podemos dominar como tal, não é porque uma leitura finita ou uma escrita finita permanece incapaz de esgotar a superabundância de sentido. Exceto deslocando o conceito filosófico de finitude, reconstituindo-o segundo a lei e a estrutura do texto: que o branco, tal como o hímen [um outro nome para a contaminação entre o dentro e o fora], se

⁶⁵² J. Derrida, «La structure, le signe et le jeu», *op. cit.*, p. 423.

re-marca sempre como desapareição, apagamento, não-sentido. A finitude torna-se assim infinitude, segundo uma identidade não-hegeliana.»⁶⁵³

Não é pois enquanto plenitude que a *différance* (mas também a *arqui-escrita*, o *branco*, o *hímen*, etc.) se furta à totalização, mas pelo seu registo *meta-onto-fenomenológico*. A Desconstrução, pensamento da *différance*, é um pensamento do *impossível*, quer dizer, do que, nunca se apresentando como tal, reenvia sempre para uma outra vez, e mais uma vez, e assim por diante. Sem que esta série encontre a sua unidade ou identidade no *telos* de uma Ideia no sentido kantiano, por exemplo. Toda a afirmação da presença é, deste modo, precária, está sempre exposta ao desvio, à repetição, ao suplemento, enfim, à morte⁶⁵⁴.

⁶⁵³ J. Derrida, «La Double Séance» in *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 309.

⁶⁵⁴ Cf. J. Derrida, «Introduction» in Edmund Husserl, *L'Origine de la Géométrie*, tr. e intr. J. Derrida, 6.ª ed. (Paris: PUF, 2010), 85.

2. O limite/limiar da filosofia

No primeiro e no segundo capítulos da tese procurámos tomar como nosso guia a singular relação do pensamento derridiano com os grandes textos da tradição, marcando, por um lado, os traços mais dominantes e, por outro, vislumbrando aqui e ali momentos de indecisão, de contradição, de heterogeneidade. Quando, por exemplo, seguimos as grandes distinções traçadas pelo platonismo (e os seus limites) a nossa principal preocupação era abrir caminho para o pensamento da *différance* em J. Derrida, e não – de todo – fazer ruir o edifício filosófico, quer dizer, afirmar a ruína de qualquer distinção. Que o inteligível esteja como que atravessado pelo sensível, ou – por exemplo – a presença do *logos* pela ausência e o desvio da *escrita*, não implica o desaparecimento de qualquer identidade, mas antes que não há identidade que não esteja já sempre em *différance*, quer dizer, marcada pela alteridade na sua intimidade. Por todo o lado em que há identidade, há desvio. Podemos assim escutar um dos aspetos sublinhados por Derrida em relação à *différance*:

«Numa conceptualidade e com as exigências clássicas, dir-se-ia que “différance” designa a causalidade constituinte, produtora e originária, o processo de cisão e de divisão de que os diferentes ou as diferenças seriam os produtos ou os efeitos constituídos.»⁶⁵⁵

«*Numa conceptualidade e com as exigências clássicas*», diz Derrida e nós sublinhamos, porque efetivamente a *différance* não é uma causa ou uma origem – ela é como que o resto, o intervalo que nenhuma divisão ou distinção pode diminuir ou esgotar. Mas, por outro lado, *numa* conceptualidade clássica porque, justamente, a *différance* não diz ou aponta para uma véspera que tenha sido alguma vez presente. No mesmo lance, condição de possibilidade (uma vez que, sem ela não há identidade) e condição de impossibilidade (não no sentido lógico, mas antes impossibilidade de uma identidade plena, fechada sobre si mesma, imune).

⁶⁵⁵ J. Derrida, «La différence», *op. cit.*, p. 9.

Movimento, nem simplesmente ativo nem simplesmente passivo⁶⁵⁶, sem o qual nenhuma divisão seria possível; a *différance* não é ela “própria” um outro termo por cima ou ao lado da divisão. Nela, na *différance* – neologismo cunhado por Derrida –, devemos – assinala Derrida – começar pela sua dupla escuta que nela se inscreve: *différance, différent, différencier*, que tanto significa – como o nosso verbo português *diferir* – ser diferente como retardar ou adiar. Por conseguinte, lemos já na enunciação desta duplicidade a questão do espaço (ser diferente, *ipso facto* singularizar-se, implica, di-lo a tradição filosófica, ocupar um espaço) e do tempo (retardar, deixar para *depois*).

Deste modo, cada termo, cada significante, não é senão reenviando para outros termos, ou seja, para qualquer coisa que, em si mesma, não tem uma natureza fundamental e radicalmente diferente da do significante, e se este reenvio não pode jamais – por fim – repousar num «significado transcendental», num sentido sem diferença; em suma, se este reenvio é irredutível, pois é a própria condição de qualquer coisa como a identidade de *um* termo, então a presença (do sentido, da idealidade, da coisa mesma) com a qual sonha a filosofia (e não só) estará inevitavelmente adiada, sempre postergada – não para um futuro desde já antecipável, mas irremediavelmente. Aliás, como Derrida no-lo diz, um sinónimo de uma presença sem rastro – sem reenvio para outra coisa que não ela própria – seria a «morte absoluta»⁶⁵⁷. A supressão do rastro, ou a sua consumação, seria portanto a impossibilidade de qualquer aparecer, de qualquer identidade.

Ao mesmo tempo, porém, enquanto condição de possibilidade de qualquer identidade (dos conceitos, dos entes), a *différance* – arqui-rastro – implica que não haja em-si que não esteja também já marcado pela passagem da alteridade («sem o rastro que retenha o outro enquanto outro no mesmo, nenhuma diferença operaria e nenhum sentido apareceria»⁶⁵⁸). Há mutismo, desvio, ausência, enfim, uma certa *morte* em toda a identidade possível – mas como sua condição de possibilidade, justamente. É isso,

⁶⁵⁶ Cf. *ibid.*

⁶⁵⁷ J. Derrida, *De la Grammatologie, op. cit.*, 223, «[...] a presença absoluta ela-mesma, se tal coisa fosse possível, não seria senão um outro nome da morte».

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 92.

também, a irredutibilidade do significante, da impossibilidade de um significado transcendental: «monumento-da-vida-na-morte, monumento-da-morte-na-vida»⁶⁵⁹.

Por conseguinte, como bem se vê, a Desconstrução derridiana afirma uma certa *economia de morte*, no sentido em que a *ausência*, a *morte* está de certo modo a operar *em toda* a dita presença, e em todo o presente. A afirmação de qualquer identidade (não apenas do sujeito, mas também) implica um diferir da presença plena – sinónimo, para o filósofo, de morte absoluta –, por outro lado, um tal diferimento requer no mesmo lance um «tempo morto na presença do presente vivo, na forma geral de toda a presença»⁶⁶⁰, sugere-se assim que não há qualquer saída da necessidade de negociar com a morte. Não há a presença na qual a vida (da alma, do pensamento, do sentido, etc.) não deva arriscar-se para se afirmar.

A própria objetividade ideal requer, para a sua constituição, esta mesma cisão: o seu presente e a sua presença mesma devem estar já sempre divididos pela possibilidade de repetição. Em suma, pela possibilidade de funcionar num outro contexto. Mas esta nova encarnação – como a tradição viu – sujeitava o termo à mudança (e Derrida lembra-nos que *iterum* vem do sânscrito *itara* (outro)⁶⁶¹). É preciso que a *própria* presença do termo esteja já dividida, prometida a uma repetição futura – só assim se poderá constituir a sua validade além do seu contexto “inicial”⁶⁶². A objetividade não cai do céu, a sua condição de possibilidade é a *repetição*. Que é, paradoxalmente, também a sua condição de impossibilidade – enquanto objetividade absolutamente imune aos acidentes empíricos, à história⁶⁶³, à própria morte poder-se-ia dizer⁶⁶⁴. Não há, por conseguinte, presença pura e plena da idealidade (justamente pensada como identidade) – uma vez que *constitutivamente*, a idealidade remete para a possibilidade de repetição, isto é, reenvio para outro (uma outra ocasião, por exemplo): «[a]

⁶⁵⁹ Cf. J. Derrida, « Le puits et la pyramide » in *Marges, de la philosophie op. cit.*, p. 95.

⁶⁶⁰ J. Derrida, *De la Grammatologie, op. cit.*, p. 99.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 298.

⁶⁶² Haveria que ligar este pensamento da iterabilidade com o pensamento da promessa que terá um lugar proeminente na obra de Derrida.

⁶⁶³ Cf. J. Derrida, « Introduction » in E. Husserl, *L'Origine de la Géométrie, op. cit.*

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 85, 93.

deiscência (como iterabilidade) limita isso mesmo que permite, torna possível aquilo de que torna impossível o rigor e a pureza.»⁶⁶⁵

Esta estrutura de reenvio é – tentaremos mostrá-lo no parágrafo 2.1 – sinónimo de um passado que jamais foi presente, abrindo para o porvir (a idealidade *promete-se* ao porvir no “presente”): rastro que não pode senão passar, e nunca cingir-se à forma de uma *presença* à consciência intencional, ao sujeito. Tudo isto está implicado em cada ato de linguagem, de discurso⁶⁶⁶, mas também em cada percepção⁶⁶⁷. A inteligibilidade, o sentido, requer esta promessa constitutiva. O presente está como que atravessado não apenas pelo não-presente (passado ou futuro), mas por aquilo que é radicalmente outro: que o filósofo nos dá a pensar com o sintagma levinasiano «passado que nunca foi presente», mas também com o seu porvir (à venir).

Em suma, é esta a dupla escuta do diferir da *différance*: por um lado, o «ser diverso» ou «ser diferente», como produção⁶⁶⁸ de diferenças, jogo de rastro sem os quais nenhum ente apareceria, nenhuma significação teria lugar; por outro, e *ipso facto*, devemos acrescentar esse outro movimento – concomitante – de diferir enquanto adiar, retardar, *temporizar*. Escutemos Derrida em *Positions*:

«Trata-se de produzir um novo conceito de escrita. Pode-se chamar-lhe *grama* ou *différance*. O jogo de diferenças supõe com efeito sínteses e reenvios que interditam que em nenhum momento, em nenhum sentido, um elemento simples esteja *presente* nele mesmo e não reenvie senão a si mesmo»⁶⁶⁹

Se, por conseguinte, a constituição mesma de cada elemento requer o rastro dos outros elementos – e assim por diante, sem que esses elementos se recolham ou sejam reunidos numa estrutura una – não há um *telos* final, a presença do sentido ou da coisa-mesma, isto é, daquilo que não reenviaria senão para si mesmo. “Origem” do sentido, da visibilidade, enfim, do aparecer, a *différance* não é nada além daquilo que

⁶⁶⁵ J. Derrida, *Limited Inc.* (Paris: Galilée, 1990), 116.

⁶⁶⁶ Cf. J. Derrida, *Foi et Savoir*, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁶⁷ Cf., nomeadamente, J. Derrida, «Violence et Métaphysique», *op. cit.*, p. 176-177; *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 79 [72].

⁶⁶⁸ Para o conceito de produção tal como é pensado pelo filósofo, veja-se por exemplo J. Derrida, *Séminaire. La vie la mort* (1975-1976) (Paris: Éditions du Seuil, 2019), 133-ss.; e claro *Espectros de Marx* (tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2021) [*Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1994)]).

⁶⁶⁹ J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 37.

torna possível, sem ainda assim dele «fazer parte». Que em todo o amanhecer, no elevar-se à luz do fenómeno, esteja já sempre a operar esta arqui-síntese, esta diferença irreduzível, impõe-nos sem dúvida repensar a própria fenomenalidade do fenómeno (a presença, a doação da própria coisa⁶⁷⁰). Por outras palavras, a condição do aparecer e da constituição da coisa mesma para a consciência é, no mesmo lance, a condição do seu infinito diferimento:

«Não há nada que preceda o movimento, o trajeto ou o *transfert*, nada que tenha a forma daquilo a que se chama correntemente uma letra, mesmo um objeto, nada que se possa dizer: está posicionado [posé] aí, diante, existindo em algum lugar antes do envio.»⁶⁷¹

Nada sem o movimento da *différance* que especificamente no singular texto «Envois» é pensado/performado através de um conjunto de cartas, legível além da assinatura quer do signatário e da identificação do destinatário («No começo, por princípio, era o correio, e jamais me consolarei com isso [...] no interior de cada signo já, de cada marca ou de cada traço, há afastamento, o correio»⁶⁷²). Notemos já a nota melancólica, o luto impossível daquele que escreve («*jamais me consolarei com isto*») – reservamos para a derradeira parte do nosso trabalho uma exploração mais adequada desta perspetiva, uma vez que já aqui se lê o registo enlutado, uma certa afirmação do luto originário como marca do idioma derridiano⁶⁷³:

«É preciso que um intervalo o separe daquilo que ele não é para que ele seja ele-mesmo, mas este intervalo que o constitui em presente deve também no mesmo lance dividir o presente em si-mesmo, partilhando assim, com presente, tudo que o que se pode pensar a partir dele, quer dizer, todo o ente, na nossa língua metafísica, singularmente a substância ou o sujeito.»⁶⁷⁴

⁶⁷⁰ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., §7, «deve-se manter, portanto, como significado da expressão “fenómeno” o que se revela, o que se mostra em si mesmo [Sich-an-ihm-selbst-zeigende]».

⁶⁷¹ Jacques Derrida in *Affranchissement du transfert et de la lettre. Colloque autour de la carte postale de Jacques Derrida*, dir. René Major (Éditions Confrontation, 1982), 79.

⁶⁷² J. Derrida, «Envois» in *La Carte Postale : de Socrate à Freud et au-delà*, nova ed. (Flammarion, 2014), 35.

⁶⁷³ Cf. J. Derrida, *Limited Inc.*, op. cit., p. 135, «Não há [pas de] processo ou projeto de idealização sem iterabilidade mas não há [pas de] idealização possível da iterabilidade».

⁶⁷⁴ J. Derrida, «La différence», op. cit., p. 13.

No mesmo lance, o intervalo que é condição de possibilidade de qualquer identidade, e do si-mesmo, é igualmente o que divide o presente, tido por forma de todo o aparecer e de toda a experiência⁶⁷⁵. Portanto, num certo sentido, a Desconstrução derridiana vem precisamente questionar a segurança e a suposta simplicidade da própria forma verbal é («a circulação dos signos difere o momento em que poderíamos reencontrar a coisa mesma, apoderarmo-nos dela, consumi-la ou despendê-la, tocá-la, vê-la, ter a sua intuição presente»⁶⁷⁶). Devemos contudo, entender esta menção ao signo como acarretando não somente a linguagem ou mesmo um entendimento finito, mas toda a identidade, toda a presença (seja do sentido, seja do sujeito, etc.) – é a própria distinção entre coisa mesma e signo que se vê assim claudicar⁶⁷⁷. Por essa razão, Derrida optará com frequência por recorrer à noção de *marca* e *re-marca*, para evitar quer a estrita referência à linguagem humana quer ao próprio humano.

Não por acaso, vimo-lo no *Fedro*, Platão irá referir-se à escrita como *pharmakon*, enquanto algo que se apresenta como um remédio para a fragilidade da memória humana, mas que – na verdade – dissimula a sua natureza autêntica: o seu carácter venenoso, prejudicial para o conhecimento humano das próprias coisas. Ali onde o *logos* mostra, faz ver, torna visível (*logos apophanticos*)⁶⁷⁸, a escrita desvia, dissimula, ou – como escutámos Sócrates dizer a Fedro – não oferece, não transmite senão «uma aparência»⁶⁷⁹, e não a própria sabedoria – quer dizer o conhecimento autêntico do que realmente é. É certo, e vimo-lo igualmente, que Sócrates fala também de uma boa escrita, mas tal sintagma quer-se sobretudo uma aproximação metafórica⁶⁸⁰ à presença

⁶⁷⁵ Cf. J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, op. cit., p. 13 [3]; J. Derrida, «Forme et le vouloir-dire» in *Marges, de la philosophie*, op. cit., p. 187-207.

⁶⁷⁶ J. Derrida, «La Différance», op. cit., p. 9.

⁶⁷⁷ J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., 125, «Este movimento [a unidade do duplo movimento de protensão e retenção] ultrapassa largamente as possibilidades da «consciência intencional». Esta é uma emergência que faz o grama parecer *como tal* (quer dizer, segundo uma nova estrutura de não-presença) e torna sem dúvida possível o surgimento de sistemas de escrita no sentido estrito».

⁶⁷⁸ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 71-72 [32-33].

⁶⁷⁹ Cf. Platão, *Fedro*, tr. Pinharanda Gomes (Lisboa: Guimarães & C.^a Editores, 1981), 275b.

⁶⁸⁰ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 27. A Desconstrução derridiana ousa pensar a necessidade deste desvio pela metáfora para dizer um sentido próprio (aparentemente ausente). De facto, porque passar pela metáfora da escrita para dizer a presença da própria coisa, do próprio assunto na alma?

da coisa mesma na alma. A boa escrita não é escrita alguma. Dito de outro modo, o que o *logos* platónico, e a filosofia em geral não toleram é a coexistência e um certo reenvio entre os contrários, ou antes, a ambiguidade irreduzível de uma palavra, de um conceito. Forçoso é pois, nesta perspetiva, distinguir absoluta e determinadamente entre o veneno e o remédio: *superar o pharmakon*. Porque a escrita é um *pharmakon*, quer dizer, porque porta o equívoco, deve ser vigiada e, em última análise, condenada.

A leitura interpretativa ou desconstrutiva de Derrida dá a pensar, antes do mais, a impossibilidade de uma separação total, absoluta, não apenas entre veneno/remédio, mas entre todos os termos que imbricam – que vão buscar aí o seu recurso – nesta mesma distinção (boa escrita/má escrita, boa repetição/má repetição, enfim, a presença do ser, do sentido/a sua representação, expressão). O *pharmakon* é o fundo, a reserva, que torna possível todas estas incisões, todos estas distinções – não sendo, ele mesmo, nenhum dos termos (vem, pelo contrário, questionar ou interromper a hierarquia instituída). De facto, como justificar de ora em diante a primazia e originalidade de um dos termos (o *logos*, a verdade, a presença, o Bem) se a sua condição de possibilidade requer esse *meio* no qual separação e nexos ou, melhor, no qual a contaminação é irreduzível⁶⁸¹? Neste sentido a leitura derridiana do *pharmakon* em sede platónica – que, na sua ambiguidade ou mistura (veneno/remédio) é anterior à *decisão* ou à *tradução* filosófica que o determina ora como veneno ora como remédio⁶⁸² – visa – como a *différance* – sondar um certo fora, uma certa exterioridade, que no entanto se inscreve no texto *filosófico*, isto é, na tradição que pensa a identidade como unidade e as suas consequências para a conceção de racionalidade, discurso (dizer é sempre dizer *alguma* coisa). Ambos os termos, *différance* e *pharmakon*, marcam e

⁶⁸¹ Cf. J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 128.

⁶⁸² J. Derrida, «La pharmacie de Platon» in *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 122, «E portanto, por outro lado, o *pharmakon*, se a nossa leitura se confirma, constitui o meio original desta decisão, o elemento que a precede, a compreende, a ultrapassa, não se deixa reduzir nunca e não se separa nunca de uma palavra (ou de um aparelho significante) único, operando no texto grego e platónico». A decisão filosófica de que Derrida fala aqui é justamente a do corte entre dois sentidos “com-juntos” do *pharmakon*. Cf. Andreia Carvalho, *Aporias de uma escrita no feminino. Derrida-Cixous*, tese de doutoramento, Universidade de Coimbra, 2018, 70, «Ora, como salienta Derrida, “Com este problema [de tradução] teremos em questão nada menos que o problema da passagem à filosofia” e veremos que a opção de aparência somente semântica será sempre, contudo, movida pelas coordenadas de uma posição (filosófica, também) supostamente incontestável, a saber, a posição do rei, isto é, a posição do “pai da palavra” que detém a autoridade última sobre todo o processo de avaliação do *pharmakon*.».

heterogeneizam as dicotomias hierárquicas e totalizantes (*tertium non datur*) do pensamento filosófico.

Não devemos, repetimo-lo, pensar esse meio como resposta à questão de *o que*, ou *quem* produz as diferenças: com uma tal formulação, escreve o filósofo, voltaríamos a cair «já aquém daquilo que acabamos de libertar [dégager]». A *différance* enquanto produção das diferenças, ou o *pharmakon* como «meio anterior no qual se produz a diferenciação em geral, e a oposição entre o *eidos* e o seu outro»⁶⁸³ não aponta para qualquer «ente-presente, podendo este ser qualquer coisa, uma forma, um estado, um poder no mundo, aos quais se poderia dar toda a espécie de nomes, um *o quê* [quoi], ou um ente-presente como *sujeito*, um *quem* [qui]»⁶⁸⁴. Aquém/além da distinção entre atividade e passividade, portanto. Não há um ente, uma presença ou uma identidade transcendente que comande a diferenciação⁶⁸⁵, e – por essa razão – a *différance* (não mais do que qualquer outro dos ditos *quase-conceitos* da desconstrução) vê-se também ela sujeita ao mesmo jogo de substituições e reenvio⁶⁸⁶. Em especial, tais quase-conceitos reenviam em primeiro lugar ao trabalho de desconstrução *nos* e *sobre* os textos e discursos da tradição filosófica, metafísica, literária. À procura derridiana de um *não-lugar* a partir do qual questiona essa tradição.

Podemos ainda, neste contexto, referir a aproximação que Derrida faz entre a sua leitura do *pharmakon* e o que, «depois e segundo a decisão filosófica», será reservado à imaginação transcendental, «que não releva simplesmente nem do sensível nem do inteligível, nem da passividade nem da atividade»⁶⁸⁷.

Na entrevista *Le Goût du secret*, Derrida refere este seu interesse pela questão da imaginação, e nas suas palavras podemos ver a razão desta aproximação. Com efeito, afirma Derrida, no texto filosófico (Aristóteles, Kant e Hegel, nomeadamente), a

⁶⁸³ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 156.

⁶⁸⁴ J. Derrida, «La différence», *op. cit.*, p. 15

⁶⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 12, «O que se escreve *différance* será portanto o movimento de jogo que “produz”, por aquilo que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença. Isso não quer dizer que a *différance* que produz as diferenças seja antes delas, num presente simples e em si mesmo inalterado, in-diferente».

⁶⁸⁶ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 206, «a *différance* não *resiste* à apropriação, não lhe impõe um limite exterior»; Cf. «La différence», *op. cit.*, p. 13.

⁶⁸⁷ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 156

imaginação é «ao mesmo tempo» um perigo para a «verdade, o entendimento, ou a realidade» e um recurso (e nesta ambiguidade repete-se o processo da escrita, que ora é condenada ora é um recurso), é como que «um terceiro termo» que se pode tratar como «terceiro mediador que permite a síntese, a reconciliação, a participação; em que o que não é nem isto nem aquilo vai permitir a síntese do isto e do aquilo»⁶⁸⁸ – como a nossa passagem por «Le puits et la pyramide» deixou transparecer. Conclui então o filósofo:

«[É] no coração deste terceiro como participação que nos aproximamos daquilo que em caso algum se deixa reapropriar pela participação, e, portanto, por nenhum sistema filosófico»⁶⁸⁹.

Eis, uma vez mais, a atenção muito particular que o filósofo dedica à margem, ao excesso *nos* textos da tradição. Podemos assim descortinar pelo menos um dos traços que a *différance*, a imaginação transcendental e o *pharmakon* partilham, a saber, a sua heterogeneidade, quer dizer, uma certa extravagância, exorbitância⁶⁹⁰ em relação ao discurso filosófico e às suas distinções matriciais. Nele, através deles, Derrida vislumbra uma *véspera da filosofia*, isto é, uma *véspera* da filosofia enquanto metafísica da presença – determinação do ser como presença, ob-jetividade (o estar diante, em frente do olhar de uma consciência). Série a que poderíamos, assim o cremos, acrescentar ainda – em especial, mas não só – a leitura derridiana do *suplemento* em Jean-Jacques Rousseau⁶⁹¹. Em primeiríssimo lugar é necessário repetir que, se à exceção de *différance* (que, relembramo-lo aponta igualmente para uma diversidade de discursos e de textos), todos os termos referidos se encontram *no* interior do texto da tradição, não é menos acertado afirmar – com Derrida – que todos eles, sem exceção, dizem também um certo *fora*, um certo *exterior* em relação a essa mesma tradição. Alteridade radical, irreduzível que se re-marca na tradição: refratários à lógica do terceiro excluído, e do caráter

⁶⁸⁸ J. Derrida in J. Derrida, M. Ferraris, *Le Goût du Secret*, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁸⁹ *Ibid.*

⁶⁹⁰ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 126. Assinale-se que no segundo capítulo da segunda parte («Nature, Culture, Écriture») um dos parágrafos tem como título «*L'exorbitant. Questions de méthode.*». Transcrevemos apenas o começo, muito significativo, deste parágrafo: «O intermediário é o meio ou a mediação, o termo médio entre a ausência total e a plenitude absoluta da presença. Sabe-se que a mediatidade é o nome de tudo o que Rousseau quis obstinadamente apagar», p. 226.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 208-ss., 228.

exaustivo das suas distinções (sensível/inteligível, empírico/transcendental, passivo/ativo, sujeito/objeto).

É importante reter as razões deste aspeto disseminante mais do que plural destas alteridades ou heterogeneidades – em razão de não estarmos aqui perante qualquer tipo de unidade controlável –, quais poderão ser elas? Como não poderíamos deixar de fazer, devemos mencionar desde logo a impossibilidade de controlar esta disseminação (voltemos a citar a célebre afirmação: «a disseminação figura o que *não volta* ao pai»⁶⁹², quer dizer, o que não se deixa dominar por um *logos* determinante), aliás disseminação diz ou afirma justamente «a substituição sem fim»⁶⁹³. Não há qualquer chance de encontrar uma palavra original, sem diferença, in-diferente, que pudesse por fim controlar esta série⁶⁹⁴. Isto tem, notoriamente, enormes consequências não apenas para o pensamento da exterioridade, de uma certa exterioridade que loco-move⁶⁹⁵ o pensamento derridiano, mas também no que toca à sua relação com a filosofia e o discurso filosófico. Já o defendemos anteriormente, seguindo as palavras do filósofo, mas devemos repeti-lo: a desconstrução não afirma qualquer tipo de exterioridade imaculada (é afinal esse o sentido de «não há fora do texto»⁶⁹⁶). Como aliás, o filósofo deixara bem vincado no célebre texto «Violence et Métaphysique», «é impossível respeitar o outro na experiência e na linguagem sem que tal outro, na sua alteridade [quer dizer, na sua exterioridade absoluta], *apareça* a um ego (em geral)»⁶⁹⁷. Em suma, não é que a alteridade, a restança infinita ou meta-ontológica, venha interromper *a posteriori* uma identidade prévia estabelecida, nem que, por outro lado, essa mesma

⁶⁹² J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 120.

⁶⁹³ *Ibid.*

⁶⁹⁴ *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, tr., intro. e notas Carlos Humberto Gomes (Lisboa: Edições 70, 2021), 1006b, «Na realidade não faz diferença alguma mesmo na situação de se afirmar «homem» possuir vários significados, contanto que sejam eles em número limitado, já que seria possível consignar a cada fórmula um nome diferente. [...]. No entanto, caso se diga que «homem» possui um número ilimitado de significados, então é óbvio não poder descortinar-se qualquer discurso».

⁶⁹⁵ J. Derrida in J. Derrida e C. Malabou, *La Contre-allée* ("La Quinzaine littéraire"-L. Vuitton, 1999), 259. *Cf.* Fernanda Bernardo, «O segredo da fé – o fiel ateísmo de Derrida», *op. cit.*, p. 37, 44.

⁶⁹⁶ *Cf.*, para alguns dos mal-entendidos que a afirmação gerou nomeadamente aquando da sua tradução para a língua inglesa, o texto de Fernanda Bernardo, «Soyez réalistes, pensez l'impossible! – Réalistes, encore un effort!», texto apresentado no 6th International Chair of Philosophy 'Jacques Derrida / Law and Culture' que teve lugar em Turim em 2019. Agradecemos à autora pela gentileza de nos permitir a consulta do texto, que – cremos – permanece inédito.

⁶⁹⁷ J. Derrida, «Violence et Métaphysique», *op. cit.*, p. 181.

alteridade *seja* qualquer coisa subsistindo em si mesmo. A Desconstrução vem antes lembrar a dívida (infinita) – mais adiante veremos que a própria noção de dívida deve ser repensada, porquanto remete ainda para uma identidade previamente estabelecida que a possa contrair – de toda e qualquer identidade (conceptual, subjetiva, social).

Nesta primeira aproximação ao movimento “disso” que – em diferentes contextos – recebe nomes como *différance*, *pharmakon*, encontramos a produção (nem passiva, nem ativa) ou o dar lugar às diferenças. Este terceiro, excluído – por essência – de toda e qualquer distinção filosófica, é, ao mesmo tempo, aquilo que difere – agora no sentido de adiar, de postergar – a suposta identidade una de cada diferente. O aparecer das distinções é assim, igualmente, o que implica o des-cerrar dos limites e fronteiras. Se, então, o par de diferentes só é possível pelo “operar” da *différance*, e se esta última nada é fora de uma tal movência, ela não é senão o rastro (*trace*) em cada um dos termos produzidos, ou a abertura (ou exposição, uma vez que esta abertura não implica qualquer horizonte ou sujeito previamente constituídos; *abertura incondicional*⁶⁹⁸ portanto) ao outro sem a qual nenhum deles poderia sequer constituir-se. Rastro que, em última análise, não pode visar uma presença passada⁶⁹⁹, mas sim o “próprio” jogo de reenvios ou substituições. «O rastro (*puro*) é a *différance*»⁷⁰⁰. Fosse a *différance* a unidade ou a superação da oposição – *identidade* entre identidade e alteridade –, o rastro seria redutível – isto é poder-se-ia chegar a uma presença que não significa, que não aponta senão para si mesma. Esta irreducibilidade do rastro implica, igualmente, um outro pensamento da vida, pensada aquém/além da vida como presença a si que jamais receberá o seu contrário, a saber, a morte⁷⁰¹.

O movimento desconstrutivo do *para-além* jamais termina, em caso algum, numa qualquer supraessencialidade. Derrida não se cansou nunca de o repetir – quase até à exaustão (como também nós o temos vindo a fazer): «não há o reino da *différance*». De

⁶⁹⁸ Fernanda Bernardo, «O segredo da fé – o fiel ateísmo de Derrida», *op. cit.*, p. 52.

⁶⁹⁹ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 68-69.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 92.

⁷⁰¹ Cf. J. Derrida, *Sur Parole, Instantanés philosophiques* (Éditions de l’Aube, 1999), 51, «Há sobrevida desde que há rastro, dito de outro modo, o sobreviver não está em alternativa com a morte ou a vida, é outra coisa».

todos estes, e mais uns quantos quase-conceitos poderíamos afirmar o que podemos ler declaradamente sobre a *différance*:

«O que sabemos, o que saberíamos se aqui se tratasse simplesmente de um saber, é que jamais houve, jamais haverá palavra única, nome-mestre [maître-nom]. É por isso que o pensamento da letra *α* da *différance* não é a prescrição primeira nem o anúncio profético de uma nomeação iminente e ainda inaudita»⁷⁰².

De facto, uma vez mais, Derrida alerta para os perigos da nostalgia da palavra certa, da palavra única e original («da pátria perdida do pensamento»⁷⁰³), cujos riscos são precisamente os de uma determinação essencial ou autêntica – que se lê talvez ainda na passagem de uma ontologia fundamental que interroga ou pergunta pelo ser dos entes para um pensamento do ser enquanto tal; enfim, como falar do *próprio* ser, ou o que *une* ou *recolhe* os diferentes sentidos do ser⁷⁰⁴? O filósofo francês distancia-se de um tal gesto de procura «do nome próprio e do nome único»⁷⁰⁵, porquanto parece reter ainda algo da metafísica, e do seu desejo de unidade. Em nome da alteridade, seja do dito real seja dos outros viventes:

«A “desconstrução” está profundamente preocupada com o *outro* da linguagem. Fico sempre surpreendido com as críticas que veem no meu trabalho a declaração de que não há nada para além da linguagem, que estamos aprisionados na linguagem. É exatamente o contrário. A crítica do logocentrismo é acima de tudo a procura do *outro* e do *outro da linguagem*.»⁷⁰⁶

É já sempre demasiado tarde para a reapropriação («e este esquecimento»⁷⁰⁷ portando-se para-além de qualquer presente, trata-se aí do dom como da restança sem

⁷⁰² J. Derrida, «La *différance*», *op. cit.*, p. 28-29.

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, 1003a33, «Com efeito, o termo “ser” é empregado em diversos sentidos, ainda que apenas se referindo na sua essência a uma ideia fulcral [...]»

⁷⁰⁵ J. Derrida, «La *différance*», *op. cit.*, p. 28-29.

⁷⁰⁶ J. Derrida, «A Desconstrução e o Outro», *op. cit.*, p. 39. Sublinhados de Derrida.

⁷⁰⁷ Cf. J. Derrida, *Donner le Temps. 1. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991), 29, «Para que haja dom, é não apenas preciso que o donatário ou o doador não perceba [perçoive] o dom como tal, não tenha nem consciência nem memória, nem reconhecimento; é preciso também que se esqueça no instante e mesmo que esse esquecimento seja tão radical que ultrapasse mesmo a categorialidade psicanalítica do esquecimento».

memória, sem permanência e sem consistência, sem substância nem subsistência; trata-se aí deste resto que é, sem o ser, para-além do ser, *epekeina tes ousias*»⁷⁰⁸).

Num importante estudo em torno da “lógica” da Desconstrução enquanto questionamento da tradição filosófica – e de certa maneira contrariando a popularidade que então a desconstrução granjeava nos departamentos de literatura dos Estados Unidos da América –, Rodolphe Gasché recorre ao termo *infraestruturas* para dizer um tal «espaço “logicamente” anterior e estranho ao das contradições reguladas da metafísica»⁷⁰⁹, e enumera algumas das suas marcas, por exemplo, 1) «uma infraestrutura não é um existente. Não é»; como vimos, a *différance*, o *rastro*, o *pharmakon* implicam esta heterogeneidade à ordem dos entes. Em 2) «a infraestrutura adquire a sua eficiência interpretativa em relação aos problemas específicos que esclarece», isto é, como dissemos é no contexto de uma leitura dos textos maiores da tradição que os *quase-conceitos* de Derrida emergem. Por último, 3) uma infraestrutura «não é uma essência»⁷¹⁰. Cremos poder afirmar que estas *infraestruturas*, ou estes *quase-conceitos*, ou ainda esta investigação *quase-transcendental* visa dar conta não só das oposições filosóficas, mas sobremaneira da sua contaminação. Ali onde o discurso filosófico vira apenas um acidente ou uma contingência, até mesmo um resultado da debilidade das faculdades humanas, a Desconstrução encontra uma possibilidade já sempre inscrita *de raiz*⁷¹¹. Cada um dos termos mencionados como *infraestruturas* têm a sua «eficácia interpretativa» sempre a partir das leituras derridianas de textos e de problemáticas específicas: por exemplo, a essência-luminosa (*Lichtwesen*) no contexto de uma leitura da dialética hegeliana, o *pharmakon* na leitura do *corpus* platónico. E mesmo, como já foi dito, o neologismo *différance*, nas suas múltiplas ressonâncias com o pensamento de Heidegger, a linguística de Saussure ou mesmo com a filosofia hegeliana⁷¹².

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 187.

⁷⁰⁹ Rodolphe Gasché, *Tain of the Mirror – Derrida and the philosophy of Reflection* (Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 1986), 149.

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ *Cf.*, por exemplo, J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, 96.

⁷¹² J. Derrida, «La *différance*», *op. cit.*, p. 14-15.

É por isso que, em *Positions*, Jacques Derrida afirma a necessidade de «uma espécie de paleonimia» na operação de leitura da Desconstrução; talvez a descrição de um tal procedimento nos ajude a compreender a singular sonoridade que o filósofo imprime às velhas palavras e aos velhos conceitos da tradição filosófico-cultural:

«[T]endo em conta o facto de um nome não nomear a simplicidade pontual de um conceito mas um sistema de predicados que definem um conceito, uma estrutura conceptual *centrada* neste ou naquele predicado, procede-se: 1. ao levantamento de um traço predicativo reduzido, tido em reserva, limitado numa dada estrutura conceptual (limitado por motivações e relações de força a analisar), *chamado X*»⁷¹³.

Diferença, imaginação, escrita, *pharmakon*, *rastro*, são apenas alguns dos conceitos que a tradição procurou pensar, mas subjugando-os sempre à lógica da presença. A leitura desconstrutiva procura então, expondo os pressupostos que conduzem à suposta unidade do um conceito, perscrutar algum traço esquecido ou reduzido (por exemplo, na diferença, o diferir). Chegamos assim à deslocação, ao excesso face à lógica conceptual ou representacional:

«2. à delimitação, à enxertia e à extensão regulada deste predicado levantado, sendo o nome X mantido a título de *alavanca de intervenção* e para guardar uma influência [guarder une prise] sobre a organização anterior que se trata de transformar efetivamente»⁷¹⁴.

Todos estes nomes X são assim subtilmente deslocados, libertados, de certa forma, das amarras da determinação do ser enquanto presença e do privilégio do presente como *forma* na qual se constitui toda a relação entre sujeitos e entre sujeito e objeto. Em «Survivre»⁷¹⁵, Derrida fala em invaginação para dizer a «redobra interna da bainha, a reaplicação inversa da borda externa no interior de uma forma em que o exterior abre então um bolso»⁷¹⁶ e de dupla invaginação enquanto lugar em que a invaginação da borda superior sobre a face externa se redobra «no interior», para aí fazer bolso e borda interna. Em suma, a Desconstrução atenta constantemente nesses bolsos

⁷¹³ J. Derrida, *Positions*, op. cit., p. 96

⁷¹⁴ J. Derrida, *Positions*, op. cit., p. 96.

⁷¹⁵ J. Derrida, «Survivre» in *Parages*, nova ed. rev. e aumentada (Paris: Galilée, 2003), 133-135.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 133

interiores/exteriores: a tradição é trabalhada desde o seu pretense interior por tudo quanto pretendia dominar:

«Poder-se-ia assim retomar todos os pares de oposições sobre os quais se construiu a filosofia e de que vive o nosso discurso para ver aí não apenas apagar-se a oposição mas anunciar-se uma necessidade tal que um dos termos aparece aí como a *différance* do outro, como o outro diferido na economia do mesmo»⁷¹⁷.

Ou ainda, a respeito do rastro:

«O rastro, onde se marca a relação ao outro, articula a sua possibilidade sobre todo o campo do ente, que a metafísica determinou como ente-presente a partir do movimento ocultado do rastro»⁷¹⁸.

Limiar/limite do filosófico, *ipso facto* irredutível a qualquer presente, passado ou futuro, diz, deste modo, a condição de todo o aparecer, de todo o sentido. Apaga-se para lhes dar lugar, mas não sem os deslocar. É este duplo movimento de retirada/retraçamento [*retrait*] que o filósofo nos dá a pensar através dessa dupla invaginação: heterogênea à distinção interior/exterior, ela é antes a marca do exterior *no* interior, da diferença *na* identidade (do sensível no inteligível, do corpo na alma, enfim, da ausência ou do desvio na presença). Não há, como dissemos, aqui qualquer possibilidade de relevo (*Aufhebung*, identidade da identidade e da não-identidade) uma vez que nada há a superar, não há aqui oposição⁷¹⁹.

De certa forma, assim o gostaríamos de propor, esta é a “lógica” do *pas*, que Derrida desenvolve nas suas leituras da obra de Blanchot⁷²⁰. Também, a lógica da obsequência – como a encontramos em *Glas* ou também em «Survivre»:

«eu sou ou sigo [suis] a mãe. O texto. A mãe está atrás – tudo o que eu sou, faço, pareço – a mãe segue. Como ela segue absolutamente, sobrevive sempre, futuro que jamais foi apresentável, ao que terá engendrado, assistindo,

⁷¹⁷ J. Derrida, «La *différance*», *op. cit.*, p. 18.

⁷¹⁸ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 69.

⁷¹⁹ Cf. J. Derrida, «Tympan», *op. cit.*, p. xx.

⁷²⁰ Cf. J. Derrida, «Pas» in *Parages*, *op. cit.*, em especial p. 28-29, 47-ss.

impassível, fascinante e provocante, ao enterro [mise en terre] daquilo de que ela previu a morte. Lógica da obsequência.»⁷²¹

A mãe, a progenitora, jamais se apresenta. Irremediavelmente porvir, não pode senão fissurar toda a identidade. «Reste – la mère»⁷²².

Na leitura interpretativa, no retomar responsável e respondente dos textos da tradição, trata-se assim de dizer ou dar a ler o que, deles e neles, não é da ordem da presença, do apresentável:

«Um texto não é um texto senão escondendo ao primeiro olhar, ao primeiro vindo, a lei da sua composição e a regra do seu jogo. [...] elas [a lei da composição e a regra do jogo] não se entregam jamais, no *presente*, a nada que se possa rigorosamente nomear uma percepção»⁷²³.

Numa certa contraposição às palavras do *Fedro*, e a sua recondução da palavra escrita ao *logos* vivo, à presença do «pai», Derrida procura acima de tudo repensar o que se quer dizer com *texto*. Este não é meramente um veículo ou a roupagem, mais ou menos feliz, de qualquer coisa que lhe é exterior (o pensamento, o sentido, a coisa-mesma). Foi afinal este singular posicionamento da reflexão derridiana que nos fez começar pela leitura do *Fédon*, onde a tradição leu a afirmação de um «real» por si e em si mesmo, quer dizer, de qualquer coisa que se constitui por si e em si-mesma: sem relação, enquanto tal, ao que se poderia chamar diferença, suplemento, em suma, alteridade⁷²⁴. É a essas profundezas que a noção derridiana de texto nos transporta: até à *origem* para mostrar como ela não é a simplicidade e a plenitude que se crera. «Não apenas», escreve Derrida, «o desaparecimento da origem, mas que a origem nem sequer desapareceu – que ela nunca foi constituída senão em retorno por uma não-origem»⁷²⁵.

⁷²¹ J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 134b.

⁷²² *Ibid.* Cf. «La Veilleuse» in Jacques Trilling, *James Joyce ou l'écriture matricide* (Belfort : Circé, 2001), 8-14.

⁷²³ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *op. cit.*, p. 79.

⁷²⁴ Recorde-se, contudo, que o texto platónico fornece já meios para subverter uma tal conceção. Haveria que, por exemplo, reler quer o *Parménides*, quer o *Sofista* para estabelecer o jogo de relação (participação e diferença) entre os *eide*.

⁷²⁵ Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 90.

«O desaparecimento da origem» não significa qualquer retirada ou contração da origem (chamemos-lhe Deus)⁷²⁶ para abrir o espaço e o tempo da criação. Não há uma plenitude anterior ao jogo de reenvios, ao *rastro* dos elementos outros na própria “substância” de cada elemento – eis o que nos ensina também a noção derridiana de texto. Escutemos uma longa e, na nossa opinião, muito significativa passagem de *De la Grammatologie*:

«A subordinação do *rastro* à presença plena resumida no logos, o abaixamento da escrita para baixo de uma palavra sonhando a sua plenitude, tais são os gestos requeridos por uma onto-teologia que determina o sentido arqueológico e escatológico do ser como presença, como parusia, como vida sem *différance*: outro nome da morte, metonímia historial em que o nome de Deus tem a morte em respeito. É por esta razão que, se este movimento abre a sua época na forma do platonismo, ele cumpre-se no momento da metafísica infinitista. *Só um ser infinito pode reduzir a diferença na presença.*»⁷²⁷

Mas é precisamente um tal sonho, ou quiçá até um tal sono «dogmático», que Derrida vem questionar. Não há uma origem plena, *arche* e *telos* do movimento de significação. Nada precede o jogo de reenvios que constitui a possibilidade de sentido: a *différance* (é) aqui-rastro⁷²⁸. A origem, ou Deus (um dos nomes da origem absoluta na tradição ocidental), não pode ser pensada sem o *rastro*, ou anteriormente à possibilidade do *rastro*. A Desconstrução aponta assim para o esquecimento (que devemos saber separar da noção de sujeito, uma vez que é o esquecimento que permite o próprio emergir do sujeito como presença a si⁷²⁹), para as malhas caídas «no tecido da ocidentalidade filosófico-cultural»⁷³⁰, sem as quais – contudo – esse mesmo tecido tombaria.

⁷²⁶ Cf. *ibid.*, p. 99, «Mas não se terá feito um passo fora da metafísica se não se retém nele senão um novo motivo do retorno à finitude, da “morte de Deus”.»

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 104. Sublinhados nossos.

⁷²⁸ Cf. J. Derrida, «La *différance*», *op. cit.*, p. 14.

⁷²⁹ Em *Donner le Temps*, Derrida escreve, a propósito do dom: «é preciso também que ele [o donatário ou doador] o [o dom] esqueça no instante e mesmo que este esquecimento seja tão radical que ultrapasse até a categoria psicanalítica do esquecimento. [...] Condição de um evento de dom, condição para que o dom advenha, o esquecimento absoluto deveria não ter mais nenhuma relação nem com a categoria psico-filosófica de esquecimento nem mesmo com a categoria psicanalítica que liga o esquecimento à significação» (*op. cit.*, p. 30).

⁷³⁰ J. Derrida, «Un ver à soie» in J. Derrida, H. Cixous, *Voiles* (Paris: Galilée, 1998), 25-ss. in Cf. F. Bernardo, «Idiomas da Resistência e da Reinvenção (Desconstrução – Pensamento – Literatura)», *op. cit.*, p. 135.

É precisamente um tal movimento que Derrida pretendeu, de algum modo, trazer para a discussão filosófica, mostrando como só ele pode dar conta da possibilidade e dos limites da própria filosofia⁷³¹. A *différance* não é, dizemo-lo de novo, um ente misterioso ou inefável, e a desconstrução não impõe um remontar a uma origem ou uma instância ainda mais velha. A *différance* dá a ver, a significar, etc., mas ela “mesma” não é visível nem significável. Em primeiro lugar, claro, porque *não* existe a *différance* *ela mesma*. Esta é também uma das razões do caráter inventivo da linguagem derridiana, do *corpo a corpo* com uma língua marcada indelevelmente pelas categorias do pensamento filosófico⁷³². Há que abrir um certo espaço na linguagem, ou antes é necessária uma língua, um *logos* capaz de guardar o silêncio, capaz de guardar o que não é da ordem do visível. Ou melhor: uma língua que guarde o *silêncio que guarda a língua*⁷³³.

Ponto capital, e que relembramos com insistência, se a *différance*, o *pharmakon*, a escrita como arqui-escrita, não são nada, não são redutíveis ao presente e à presença, porém, por outro lado, o *excesso* que tentam dizer sobre o *logos* deve de algum modo marcar-se *nele*, como o que resta sempre *porvir*:

«Mas, ao mesmo tempo, este apagamento do rastro deve ter-se traçado [tracé] no texto metafísico. A presença então, longe de ser, como se crê comumente, o *que* significa o signo, aquilo para que reenvia um rastro, a presença então é o rastro do rastro, o rastro do apagamento do rastro. [...] É sob esta única condição que a metafísica e a nossa língua podem fazer sinal [signo] para a sua própria transgressão»⁷³⁴.

⁷³¹ Cf. J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 14.

⁷³² Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 15. «Esta inflação do signo «linguagem» [no discurso científico, filosófico, etc.] é a inflação do próprio signo. [...] Indica como que apesar dela que uma época histórico-metafísica *deve* determinar como linguagem a totalidade do seu horizonte problemático. Ela deve-o não somente porque tudo o que o desejo havia arrancado ao jogo da linguagem se encontra nela retomado mas também porque, no mesmo lance, *a própria linguagem se encontra aí ameaçada na sua vida, desamparada, desamarrada por não mais ter limites, reenviada à sua própria finitude no momento mesmo em que os seus limites parecem apagar-se, no momento mesmo em que deixa de estar segura de si* [assuré sur soi], *contida e bordada pelo significado infinito que parecia excedê-la.*» (Derrida sublinha bordada, nós sublinhamos o restante.)

⁷³³ Jacques Derrida, «De l'économie restreinte à l'économie générale» in *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 385.

⁷³⁴ Cf. J. Derrida, «Ousia et Grammè», *op. cit.*, p. 76.

O rastro não é um vestígio de uma véspera que passou, poder-se-ia dizer. É, antes, a presença que é rastro do rastro: «rastro do apagamento do rastro».

Para terminar esta abordagem aos (quase-)nomes da Desconstrução, ao limite/limiar do filosófico, gostaríamos ainda de, por breves instantes, retomar a contra-assinatura derridiana da *khora* do *Timeu*. Ali, e no relançamento da problemática da criação e ordenação do *cosmos*, Platão afirma que é necessário ainda pensar – além do inteligível como modelo da operação do Demiurgo, e além da realidade sensível como o seu produto – *khora* como uma terceira espécie (*triton genos*⁷³⁵). Como comenta Derrida, em *Khora*, «a *khora* não é “sensível” nem “inteligível”, ela pertence a um “terceiro género”»⁷³⁶. Dando lugar a tudo quanto pode ter lugar, ela contudo não tem lugar. Mas se dizer e falar implica sempre a identidade da forma, do *eidos*, como trazer à discussão aquilo que lhe permanece irreduzível?

«Com *Khora ela mesma*, se pelo menos se pudesse falar assim deste X (χ ou *chi*), o qual ou a qual deve não ter nenhuma determinação própria, sensível ou inteligível, material ou formal, e portanto nenhuma identidade a si»⁷³⁷

Como a *différance*, também *khora*, é heterogénea e ao sensível e ao inteligível, e à matéria e à forma: não tem nem sentido, nem essência. Este excesso «não é nada», «nada que seja ou que se diga ontologicamente»⁷³⁸, mas é nele/nela que o *logos* da criação vai buscar a sua possibilidade, porquanto «recebe, para lhes dar lugar, todas as determinações». Mas sem que ela, no entanto, «possua nenhuma propriamente [en propre]» – não podendo, por conseguinte, falar dela senão de modo oblíquo:

«[O] discurso sobre a *khora*, tal como se *apresenta*, não procede do *logos* natural ou legítimo, mas antes de um raciocínio híbrido, bastardo [logismo notho], mesmo corrompido.»⁷³⁹

⁷³⁵ Platão, *Timeu*, *op. cit.*, 48e.

⁷³⁶ J. Derrida, *Khora*, *op. cit.*, 16.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 17. Cf. Platão, *Timeu*, *op. cit.*, 52b.

Deste modo, no interior do *corpus* filosófico, *khora* situaria «o espaçamento abstrato», «o lugar de exterioridade absoluta»⁷⁴⁰. Espaçamento, reenvio ou «abertura da primeira exterioridade em geral», que dando lugar a toda a identidade não se esgota aí: «imemorial de um deserto no deserto para o qual não há limiar [seuil] nem luto [deuil]». Irredutível a toda a apropriação, portanto, e *ipso facto* a todo e qualquer nome, *khora* jamais se apresenta como tal. Não há *como tal* de *khora*, assim como não há nem da *différance*, nem do *pharmakon*. É o limiar/limite da filosofia que, no limiar/limite do discurso desta, se inscreve ex-crevendo-se⁷⁴¹:

«O que tento mostrar em *Khora*», escreve Derrida, «é uma estrutura absolutamente rebelde à narrativa histórica, não eterna ou a-histórica como uma ideia inteligível, mas radicalmente estranha a todas as oposições e a todas as dialéticas que tornam possíveis a história ou a narrativa»⁷⁴².

Khora resta assim impassível diante de todos os esforços de reapropriação – justamente porquanto nada tem de próprio. «Não é», escreve Derrida, «nem o Ser, nem o Bem, nem Deus, nem o Homem, nem a História»⁷⁴³. Resistir-lhes-á sempre enquanto espaçamento que, por sua vez, os torna possível: «absolutamente outro sem rosto». Nunca haverá um discurso *sobre khora*, porquanto a possibilidade mesma do discurso não é pensável sem o espaçamento que ela, *khora*, dita. Por esta mesma razão, todo o discurso é *sobre khora*, isto é, ergue-se portando já sempre desde este abismo, «deserto no deserto», que nunca se apresenta nem se deixa captar. Não é, por conseguinte, um fundamento ou uma origem (*arche*):

«*Khora* marca um lugar à parte, um espaçamento que guarda uma relação dissimétrica com tudo o que, “nela”, ao lado ou além dela [en plus d’elle], parece fazer par com ela.»⁷⁴⁴

⁷⁴⁰ J. Derrida, *Foi et Savoir*, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁴¹ Cf. F. Bernardo «Jacques Derrida – o gosto do segredo. Hospitalidade, Justiça e Democracia» in *Revista de Antropologia e Etnologia*, vol. 20, Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto, 2010, 15

⁷⁴² J. Derrida, «“Nous Autres Grecs”» in *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, dir. Barbara Cassin (Paris: Éditions du Seuil, 1992), 271.

⁷⁴³ J. Derrida, *Foi et Savoir*, *op. cit.*, p. 35.

⁷⁴⁴ J. Derrida, *Khora*, *op. cit.*, p. 92.

Ali onde Platão pretendia aproximar-se de *khora* mediante a figuração (recetáculo, ama, cf. *Timeu*, 49a, ou mãe, cf. *Timeu* 50d), isto é, ali onde o discurso platónico visa apropriar-se dela mediante a metáfora e a analogia, Jacques Derrida sublinha a dificuldade e a torção a que *khora* sujeita o próprio discurso. Estando para-além ou aquém do sensível e do inteligível, e *ipso facto*, do sentido metafórico/sentido próprio, ela excede a polaridade («mas porque ao portar para-além da polaridade do sentido (metafórico ou próprio), ela não pertence mais ao horizonte do sentido, nem do sentido como sentido do ser»⁷⁴⁵).

Qualquer discurso que pretende dizer *khora* está assim – por razões constitutivas – votado à aporia, ao desvio. *Falar de khora* é já perdê-la. «Um segredo sem segredo», escreve Derrida, «resta para sempre impenetrável a seu respeito.»⁷⁴⁶ Espaçamento sem o qual nada teria lugar, mas “ele-mesmo” (é) irredutível ao ser e à essência.

2.1. Restança infinita

No parágrafo anterior tentámos dar conta do *excesso*, do *para-além* do ser e da presença a que a Desconstrução expõe o texto filosófico, assim mostrando que este não é um tecido feito de um só fio. Dando assim a pensar que o discurso ou o *logos* filosófico, o reino do Mesmo como lhe chama Emmanuel Levinas em *Totalidade e Infinito*⁷⁴⁷, «não é uma totalidade fechada sobre si, uma identidade jogando [jouant] consigo»⁷⁴⁸, a Desconstrução derridiana mostra como a exterioridade *irredutível*, a alteridade *absoluta* ou *infinita* do outro, trabalha já a filosofia – como sua *véspera absoluta*.

Deste modo, os diferentes sincategoremas ou (quase-)nomes associados à Desconstrução portam a marca dessa *véspera absoluta*, *meta-onto-fenomenológica*, tornando assim possível sondar as pretensões do discurso filosófico. No fim de contas, diz-nos o pensamento da *différance*, do *pharmakon*, etc., há – *nas margens* do próprio texto da tradição filosófica – marcas da passagem daquilo que não pode senão passar:

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 23

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁴⁷ Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini*, 11.ª ed. (Kluwer Academic /Le Livre de Poche, 2008), 24-ss.

⁷⁴⁸ J. Derrida, «Violence et Métaphysique», *op. cit.*, p. 186.

a alteridade absoluta do outro. É o que, justamente, temos chamado *véspera* – o *para-além do ser*, o *impossível* (no sentido em está em excesso quer relativamente ao possível enquanto poder ou capacidade de ser ou de se atualizar; não se limitando, por outro lado, ao impossível enquanto a mera negação do possível). E aproximar é porventura mesmo a palavra mais adequada, uma vez que este *para-além* não é nunca um referente, um sentido, um ente-presente:

«Para nós, a *différance* permanece um nome metafísico e todos os nomes que ela recebe na nossa língua são ainda, enquanto nomes, metafísicos. [...]

Mais “velha” que o próprio ser, uma tal *différance* não tem nenhum nome na nossa língua. Mas “sabemos já” que, se é inominável não é por provisão, porque a nossa língua não encontrou ou recebeu ainda esse *nome*, ou porque seria preciso procurá-lo numa outra língua, fora do sistema finito da nossa.»⁷⁴⁹

Não deixando traduzir-se naquilo que a tradição pensou como presença, sentido, mas, por outro, e justamente por isso, permanecendo uma alteridade radical inclusive no que respeita à alteridade tal como pensada pela filosofia (matéria, sensível, o corpo, espaço – que como vimos no segundo capítulo são conceitos através dos quais se procura captar os outros da filosofia).

Por outro lado, vimo-lo, pode igualmente dizer-se que a *différance* não nos remete pura e simplesmente para o outro *da* filosofia (de que aliás ela sempre se ocupou⁷⁵⁰). Não significa portanto o salto por cima do pensamento filosófico para alcançar a *véspera absoluta* como uma origem plena. É porque a *véspera* (é) restança infinita e irreduzível, isto é que se furta sempre à fenomenalidade e à visibilidade, que a *différance*, no duplo sentido de diferir, é também ela irreduzível. Há *différance*, justamente porque tudo começa com este afundar-se da *véspera* (*absoluta, incondicional, impossível*):

«Aí onde esse fundamento funda afundando-se, aí onde ele se furta no solo do que funda, no instante em que, perdendo-se assim no deserto, ele perde até o rastro dele-mesmo e a memória de um segredo»⁷⁵¹.

⁷⁴⁹ J. Derrida, «La *différance*», *op. cit.*, p. 28.

⁷⁵⁰ Cf. J. Derrida, «Tympan», *op. cit.*, p. i-v.

⁷⁵¹ J. Derrida, *Foi et Savoir*, *op. cit.*, p. 32.

A Desconstrução lê e perscruta assim o texto filosófico, nomeadamente, para ali – de alguma forma – dar a escutar este fundamento que se afunda. Afunda-se necessariamente porque nada é (como entidade, como presença). Reserva-se sempre, não sem – fazendo-o – *diferir* toda a posição e toda a tese da filosofia. A véspera como impossibilidade (não-) *passa*⁷⁵² no limite/limiar da filosofia (que a *différance*, o *pharmakon*, a arqui-escrita, o *logos* (como metáfora), tentam dizer *escrevendo*):

«Mas ao metê-la [a alteridade, a exterioridade] em relação com aquilo com que ela não tem relação, não nos deixamos desde logo codificar pelo *logos* filosófico, alistar sob a sua bandeira [enrôler sous son pavillon]? Certo, exceto ao escrever esta relação seguindo o modo de uma não-relação de que seria simultânea ou obliquamente demonstrado – na superfície filosófica do discurso – que nenhum filosofema terá alguma vez evitado dobrar-se a ela ou traduzi-la». ⁷⁵³

Nenhum conceito, nenhum filosofema que não tenha de – à partida – dobrar-se a essa relação sem relação à alteridade, à exterioridade. O mesmo é dizer, que a *différance* é e o pulsar da filosofia e a sua *síncope*:

«Transcendental seria a inquietude pura e interminável do pensamento que trabalha para “reduzir” a Diferença ao exceder a infinitude fáctica em direção à infinitude do seu sentido e do seu valor, quer dizer, mantendo a Diferença. Transcendental seria a certeza pura de um pensamento que, não podendo chegar ao Telos que se anuncia já senão avançado sobre a Origem que indefinidamente se reserva, jamais pôde apreender que ela estaria sempre por vir»⁷⁵⁴.

Transcendental – que haveria que repensar à luz desta mesma passagem – seria a *différance*, quer dizer, o facto de a condição de possibilidade do discurso filosófico ser, nem mais, o intervalo, o desvio que o separa da *parousia*.

⁷⁵² Cf. J. Derrida, «Pas», *op. cit.*, p. 28, «O passo [pas] que aproxima afasta [é-loigne], reduz e abre ao mesmo tempo, de um mesmo passo que se nega e se leva [s'emporter] a si mesmo, a sua distância»; p. 48, «o duplo passo [pas] não é nem uma reapropriação dialética nem uma denegação ou pelo menos arrasta-as para-além»; p. 54, «Os dois passos [pas], o duplo passo [pas] desunido e a si-mesmo aliado portanto, um passando o outro de imediato [aussitôt], passando nele e provocando desde logo uma dupla preterição instantânea, mais interminável, eis [o] que forma um limite singular entre a guarda e a perda, entre a lembrança também e o esquecimento».

⁷⁵³ J. Derrida, «Tympan», *op. cit.*, p. vi.

⁷⁵⁴ J. Derrida, «Introduction» in E. Husserl, *L'Origine de la Géométrie*, *op. cit.*, p. 171.

Repetindo-o: a presença do presente está como que sempre adiada, permanentemente trabalhada pela *repetição* e pela *reprodução*: o «fundamento só funda afundando-se»⁷⁵⁵. Não há um fundamento, um princípio pleno que posteriormente se veria como que desviado através da linguagem, ou da percepção⁷⁵⁶. Neste sentido é importante frisar que, se a linguagem implica desvio, re-presentação, nada a antecede: a coisa-mesma (nas suas diferentes formulações filosóficas, *o que é, a realidade, o eidos, o sujeito, o pensamento*) não é uma simplicidade que se veria posteriormente afetada pela exterioridade, pela contingência.

Estamos assim, porventura, em condições de responder a uma simples, mas inquietante questão: a saber, porque há *différance*, ou antes, porque há efeitos de *différance*? Justamente em razão da alteridade absoluta – meta-onto-fenomenológica – do outro. Outro que, em sede derridiana, é quem quer e o que quer que seja. Alteridade absoluta que nada é *para-além* deste retirar-se/retraçar-se (*retrait*):

«não há fora de texto *absoluto*, um fora de texto *como tal*: o *fora* do texto que há, isto é, o referente que há, a coisa que há, a realidade que há, o evento que há ou o assunto que há, que há a registrar/a arquivar/ou a inscrever/escrever, erige-se e *sobre-vive* (espectralmente) *no* texto ou *no* livro»⁷⁵⁷.

É preciso, deste modo, pensar o jogo (de reenvio, de rastros, a textualidade do texto) *do mundo*⁷⁵⁸ como exposição absoluta à «vinda do outro» e como condição de um acolhimento que não faça dele uma presença – o que seria reduzir a sua alteridade. Exposição absoluta quer dizer, precisamente, exposição sem horizonte de espera, sem pré-compreensão, heterogênea à ordem do cálculo de possíveis, à vinda *intempestiva, inantecipável* do outro. Uma vinda que jamais se fixará na perfeição (leia-se, completude) do presente. Jamais se dirá, neste sentido, “eis, aqui e agora, o outro *como tal*”, não por qualquer imperfeição do sujeito, mas porque é essa a condição mesma da relação ao outro como outro. Condição, conseqüentemente, do respeito pela sua

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 32

⁷⁵⁶ Cf. J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, op. cit., p. 72 [65]; «Violence et Métaphysique», op. cit., p. 182-183.

⁷⁵⁷ Fernanda Bernardo, «Idiomas da Resistência e da Reinvenção (Desconstrução – Pensamento – Literatura)», op. cit., p. 66-67.

⁷⁵⁸ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 74.

alteridade, pela sua singularidade: é em nome da singularidade do *aqui-agora* que a presença está infinitamente diferida.

Se, por um lado, a filosofia sempre se pensou como o discurso que visa identificar e identificar-se com os *seus* outros (o ser, o que é, nas suas diferentes modulações), Jacques Derrida vem lembrar a véspera que torna possível uma tal relação. Mas essa véspera, como vinda intempestiva, é também o que – no mesmo lance – impossibilita o *telos* de uma reunião ou coincidência. Onde há relação ao outro (como outro), a disjunção, a distância, o desvio, são as palavras de ordem. «[N]ão há presença sem rastro», afirma Derrida, «e não há rastro sem a desapareção possível da origem do dito rastro, portanto sem morte»⁷⁵⁹. O rastro não diz uma certa desapareção, uma certa dissimulação constitutiva de toda a relação ao outro: quer dizer em toda a relação ao que resta sempre heterogéneo à ordem do ser e do aparecer. *Para-além* da ontologia e da fenomenologia, sim, mas não como uma supraessencialidade – sublinhámo-lo anteriormente. Do outro podemos dizer que «o seu fenómeno é uma certa fenomenalidade, que a sua presença (é) uma certa ausência», escreve Derrida comentando a metaética de E. Levinas⁷⁶⁰. Dito de outro modo, em toda a relação ao outro há *espaçamento* – e por isso se fala frequentemente *relação sem relação*⁷⁶¹, relação cuja condição de possibilidade é a interrupção ininterrupta.

Por outro lado, contudo, a alteridade irreduzível do outro não nos reenvia para um outro mundo – como se o outro fosse intocável em razão da sua perfeição ou completude originárias⁷⁶². Uma vez que uma tal perspetiva nos reconduziria à filosofia enquanto metafísica (da presença), afirmação da plenitude de um significado transcendental. Contrariando esse movimento, Derrida escreve, já em «Violence et Métaphysique», «o outro não pode ser o que é, infinitamente outro, senão na finitude e na mortalidade»⁷⁶³. É por razão, pensamos, que a vinda do outro é desde logo injunção e apelo ao seu acolhimento; entenda-se, porque ele nada é (nenhum *on*, nenhum ente

⁷⁵⁹ J. Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre» in *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001), 393.

⁷⁶⁰ J. Derrida, «Violence et Métaphysique», *op. cit.*, p. 135.

⁷⁶¹ Cf., por exemplo, J. Derrida, *Donner le Temps*, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁶² Cf. Parménides, «Poema» in G. S. Kirk *et al.*, *Os filósofos pré-socráticos*, tr. Carlos Alberto Louro Fonseca, 5.ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005), 259-261.

⁷⁶³ J. Derrida, «Violence et Métaphysique», *op. cit.*, p. 169.

presente) é necessário, é preciso (*il faut*) acolhê-lo, *bem* acolhê-lo. Hospitalidade incondicional, como chamará Derrida a um tal acolhimento, que é «uma lei universal da singularidade, um direito à singularidade e à alteridade absoluta»⁷⁶⁴. Não se pense, ainda assim, que o filósofo tome uma tal hospitalidade por uma simples possibilidade, ela dita, acima de tudo, o apelo a respeitar a alteridade do outro – longe, por conseguinte, da assimilação. Como acolher, afinal, o que se furta à presença? Como acolher o que não é coisa alguma, mas singularidade absoluta?

O evento, por exemplo, é pensado em sede derridiana como o «devir possível do impossível como im-possível»⁷⁶⁵, isto é como (*não-)*passagem do que resta – que «não se reduz a um resíduo presente, ou ainda ao que permanece [demeure] depois de uma subtração»⁷⁶⁶ – e, conseqüentemente, deve ser pensado diferentemente do desenrolar de um programa («é evidente que se há evento, é preciso [il faut] que não seja jamais predito [prédit], programado, nem mesmo verdadeiramente decidido»⁷⁶⁷, isto é, nunca podemos simplesmente apontar ou dizer “eis aqui o evento”). O evento é, antes do mais, abertura, *sem horizonte*, à vinda sempre por vir – entenda-se, na medida em que, alteridade radical ou absoluta, o outro nunca aparece *como tal* – do outro. Por conseguinte – onde há evento, se o há, a impossibilidade – *a véspera como alteridade absoluta do outro* – deve marcá-lo, assediá-lo⁷⁶⁸. Por outras palavras, o evento possível é im-possível, porque é a «vinda do outro» que nunca chega *presentemente*. Na sua própria singularidade, também ele está sempre por-vir, promete-se já sempre à repetição, porquanto porta ou guarda a vinda sempre *iminente*, intempestiva e inantecipável do outro: há em todo o evento segredo⁷⁶⁹:

«Um evento é sempre excepcional, é uma definição possível de evento. Um evento deve ser excepcional, fora da regra [hors règle].»⁷⁷⁰

⁷⁶⁴ J. Derrida, *L'Hospitalité, Vol. I. Séminaire (1995-1996)* (Paris: Éditions du Seuil, 2021), 273.

⁷⁶⁵ J. Derrida, «Le ruban de machine à écrire (*Limited Ink II*)» in *Papier Machine, op. cit.*, 146.

⁷⁶⁶ J. Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre», *op. cit.*, p. 385.

⁷⁶⁷ Cf. Jacques Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» in Jacques Derrida *et al.*, *Dire l'événement, est-ce possible ?* (Paris/Montréal: L'Harmattan, 2001), 81.

⁷⁶⁸ Cf. J. Derrida, «Comme si c'était possible», “within such limits”...» in *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001), 309.

⁷⁶⁹ Cf. Jacques Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», *op. cit.*, 106.

⁷⁷⁰ *Ibid.*

Em *Papier Machine*, mais precisamente no texto «Le ruban de machine à écrire», o filósofo dá a pensar esta relação entre o evento, a singularidade irrepitível e a sua necessária inscrição ou guarda. O evento jamais é redutível ao seu suporte, ao registo memorial, textual, mas – por outro lado – também não existe ou é alhures:

«Temos aí», e Derrida refere-se «aos dois mosquitos imobilizados no mesmo âmbar cor de mel quando foram surpreendidos pela morte enquanto faziam amor»⁷⁷¹, «depositado, registado num suporte, protegido pelo corpo de um caixão de âmbar, o rastro ele-mesmo corporal de um evento que não teve lugar senão uma vez e que, como evento semelfactivo [do latim *semel*, *uma vez*], não se reduz de todo à permanência dos elementos da mesma época que também perduraram até nós, por exemplo, o âmbar em geral»⁷⁷².

Como a luz de estrelas há muito mortas, como a radiação cósmica de fundo, o evento singular *sobre-vive* no mundo (pensado doravante em termos de jogo de reenvios, isto é, de repetição sempre singular). Um tempo e um espaço, melhor a véspera, *antes* do tempo e do espaço mundo, que necessariamente divide aquilo a que demasiado facilmente chamamos o *nosso* mundo, ou a *nostra* época⁷⁷³.

Claro – e Derrida irá sublinhá-lo constantemente – um tal pensamento do evento singular e da sua inscrição tem por consequência a vulnerabilidade: por um lado a redução do rastro à presença plena, que apagaria (a singularidade de) o evento⁷⁷⁴; e, por outro, a radical e constitutiva possibilidade do apagamento – antes da distinção entre consciência e inconsciência – na memória ou no texto no qual o evento *vive sobrevivendo*⁷⁷⁵. Este é, de facto, um dos pontos cruciais da Desconstrução derridiana, e talvez mesmo um dos mais incompreendidos: a *différance* avança em nome da singularidade, em nome do evento irredutível mas apelando sempre à sua *sobrevida* no mundo, na memória, na palavra, no conceito:

⁷⁷¹ Cf. o seguinte artigo na revista *Nature*: <https://www.nature.com/articles/s41598-020-62252-z>

⁷⁷² J. Derrida, *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001), 108.

⁷⁷³ Num outro contexto, e através de uma outra conceptualidade, Thomas Metzinger escreve, em *Being no one* (MIT, 2004, 25), «para indivíduos físicos, a instantaneidade absoluta, infelizmente, apresenta-se como uma impossibilidade [...] o carácter de “agora” [“nowness”] que tem agora em mãos é ele próprio uma espécie de conteúdo representacional internamente construído; não é atualidade *simpliciter*, mas atualidade como *representado*». Cf. Jacques Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 76 [68].

⁷⁷⁴ J. Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 109.

⁷⁷⁵ *Ibid.* Cf. «Freud et la scène de l'écriture» in *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 297-ss.

«Convém lembrar que um evento supõe», escreve o filósofo em «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement»⁷⁷⁶, «a surpresa, a exposição, o inantecipável».

Mas, justamente em razão desta surpresa inantecipável, isto é, da sua singularidade, o dizer do evento, o arquivo do evento, não pode senão – de uma certa forma – falhar:

«Ora o dizer do evento, o dizer de saber quanto ao evento falha de uma certa maneira *a priori*, à partida, a singularidade do evento pelo simples facto de vir depois e de perder a singularidade na generalidade.»⁷⁷⁷

Por outras palavras, o evento – enquanto vinda do outro – não pode senão diferir infinitamente – subtraindo-se sempre a todas as traduções ou a todas as próteses que o pretenderiam esgotar. E, por essa razão, Derrida liga o movimento da *différance* ao respeito e à atenção ao evento como vinda do outro (quem quer e o que quer que seja): há *différance*, porque há alteridade, porque há a singularidade da *tal vez*, a primeira e única vez⁷⁷⁸, que – por conseguinte – não pode senão prometer-se, repetir-se na diferença. Há promessa, irredutível ao programa, ao cálculo, porque nunca o outro aparece ou se dá *como tal*: «a promessa é o elemento mesmo da linguagem»⁷⁷⁹, na medida em que esta é já resposta, resposta arqui-originária, *sim*, à vinda do outro, ao evento. “Antes” da linguagem como *querer-dizer*, e como sua condição de possibilidade, a linguagem como ex-posição e acolhimento.

Estas palavras permitem-nos retomar a expressão «arqui-escrita»; de facto, nela se lê precisamente o que estamos a tentar afirmar: *a escrita no começo*. A escrita, como o viu toda a tradição, *desvio, mediação, morte*, enquanto reenvio para outra coisa que a presença da própria coisa e a presença a si do sujeito. Enquanto tal, e a partir do que foi dito, ela está já sempre a operar: ela não espera o aparecimento da escrita em sentido estrito. Não há percepção, não há sensibilidade que não sejam trabalhadas pela escrita enquanto *arqui-escrita*:

⁷⁷⁶ Jacques Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», *op. cit.*, 81.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 89.

⁷⁷⁸ Cf. J. Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 64 [60].

⁷⁷⁹ Jacques Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», *op. cit.*, p. 107.

«[U]ma certa impossibilidade de dizer o evento, ou uma certa possibilidade impossível de dizer o evento», escreve Derrida, «obriga-nos a pensar diferentemente não apenas o que quer dizer “dizer”, o que quer dizer “evento”, mas o que quer dizer *possível* em história da filosofia.»⁷⁸⁰

Mesmo o evento enquanto acolhimento da alteridade absoluta, não pode senão – dizendo-se, ou escrevendo-se – anunciar já a sua retirada. O evento é, no mesmo lance, um aceno de boas-vidas e um aceno de despedida. A vinda do outro *enquanto outro*, não pode senão romper com o pensamento do *possível* como atualização ou presentificação, no *espaço* e no *tempo*, de uma entidade.

«Nova regra de vida: respirar [respirer] sem escrever, doravante, soprar [souffler] para-além da escrita.» Declara Jacques Derrida no *post scriptum* ao seu texto-prefácio a *James Joyce ou l'écriture matricide* de Jacques Trilling. «Não que eu esteja esgotado – ou cansado de escrever sob o pretexto de que a escrita é mortífera. Não, pelo contrário, nunca resenti tanto a sua jovem urgência, a madrugada mesmo, branca e virgem. Mas quero querer, decididamente, uma renúncia ativa e assinada à escrita, uma vida reafirmada [...]. *Trata-se de começar a amar o amor sem escrita, sem frase, sem assassinato* [meurtre].»⁷⁸¹

⁷⁸⁰ Jacques Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», *op. cit.*, p. 86.

⁷⁸¹ J. Derrida, «La Veilleuse» in Jacques Trilling, *James Joyce ou l'écriture matricide* (Belfort : Circé, 2001), 31. Nós sublinhamos.

3. A desconstrução da pontualidade do presente

A *différance*, na dupla escuta do diferir, é «devir-espaco do tempo e devir-tempo do espaco», levando portanto a repensar os nossos conceitos tradicionais de tempo e de espaco. Porquanto estes últimos se ordenam sempre, dentro da lógica filosófica, à presença. Ambos os conceitos surgem e são tomados pelo e no *telos* da presença (da presença a si do sujeito enquanto presença ao sujeito do sentido ideal).

A Desconstrução derridiana, inclinando o pensamento para uma véspera absoluta, que atravessa toda a suposta pureza de qualquer «junto-de-si», é explicitamente um questionar e um repensar do tempo:

«O tempo é o que é pensado a partir do ser como presença, e se qualquer coisa – que tem uma relação ao tempo, mas não é o tempo – deve ser pensada para-além da determinação do ser como presença, não se pode tratar de qualquer coisa a que se poderia chamar ainda *tempo*.»⁷⁸²

Com o pensamento da *différance* explorámos, em primeiríssimo lugar, o facto de toda a identidade requerer – para a sua própria constituição – a abertura ou exposição ao outro, sem a qual nenhuma identidade e *ipso facto* nenhuma relação de intencionalidade, nenhuma transcendência, seria pensável. Por outras palavras, a exposição à alteridade, pensada em sede desconstrutiva, é anterior à constituição do sujeito. Por esta razão Derrida apelidara a *différance* de *arqui-rastro*, abertura à alteridade que, no mesmo lance, implica a temporização, quer dizer, o adiar, remeter para mais tarde a dita identidade plena. A identidade tem a estrutura da promessa⁷⁸³, não paira acima do tempo e do espaco – como um *eidos* eterno e sempre igual a si mesmo –, mas estes últimos são a sua chance (e o seu risco). O *espaco* e o *tempo* não são algo que lhe acontece, mas a sua condição. Por sua vez, também o *espaco* e o *tempo* não devem ser mais pensados enquanto meios homogéneos, em que uma presença viria como que manifestar-se. Neste sentido a *différance* está antes, é mais velha – de uma velhice sem idade – do que o *espaco* e o *tempo*, que – como vimos – não são eles mesmo

⁷⁸² J. Derrida, «Ousia et Grammè, *op. cit.*, p. 69

⁷⁸³ *Cf.*, para esta questão, J. Derrida, «Avances», *op. cit.*, p. 40.

pensáveis – em sede derridiana – sem o *espaçamento* e *temporização*, isto é, fora do duplo movimento de diferir.

Desconstruir o tempo como presente não implica apenas a afirmação da constituição do presente a partir do reenvio, constitutivo, para o passado ou o futuro:

«E desconstruir», escreve Derrida, «a simplicidade da presença não equivale [ne revient pas] apenas a ter em conta os horizontes de presença potencial, inclusive de uma “dialética” da protensão e da retenção que se instalaria no presente em vez de o circundar.»⁷⁸⁴

Explicita ainda Derrida, no seguimento:

«Não se trata portanto de complicar a estrutura do tempo conservando-lhe a sua homogeneidade e a sua sucessividade fundamental, ao mostrar por exemplo que o presente passado e o presente futuro constituem originariamente, dividindo-a, a forma do presente vivo»⁷⁸⁵

A Desconstrução vem assim questionar a própria *forma* do presente, do passado e do futuro – o tempo – mostrando a sua dívida ao movimento da *différance*, que dando tempo ao tempo lhe é absolutamente heterogéneo.

A lógica da errância, da a-destinação⁷⁸⁶ requer que a possibilidade do desvio não possa ser simplesmente anulada, uma vez que sem ela ter-se-ia de abandonar tudo o que ela torna possível (em última análise, a própria experiência). Anulá-la seria a morte absoluta na qual nenhuma identidade seria possível. O presente da presença, por outras palavras, está sempre dividido: o intervalo, o desvio (quer dizer, o espaçamento) é-lhe constitutivo:

«O espaçamento (notar-se-á que esta palavra diz a articulação do tempo e do espaço, o devir-espaço do tempo e devir-tempo do espaço) é sempre o não-percebido, o não presente e o não-consciente»⁷⁸⁷.

⁷⁸⁴ J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 97

⁷⁸⁵ *Ibid.*

⁷⁸⁶ Cf. J. Derrida, «Envois», op. cit., p. 57.

⁷⁸⁷ J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 99

O espaçamento é pois irreduzível, e o próprio tempo não mais pode ser pensado como a superação do espaço. O não-presente que assedia o presente resta absolutamente heterogêneo ao tempo (seja passado, seja presente, seja futuro).

O desvio, a *destinerrância* não são, por sua vez, alheios a um outro pensamento, uma outra experiência da morte – uma experiência que poderíamos dizer constitutiva do próprio movimento de identificação do sujeito. Derrida afirmava-o já em *A Voz e o Fenómeno*, especialmente a respeito da própria possibilidade de dizer “Eu”. «A minha morte é», lê-se, «estruturalmente necessária ao pronunciar do *Eu*». Como afirma o filósofo não existe um *Eu* alhures, quer dizer, uma substância independente da sua posição, melhor, da sua *inscrição* num jogo textual de reenvios:

«O sujeito não é uma substância ou uma identidade metalinguística, um puro *cogito*, uma pura presença a si – está sempre inscrito na linguagem.»⁷⁸⁸

Com efeito, devemos atentar no que a expressão «está sempre inscrito na linguagem» acarreta: em primeiro lugar, claro, o facto de o sujeito não existir fora da sua *inscrição*, do *espaçamento*, isto é, não ser uma espécie de substância que existe em si e por si mesma⁷⁸⁹; mas, em segundo lugar, há que não esquecer tudo quanto se afirmou nas páginas anteriores a respeito da linguagem enquanto jogo de rastros. Em suma, sabemos-lo já, cada dito elemento linguístico é *estruturalmente* constituído pela abertura e pelo reenvio aos outros⁷⁹⁰, sem que este reenvio seja mitigado por qualquer sistema ou estrutura final da linguagem. O que, por sua vez, não é possível sem o espaçamento enquanto «intervalo» e movimento «produtivo», «genético»⁷⁹¹ – isto é, resumidamente, não há uma identidade que posteriormente se veria como que inscrita num jogo de reenvios. Não, de todo. Vimos que uma tal afirmação é, afinal, uma postura filosófica marcadamente herdada, ou (re)lida no texto platónico. Citando as palavras de Jacques Derrida, para uma tal tradição:

⁷⁸⁸ J. Derrida, «A Desconstrução e Outro», *op. cit.*, p. 52.

⁷⁸⁹ Cf. J. Derrida, «La Dissémination» in *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 393.

⁷⁹⁰ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 88, «[...] a arqui-escrita, movimento da *différance*, arqui-síntese irreduzível, abrindo ao mesmo tempo, numa só e mesma possibilidade, a temporalização»

⁷⁹¹ Cf. J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 130

«Há, em primeiro lugar, o que é, a “realidade”, a coisa mesma, em carne e em osso, como dizem os fenomenólogos, depois, o imitante [l’imitant], há a pintura, o retrato, o zora, o qografema [zographème], a inscrição ou a transcrição da coisa mesma. A discernibilidade, ao menos numérica, entre o imitante e o imitado, tal é a ordem»⁷⁹².

Por outras palavras, o que sustenta o dito platonismo – e a filosofia como metafísica da presença – é a crença na possibilidade de saltar por cima do *espaçamento*, para alcançar a coisa-mesma: é, no fundo, a afirmação de uma tal coisa-mesma. Para Derrida, contudo, esta não é nunca si-mesma senão pelo reenvio à alteridade irreduzível⁷⁹³ (quer dizer, uma alteridade cuja “natureza” não é nunca subsumível numa presença ou identidade derradeira). A própria subjetividade do sujeito não é pensável senão neste movimento de diferimento, nem é – portanto – redutível a um movimento de unidade narrativa.

É porque a determinação do ser como *presença* consona, como o mostrara Heidegger⁷⁹⁴, com o tempo pensado a partir da pontualidade e indivisibilidade do *presente*, que a Desconstrução derridiana não pode senão atentar nessa suposta simplicidade. O presente é, para a tradição, enquanto o passado ou o futuro já não é ou ainda não é, respetivamente. Participar no ser, poder-se-ia dizer, significa vir ao presente – o presente, a que Derrida chama em *A Voz e o Fenómeno*, o presente vivo, a forma que deve “ocupar” tudo quanto é, ou tem pretensões a ser ou aparecer⁷⁹⁵. No entanto, a partir da discussão derridiana, vimos que nada é, nada *aparece* sem o duplo movimento da *différance*, a saber, produção de diferenças e diferimento. É a própria questão do tempo que urge repensar.

Pode então dizer-se que, em sede derridiana, o tempo não é, ele também, pensável sem *espaçamento*. Em «Ousia et Grammè» Jacques Derrida demonstra-o de modo

⁷⁹² J. Derrida, «La Double Séance», *op. cit.*, p. 236. Cf., J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 104, 200.

⁷⁹³ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 103, «O fora, exterioridade “espacial” e “objetiva” de que cremos saber o que é como a coisa mais familiar do mundo, como a própria familiaridade, não aparece sem o grama, sem a *différance* como temporalização, sem a não-presença do outro inscrita no sentido do presente, sem a relação à morte como estrutura concreta do presente vivo».

⁷⁹⁴ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 64 [25-26]

⁷⁹⁵ Cf. J. Derrida, «Forme et vouloir dire», *op. cit.*, p. 188 ; *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 14 [4]

explícito, comentando a famosa aporética do tempo na *Física* de Aristóteles: faz o tempo parte dos entes ou dos não-entes?⁷⁹⁶. Ambas as fases da «argumentação exotérica» implicarão pensar que o «tempo é o que “não é” ou que “mal é, e fracamente” (*olos ouk estin e molis kai amudros*)». Começamos, como Derrida, por enunciar a «primeira fase» da aporia, tal como explorada pelo filósofo francês, em que se trata de pensar o tempo a partir do agora. Escutemos o filósofo, que nos explica a argumentação para chegar a uma tal «via sem saída»:

«Ao entregar-se à evidência que o tempo é, tem por essência o *nun*, que se traduz o mais das vezes por *instante* mas que funciona antes na língua grega como a nossa palavra “agora”. O *nun* é a forma que o tempo não pode nunca abandonar, sob a qual não pode não se dar»⁷⁹⁷.

Parece evidente, poder-se-ia dizer. Com efeito o tempo, na medida em que *é*, é sempre num presente uno, o tempo é sempre *agora*. Mas logo se complica a *cena temporal* com a análise do *agora*, do *nun*. Do *agora passado* dizemos frequentemente que já não é (para sempre, não voltará ao presente justamente); do *agora futuro*, que ainda não chegou.

«Se se pensa o tempo a partir do agora, é preciso concluir que ele não é. O agora dá-se ao mesmo tempo como o que *não mais* é e como o que *ainda não* é. Ele é o que não é e não é o que é».

A conclusão, prossegue Derrida, é a de que sendo o tempo pensado a partir da parte elementar *agora*, ele não é, precisamente porque o *agora* traz consigo a não-entidade (na forma de um agora que já não é e de um agora que ainda não é).

«Ora, o que comporta um certo nada [né-ant⁷⁹⁸], o que compõe com a não-entidade não pode participar da presença, da substância, da própria entidade (*ousia*)».

⁷⁹⁶ Cf. J. Derrida, «Ousia et Grammè», *op. cit.*, p. 43 ; Aristóteles. *Física*, tr., intro. e notas Carlos Humberto Gomes (Lisboa: Edições 70, 2023), 217b.

⁷⁹⁷ J. Derrida, «Ousia et Grammè», *op. cit.*, p. 43.

⁷⁹⁸ É impossível reproduzir ou traduzir para a nossa língua este jogo, esta pequena torsão que o filósofo inflige à palavra francesa equivalente ao nosso nada (néant). Na sua própria letra, *néant* admite uma certa referência aos entes, à entidade (*né(t)ant*) e à negação (*néant*).

Deste modo, o tempo não é, jamais se apresenta (não participa da presença). Ainda que seja uma passagem ligeiramente mais extensa, não podemos evitar transcrever as palavras de Derrida:

«O que retemos desta primeira hipótese é que o tempo é definido segundo uma relação a uma parte elementar, o agora, que é afetado, como se ele não fosse, ele mesmo, já temporal, por um tempo que o nega ao determiná-lo como agora passado ou agora futuro. O *nun*, elemento do tempo, não seria em si temporal. Não é temporal senão devindo temporal, quer dizer, ao deixar de ser, ao passar à não-entidade [né-antité] na forma do ente-passado ou do ente-futuro. Mesmo se ele é entendido como não-ente (passado ou futuro), o agora é determinado como núcleo intemporal do tempo, núcleo não-modificável da modificação temporal, forma inalterável da temporalização. O tempo é o que sobrevém a este núcleo ao afetá-lo de nada [né-ant]»⁷⁹⁹.

Cada uma destas frases é importantíssima para a questão que nos ocupa. O tempo temporaliza-se a partir do *agora*, e ver-se-ia assim lançado na não-entidade, na não-presença. Em si mesmo, contudo, o *agora* permaneceria como que fora do tempo, o que não pode deixar de nos fazer pensar num momento de queda – o agora *cai* no tempo, é afetado «de nada». O sentido *cai* no mundo, como também já o dissemos. O elemento uno e indivisível, o *nun* (agora), ao devir temporal (o agora passado e o agora futuro) é afetado, como diz Derrida, de não-entidade.

Para o repensar derridiano do tempo, este primeiro desenvolvimento da aporia irá repercutir-se, por exemplo, em *Donner le Temps*, quando o filósofo escreve que «o tempo nada dá a ver», que é «o próprio elemento da invisibilidade» ou quando fala de um «tempo que nada é»⁸⁰⁰. De facto, se – como ensina a fenomenologia de Husserl – a temporalização é a condição da objetivação⁸⁰¹, do fenómeno, forçoso é concluir que o tempo ele mesmo não é da ordem da fenomenalidade, da visibilidade. Tudo o que aparece à consciência, aparece no tempo, mas o próprio tempo não aparece – para-além da *onto-fenomenologia*.

⁷⁹⁹ J. Derrida, «Ousia et Grammè», *op. cit.*, p. 44.

⁸⁰⁰ Cf. J. Derrida, *Donner le Temps*, *op. cit.*, p. 15-17.

⁸⁰¹ Cf. E. Husserl, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, tr., intro. e notas Pedro M.S. Alves (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994), 91.

Lembremos, neste ponto preciso, a fenomenologia husserliana, nomeadamente as dificuldades com que Husserl se depara nas *Lições sobre a consciência interna do tempo*. Tudo o que nos aparece, dizíamos nós, aparece no tempo: tudo o que porta um sentido para a consciência tem uma dimensão temporal. A fenomenologia vê-se assim a braços com uma dificuldade: após a redução não apenas da existência espacial dos ditos objetos, para ficar com os atos intencionais que lhe dão sentido, e após a neutralização do ego mundano, como dar conta do carácter temporal de todo e qualquer fenómeno? Necessariamente, com o mundo, fica também suspensa qualquer referência ao tempo objetivo, ao tempo dos relógios⁸⁰². É preciso procurar assim a *origem* do tempo (imaneente), a fonte última do tempo – tal como está implicado em toda a vivência fenomenologicamente reduzida – naquilo a que Husserl chamará *subjetividade absoluta*. O «fluxo» da nossa vida consciente é assim a condição de possibilidade para o desvelamento de objetos temporais e do tempo experienciado:

«Não podemos dizer senão: este fluxo é qualquer coisa que nós nomeamos assim *a partir do constituído*, mas ele não é temporalmente “objetivo”. É a *subjetividade absoluta* e tem as propriedades absolutas de algo que se designa *metaforicamente* como “fluxo”, que brota de um ponto de atualidade, de ponto-fonte primitivo, de um “agora”, etc. Na vivência de atualidade, temos o ponto-fonte primitivo e uma continuidade de momentos de ressonância»⁸⁰³.

A consciência constituinte do tempo aparece também aqui, de certa forma, como a temporalização que como que afeta o agora⁸⁰⁴, e por isso Husserl fala «numa continuidade de momentos de ressonância». É a simplicidade do *agora* que se vê assim questionada, quer dizer, o agora é constituído quer pela retenção do *agora já passado* quer pela protensão do *agora da expectativa* («o contínuo constitutivo do tempo é um fluxo de produção constante de modificações de modificações»⁸⁰⁵). Como Derrida não deixará de assinalar, «o conteúdo da descrição, nas *Lições* e noutros lugares, proíbe que

⁸⁰² *Ibid.*, p. 38-41.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 101.

⁸⁰⁴ Cf. J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 99 [93], «A novidade absoluta de cada agora não é, pois, gerada por nada. Consiste numa impressão originária que se engendra a si mesma. [...] O novo agora não é um ente, não é um objeto produzido e toda e qualquer linguagem fracassa na descrição deste puro movimento, a não ser por metáfora, isto é, indo buscar os seus conceitos à ordem dos objetos da experiência que esta temporalização torna possível.»

⁸⁰⁵ E. Husserl, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, *op. cit.*, p. 124.

se fale de uma simples identidade a si do presente»⁸⁰⁶. A esta cisão, a este intervalo constitutivo, do *agora* poder-se-ia chamar *espaçamento*. Não há agora sem rastro de outro(s) agora(s) – sem que este jogo de reenvios tenha um *telos*. Ponto-cego da fenomenalidade, nada – contudo – apareceria sem ele. Mais “velho” que a consciência constituinte do tempo⁸⁰⁷. Numa importante nota de rodapé em *Voz e o Fenómeno*, Derrida afirma que é preciso, por conseguinte, rasurar a determinação de «subjetividade absoluta» (uma vez que subjetividade sempre quis dizer presença a si, substância, permanência) desde que se pensa «o presente a partir da *différance*»⁸⁰⁸. Por outras palavras, mais sugestivas, «a diferença horária é em mim, sou eu»⁸⁰⁹. Não é isso, afinal, a *différance*? Insistência do outro no mesmo. A autoafeção, outro nome do tempo, é pensada, em sede derridiana, enquanto hetero-auto-afeção⁸¹⁰:

«O processo pelo qual o agora vivo, produzindo-se por geração espontânea, deve, para ser um agora, *reter-se noutra agora*, afetar-se a si mesmo, sem recurso empírico, de uma nova atualidade originária na qual ele se tornará não-agora como agora passado, etc., tal processo é bem uma autoafeção pura, na qual o mesmo só é o mesmo afetando-se do outro, tornando-se o outro do mesmo».⁸¹¹

A temporalização, tanto no texto-comentário à conceção aristotélica da aporética do tempo quanto nestas considerações em torno da consciência interna do tempo husserliana, conduziram-nos à divisibilidade, à cisão da simplicidade do agora, que «para ser um agora» deve «*reter-se num outro agora*» ou, nas palavras de «Ousia et Grammè»: o agora, que é afetado, como se não fosse, ele mesmo, já temporal, por um tempo que o nega ao determiná-lo como agora passado ou agora futuro.

⁸⁰⁶ J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 79 [71].

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 98 [92], «Este movimento da *différance* não se verifica num sujeito transcendental. Produ-lo. A autoafeção não é uma modalidade de experiência que caracteriza um ente que seria já próprio (*autos*). Produz o mesmo como relação a si na diferença consigo, o mesmo como o não-idêntico». Tradução ligeiramente modificada.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, nota 8, p. 99-100 [nota 1, p. 94]. Tradução ligeiramente modificada.

⁸⁰⁹ J. Derrida, «Envois», *op. cit.*, p. 115.

⁸¹⁰ F. Bernardo, «Idiomas da resistência: O pensamento, o poema, a Literatura – No rastro de J. Derrida (I)» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 30, 2006, 283.

⁸¹¹ J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 99-101 [95]. Sublinhados nossos.

Por conseguinte, a *différance* enquanto temporalização, como o vimos, está naturalmente a operar nesta releitura do conceito de tempo. Poder-se-ia dizer mesmo a *différance* é o que *se apaga* na determinação do tempo a partir da simplicidade do agora ou do presente – o gesto derridiano, contrariamente ao de mostrar que o tempo objetivo ou mundano depende ou deriva de um outro tempo, como é o caso quer de Husserl quer de Heidegger, cifra-se antes na investigação do conceito tradicional de tempo, para encontrar nele os recursos para subverter essa mesma conceção. Essa perspectiva é, aliás, bem visível e explícita em «Ousia et Grammè»⁸¹².

Falta-nos ainda, nesta fase, a referência ao segundo momento da aporética do tempo em Aristóteles. Esta nova hipótese requer demonstrar que o agora «não é uma parte do tempo»⁸¹³. Esta «segunda série de proposições», escreve Derrida, «pertence ao encadeamento das hipóteses do senso comum tendendo a deixar pensar que o tempo não pertence aos entes nem, de maneira pura e simples, à entidade (*ousia*)»⁸¹⁴. Contudo, diz-nos Derrida, depois de lembrar as razões para se pensar que o tempo não faz parte dos entes, Aristóteles deixa a questão em suspenso – para o filósofo francês a razão desta suspensão é bastante sintomática. A pergunta pela natureza (*physis*) ou pela essência do tempo é, mais exatamente, a pergunta “o que é o tempo?”, ou seja, na sua própria forma está já determinado o tempo como pertencendo à entidade: a resposta terá sempre a forma de um “o tempo é...”. Escutemos as palavras de Derrida que fala de uma «questão *iludida*», quer dizer, uma questão que é o logro mesmo (contrariamente a uma «*questão* iludida», isto é, o passar por cima da questão):

«A questão fora iludida porque feita em termos de pertença ao ente ou ao não-ente, estando o ente já determinado como ente-presente.»⁸¹⁵

E exatamente no seguinte desta passagem, Derrida refere naturalmente o caminho percorrido por *Ser e Tempo*, uma vez que ali se pensa o tempo já não a partir do

⁸¹² Cf. J. Derrida, «Ousia et Grammè», *op. cit.*, p. 71.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 52.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 52

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 53

ente-presente, da presença, mas como «aquilo a partir do qual se anuncia o ser do ente»⁸¹⁶. Até então, diz-nos Derrida, e incluindo o pensamento kantiano do «tempo enquanto condição de possibilidade do aparecer dos entes na experiência (finita)», a conceção de tempo aparecia conectada ao acidente estranha à essência ou à verdade. Tudo quanto aparece ao sujeito finito deve ser-lhe dado já sempre pautado pelas formas *a priori* da sensibilidade, o espaço e o tempo – estes dois são as condições da receção, essenciais para a relação de conhecimento (finito), quer dizer não responsável pela criação do objeto, mas pela sua representação⁸¹⁷.

Estas análises conduzir-nos-iam ao que investigámos na nossa leitura do *Fédon* de Platão, em particular no que toca à anterioridade e imortalidade dos *eide*. Lembremos que a alma caindo num corpo, e assim no tempo mundano, esquece-se dessas «realidades em si», e o esforço filosófico consiste em treinar-se, em esforçar-se, na repetição portanto – o que implica o tempo –, em recuperar a união ou a intimidade com as ideias imortais e sempre idênticas a si. A figura do tempo como círculo, movimento necessário para a restituição da presença a si, ou se quisermos de um agora puro e pleno⁸¹⁸.

Pois bem, neste contexto, o que nos ensina a *différance* (espaçamento (e) temporalização), movimento que arrasta consigo qualquer tipo de afirmação de um sentido, de uma identidade a si, antes da possibilidade do rastro? Necessariamente que “o” que dá tempo ao tempo não é ele-mesmo temporal (no sentido tradicional, diga-se). O tempo nunca coincide consigo, jamais se fixa na pontualidade do agora – vimo-lo através da leitura derridiana da aporia do tempo em Aristóteles. *Time is out of joint*, para citar as palavras de Hamlet que tantas vezes o filósofo re-cita. *Time (is) out of joint*:

⁸¹⁶ *Ibid.*

⁸¹⁷ Derrida, citando Kant, transcreve a seguinte passagem da «Exposição transcendental do conceito de tempo» (I. Kant, *Crítica da razão pura*, tr. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 5.ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001), 72 [A32/B49]): «O tempo não é algo que exista em si ou que seja inerente às coisas como uma determinação objetiva e que, por conseguinte, subsista, quando se abstrai de todas as condições subjetivas da intuição das coisas».

⁸¹⁸ Cf. J. Derrida, «Ousia et Grammè», *op. cit.*, p. 60, ««O tempo é já suprimido no momento em que se põe a questão do seu sentido, em que o metemos em relação com o aparecer, a verdade, a presença, a essência *em geral*. A questão que então pomos é a do seu *cumprimento*. É por esta razão que não há talvez outra resposta possível à questão do sentido ou do ser do tempo senão a do fim da *Fenomenologia do espírito*: o tempo é o mesmo que apaga (*tilgt*) o tempo».

a disjunção não acontece ao tempo, (é) o tempo. O tempo diz, com efeito, a «possibilidade impossível», como Derrida no-lo dá a aproximar nomeadamente em «Ousia et Grammè», quando escreve:

«Esta impossibilidade implica na sua essência, para ser o que ela é, que outro agora, com o qual um agora não pode coexistir, seja também de uma certa maneira o mesmo, seja também um agora como tal e coexista com o que não pode coexistir com ele. A impossibilidade da coexistência não pode ser posta como tal senão a partir de uma certa coexistência, de uma certa simultaneidade do não-simultâneo, em que a alteridade e a identidade do agora são mantidas juntas no elemento diferenciado de um certo mesmo»⁸¹⁹.

Tempor(al)ização – o devir tempo do agora, que é também o seu diferimento, a sua (hetero)afeção pela não-entidade, isto é, pela diferença.

Foi precisamente isto que o filósofo demonstrou não apenas pela leitura da aporia do tempo em Aristóteles, mas também com a passagem – em *A Voz e o Fenómeno*, por exemplo – pela problemática fenomenológica do tempo, mais concretamente do *fenómeno* do tempo. Adiante-se, ainda que não o tenhamos perspectivado desta forma, que esta passagem implica, tal como a própria *différance*, a imbricação entre o tempo e o espaço, («impossibilidade da coexistência, «simultaneidade do não-simultâneo»). De facto, o espaço como «possibilidade da coexistência», da simultaneidade, não pode senão «aparecer *como tal*, ser simultaneidade, quer dizer *conexão* [mise en rapport] entre dois pontos, senão numa síntese». Numa só palavra, «temporalmente»⁸²⁰. Só temporalmente, só no tempo é possível que a simultaneidade «apareça *como tal*» (com todas as conseqüências que daí advêm para o repensar do sintagma *como tal*): através daquilo a que Derrida chama *temporização* ou «devir-tempo do espaço». Porém, ao mesmo tempo (*ama*), o tempo – por sua vez – também não se “produz” senão pelo intervalo, pelo desvio constitutivo do próprio agora, a que Derrida chama *espaçamento*, devir-espaço do tempo. «Para falar latim», escreve o filósofo, «o *cum* e o *co* da co-existência não tem sentido senão a partir da sua impossibilidade, e inversamente»⁸²¹. A possibilidade da co-existência é a sua impossibilidade: «o tempo é o nome desta

⁸¹⁹ Cf. J. Derrida, «Ousia et Grammè», *op. cit.*, p. 63

⁸²⁰ *Ibid.*

⁸²¹ *Ibid.*

possibilidade impossível»⁸²². Como se disse, só no tempo é possível a co-existência, mas o tempo por seu lado não é pensável sem intervalo, sem espaçamento.

Em suma, e para terminar resumindo alguns dos pontos fulcrais da nossa análise, a chance da Desconstrução e do seu «sim» afirmativo ao outro, ao novo, implicam, como vimos, questionar a forma do presente e da presença de que a noção de experiência sempre foi sinónimo⁸²³. Quando Derrida diz, do messiânico, que é «“a estrutura geral da experiência”» devemos compreender as aspas não apenas enquanto referindo-se, em jeito de citação, quer ao transcendentalismo de Kant quer à fenomenológica transcendental de Husserl, como também implicando o repensar de cada uma das noções incluídas na expressão, nomeadamente *estrutura*⁸²⁴ e *experiência*. O messiânico enquanto condição de possibilidade da experiência, quer dizer, do aparecer de qualquer coisa, motiva uma deslocação no conceito de experiência, uma vez que tornando o presente e a presença possíveis, ele é heterogéneo (não simplesmente oposto) àquilo que torna possível. Não há o messiânico *como tal*, essa é como que a sua “essência”, se tal termo não implicasse exatamente o que se pretende aqui afastar. Por outras palavras, o que torna possível o aparecer, retira-se, «só funda afundando-se», e nada é além desta mesma retirada. O messiânico, que implica a abertura do presente *tout court* e a abertura do presente ao não-presente (e não apenas a um outro presente) («*tempo morto* na presença do presente vivo»⁸²⁵), “tempo” antes do tempo⁸²⁶ (do mundo, do aparecer, do fenómeno, dos entes enfim) é, neste sentido preciso, o repensar derridiano de uma longa tradição, que viu no tempo (determinado a partir do presente) a odisséia da presença, do sentido, do sujeito:

«[O] idealismo transcendental fenomenológico responde à necessidade de descrever a *objetividade* do *objeto* (*Gegenstand*) e a *presença* do presente (*Gegenwart*) – e a *objetividade* na presença – a partir de uma “interioridade”, ou

⁸²² *Ibid.*, «A impossível co-mantença [co-maintenance] de vários agoras [maintenants] presentes é a possível como mantença [maintenance] de vários agoras [maintenants] presentes. O tempo é o nome desta possibilidade impossível.»

⁸²³ J. Derrida, «Ousia et Grammè», *op. cit.*, p. 41.

⁸²⁴ Cf. J. Derrida, «Force et Signification» in *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 9-49.

⁸²⁵ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 99.

⁸²⁶ Cf. J. Derrida, «Avances», *op. cit.*, p. 16

melhor, de uma proximidade de si, de um *próprio* (*Eigenheit*) que não é simplesmente um *dentro*, mas a íntima possibilidade da relação a um além e com um fora em geral»⁸²⁷.

Nesta perspectiva é a presença a si do sujeito que surge como «possibilidade da relação» ao exterior, enfim, como a possibilidade do fenómeno e, em última análise, do mundo enquanto totalidade de experiências possíveis. É nesta medida que se pode falar de (auto-)afeção, porque antes de receber um qualquer objeto exterior, um ente, é necessário que se dê, que se produza, a «proximidade» a si do sujeito⁸²⁸. Nas palavras de Husserl, «o fluxo da consciência constitui a sua própria unidade»⁸²⁹ sem a qual nenhuma relação com o objeto seria possível («toda a objetivação se constitui na consciência do tempo⁸³⁰»).

Em contrapartida, o *messiânico* pensado em sede derridiana não remete somente para a objetividade, quer dizer para a determinação do ser como objeto («Aquilo a que aqui chamo escatológico ou messiânico, é justamente uma relação ao porvir de tal forma despojada ou indeterminada que deixa o ser *por vir*, quer dizer, indeterminado»⁸³¹), não impõe a forma de objeto ao que vem, à exterioridade, mas antes «deixa o ser» indeterminado, como também não é uma produção *do* sujeito, na medida em que o próprio presente do sujeito não é possível sem que seja afetado pelo não-presente.

Como vimos na nossa leitura da *différance*, a produção do intervalo e do desvio para que o presente seja não é nem ativa nem passiva, não sendo portanto redutível a um ato constitutivo. Derrida lançara já esta potencialidade subversiva desta *véspera* na sua tese de licenciatura⁸³², e que continuará a explorar em *A Voz e o Fenómeno*, onde, uma vez mais a partir da leitura dos textos husserlianos, mostra como a suposta simplicidade do «presente atual, do agora» está como que em (auto-)desconstrução:

⁸²⁷ Cf. J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 32 [23]

⁸²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 75 [67], «A presença a si deve produzir-se na unidade indivisa de um presente temporal, para não ter de se dar a conhecer por procuração do signo»

⁸²⁹ Cf. E. Husserl, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, tr., intro. e notas Pedro M.S. Alves (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994), 105.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 91.

⁸³¹ Cf. J. Derrida in J. Derrida, M. Ferraris, *Le Goût du Secret*, *op. cit.*, p. 26.

⁸³² J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Edmund Husserl*, 2.^a ed. (Paris: PUF, 2010), 120-ss.

«Apercebemo-nos então rapidamente de que a presença do presente percebido só pode surgir como tal na medida em que *se ajusta continuamente* com uma não-presença e a uma não-perceção, isto é, a memória e a expectativa primárias (retenção e protensão). Estas não-perceções não se juntam, não acompanham *eventualmente* o agora atualmente percebido, mas participam indispensável e essencialmente na sua possibilidade»⁸³³.

Encontramos assim, talvez, algumas das problemáticas que havíamos já sondado na nossa passagem por «Ousia et Grammè»: para que o agora apareça, se temporalize diríamos numa linguagem mais próxima da fenomenologia, é necessário que seja afetado por uma certa não-entidade (*espaçamento*), que – contudo – implica o desvio, o diferir de qualquer presença a si ou identidade pura. Por isso Derrida aproximará o tempo da famosa expressão do sentido ontológico da morte em M. Heidegger, quer dizer, enquanto «possibilidade da sua impossibilidade»⁸³⁴. Enquanto condição de todo o aparecer, vimo-lo, a *différance*, o messiânico (é) *promessa* de repetição, abertura ao porvir – (é) o que *dando* todo o presente, *disjunta*-o também. Como Derrida escreve, numa passagem que não pode senão remeter para o que pretendemos explicitar na investigação dos pressupostos e da singularidade idiomática de desconstrução:

«A *différance*, que não (é) nada, é (na) coisa mesma. Ela é (dada) na coisa mesma. Ela (é) a coisa mesma. Ela, a *différance*, a coisa (mesma). Ela, sem nada de outro. Ela-mesma, nada»⁸³⁵.

Isto implica, mormente, que a Desconstrução derridiana é menos um pensamento da impossibilidade de *tocar, ver* a coisa *em carne e osso* mesma do que da sua pretensa simplicidade:

«Aquilo de que temos necessidade é de determinar *diferentemente*, segundo um sistema diferencial, os *efeitos* de idealidade, de significação, de sentido e de referente»⁸³⁶.

⁸³³ J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, op. cit., p. 79 [72]. Tradução ligeiramente modificada.

⁸³⁴ Cf. J. Derrida, *Donner le Temps*, op. cit., p. 17.

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 59. Cf. Michael Marder, «Différance of the “real”» in *Parrhesia*, n.º 4, 2008, 49-61.

⁸³⁶ J. Derrida, *Positions*, op. cit., p. 90.

Capítulo 4: Da originalidade do luto ao repensar da subjetividade

Procurámos, no capítulo anterior, assinalar a singularidade, a hiper-radicalidade da Desconstrução⁸³⁷. O questionamento da primazia da presença, da afirmação de um «significado transcendental», que é para Derrida um dos traços fundamentais do discurso filosófico, confundindo-se inclusivamente com a sua (auto)constituição, conduziu-nos ao pensamento desconstrutivo como pensamento da alteridade absoluta ou, cremos também poder dizê-lo, do singular, do impossível. Impossível que insubsumível e refratário à linguagem e às categorias filosóficas, não pode senão *mal* deixar-se escrever no *corpus* derridiano como *im-possível*. Dessa aproximação, gostaríamos de reter algo que nos parece essencial não esquecer, a saber: que a *différance* (tal como o pensamento do *rastro*, do *pharmakon*, *khora*, *messiânico*, etc.) se marca – *afundando-se* ou *apagando-se* – no próprio texto da metafísica da presença. Esta última não seria senão “esquecendo” esse apagamento constitutivo, isto é, “esquecendo” a sua dívida a essa véspera ou antecedente absoluto que já sempre trabalha a conceptualidade filosófica, como o registo da *impossibilidade* (a ler como heterogeneidade relativamente a todo o ente-presente, a toda a presença em suma) atravessando já sempre a *possibilidade*.

Destarte, não se pode reduzir esta *impossibilidade* a mais um nome com o qual a filosofia enquanto metafísica da presença procurou pensar uma identidade e unidade que, de diferentes maneiras, se furtam à divisão, à cisão, etc., assegurando assim o aparecer, a significação, o sentido – por exemplo. A Desconstrução atenta justamente no *rastro disso* que só vem apagando-se, procurando, de algum modo, dizê-la, mas assim sempre traindo-a. A alteridade do outro é absoluta, infinita – em suma, irreduzível não faz senão *passar*, interrompendo e heterogeneizando o regime da presença e do presente.

É este modo de pensar a alteridade absoluta ou impossível que dita o interesse no diferendo entre Heidegger e Levinas em torno da morte, uma vez que a dificuldade gira ali em torno das expressões «possibilidade da impossibilidade» e «impossibilidade da possibilidade». É a morte, afinal, como pretende a tradição platónica do aprender a morrer, o poder ou a capacidade maior da alma: atravessar incólume a morte,

⁸³⁷ Cf. *supra* nota 24.

preparando-se, cuidando e calculando a sua chegada («uma vez por outra, a viagem ainda demora bastante, quando calha [τύχῳσιν, isto é, acontecendo por acaso] serem apanhados por ventos contrários»⁸³⁸)?

Como é sabido, quer Heidegger quer depois Levinas criticam a noção tradicional de sujeito – com as suas propriedades de subsistência, de identidade consigo mesmo, etc. –, sublinhando, cada um a seu modo, o que escapa a uma tal esquematização: para Heidegger, o *sum*, o (modo de ser) *Dasein*, e, para Levinas, a alteridade do outro homem. Vê-lo-emos muito rapidamente de seguida, mas ambos estes pensamentos se singularizam igualmente num certo pensamento da morte (e do tempo). Naquilo a que poderíamos chamar uma *desconstrução* heideggeriana⁸³⁹ e, por outro lado, levinasiana do dito sujeito moderno encontramos, como Derrida o nota, ainda certas marcas da referência ao *próprio* do homem e do humano, ainda que ambos procurem repensar o legado antropocêntrico e antropológico da tradição. Certo, o *Dasein*, enquanto modo de ser em cujo ser o próprio ser está em questão, não é o homem, nem o sujeito, nem a alma (determinações ônticas) – mas simultaneamente não é outra coisa, e retém algumas marcas do que habitualmente se consideram as marcas do humano (nomeadamente, a morte e a linguagem). Por seu lado, Levinas afastando a noção de sujeito como identidade a si, coincidência absoluta consigo mesmo, não deixa de privilegiar o homem e a sociabilidade humana enquanto lugar de «produção do infinito», ou seja, da alteridade absoluta. Assim, e diferentemente, ambos os pensadores se movem ainda no privilégio, ambíguo certamente, de um certo humanismo.

Pois bem, o pensamento da *différance*, enquanto pensamento já sempre no limite/limiar da filosofia, herda, contra-assinando, quer dizer, reinventando, e radicalizando, as objeções de Heidegger e de Levinas às conceções tradicionais, quer de subjetividade quer de morte. De facto, e iremos continuar a mostrá-lo, a *véspera absoluta* não é sobretudo sinónimo de uma *véspera* que tivesse ainda uma relação constitutiva com o sujeito (humano) – sem negar, ainda assim, o modo específico e

⁸³⁸ Platão, *Fédon*, tr. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, 2.ª ed. (Coimbra: Minerva, 1998), 58b.

⁸³⁹ Cf. J. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965* (Paris: Galilée, 2013), 34, 47.

singular da relação (*sem relação*) do sujeito humano a essa véspera⁸⁴⁰, isto é, à singularidade do que e de quem vem. A *différance* – desvio, o mutismo, o tempo morto – não é o próprio do homem: onde quer que haja relação ao outro, portanto no vivente em geral, ela está já sempre a operar⁸⁴¹. É, por conseguinte, *outra coisa que não a finitude*, porquanto esta é formulada a partir do humano, ou mesmo do *Dasein, ipso facto*, a partir da morte como propriedade (o *como tal* da morte a que só o homem tem acesso).

Nas próximas páginas passaremos obrigatoriamente por algumas destas problemáticas, em especial na medida em que apontam para um outro pensamento da morte e concomitantemente para uma outra *experiência* da morte.

Começaremos então por dar a ler a interpretação reinventiva do diferendo entre Heidegger e Levinas em torno da morte (§ 1), da *experiência* e/ou da (*não-*)*fenomenalidade* da morte. A única *experiência* da morte, dirá Derrida, é a experiência do *luto*, repensado como trabalho de interiorização *impossível* (§ 2).

A singularidade do pensamento derridiano da *experiência da morte* enquanto *experiência do luto originário e impossível* remete-nos igualmente para o repensar desconstrutivo da subjetividade. Uma subjetividade já sempre exposta, essencialmente exposta, à vinda inantecipável, sem horizonte de espera, do outro – singularidade absoluta, segredo absoluto.

⁸⁴⁰ Cf. Stanislas Jullien, *Survivance(s) de l'humanité – Derrida et la question de l'homme* (Paris: Hermann, 2020).

⁸⁴¹ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967), 103.

1. O (não-)lugar da morte

O *rastro*, relação ou exposição ao outro, implica – no mesmo lance – «relação à morte como estrutura concreta do presente vivo»⁸⁴². O pensamento ou a relação à morte («relação à morte» porque «a morte nada é»⁸⁴³) revela-se assim *constitutivo* do próprio presente e da presença.

Assim, se por um lado, na definição da filosofia como aprender a morrer no *Fédon*, mas também no pensamento da iterabilidade e da idealização na Desconstrução derridiana, uma certa *experiência* da morte estava a operar. Por outro lado, porém, no que respeita ao aprender a morrer platónico-filosófico (cuidado da alma ou concentração da alma sobre si mesma), não menos correto é dizer que esta mesma aprendizagem visa, em derradeira análise, a afirmação de uma vida *pura e absoluta*. «A alma, qualquer que seja o objeto que ela ocupe, traz sempre até ele a vida quando nele entra»⁸⁴⁴, ensina Sócrates aos seus interlocutores – jamais, portanto, acolherá nela o oposto da vida:

- «- Vamos, pois! E ao que não acolhe a morte, como lhe chamamos nós?
- Não-mortal
- Ora, é certo que a alma não acolhe a morte?
- Sim.
- Segue-se, pois, que é imortal?
- É imortal.»⁸⁴⁵

O aprender a morrer é uma concentração da alma sobre si-mesma e, *ipso facto*, uma superação da morte. A morte (para o sensível) é a afirmação da vida imaculada da alma. A afirmação da pura presença a si da alma, que libertando-se do corpo contempla aquilo que a ela se assemelha – as puras realidades em si, os *eide*. Há, assim, uma evidente e declarada intimidade entre a chamada hipótese ou teoria das formas e a questão da essência, da natureza da alma.

⁸⁴² Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 103.

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 261

⁸⁴⁴ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 105d.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, 105e.

A Desconstrução derridiana, herdeira reinventiva (como o é necessariamente todo o herdeiro) da tradição, não deixou nunca de perscrutar o papel constitutivo da morte, na experiência de identificação do sujeito e no processo de idealização. Vimos já alguns desses momentos, nomeadamente em *A Voz e o Fenómeno*. Para que uma marca possa *sobreviver*, mais concretamente, possa ser válida além da sua ocorrência aqui-agora, é necessário que não apenas funcione na ausência do dito *referente*, como também da própria subjetividade⁸⁴⁶ que a *enuncia, escreve* ou *traça*. Essa possibilidade do desaparecimento é *essencial*, de “raiz” poder-se-ia dizer não fosse a própria noção de raiz que se vê assim como que inquinada. O próprio sujeito, no seu aparecer a si mesmo, deve como que *sujeitar-se* a essa mesma possibilidade:

«O aparecer do *eu* a si mesmo no *eu sou* é, portanto, originariamente relação com o seu desaparecimento. *Eu sou* quer dizer originariamente *sou mortal*»⁸⁴⁷.

Esta afirmação aproxima-nos do pensamento heideggeriano, pois também ali se pode ler que o *sum do cogito* é originariamente *sum moribundus*⁸⁴⁸. É preciso, contudo, tomar diversas precauções nestas aproximações. Neste sentido, avançamos para uma breve abordagem ao *ser-para-a-morte* de *Ser e Tempo* – notando, por exemplo, como apesar do declarado questionamento da tradição da metafísica da presença, Heidegger herda uma certa conceção de morte que, apesar de romper com as ditas noções ônticas, intramundanas, repete ainda assim alguns traços da morte em sede platónica. A morte como o próprio do homem, continua a ler-se na ontologia fundamental. Só o homem – exemplo único, em *Ser e Tempo*, de *Dasein* – pode morrer.

Num segundo momento, e para melhor compreender a contra-assinatura derridiana do *ser-para-a-morte*, passaremos pelas críticas levinasianas – que apontam para a morte como paciência, quer dizer, como aquilo que o homem não pode assumir, fazer sua. A

⁸⁴⁶ Cf. J. Derrida, J.-L. Nancy, «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet» in J. Derrida, *Points de suspension. Entretien* (Paris: Galilée, Paris), 283.

⁸⁴⁷ J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, op. cit., p. 68 [60-61].

⁸⁴⁸ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979), 437. Cf. Cristian Ciocan, *Heidegger et le problème de la mort* (Dordrecht/Heidelberg/New York/London : Springer, 2014), 138.

morte, para o filósofo de *Totalidade e Infinito*, é antes o limite insuperável do poder. Irrepresentável, inapropriável: um outro nome do impossível.

1.1 O «ser-para-a-morte» em *Ser e Tempo*

É bem conhecida a questão fundamental que orienta o projeto de uma ontologia fundamental de Martin Heidegger em *Ser e Tempo*: a questão do ser, melhor «a questão sobre o sentido de “ser”»⁸⁴⁹. Para o filósofo alemão uma tal questão terá sido esquecida pela metafísica, que – do seu lado – questiona unicamente quer a totalidade dos entes quer o ente no sentido mais elevado⁸⁵⁰. Neste sentido, a tradição metafísica, teria reduzido o ser (do ente) à presença, à substancialidade, à permanência, em suma, à entidade. Teria reduzido a verbalidade do ser à substantivação, como o comentará Levinas⁸⁵¹.

É necessário, por isso, libertar-se dos «preconceitos» que ocultam e impossibilitam uma autêntica compreensão do sentido do ser («§ 1. Necessidade de uma retomada explícita da questão do ser»), que essencialmente a própria forma da questão metafísica (o que é? *ti esti*) não pode senão iludir. Ser não é um ente, quer dizer, di-lo Heidegger, «o ser dos entes não “é” em si mesmo um outro ente»⁸⁵², não sendo, por isso mesmo, nada (leia-se nenhum ente) que se ocultasse detrás dos entes com os quais a metafísica lida. Na perspectiva de *Ser e Tempo*, ser é sempre ser de um ente. Porém, se todos os entes *são*, não é menos certo afirmar que *são* de diferentes maneiras, é preciso, pois, indagar qual o sentido do ser. Onde reside a *unidade* do ser?⁸⁵³

⁸⁴⁹ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, tr. Marcia Sá Cavalcante Schuback (Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2006), 34 [*Sein und Zeit*, 11.ª ed. (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 1].

⁸⁵⁰ M. Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique», tr. Henry Corbin e Roger Munier in *Questions I et II*, tr. Kostas Axelos *et al.* (Gallimard, 1968), 40-ss. [«Einleitung zur “Was ist Metaphysik”» in *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 378-ss.].

⁸⁵¹ Cf. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl e Heidegger* (Paris: Vrin, 2006), 81-ss.; *Ética e Infinito*, tr. João Gama (Lisboa: Edições 70, 2007), 23-27.

⁸⁵² M. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 40-ss. [5-ss.]

⁸⁵³ Cf. *ibid.*, p. 40 [5]. Cf. M. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger* (Paris: Vrin, 2018), p. 14.

Heidegger irá chamar *Dasein* ao modo de ser (*Seinsweise*) que porta já sempre em si uma (pré-) compreensão do ser. Mais concretamente, *Dasein* é o *aí* do ser, é *aí*, no *Dasein*, que a questão do sentido do ser deverá ser explicitada:

«Essa visualização de ser, orientadora do questionamento, nasce da compreensão mediana de ser em que nos movemos desde sempre e que, *em última instância, pertence à própria constituição essencial do Dasein*»⁸⁵⁴.

Por conseguinte, Heidegger defende a necessidade de «uma explicação prévia e adequada» do modo de ser do *Dasein*, que traz consigo uma tal compreensão. O ente que no seu modo de ser é *Dasein* somos nós mesmos. Poder-se-ia então dizer que somos o ente (estamos assim no domínio ôntico) que, no seu próprio modo de ser (domínio ontológico), é já relação com a questão do sentido do ser⁸⁵⁵.

Assim se chega à análise existencial do *Dasein*, aquém ou além de qualquer investigação sociológica, antropológica ou mesmo filosófica (enquanto metafísica, isto é interrogação sobre os entes⁸⁵⁶):

«O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu [je meines]. Em seu ser, isto é, sendo, este ente relaciona-se com o seu ser»⁸⁵⁷

Há, assim, com a noção de *Dasein* um corte que se pretende radical com as diferentes conceções (ônticas) de sujeito, homem, alma, etc. *Dasein* diz, muito simplesmente, o modo de ser do ente que nós mesmos somos, enquanto ter de assumir o próprio ser⁸⁵⁸, suspendendo assim todas as diferentes determinações que podem ser propostas

⁸⁵⁴ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 43 [8].

⁸⁵⁵ Martin Heidegger pergunta se não haverá aqui um «círculo vicioso», em que precisamente se supõe o que se pretende explicitar («Ter que determinar primeiro o ente *em seu ser* e, nessa base, querer colocar a questão do ser, não será andar em círculo»), acabando – no entanto – por responder negativamente uma vez que «não pode haver “círculo vicioso” na colocação da questão sobre o sentido do ser porque, na resposta, não está em jogo uma fundamentação dedutiva, mas uma liberação demonstrativa das fundações,» (*Ibid.*, p. 43 [7-8]). Cf. J. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, *op. cit.*, p. 137-ss.

⁸⁵⁶ M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la Métaphysique*, tr. Daniel Panis (Paris: Gallimard, 1992), 15-94. [Para uma tradução em língua portuguesa: M. Heidegger, *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, tr. Marco Antônio Casanova, 2.ª ed. (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011)].

⁸⁵⁷ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 85 [41].

⁸⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 85 [42].

(homem, sujeito, alma, etc., bem como as suas eventuais propriedades). O facto primeiro, poder-se-ia dizer, é que este ente que nós somos, enquanto *Dasein*, comporta e comporta-se já sempre dentro de uma compreensão do ser, ainda que *à partida e na maioria das vezes* implícita.

O ser do *Dasein*, esse precisamente que está sempre em jogo, é posteriormente determinado ou explicitado como *ser-no-mundo*. O *Dasein* compreende-se ou move-se já sempre numa (pré-)compreensão do ser porquanto é *ser-no-mundo*. Mas esta mesma constituição não deixa, no dizer do filósofo alemão, de acarretar também as suas dificuldades:

«E se a constituição de ser sempre minha do *Dasein* fosse uma razão para ela, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, *não ser ela mesma?*»⁸⁵⁹

É por o *Dasein* (que é sempre meu, uma vez que o *Dasein* se relaciona com o seu ser, pergunta por ele) requerer ou se explicitar *em ser-no-mundo*, que – *numa primeira aproximação e na maior parte das vezes* – o *Dasein* se compreende a partir da entidade intramundana (e, como veremos, é também assim que compreende *à partida* a morte, como «alguma coisa»). O mundo (onticamente) mais próximo do *Dasein* é o conjunto dos entes – e não, por exemplo, “aquilo” a partir do qual o encontro com os entes é possível –, sendo o “próprio” *Dasein* – ou antes o homem, o sujeito – um desses entes. Encontra não apenas instrumentos, objetos⁸⁶⁰, mas igualmente outros entes cujo modo de ser é *Dasein*, a partir deste horizonte intramundano: o ser é reduzido à permanência, à substância (nuns casos extensa, noutros pensante⁸⁶¹). Quase se poderia dizer que o próprio do *Dasein* é – numa primeira aproximação – a impropriedade ou inautenticidade (*uneigentlichkeit*), quer dizer, compreender-se a partir daquilo que ele *propriamente* não é.

Expostos os objetivos principais de *Ser e Tempo*, podemos avançar para a contextualização da morte, mais especificamente, do conceito ontológico da morte

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 171 [116].

⁸⁶⁰ Não entraremos aqui nesta distinção importante entre o ser do instrumento (*Zuhandenheit*) e do objeto (*Vorhandenheit*). O mundo no qual o *Dasein* se move *à partida* e na maioria das vezes não é, para *Dasein*, um mundo de objetos extensos, mas antes um mundo das ocupações e preocupações.

⁸⁶¹ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 118 [174]. Cf. M. Zarader, *op. cit.*, p. 183.

(quer dizer, a morte é constitutiva do *Dasein* enquanto modo de ser). A primeira secção da primeira parte termina como a explicitação da unidade do ser-no-mundo (nomeadamente através dos existenciais, que explicitam a estrutura do *ser-em* ou do *Da* do *Dasein*, a saber, *disposição, compreender, discurso*) como cuidado enquanto «anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no-mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro no mundo)»⁸⁶²; foi a ele, ao cuidado, que conduziu a análise do *Dasein* na sua quotidianidade. Em suma, o cuidado é a estrutura de ser (i.e. ontológica) que permite ao *ente que nós mesmos somos* o seu comportamento habitual no tocante ao mundo, aos entes e aos outros (dimensão ôntica). É no fenómeno da angústia que se revela esta estrutura originária:

«A angústia, junto com o próprio *Dasein* que nela se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária do *Dasein*»⁸⁶³.

É na angústia que o *Dasein* se «coloca diante de si mesmo», uma vez que ela o retira do «seu empenho no “mundo”»⁸⁶⁴. Note-se que Heidegger escreve “mundo” entre aspas porquanto, neste caso, remete para o segundo item mencionado na discussão da ideia de mundo no § 14 da obra: quer dizer enquanto «termo ontológico e [que] significa o ser dos entes» que preenchem o mundo (desta feita «conceito ôntico» que refere «a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar-se dentro do mundo»⁸⁶⁵). É importante, por conseguinte, notar que o mundo que é como que suspenso na angústia é, precisamente, o “mundo”, os *entes* ou o *ser dos entes intramundanos* com os quais *Dasein* se ocupa na sua existência mediana. Não devemos portanto estranhar que retirando o *Dasein* do «empenho no “mundo”», a angústia angustia-se pelo «*ser-no-mundo como tal*»⁸⁶⁶, e não por qualquer substância ou alma que pairasse sobre todo e qualquer mundo. É nesse sentido que Heidegger escreve que a angústia

⁸⁶² *Ibid.*, p. 259-260 [192].

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 248 [182]

⁸⁶⁴ *Cf. Ibid.*, §. 40

⁸⁶⁵ *Ibid.* p. 112 [64-65]. «Quando, por vezes, for usada no sentido mencionado no item 2, marcaremos este sentido, colocando a palavra entre aspas, “mundo”.»

⁸⁶⁶ *Cf. ibid.* 252 [186].

singulariza, porque – justamente – como que retira o tapete da compreensão vulgar, pela qual o *Dasein* se compreendia como um ou mais um ente dentro do mundo:

«Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira o *Dasein* da sua decadência, revelando-lhe a propriedade e impropriedade [*Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit*, com frequência traduzidos por autenticidade e inautenticidade respetivamente] de seu ser»⁸⁶⁷.

A angústia singulariza, pois, na medida em que retira o *Dasein* da sua ocupação junto dos entes intramundanos – retira-o, portanto, da sua compreensão (de si e dos outros) quotidiana. Será na morte que a angústia como que se “realiza”, vê-lo-emos, uma vez que só assim o *Dasein* poderá estar diante de si mesmo.

Pois bem, e apesar deste resultado da análise preparatória, na abertura da segunda secção Heidegger lança algumas dúvidas quanto à originariedade desta interpretação do *Dasein* como cuidado. De facto, Heidegger aponta as insuficiências de partir da situação quotidiana para alcançar o ser do *Dasein* na sua absoluta originariedade:

«Determinamos», escreve Heidegger, «a ideia de existência como o poder-ser que compreende, e onde está em jogo seu próprio ser. Sendo porém sempre *meu*, o *poder-ser* é livre para a propriedade e a impropriedade ou ainda para um modo de indiferença. [...] Entretanto, a caracterização ontológica da constituição existencial ainda guardou uma falta essencial. Existência significa poder-ser, mas também poder-ser próprio»⁸⁶⁸.

O filósofo explicita mais adiante a sua objeção, se partimos da quotidianidade – e esta é «o ser “entre” nascimento e morte –, não estamos desde logo a impor a «renúncia da possibilidade de apreender o ser do *Dasein* como um todo» (encontramos uma vez mais, e tal como a respeito da questão do sentido do ser, a preocupação com a totalidade, a unidade, e mesmo a originariedade). E, *ipso facto*, condenados a permanecer na obscuridade (na parcialidade) quanto ao sentido do ser, quer dizer também à sua compreensão?

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 257 [190-191]

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 305 [232-233].

«Se a interpretação do ser do *Dasein*, enquanto fundamento da elaboração da questão ontológica fundamental, deve ser originária, ela deve trazer à luz, de modo preliminar e existencial, o ser do *Dasein* em sua possível *propriedade e totalidade*»⁸⁶⁹.

É premente «colocar o *Dasein* como um todo», coisa que, para Heidegger, ainda não foi possível anteriormente. É aqui, nesta possibilidade de uma consideração originária e total do ser do *Dasein*, que surge por fim a questão do fim, quer dizer, da morte. A morte, por conseguinte, é sinónimo da possibilidade de uma compreensão originária do ser do ente em cujo ser está sempre em causa o seu ser. Será na angústia diante da morte, no assumir da angústia diante da morte que o *Dasein* pode ser captado como um todo e originariamente – possibilitando assim, ao mesmo tempo, uma efetiva delimitação da questão do sentido do ser.

Será também depois e no seguimento da discussão do sentido da morte que M. Heidegger exporá a temporalidade (*Zeitlichkeit*) do *Dasein*, que mais tarde será um dos alvos da meta-ética de Levinas. Para Levinas, de facto, a ontologia fundamental de Heidegger pensa o tempo a partir da morte, e esta última pensada como a morte própria. É através de uma certa relação com a morte (ontologicamente compreendida, e não como um ente que vem ao nosso encontro no mundo) que o tempo se temporaliza⁸⁷⁰. Isto é, é a partir da morte que o carácter *ek-stático* do *Dasein* encontra a sua fundamentação última⁸⁷¹. Mais adiante tentaremos compreender melhor as críticas levinasianas e o seu alcance. Registe-se de momento, ainda assim, o tempo (originário) pensado a partir da relação própria, ou autêntica, do *Dasein* com o seu ser, relação essa que só é possível pelo assumir da morte⁸⁷².

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 306 [233].

⁸⁷⁰ Cf. E. Levinas, «A morte e o tempo» in Deus, a Morte e o Tempo, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Almedina, 2003), 47-ss. [«La mort et le temps» in *Dieu, la Mort et le Temps* (Paris: Grasset, 1993), 30-ss.].

⁸⁷¹ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 413 [329], «Os fenómenos para..., ao..., junto... [que como vimos caracterizam o cuidado como ser do *Dasein*] manifestam a temporalidade [*Zeitlichkeit*] como o puro e simples *ἐστατικόν*. Temporalidade [*Zeitlichkeit*] é o “fora de si” em si e para si mesmo originário».

⁸⁷² J. Derrida, *Dar a Morte*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2013), 61-62 [*Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999), 69], «Na lógica desenvolvida por Heidegger não há um si-mesmo, um *Dasein* que, no cuidado, apreenda a sua *Jemeinigkeit* e venha, de seguida, a ser-para-a-morte. É no ser-para-a-morte que o si-mesmo da *Jemeinigkeit* se constitui, advém a si mesmo, portanto à sua insubstituíbilidade»

Ainda antes de prosseguir na elucidação do sentido da morte que Heidegger solicita, o dito sentido ontológico, porque nele está em causa o *ser* do *Dasein*, gostaríamos de muito sucintamente – e tomando por guia algumas das considerações de J. Derrida – apontar aquelas que nos parecem ser as marcas da tradição platónica, com as quais nos confrontámos na nossa leitura do *Fédon*. Não pretendendo dissimular ou ignorar as diferenças abissais entre ambas as discussões da morte, dois aspetos saltam no entanto à vista no tocante ao percurso que conduzem os dois pensadores, Platão e Heidegger, a uma aproximação da morte: 1) A morte desponta no contexto de discussões em torno do próprio homem, ou do ser desse ente que nós mesmos somos 2) A relação com a morte determina a autenticidade ou inautenticidade da existência humana. Sim, é certo que, com o termo *Dasein*, Heidegger visa fazer tábua rasa dos pressupostos que os conceitos de *psyche*, *alma*, *sujeito*, *homem* portam consigo. Consequentemente, seria absurdo pensar que o filósofo retoma a conceção de morte como «separação da alma e do corpo» ou simplesmente como «alguma coisa», no entanto... No entanto, essoutra conceção de morte, a conceção ontológica, surge quando se trata de determinar a relação autêntica do *Dasein* com o seu próprio ser – a sua *Jemeinigkeit* (autêntica). No ser do *Dasein* está sempre em causa o seu ser, ainda que – à partida e na maior parte das vezes – esta situação esteja ocultada, uma vez que o *Dasein*, ocupando-se no mundo junto dos entes, toma-se a si mesmo como mais um ente (mais um *Zuhandenheit*, ou *Vorhandenheit*), apenas com outras propriedades. A possibilidade de romper com esta situação só é possível numa (certa) confrontação com uma (certa) morte. Ora, não vimos nós na nossa discussão do *Fédon*, e na sua apologia da vida filosófica como a melhor das vidas, o melhor dos possíveis para a alma encarnada, para o homem, um esquema em muito semelhante? A viragem, a transformação na relação com a morte – que a multidão tem como um «mal», mesmo o «pior dos males» – arrasta consigo uma nova perspectiva relativamente ao próprio do homem, a vida autenticamente humana:

«Os interesses de um homem desta têmpera nada têm a ver com o corpo e que, pelo contrário, a ele renuncia até onde lhe for possível, para se concentrar sobre a alma...»⁸⁷³

Pois bem, o que é «um homem desta têmpera» senão aquele que cultiva, verdadeiramente, a virtude⁸⁷⁴? Ser homem autenticamente é, neste sentido, exercitar-se na morte e no morrer.

Embora diferentemente, também Martin Heidegger considerar  a rela o com a morte, a apreensão do sentido originário (ontológico) da morte, enquanto possibilidade de uma existência autêntica.   aí que o ser *Dasein* verdadeiramente se desvela, libertando-se da fuga que caracteriza a quotidianidade do impessoal («das Man»). Não que Heidegger vise apenas negativamente este fenómeno do impessoal, tão-pouco como uma queda accidental, contudo não deixa de vincar a importância da autenticidade para a exposi o do horizonte temporal do sentido do ser⁸⁷⁵.

 , por conseguinte, na morte que se desvela o *próprio* do ser do *Dasein*, quer dizer, em última análise, não apenas o seu modo de ser autêntico como a compreensão do ser (dos entes) *tout court*. *Dasein*   sinónimo de compreensão (do sentido) do ser⁸⁷⁶, que por sua vez, como seria o objetivo final de *Ser e Tempo* mostrar, s    possível no horizonte do tempo.

Há, naturalmente, diferenças irredutíveis entre a perspetiva plat nica e a analítica existencial de Heidegger no que toca à questão da morte. Vimos no *Fédon* como na morte, no aprender a morrer, a alma entrava em rela o com as realidades em si: o exercício de morrer era também, neste sentido, um aprender a contemplar os *eide*. É afinal esta perspetiva que Heidegger pretende criticar em *Ser e Tempo*, uma vez que ela supõe já uma certa interpreta o do ser: de facto os *eide* são ainda, e o filósofo alemão di-lo-  explicitamente em «A doutrina da verdade em Platão», pensados de acordo com o paradigma da visão, de *qualquer coisa* apropriado a ser visto – ainda que, para tal, seja

⁸⁷³ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 64e.

⁸⁷⁴ Cf. Aristóteles, * tica a Nic maco*, tr., préf. e notas Ant nio de Castro Caeiro (Lisboa: Quetzal Editores, 2009), 1139a17.

⁸⁷⁵ Cf. J. Derrida, *Apories* (Paris: Galilée, 1996), 107, «[...] a morte figura este tema ou este conceito fundamental que assegura   analítica existencial a sua própria possibilidade [...]».

⁸⁷⁶ M. Zarader, *op. cit.*, p. 14.

preciso uma certa prática, um certo treino. Um pouco como a compreensão ou a relação do *Dasein* com o sentido do ser, os *eide* estão – à partida e na maior parte das vezes – esquecidos, invisíveis, mas esta invisibilidade teria ainda que *ver* com a visão, precisamente. São a origem da visibilidade, certo, mas eles próprios são pensados no elemento da visibilidade – corresponderiam assim à ordem daquilo a que Jacques Derrida chama «in-visível visível»⁸⁷⁷. Heidegger vê nesta posição uma cumplicidade com o esquecimento da questão do ser em proveito de um questionamento que se concentra sobre os entes: *ser* aparece ou desliza assim para as noções de permanência, de subsistência, enfim, com o caráter de *algo* que se oferece ao olhar.

O ser dos entes não é um outro ente, nem existe num outro mundo; por outras palavras, ser é sempre ser de um ente. É por esta razão que Heidegger fala privilegiadamente em *sentido do ser* ou *compreensão do ser*, e não apenas de *o ser*, porquanto tal postura poderia obstruir o caminho que se pretende percorrer.

A visibilidade do ente, do ente *como tal*, a sua fenomenalidade, é-lhe dada pela compreensão do ser (que, vimo-lo, caracteriza o *Dasein*, o aí (*da*) do ser (*sein*)). Só na medida que há um ente – mais correto seria dizer, um modo de ser – em cujo ser está em causa o próprio ser podemos afirmar que o ser se dá (*es gibt sein*).

Em suma, para caracterizar e justificar esta profunda distância entre o *platonismo* e o pensamento de Heidegger, o ser não é, ele-mesmo, *algo* visível, mas antes a possibilidade de que *algo*, um *ente*, apareça como tal. É também por esta razão que posteriormente o filósofo alemão caracterizará a sua posição mediante a expressão um tanto ou quanto paradoxal «fenomenologia do inaparente». A partir do que foi dito, é legítimo afirmar que este inaparente não remete para um segredo da ordem do revelável, do visível, mas antes para a origem da visibilidade, que enquanto tal é heterogénea à ordem do visível. Ser não é um objeto, ou uma coisa que se ofereça ao olhar.

Vemos a morte surgir assim no contexto da possibilidade que é ainda preciso legitimar, a saber, o de uma relação do *Dasein* com o seu modo autêntico de ser. A constituição

⁸⁷⁷ Cf. J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 113 [125].

mesma do *Dasein*, o ser-em e o ser-junto, implica que «numa primeira e na maioria das vezes» ele se compreende, compreende o seu ser, a partir da *demora*, da *ocupação* junto dos entes. Também o *Dasein* seria, nesta perspectiva um outro ente intramundano, a que se acrescentariam porventura certas propriedades diferenciadoras.

Esta impropriedade da relação do *Dasein* com o seu modo de ser justifica-se – no contexto de *Ser e Tempo* – justamente pelo facto de ele, o *Dasein*, ser «sempre a sua possibilidade»:

«O *Dasein* se determina como ente sempre a partir de uma possibilidade que ele é e, de algum modo, isso também significa que ele se compreende em seu ser»⁸⁷⁸.

Enquanto existencial, ou determinação do carácter ontológico do *Dasein*, esta consideração do ser do *Dasein* como poder-ser implica que ele «já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades»⁸⁷⁹. Acontece que, vimo-lo, à partida este ente, o *Dasein*, compreende-se a partir de possibilidades herdadas do contexto social, histórico, que – não sendo negativas – conduzem, no entanto, à ocultação do modo de ser do *Dasein* como poder-ser puro. De certa forma, ao passo que os entes intramundanos têm a sua essência (aquilo que eles são), a sua aplicabilidade, etc., relativamente fixada, o ser do *Dasein* está sempre em jogo. Como observa Derrida:

«Este [o *Dasein*] não é um ente aí-à-frente ou à-mão [sous-la-main] como um objeto substancial (*Vorhandensein*); a essência deste ente que é o *Dasein* é justamente a possibilidade, o ser possível (*das Möglichsein*)»⁸⁸⁰.

É por essa razão que o *Dasein* se compreende, em diferentes contextos e épocas, ora como senhor, ora como escravo, ora como estudante ora como profissional de saúde, etc. São, como bem se vê, possibilidades que não pairam simplesmente no ar⁸⁸¹, mas sim possibilidades nas quais ele já sempre “caiu” – nomeadamente em virtude da sua temporalidade e historicidade. Mas então, podemos perguntar, se o *Dasein* sempre se

⁸⁷⁸ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 87 [43]. Tradução ligeiramente modificada.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 205 [145].

⁸⁸⁰ J. Derrida, *Aporias*, op. cit., p. 114

⁸⁸¹ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 204 [144].

compreende a partir de possibilidades, quer dizer, sempre compreende o seu ser a partir de possibilidades nas quais está lançado, qual é a possibilidade do *Dasein* que como que o deixa livre para o poder-ser mais próprio? Quer dizer, que o liberta para o ser no sentido mais próprio ou autêntico enquanto poder-ser?

Retomando os nossos exemplos, o *Dasein* pode compreender-se enquanto profissional de saúde, e isso implica uma determinada relação com o seu (poder-)ser; todavia, tal compreensão pode igualmente ser abandonada ou não estar sequer disponível (como a possibilidade de se compreender como astronauta – pelo menos no sentido em que hoje compreendemos a palavra – não estava disponível no século I da nossa era).

Há porém, para Heidegger, uma possibilidade, uma «pura possibilidade», que o *Dasein* não pode senão assumir, ainda que o faça geralmente inautenticamente, a saber, a *morte*. Certo, há muitas possibilidades a partir das quais o *Dasein* se pode compreender, mas a morte é a «pura possibilidade» que o *Dasein*, cujo ser é poder-ser, não pode nunca recusar. *Dasein*, ser-no-mundo, é ser-para-a-morte⁸⁸². Será na relação com a morte, como pura possibilidade, que o *Dasein* – ou a analítica do *Dasein* – se confronta com o seu modo de ser próprio.

A morte enquanto «pura possibilidade», o conceito ontológico da morte, deve ser absolutamente distinguido de toda e qualquer aproximação da morte enquanto evento intramundano. Por outras palavras, o ser-para-a-morte do/enquanto *Dasein* não equivale a uma declaração como, por exemplo, «todo e qualquer homem tem de morrer». Nada se opõe ou contrapõe a uma tal afirmação – por exemplo, de índole biológica ou antropológica –, contudo tal como Heidegger pretendia subtrair a sua

⁸⁸² *Sein zum Tode*. Naturalmente socorremo-nos da habitual tradução desta expressão, a saber, «ser-para-a-morte», não sem assinalar eventuais mal-entendidos que a sua mera escuta pode provocar. Acima de tudo, há que não compreender neste «ser-para-a-morte» uma espécie de destino do *Dasein*, como se fosse a sua finalidade ou propósito. Note-se que, numa carta endereçada a J.-M. Palmier de maio de 1972, Heidegger sugere que uma tradução francesa adequada para *Sein Zum Tode* seria «être vers la mort». (cf. C. Ciocan, *op. cit.*, nota 2, p. 3). Com alguma frequência, Derrida propõe a tradução «être à la mort». A correta avaliação dos méritos de cada uma destas propostas ultrapassa não apenas a nossa discussão como a nossa competência, gostaríamos apenas de assinalar que «ser-para-a-morte» diz que o *Dasein* se move, *existe* sempre numa relação com a morte. O *Dasein* é o morrente, existir (modo de ser do *Dasein*) é existir mortalmente. Cf., para um texto que nos ajudaria a repensar estas problemáticas, J. Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot* (Paris: Galilée, 1998), 56, 82, 101-102.

analítica às outras investigações (biológicas, culturais, antropológicas, ônticas portanto), que jamais questionam os conceitos que orientam os seus discursos (nomeadamente, homem, raça, vida), também a sua análise ontológica da morte pretende romper ou suspender todos os conhecimentos com que as diferentes disciplinas (ônticas) nos enriquecem. Tal como o *Dasein* tem um certo privilégio (ontológico) em relação à alma, ao sujeito, ao humano (na medida em que estas determinações da entidade implicam já sempre a compreensão do ser, na abertura da qual algo como um ente é possível), também a morte, o conceito ontológico da morte, deve (com frequência Derrida assinala a equivocidade de um tal dever, de uma tal necessidade – implicação lógica ou injunção moral?), anteceder toda e qualquer determinação da morte (por exemplo, quando a medicina fala de morte cerebral, ou da definição de morte no âmbito da medicina legal, ou – inclusive – quando se aborda atualmente a dita morte social). Em sentido mais geral, como no-lo explicita Derrida, a morte como possibilidade pura do *Dasein* não faz referência a qualquer cultura (de morte). Neste sentido preciso, não tem fronteiras – uma vez que o conceito ontológico da morte é anterior a toda a divisão cultural, social – mas por outro é a derradeira fronteira, na medida em que é um marco que separa absolutamente o modo de ser do que Heidegger chama *Dasein* e qualquer outro modo de ser (não apenas a manualidade, a substancialidade ou permanência, como também o modo de ser da vida⁸⁸³). Só o *Dasein* pode morrer (*Sterben*). No § 49 (intitulado «A delimitação da análise existencial da morte frente a outras interpretações possíveis do fenómeno) de *Ser e Tempo*, Heidegger escreve:

«A precisão da interpretação ontológica da morte deve consolidar-se, preliminarmente, através de uma explícita conscientização daquilo que ela *não* questiona e daquilo que, em vão, dela se espera no sentido de informação e indicação»⁸⁸⁴

Logo nesta primeira fase do referido § 49 encontra-se vincada a necessidade (e uma das inquietações da Desconstrução derridiana é justamente procurar o lugar a partir do

⁸⁸³ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 94 [50], «a vida não é nem coisa simplesmente dada nem *Dasein*». É na obra *Conceitos fundamentais da Metafísica* que Heidegger mais detalhadamente procura delimitar o modo de ser da vida, que só se torna acessível no *Dasein*, uma vez que só este porta em si a questão do ser – é o *aí* do ser.

⁸⁸⁴ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 321 [246].

qual esta necessidade se faz sentir) de delimitar, de estabelecer com *precisão* o que uma tal «interpretação ontológica» visa – nomeadamente por via daquilo que ela *não* é. Heidegger irá assinalar sucessivamente o que a noção ontológica de morte *não* é: a) não é confundível com o «findar do ser vivo», isto é, na terminologia alemã do filósofo, o *Sterben* (morrer) não é o *Verenden* (findar)⁸⁸⁵. Por conseguinte, o fim do *Dasein* não equivale ao fim do ser vivo; b) ainda que o *Dasein* – seria, porventura, mais adequado dizer nós, os humanos, enquanto ente cujo modo de ser é *Dasein*? – “possua” ou “tenha” também «uma morte fisiológica», esta recebe o nome – porquanto de alguma maneira há, em nós, humanos, uma relação entre o modo de ser do *Dasein* e a vida (*Leben*) – *Ableben*, que a tradução portuguesa verte na expressão *deixar de viver* (um dos valores do prefixo alemão *ab-* é separação, de partida⁸⁸⁶). Como escreve Heidegger numa passagem em que se evidencia, ainda que de forma muito sucinta, as relações entre estes três termos ou conceitos:

«Assim, pode-se dizer: o *Dasein* nunca finda (*verendet nie*). O *Dasein* só pode deixar de viver (*Ableben*) na medida em que morre (*stirbt*)»⁸⁸⁷.

A morte, o *Sterben*, tomada na aceção ontológica heideggeriana, pertence ao ser do *Dasein*, e – enquanto tal – jamais este pode findar. Este último pertence ao modo de ser da vida – fenómeno a que em *Ser e Tempo* o filósofo alemão alude de passagem, mormente para assinalar a necessidade de investigações específicas⁸⁸⁸ – ou ao que, em

⁸⁸⁵ *Ibid.* p. 332 [247].

⁸⁸⁶ Nos capítulos 1 e 2 do presente trabalho vimos como a morte é aproximada a partir da «viagem», da «partida».

⁸⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸⁸ Cf. *Ser e Tempo, op. cit.*, p. 94 [50], «A vida não é nem uma coisa simplesmente dada nem *Dasein*»; pouco antes pode ler-se que «a vida é um modo próprio de ser mas que, em sua essência, só se torna acessível no *Dasein*». Em sintonia com esta afirmação, será apenas depois da publicação de *Ser e Tempo* (1927) que Heidegger lecionará o curso *Os conceitos fundamentais da metafísica*, publicado postumamente (1983) no tomo 29/30 da *Gesamtausgabe*, no qual aborda e investiga o fenómeno da vida, nomeadamente na segunda parte, em que encontramos - § 42 a conhecidíssima tripla declaração: «1. A pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre em mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*» (Martin Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo – Finitude – Solidão*, tr. Marco Antônio Casanova, 2.^a ed. (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011), 230. Para a edição alemã: Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, GA 29/30 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), p. 263, «1. der Stein (das Materielle) ist weltlos; 2. das Tier ist weltarm; 3. der Mensch ist weltbildend». A vida é um modo próprio de ser, mas que, em sua essência, só se torna acessível no *Dasein*.

Os conceitos fundamentais da metafísica, Heidegger investigará como o modo de ser da animalidade (*Tierheit*). Com efeito, a morte, que vulgarmente se considera como o lote que nos está destinado enquanto viventes, é – no sentido heideggeriano – o próprio do *Dasein* e o seu carácter de «ser sempre meu»⁸⁸⁹ (*Jemeinigkeit*). A morte (*Sterben*) é o próprio do *Dasein*: a pura possibilidade é também a possibilidade mais própria⁸⁹⁰:

«A morte é uma possibilidade ontológica que o próprio *Dasein* sempre tem de assumir. Com a morte, o próprio *Dasein* é impendente [steht sich [...] bevor] em seu poder-ser *mais próprio*.»⁸⁹¹

Como o escreve Derrida, nesta perspetiva, quer dizer, na perspetiva da morte enquanto *Sterben*, os restantes viventes seriam imortais⁸⁹², ou a-mortais, poderíamos nós dizer, para vincar o carácter privativo de uma tal não-participação na morte (*Sterben*). O vivente perece⁸⁹³ ou finda (*Verenden*), mas jamais morre (*Sterben*). E, podemos acrescentar, não morre precisamente porquanto não é *Dasein*, quer dizer, no ser da vida não está em jogo o próprio ser. O *como tal* da morte escapa-lhe sempre, porque a abertura ao *como tal* só é possível pela compreensão do ser, pelo sentido do ser. Escutemos Derrida, a este respeito:

«Pois se é preciso suspeitar que a diferença entre um mortal (aquele que pode morrer no sentido do «propriamente morrer») e um animal [bête] incapaz do morrer é um certo acesso à morte *como morte*, à morte *como tal*, então este acesso condicionará toda a distinção entre estes dois fins que são o *perecer* e o *morrer*, e no mesmo lance a própria possibilidade de uma analítica existencial do *Dasein*, de uma distinção entre o *Dasein* e um outro modo de ser»⁸⁹⁴.

Se, a estas considerações de J. Derrida, juntarmos ainda a proximidade entre a possibilidade do *como tal* e a possibilidade da palavra, do *logos*, temos então uma tríplice relação: *morte, como tal, logos*. Derrida nota que esta proximidade, da parte de

⁸⁸⁹ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, §9.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 340 [263].

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 326 [250].

⁸⁹² Cf. J. Derrida, *Aporias*, *op. cit.*, p. 69-ss.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 63. «Prefiro perecer [*périr*, para traduzir o *Verenden* heideggeriano]. Porquê? [...] porque este verbo guarda qualquer coisa do *per*, da passagem, do limite, da travessia marcada em latim pelo *pereo*, *perire* (que quer dizer exatamente isso: ir-se, desaparecer, passar – do outro lado da vida, *transire*)».

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 70.

Heidegger, permite desenvolver uma série de hipóteses – «diversas possibilidades permanecem abertas» – que gostaríamos de referir, pois vão ao encontro do que teremos posteriormente de explicitar: 1) «Que não haja laço essencial e irreduzível entre os dois, entre o “como tal” e a palavra, e que um ser possa relacionar-se à própria morte *sem linguagem*, e justamente aí onde a palavra se despedaça ou faz defeito», nesta primeira hipótese ver-se-ia já contaminada a distinção entre o *Dasein* e o modo de ser dos viventes; 2) «Que a *crença* numa experiência da morte *como tal*, como o discurso acreditando esta crença numa experiência da *própria* morte e como tal, depende pelo contrário de uma capacidade de falar e de nomear, mas em vez de nos dar uma segurança a mais quanto à experiência da morte como morte, vem então a perder o *como tal* na e pela linguagem que obteria aqui uma ilusão: como se fosse suficiente, e seria a ilusão ou o fantasma, *dizer a morte* para ter acesso ao morrer como tal». Esta segunda hipótese pressupõe, assim nos parece pelo menos, o longo repensar do *logos* como *arqui-escrita*, isto é, de um *logos* que não é senão a presença do que resta do inapresentável. Viramos ali como qualquer sistema de significação implica antes que «a coisa mesma», a coisa como tal, sempre se furta – é essa a condição de possibilidade do seu funcionamento. Neste contexto, é a possibilidade, para o *Dasein*, de uma experiência da morte como tal que se vê claudicar; 3) como de certa forma já se deixava ler «que a morte, por conseguinte, recusando-se como tal, portanto ao testemunho, e marcando mesmo o que recusa o seu *como tal* e à linguagem e ao que extravasa a linguagem, seja neste lugar que qualquer fronteira (*rigorosa e única*) entre a besta e o *Dasein* do homem de palavra se torna inassinalável»⁸⁹⁵. É o traço distintivo do *Dasein*, a saber a sua abertura para a possibilidade mais própria, a morte, que se vê assim marcado pela *impossibilidade* – a morte não é senão, nesta hipótese de Derrida o nome do que não só recusa o seu *como tal*, mas sobretudo como o que se subtrai sempre ao *como tal*. Não há *como tal* da morte. Por fim, 4) «que se enfim o vivente como tal (a besta, a besta animal ou a *vida* humana, o homem como vivente) é incapaz de uma

⁸⁹⁵ Nós sublinhamos a expressão entre parênteses *rigorosa e única*, para salientar que não se trata, em sede desconstrutiva, de fazer cair todas e quaisquer distinções, neste caso entre o *Dasein* e os outros viventes. Pelo contrário, o pensamento derridiano viria em primeiro lugar fazer estremecer a unidade e a homogeneidade da expressão «outros viventes».

experiência da morte *como tal*, se em suma a vida como tal ignora a morte como tal, este axioma permite reconciliar enunciados aparentemente contraditórios», e no seguimento Derrida refere os discursos de Freud e de Levinas. De facto, se como vimos ao modo de ser da vida não pertence o *morrer*, ou a *morte como tal*, é legítimo aproximar o discurso de Heidegger de afirmações como «Algo semelhante à morte nunca foi experienciado»⁸⁹⁶ ou «ninguém acredita na sua própria morte, ou, para o dizer de outro modo, no inconsciente todos nós estamos convencidos da nossa imortalidade»⁸⁹⁷ (Freud) ou ainda com as diferentes considerações de Levinas – a que teremos de atender de seguida – quando procura pensar a morte como limite do poder do sujeito: a «morte é aquilo que o sujeito não pode carregar»⁸⁹⁸. Para Levinas, vê-lo-emos, a morte é o meu poder mais próprio, mas antes exposição ao absolutamente outro.

Esta referência deixa-nos vislumbrar a releitura derridiana do ser-para-a-morte, porquanto o filósofo ali marcará a impossibilidade do *como tal* da morte, assim questionando a suposta fronteira absoluta entre o *Dasein* e a animalidade⁸⁹⁹. Depois de mais este desvio que, de certo modo, projetou o caminho que nos falta ainda percorrer, e que inclusive põe – diferentemente – a questão do luto, como se este fosse antes o luto pela morte própria, o *adeus* à morte própria, cabe-nos retomar ainda por alguns momentos a discussão de Heidegger – para reiterar a caracterização ontológica da morte.

Repita-se: a morte é a pura possibilidade desse ente cujo ser é poder-ser. Nesse sentido, não a devemos confundir com a morte no sentido quotidiano (com os diferentes sentidos ônticos), quer dizer, «como uma ocorrência que vem ao

⁸⁹⁶ Cf. S. Freud, «Inhibitions, symptoms and anxiety» in *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, vol. XX, tr. James Strachey et al. (London: The Hogarth Press, 1959), 130.

⁸⁹⁷ S. Freud, *Escritos sobre a guerra e a morte*, tr. Artur Morão (Covilhã, LusoSofia, 2009), 19 [disponível em http://www.lusosofia.net/textos/freud_sigmund_da_guerra_e_da_morte.pdf. Acedido em agosto de 2023]

⁸⁹⁸ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, 11.ª ed. (Paris: PUF, 2011), 56-57.

⁸⁹⁹ Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2006), 218-219; *Séminaire La bête et le souverain*, vol. I (2001-2002) (Paris: Galilée, 2008), 12.ª sessão, 410, «[...] aí onde estaria tentando a encontrar Heidegger um pouco *eigensinnig*, se não um pouco tonto [bête] ele-mesmo, ele-mesmo a este respeito, é quando se agarra tão firmemente à opinião, ao que creio ser uma opinião, nem mais nem menos, à opinião segundo só o homem unicamente [seul l'homme seul] ou só o *Dasein* tem uma relação de experiência com a morte, com o morrer, com o *sterben como tal*».

encontro»⁹⁰⁰. «“A morte”», escreve Heidegger, «vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo»: eis em que sentido o dito impessoal – que o *Dasein* é numa primeira aproximação e na maioria das vezes – toma a morte. Um dia, diz-se, todos acabamos por morrer:

«A morte que é sempre minha, de forma essencial e insubstituível, converte-se num acontecimento público que vem ao encontro do impessoal»⁹⁰¹.

Tal como o «ser que está em jogo no ser» do *Dasein* é «sempre meu»⁹⁰², quer dizer o ser do *Dasein* remete sempre para um *quem*⁹⁰³, sem que contudo este *quem* projete qualquer tipo de resposta prévia de ordem filosófica, teológica, biológica, etc., também a morte, a possibilidade mais própria desse ente, é sempre minha. Porém, tal como – «numa primeira aproximação e na maior parte das vezes» – o quem do ser que está em jogo é compreendido a partir da ocupação, e dos entes juntos com os quais o *Dasein* se ocupa na sua existência quotidiana, também a morte é compreendida a partir desse mesmo quotidiano. A morte «converte-se num acontecimento que vem ao encontro do impessoal», como escreve Heidegger – uma conversão que não é mero acidente, mas que resulta igualmente da própria estrutura ontológica do *Dasein* (o *cuidado*).

Tal como a analítica existencial pretende nada guardar das diferentes disciplinas ônticas, inclusive da metafísica (cujas interrogações incidem sempre sobre os entes), a análise do morrer (*Sterben*), do morrer no seu sentido ontológico rompe igualmente com todas as especulações, atitudes e crenças diante da “morte”:

«A análise ontológica do ser-para-o-fim, por outro lado, não concebe previamente nenhum posicionamento existenciário [existenziellen] frente à morte»⁹⁰⁴.

⁹⁰⁰ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., 328 [252].

⁹⁰¹ Ibid., p. 329 [253].

⁹⁰² Ibid. 86 [42].

⁹⁰³ Cf. *ibid.*, «o *Dasein* nunca poderá ser apreendido ontologicamente como caso ou exemplar de um género de entes simplesmente dados».

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 323 [247]. Cf., para a questão do *existenziell*, *Ibid.*, p. 48 [12], Muito resumidamente, o *Dasein* compreende-se sempre a si mesmo a partir da sua existência («de uma possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma»), a esta compreensão do *Dasein* a partir do seu próprio existir chama-se *existenzielle*.

Isto significa que esta investigação ontológica corta rente toda e qualquer crença – seja ela religiosa ou não. Não encontraremos, portanto, nesta analítica do morrer qualquer referência, por exemplo, à imortalidade:

«Interpretando-se o fenómeno meramente como algo que se *instala* no *Dasein*», isto é a partir do ser do *Dasein*, «enquanto possibilidade ontológica de cada *Dasein* singular, a análise da morte permanecerá inteiramente “neste mundo” [ou antes, “deste lado”, “*diesseitig*”]»⁹⁰⁵.

Deste lado, quer dizer, do lado do *Dasein*, cujo ser fora sendo explicitado a partir do ser-no-mundo até chegar ao *cuidado*. Para Heidegger, como vimos, não se pode – na perspectiva de uma elucidação da questão do sentido do ser – senão partir do ente a que pertence, justamente, a compreensão do ser⁹⁰⁶. A questão do “outro lado”, eventualmente “do outro mundo”, apenas pode surgir a partir dessa prévia compreensão. Como bem se vê há uma clara estratificação de diferentes dimensões: ontológico/ôntico, existencial [existenzial]/existenciário [existenziell], de tal forma que à relação do *Dasein* com os entes subjaz sempre uma (pré-)compreensão do ser, uma compreensão no mínimo implícita. De certo modo, sem que isso signifique qualquer tipo de idealismo, o *Dasein* é, já o vimos, o *aí (da)* no qual se dá a abertura do *ser*, sem o qual não haveria a possibilidade do encontro dos entes *como tal*, quer dizer, como entes. Qualquer investigação sobre o *ser* da vida, ou sobre a animalidade, só a partir da explicitação do *ser* do *Dasein* podem encontrar o seu espaço e a sua legitimidade.

A elaboração da morte como existencial, quer dizer como carácter ontológico do *Dasein* conduz, no parágrafo 55, a sucessivas marcas. Algumas delas já foram referidas: por

Por seu lado, Heidegger reserva o termo *existenzial*, para uma compreensão da estrutura da existência. Destarte, autenticidade e inautenticidade são duas compreensões existenciárias, quer dizer, dois modos de o *Dasein* se relacionar com o seu ser; por seu lado, a compreensão ela-própria é um existencial, na medida em que pertence ao *ser* do *Dasein*, à estrutura da existência. O compreender, a compreensão é um existencial («uma determinação de ser do *Dasein*), mas que pode traduzir-se *existenciarmente* ora numa compreensão a partir de possibilidades *autênticas* ora *inautênticas*.

⁹⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 323 [248]. Veja-se também J. Derrida, *Aporias*, *op. cit.*, p. 98, «A analítica existencial da morte é também anterior, neutra e indiferente relativamente a todas as questões e todas as respostas que relevam de uma metafísica da morte: as que dizem respeito à sobrevida, à imortalidade, ao além (*das Jenseits*) ou o aquém deste lado (*Diesseits*), a saber, o que convém fazer ou pensar *aqui em baixo* (normas éticas, jurídicas, políticas)».

⁹⁰⁶ Cf. *ibid.*, p. 48 [12].

exemplo, a morte como pura possibilidade, «possibilidade mais própria do *Dasein*»⁹⁰⁷, «possibilidade *irremissível*»⁹⁰⁸ («singulariza o *Dasein*»). Porém, há ainda outras características da morte como possibilidade, e como possibilidade mais própria, que ainda não foram solicitadas na nossa leitura. É o caso, por exemplo, da insuperabilidade:

«O ser para essa possibilidade», ou seja, para a morte, «permite ao *Dasein* compreender que a renúncia de si mesmo *lhe* é impendente [bevorsteht] como a sua possibilidade mais extrema»⁹⁰⁹.

Esta breve citação abre para duas considerações. Em primeiro lugar, que esta possibilidade (a morte) não pode ser deixada para trás, abandonada. Enquanto há *Dasein*, há ser-para-a-morte, há o assumir (autêntico ou não, essa é uma outra questão) da morte⁹¹⁰.

Mas, em seguida, e a partir da expressão «a renúncia de si mesmo *lhe* é impendente», podemos também referir uma outra expressão a que já aludimos noutros contextos, a saber, a *possibilidade da impossibilidade*. Na morte, enquanto pura possibilidade, quer dizer, enquanto é perspectivada no seu sentido ontológico, «o que está em jogo para o *Dasein* é pura e simplesmente [o] seu ser-no-mundo»⁹¹¹. Em suma, a morte é «a possibilidade de poder não mais ser *Dasein*». «Possibilidade da impossibilidade». A possibilidade, vimo-lo, diz justamente que o ser do *Dasein* é poder-ser: o *Dasein* compreende-se sempre a partir de possibilidades; e a morte é, mais concretamente, a possibilidade a partir da qual o *Dasein* não pode deixar de se compreender (ainda que, «à partida e na maior parte das vezes», o modo de ser próprio do *Dasein* está como que “na sombra” – o *Dasein* compreende a morte a partir dos entes junto dos quais se ocupa). Contudo, no sentido estritamente ontológico, a morte significa, antes de tudo, que o *poder-ser* puro se explicita no poder não mais ser. Por conseguinte, enquanto este ente é o *aí* do ser, o *sítio* do desvelamento do ser, esse mesmo *aí* só pode ser constituído a partir da possibilidade de não mais ser o *aí* do ser. Como comenta Derrida, em *Apories*:

⁹⁰⁷ *Ibid.*, 340 [263].

⁹⁰⁸ *Ibid.*

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 341 [264].

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 326 [250], «a morte é uma possibilidade ontológica que o próprio *Dasein* sempre tem de assumir»

⁹¹¹ *Ibid.* Parênteses retos da nossa responsabilidade.

«Heidegger não diz a possibilidade de não poder ser *Dasein*, mas a possibilidade de poder não mais ser aí ou de não mais poder ser aí»⁹¹².

Possibilidade, poder, de não mais ser aí. A morte, poder-ser próprio do *Dasein*, requer que o *Dasein* só possa ser, e só possa ser o *aí* do ser, na medida em que a morte diz o *poder não mais ser*. Dito de outro modo, só porque é ser-para-a-morte pode o *Dasein*, em última instância, compreender o sentido do ser. Só a partir desta possibilidade (da impossibilidade) pode o *Dasein* lançar-se em quaisquer outras possibilidades. Ou seja, a compreensão do ser que possibilita a abertura ou a eclosão dos entes é inseparável da morte, quer dizer, da retirada do ser.

Resta-nos ainda mencionar a *certeza* que marca a pura possibilidade que é a morte. E, depois, a *indeterminação* como, por seu lado, a explicitação da *certeza*. Escutemos Heidegger, uma vez que é importante não confundir esta certeza com o habitual «é certo que um dia todos morreremos»:

«O modo de *ser* certa determina-se a partir da verdade (abertura) que lhe corresponde. A possibilidade certa da morte abre o *Dasein* como possibilidade apenas no sentido de, antecipando-a [*vorlaufend zu ihr*], essa possibilidade *possibilitar* como poder-ser mais próprio para si-mesmo [*als eigenstes Seinkönnen für sich ermöglicht*]⁹¹³.

Esta certeza, o «ter-por-verdadeira a morte» não é, simplesmente, uma consequência da «confrontação brutal com o espetáculo de um cadáver»⁹¹⁴. A certeza da morte implica o repensar heideggeriano da verdade como desvelamento, e neste sentido a certeza significa, originariamente, um modo de ser do *Dasein*, ou seja, o estar-certo. Só enquanto um tal estar-certo, enquanto está essencialmente “na verdade” (*a-letheia*), pode o *Dasein* estar aberto e descobrir os entes. Só enquanto ser-para-a-morte podem os entes, como tal, vir ao encontro do homem.

O *sum* é antes de tudo *sum moribundus*. É a determinação mais originária do ser que o *Dasein* sempre é. A inteligibilidade dos entes, o seu sentido, depende – originariamente – da verdade como des-velamento do ser. Por sua vez enquanto *aí* do

⁹¹² J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 121.

⁹¹³ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 341 [264]

⁹¹⁴ Cf. J. Greisch, *Ontologie et Temporalité* (Paris: PUF, 1994), p. 279; C. Ciocan, op. cit., p. 136.

desvelar do ser, o Dasein é, no mesmo lance, certeza da morte⁹¹⁵. *Ipsa facto*, qualquer compreensão do ser – pelo menos no modo de ser *Dasein* – solicita a mortalidade.

Ademais, não oferecendo nada o *Dasein* que ele possa ou deva fazer, e pelo contrário, sendo sempre no modo do “ainda não”, do que está sempre na iminência (uma vez que sendo, o Dasein é já ser-para-a-morte), a certeza da morte deve permanecer *indeterminada*. Esta ameaça, esta iminência, deve conservar a sua indeterminação: «o ser para o fim deve manter-se nessa ameaça, e não pode apagá-la, mas, ao contrário, ela é que deve construir a indeterminação da certeza». É na angústia, distinta do medo (que se relaciona sempre com a vinda de um ente determinado), que se mantém «aberta a ameaça absoluta e insistente de si mesmo»⁹¹⁶. E, conseqüentemente, «o ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia».

Heidegger, para terminar a sua exposição da morte no sentido ontológico, quer dizer, enquanto é a possibilidade a partir da qual o *Dasein* pode ser apreendido como o ser que é, isto é, no seu modo específico de ser, remata com a seguinte afirmação a sua análise do «ser que, existencialmente, se projeta para a morte em sentido próprio». Em suma:

«o antecipar [Vorlaufen] desvela para o Dasein a perdição no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na **liberdade para a morte** que, apaixonada, fáctica, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia»⁹¹⁷.

Por outras palavras, a elaboração do conceito ontológico de morte possibilita a apreensão do *Dasein* na sua autenticidade, e – por isso – revela ao *Dasein* a sua perdição, «à partida e na maior parte das vezes», numa compreensão impessoal de si-mesmo. O *Dasein* deve conquistar-se⁹¹⁸.

⁹¹⁵ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 332 [256], «Toda descoberta funda-se, ontologicamente, na abertura mais originária, a saber, na abertura do Dasein [...] a certeza significa, originariamente, um modo de ser do Dasein, ou seja, o estar-certo».

⁹¹⁶ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 343 [266].

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 343 [266]. Negritos na tradução, no original «*Freiheit zum Tode*»

⁹¹⁸ Cf. Iain Thomson, «Rethinking Levinas on Heidegger on Death» in *The Harvard Review of Philosophy*, vol. XVI, 2009, 28.

Para terminar esta passagem pela análise do *Dasein* na sua *totalidade* enquanto ser-para-a-morte, gostaríamos apenas de muito brevemente assinalar alguns pontos que nos parecem fundamentais. A nossa investigação visou assinalar como a relação entre o modo de ser do ente que nós mesmos somos, *Dasein*, e a morte não deve ser mais pensada como a relação entre duas coisas ou duas entidades distintas. A morte, no sentido preciso que Heidegger lhe confere, não é qualquer coisa que viria ao encontro do *Dasein*. Poderíamos mesmo dizer que, no sentido de permanência ou de substancialidade, a morte não é. A morte singulariza o *Dasein*, chamando-o a *responder* pelo seu próprio ser. Como escreve Derrida em *Dar a morte*:

«O mesmo do si-mesmo, o que permanece insubstituível no morrer, não é o que ele é, o mesmo como relação a si no si-mesmo, antes [d]aquilo que o relaciona à sua mortalidade enquanto insubstitutibilidade»⁹¹⁹.

É na assunção autêntica da morte que o *Dasein*, mas também a analítica do *Dasein*, alcança a verdadeira transparência a si⁹²⁰ – sem a qual, como não podemos deixar de notar, o propósito de *Ser e Tempo*, o de abrir o caminho para a compreensão explícita do ser, permaneceria uma miragem⁹²¹. Essa transparência não deixa, contudo, de comportar uma dimensão de inquietude e de estranheza (*Unheimlichkeit*, §40) – «o não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenómeno originário»⁹²². A transparência a si que o *Dasein* alcança pela relação autêntica com a morte, enquanto a sua possibilidade mais própria e certa, não é separável de uma certa estranheza, de um certo desvio poder-se-ia dizer. A *Jemeinigkeit*

⁹¹⁹ J. Derrida, *Dar a morte*, *op. cit.*, p. 61 [p. 69].

⁹²⁰ Cf. C. Ciocan, *op. cit.*, p. 133, «O facto de o *Dasein* não alcançar esta transparência plena de si-mesmo senão por uma apropriação autêntica da sua possibilidade mais própria constitui portanto o laço existencial-ontológico entre a morte e a verdade».

⁹²¹ Compreende-se assim que a breve pergunta formulada por Derrida em *Apories*, a saber, «A minha morte é possível?» (*op. cit.*, p. 48), não pode senão fazer estremecer a própria possibilidade de uma ontologia fundamental. Note-se desde já que o subtítulo desta obra é «Morrer – esperar-se nos “limites da verdade”». Esta relação entre a morte e a verdade encontra-se não apenas em Heidegger, mas também em Platão como vimos (cf. C. Ciocan, *op. cit.*, p. 132-133). Naturalmente que a conceção de verdade em jogo não é a mesma, pelo menos considerada a partir da interpretação heideggeriana da «doutrina da verdade» em Platão.

⁹²² M. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 256 [189]. É Heidegger quem sublinha.

não deve ser assim pensada como pura coincidência de si a si – aliás como a Desconstrução procurará evidenciar.

1.2 A morte como *trauma*. As críticas de Levinas ao projeto heideggeriano

Uma morte ainda à medida da filosofia, ou antes uma morte à medida da virilidade, do poder do sujeito, mas também do *Dasein*: eis talvez o suspiro de Levinas diante da analítica de *Ser e Tempo*. O poder mais próprio do *Dasein*: a morte não é negada, mas como que domesticada – entra no pensamento sem de alguma forma o fazer vacilar ou estremecer. Não que o filósofo negue a originalidade e a audácia de *Ser e Tempo*, em especial no que toca à escuta do verbo ser além da substancialidade.

A importância e a admiração de Levinas por *Ser e Tempo* é reiterada, por exemplo, na entrevista com Philippe Nemo publicada sob o título *Ética e Infinito*⁹²³. Ali, na obra de Heidegger, diz o filósofo, aprendemos a escutar a palavra ser não como um substantivo, mas a forma verbal, o «acontecimento, o “passar-se” do ser»⁹²⁴:

«A ontologia [fundamental] distingue-se de todas as disciplinas que exploram o que existe, os seres, isto é, os “entes”, a sua natureza, as suas relações – esquecendo-se de que, ao falar dos entes, elas já compreenderam o sentido da palavra ser, sem contudo o terem explicitado»⁹²⁵.

A filosofia libertar-se-ia assim das amarras da distinção sujeito-objeto e dos constrangimentos da relação de conhecimento que deste modo se torna o centro da reflexão. Não que tal relação seja pura e simplesmente desconsiderada; a ontologia fundamental visa, porém, um outro âmbito que é como que mais *originário* do que o do conhecimento ou do saber. Conhecimento implica que o objeto *é*, e que o sujeito *é* – mas esta forma verbal encontra-se como que esquecida, ocultada. Por isso, para Heidegger, mais fundamental que a verdade como adequação, deve considerar-se a

⁹²³ Cf. E. Levinas, *Ética e Infinito*, *op. cit.*, p. 23, «É um dos mais belos livros da história da filosofia – digo-o após vários anos de reflexão».

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁹²⁵ *Ibid.* Parênteses retos da nossa responsabilidade.

verdade como des-velamento. É esta dimensão, parece-nos, cuja importância Levinas sublinha na passagem citada. E que muito influente se revela no repensar da morte.

Contudo, apesar da admiração por *Ser e Tempo* – e talvez em razão de certas aventuras, no mínimo malfadadas, políticas de M. Heidegger –, Levinas não deixa de expressar um certo desgosto pelo lugar que o pensamento heideggeriano não pode senão ocupar na meditação e na filosofia contemporânea⁹²⁶. Aliás, um certo esforço de superar as considerações do filósofo alemão – estava já explicitado em *De l'existence à l'existant*:

«Se no começo as nossas reflexões se inspiram numa larga medida – para a noção de ontologia e da relação que o homem estabelece com o ser – na filosofia de Martin Heidegger, elas são comandadas por uma necessidade profunda de abandonar o clima dessa filosofia e pela convicção de que não se poderia sair dela para uma filosofia que se poderia qualificar de pré-heideggeriana»⁹²⁷.

Onde Heidegger, no contexto do propósito de uma reformulação da questão do sentido do ser, privilegia o modo de ser *Dasein* enquanto o *aí*, a abertura do ser sem a qual nada poderia aparecer, dar-se, Levinas irá investigar fenómenos como a fadiga, a insónia, o esforço que revelam «um terror perante o ser, um recuo impotente, uma evasão»⁹²⁸. Por outras palavras, certamente que Levinas segue Heidegger na tomada de distância face às diferentes concepções de alma, homem, etc. que marcam a tradição filosófico-metafísica; porém, para o filósofo de origem lituana há que pensar este “sujeito” que nós somos além ou aquém da abertura ao/do ser ou ao sentido do ser – além, também, da ocupação e preocupação com os entes⁹²⁹ que essa mesma abertura *abre* ou *possibilita*.

O homem não é em primeiro lugar o sítio em que brota a atenção ou mesmo a guarda do ser («nesta habitação do ser mora o homem»⁹³⁰), mas antes um certo esforço de

⁹²⁶ Cf. o «avant-propos» que acompanha a edição de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (*op.cit.*, p. 8).

⁹²⁷ E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, 2.ª ed. aumentada (Paris: Vrin, 2004), 19.

⁹²⁸ E. Levinas, *Ética e Infinito*, *op. cit.*, p. 36.

⁹²⁹ *Ibid.*, 37, «O estorvo da existência era a forma que, para mim, adquiria a famosa “preocupação” heideggeriana».

⁹³⁰ M. Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, tr. revista de Pinharanda Gomes, 5.ª ed. (Lisboa: Guimarães Editores, 1998), 31.

evasão que culminará, no pensamento levinasiano, no encontro com o outro homem, irreduzível a qualquer horizonte temporal do sentido do ser: «a sociabilidade será uma maneira de sair do ser»⁹³¹.

É neste contexto que, em *Le temps et l'autre*, surgirá a morte. Depois de explicitar a «dialética própria»⁹³² do ser que conduzirá à *hipóstase*, quer dizer, ao momento em que um existente contrai o existir e assim se põe como único e só, Levinas analisa como o eu (*moi*) está sempre preso a si (*soi*), sempre reenviado ao esforço de existir. Presente sem tempo:

«O existir é dominado [maîtrisé] pelo existente, idêntico a ele-mesmo, quer dizer, só. Mas a identidade não é somente uma partida de si [départ de soi]; é também um retorno a si. O presente consiste num retorno inevitável a ele-mesmo.»⁹³³

A fruição, a alimentação, apesar de aqui surgir já um intervalo, não rompe a ligação «do eu [moi] a si [soi]»⁹³⁴, não há ainda uma verdadeira transcendência, isto é, uma verdadeira evasão do ofício de existir ou de ser. Será na análise do sofrimento que, pela primeira vez nesta obra *Le temps et l'autre*, surge ou emerge uma “experiência” que, no mesmo lance, desliga o sujeito do instante e da instância do existir. É que, para Levinas, o sofrimento é – ao mesmo tempo, «a impossibilidade de se separar [détacher] do instante a existência»⁹³⁵, mas também o despontar de um desconhecido, de um enigma:

«A dor ela mesma comporta como que um paroxismo, como se qualquer coisa de mais dilacerante ainda que o sofrimento fosse produzir-se [...]. A estrutura da dor que consiste na sua própria ligação [attachement] à dor prolonga-se ainda, mas até um desconhecido que é impossível traduzir em termos de luz.»⁹³⁶

Quer dizer, no sofrimento, na dor há mais “qualquer coisa” que não *luz, presente*, e – *ipso facto* – retorno a si. É o «desconhecido da morte»:

⁹³¹ E. Levinas, *Ética e Infinito*, op. cit., p. 46.

⁹³² E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., 17-18.

⁹³³ *Ibid.*, p. 36.

⁹³⁴ Cf. *ibid.*, p. 45-ss.

⁹³⁵ *Ibid.*, 55.

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 56.

«[O] desconhecido da morte significa que a própria relação com a morte não se pode fazer na luz; que o sujeito está em relação com o que não vem dele.»⁹³⁷

“Experiência” da passividade do sujeito. Naturalmente, quando Levinas refere a *morte* não pretende nomear uma *experiência* no sentido filosófico tradicional. O sujeito não *faz* uma tal experiência. Pelo contrário, na morte tal como pensada por Levinas dá-se a pensar ou *desfaz-se* a noção autocrática de experiência («Maneira de falar, pois experiência significa já sempre conhecimento, luz e iniciativa»), que reduz o sujeito a lágrimas e soluços. Por isso, Levinas fala da morte como nunca presente e, portanto, inapreensível. Rutura absoluta da soberba e da soberania do sujeito, do eu. «Limite da virilidade do sujeito», ex-posição ao porvir:

«O que é importante na aproximação da morte é que a um certo momento nós não *podemos mais poder*; é nisso justamente que o sujeito perde a sua própria maestria de sujeito.»⁹³⁸

Impossibilidade da possibilidade, como o dirá também Levinas noutros textos. Na morte o sujeito não pode mais poder. Contrariamente a Heidegger, para quem a morte rompe os laços do *Dasein* e o isola, em *Le temps et l'autre*, a solidão é estilhaçada pela morte⁹³⁹. Alienação, não retorno a si: eis o que a análise da “experiência” da morte traz para a discussão da subjetividade do sujeito.

Ainda que sem poder prosseguir a análise da relação erótica, do feminino e da paternidade nesta obra, não podemos deixar de referir que à impossibilidade absoluta de assumir a morte, responde a relação a outrem, como possibilidade de «conservação do eu [moi] na transcendência». E por isso, o filósofo fala inclusivamente de uma «vitória sobre a morte», não no sentido de uma vida eterna, mas de manter «com a alteridade do evento uma relação que deve ser ainda pessoal»⁹⁴⁰. Importa-nos sobretudo reter a necessidade de passar pela dilaceração da morte, sempre em porvir, para pensar a possibilidade de uma relação com o outro, que nem reduza o outro à luz,

⁹³⁷ *Ibid.*

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 73.

ao presente, nem, por outro lado, absorva o eu na transcendência. Para concluir esta nossa passagem por *Le temps et l'autre*, citemos as palavras de Levinas:

«[S]ó um ser chegado à crispação da sua solidão pelo sofrimento e à relação com a morte se coloca num terreno em que a relação com o outro se torna possível.»⁹⁴¹

Apesar das alterações idiomáticas, e não só, esta aproximação entre a morte e a alteridade do outro (humano) continuará a ecoar na obra de Levinas, nomeadamente em «A morte e o tempo», onde mais uma vez encontramos o filósofo a afastar-se da análise heideggeriana do ser-para-a-morte, na medida em que este último estaria ainda pensado dentro da dicotomia ser/nada. Pelo contrário, como vimos, para Levinas a morte é o inapreensível, enigma absoluto:

«O legado heideggeriano, onde à morte está ligado o sentido não equívoco de fim, consiste em repensar o próprio tempo a partir deste aniquilamento e, assim, em substituir os conceitos vulgares de morte e de tempo por conceitos filosóficos»⁹⁴².

Para Levinas, e como referimos, é bem claro que o modo como Heidegger «vai para a morte é inteiramente comandado pela preocupação ontológica»: «O sentido da morte do homem é comandado por esta preocupação do ser no seu *epos*»⁹⁴³.

Já no texto «L'ontologie est-elle fondamentale», Levinas perguntava se acaso a anterioridade ontológica da relação entre o *Dasein* e o sentido ou a compreensão do ser não implica o gesto da tradição, que consiste em subsumir o particular no universal:

«A inteligência do ente consiste por isso em ir para-além do ente – na *abertura* precisamente – e em apercebê-lo [apercevoir] no *horizonte do ser*. Quer dizer», continua o filósofo, «que a compreensão, em Heidegger, adere à grande tradição da filosofia ocidental: compreender o ser particular é já colocar-se além do particular – compreender é relacionar-se com o particular que unicamente existe, pelo conhecimento que é sempre conhecimento universal.»⁹⁴⁴

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 64.

⁹⁴² E. Levinas, «A morte e o tempo», *op. cit.*, p. 58 [43].

⁹⁴³ *Ibid.*

⁹⁴⁴ E. Levinas, «L'ontologie est-elle fondamentale» in *Entre Nous* (Le Livre de Poche, 2010), 16.

No contexto de *Totalidade e Infinito*, reitera-se esta suspeita, mas aprofundando-se com uma tonalidade mais forte («o ser revela-se como guerra», «a face do ser que se mostra na guerra, fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental»⁹⁴⁵). A primazia da questão do ser parece assim reter o esforço totalizante e mesmo totalitário da filosofia: o *Dasein* seria assim *mobilizado*, de uma ponta a outra, pela compreensão do ser⁹⁴⁶. O esforço levinasiano consistirá em mostrar uma outra chance para o humano e para o pensamento, como o vimos já em *Le temps et l'autre*:

«Pode-se recuar [remonter] a partir da experiência da totalidade a uma situação em que a totalidade quebra, enquanto [alors que] essa situação condiciona a própria totalidade. Uma tal situação é o fulgor [éclat] da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem.»⁹⁴⁷

Nesta perspetiva, pode pensar-se «o trauma da morte»⁹⁴⁸ como dando conta, em sede levinasiana, quer da «passagem do registo onto-fenomenológico do pensar e do existir» ao «registo ético-teo-onto-fenomeno-lógico» quer do «*endividamento* do onto-fenomenológico ao ético»⁹⁴⁹. Antes da ontologia, a ética; antes do cuidado do ser a exposição ao outro. Para o filósofo, a morte tal como é pensada em *Ser e Tempo* não pode senão significar o apagamento da alteridade irreductível do outro (homem, acrescente-se desde já) – angústia diante do nada de fundamento do ser-no-mundo⁹⁵⁰, ela remete essencialmente para *Jemeinigkeit*, o carácter de ser sempre meu do *Dasein*⁹⁵¹.

De certa forma, como para Heidegger, a relação com a morte «altera por completo a relação do sujeito a si»⁹⁵², mas, por outro lado, e contrariando o gesto heideggeriano, para Levinas o sentido da morte, o sentido do sem-sentido da morte, abre não para a

⁹⁴⁵ Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini*, 11.ª ed. (Kluwer Academic /Le Livre de Poche, 2008), 5-6.

⁹⁴⁶ Cf. J. Derrida, «Violence et Métaphysique» in *L'écriture et la différence* (Éditions Seuil/Points, 1979), 198-ss.

⁹⁴⁷ Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 10.

⁹⁴⁸ Cf. F. Bernardo, «A morte segundo Emmanuel Levinas: *Limite-Limiar* do *Eu inter-essado*» in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 6, n.º 11, 1997, p. 121, nota 7, «o traumatismo é a marca da *passagem* da transcendência ou do Infinito no finito enquanto *outro-no-mesmo*».

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 120.

⁹⁵⁰ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, §40. Ver também: M. Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique?», *op. cit.*, p. 71 [121], «O *Dasein* não pode comportar-se para com o ente senão porque se mantém no nada»

⁹⁵¹ Cf. Levinas, «A morte e o tempo», *op. cit.*, p. 64 [50]

⁹⁵² Cf. F. Bernardo, «A morte segundo Emmanuel Levinas: *Limite-Limiar* do *Eu inter-essado*», *op. cit.*, p. 131.

morte como a possibilidade mais própria (do *Dasein*), mas antes para o facto de «na sua interioridade mais íntima» o sujeito ser para-outrem. A morte, como nos ensinou *Le temps et l'autre*, diz o que o sujeito não pode mais poder – aproximação da morte significa que estamos em relação com qualquer coisa de absolutamente outro⁹⁵³. Limite do poder-ser do sujeito, e, *ipso facto*, verter do si-mesmo para outrem: passividade, paciência, *impossibilidade da possibilidade*, em suma, tempo⁹⁵⁴. Em «A morte e o tempo» estas considerações são levadas mais-além, uma vez que entretanto é também transformada a *hipóstase* em direção de um pensamento do sujeito, do eu, já sempre obcecado, perseguido por outrem. Primeiro *devo-me* ao outro, até à substituição, e só depois – com o aparecimento (que não espera) do terceiro – o surgimento da questão, da consciência, do ser⁹⁵⁵.

Se, deste modo, em *De l'existence à l'existant* e *Le temps et l'autre*, Levinas procurava elaborar a noção de *hipóstase*, quer dizer, o momento em que o existente de certa forma, assumindo ou contraindo a existência, se separa do *il y a* anónimo, nas obras posteriores – inclusive já em *Totalidade e Infinito* – «produzir-se como eu» é «virar-se já para o exterior»⁹⁵⁶. Ser eu: escutar e responder já à vinda do outro, à interpelação do rosto. Por isso, como veremos, a *morte do outro* é a morte primeira: ela individua-me pela responsabilidade. Deixa-se adivinhar que a própria separação do sujeito só é possível porque ele, o sujeito, o indivíduo, «já está sob o *trauma* da transcendência ou

⁹⁵³ Cf. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 62-63.

⁹⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 35, «a morte como paciência do tempo»; p. 45, «O tempo não é a limitação do ser, mas a sua relação com o infinito. A morte não é aniquilação, mas questão necessária para que esta relação com o infinito ou tempo se produza».

⁹⁵⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, 5.^a ed. (Le Livre de Poche, 2006), 245, «Se a proximidade não me ordenasse senão a outrem absolutamente único, “não teria havido problema” – em nenhum sentido, mesmo o mais geral, do termo. A questão não teria nascido, nem a consciência, nem a consciência de si. [...] O terceiro é um outro que não o próximo, mas também um outro próximo, mas também um próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante. [...] É preciso a justiça, quer dizer, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a *visibilidade* dos rostos [...]. A entrada do terceiro é o próprio facto da consciência, da reunião do *ser* e, ao mesmo tempo, no ser».

⁹⁵⁶ E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 341.

do tempo»⁹⁵⁷. Existir como sujeito é estar sujeito a esta interpelação vinda do outro⁹⁵⁸. A morte *do* outro significa precisamente a morte *vinda do* outro, subtraindo-se portanto a toda a iniciativa do sujeito autonómico, e, pelo contrário, constituindo-o.

Para o filósofo da ética como *filosofia primeira*, a morte – pelo menos o conceito ontológico de morte, o único que interessa a Heidegger em *Ser e Tempo* – permanece à medida do pensamento, à medida do *Dasein*, sendo inclusive a sua possibilidade mais própria. E este é, talvez, um dos principais pontos de discórdia:

«[P]ensei sempre que a possibilidade implica um poder humano, enquanto a morte é inassumível: é antes “uma impossibilidade da possibilidade”.»⁹⁵⁹

A morte – em Levinas – não é mais pensada no quadro de uma «lucidez extrema», de uma transparência *total* do *Dasein* face a si mesmo (na assunção do ser-para-a-morte autêntico, o *Dasein* «é impendente em seu poder-ser mais próprio» escreve Heidegger). Por outras palavras, a morte não é mais pensada como a possibilidade que põe o *Dasein* diante de si-mesmo, que o retira assim – pode dizer-se – da ocupação e preocupação no meio dos entes, entre os quais encontra também outros *Dasein*. Mais originária, para Heidegger, que esse comportamento junto dos entes, é a sua relação com o ser enquanto, justamente, desvelamento dos entes. Para Levinas, e contrariamente, a morte ex-põe o homem:

«O desconhecido da morte que não se dá de antemão como nada, mas que é correlativo de uma experiência da impossibilidade do nada significa não que a morte é uma região da qual nenhuma pessoa regressou e que por conseguinte permanece, de facto, desconhecida; o desconhecido da morte significa que a própria relação com a morte não pode fazer-se na luz; que o sujeito está em relação com o que não vem dele»⁹⁶⁰.

⁹⁵⁷ F. Bernardo, «A morte segundo Emmanuel Levinas: *Limite-Limiar do Eu inter-essado*», *op. cit.*, p. 134-135, «Não existe primeiro a idealidade ou a identidade una de um sujeito *em-si* e *para-si* que depois, isto é, num segundo momento, viria a ser alterado pelo *trauma* da *passagem* da transcendência. Não! O *em-si* e o *para-si* do sujeito separado é já, justamente enquanto separado ou criado, *dado* pelo outro».

⁹⁵⁸ E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 194.

⁹⁵⁹ E. Levinas, «Le philosophe et la mort» in *Altérité et transcendance* (Le Livre du Poche, 2010), 159.

⁹⁶⁰ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 56.

Se a morte em Heidegger, pelo menos a partir do que dissemos, é pensada enquanto *possibilidade* de o Dasein, de certa forma, se encontrar a si-mesmo, de “contrariar” a queda no impessoal⁹⁶¹, Levinas realça constantemente o caráter inapropriável, *extravagante*, da morte:

«A impossibilidade de reduzir a morte a uma experiência, este truísmo da impossibilidade de uma experiência da morte, de um não-contacto entre vida e morte, não significarão eles uma afeção mais passiva do que um traumatismo? [...]. Mortalidade entendida como a modalidade do tempo que não se deve reduzir a uma antecipação, seja ela passiva, modalidade irredutível a uma experiência, a uma compreensão do nada»⁹⁶².

Em suma, a morte significa assim uma certa suspensão, uma certa *epoche*, daquilo que poderíamos chamar a existência soberana e ensimesmada do sujeito. O caráter iminente da morte – jamais redutível ao presente e à presença –, a morte sempre porvir, rompe por conseguinte com o «eterno presente do sujeito».

Deste modo, o pensamento da morte em Levinas rompe com as coordenadas ontológicas, sublinhando o seu caráter *extramundano* («a morte não é do mundo»⁹⁶³). A sua meta-ética pretende encontrar um sentido que não esteja já de antemão absorvido pelo ser, e pela compreensão do ser⁹⁶⁴. Essoutro sentido é aquele que se entretece na intriga humana, na responsabilidade pelo outro (homem). Escutemos as palavras de Derrida em *Dar a morte*:

«Levinas quer lembrar que a responsabilidade não é em primeiro lugar responsabilidade de si-mesmo por si-mesmo, que a mesmidade do eu-mesmo se instaura a partir do outro, como se ela lhe fosse secundária, vindo a ela mesma

⁹⁶¹ Alguns comentadores, por exemplo Cristian Ciocan e M. Zarader, sublinham a ambiguidade das relações entre autenticidade e inautenticidade em *Ser e Tempo*, onde ora a inautenticidade aparece como modificação da autenticidade, ora, pelo contrário, a autenticidade surge como modificação da inautenticidade. Cf. C. Ciocan, *op. cit.*, 32-ss; M. Zarader, *op. cit.*, p. 313-314. Cristian Ciocan chama a nossa atenção para algumas passagens em que esta ambiguidade se vislumbra mais nitidamente; por exemplo na página 188 [130] de *Ser e Tempo* pode ler-se que «O ser do que é propriamente si-mesmo não repousa num estado excecional do sujeito que se separou do impessoal. *Ele é uma modificação existenciária do impessoal como existencial constitutivo*», porém mais adiante, página 401-402 [317], Heidegger escreve: «Mostrou-se que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o Dasein não é ele mesmo mas perdeu-se no impessoalmente-si-mesmo. Este é uma modificação existenciária do si-mesmo em sentido próprio».

⁹⁶² E. Levinas, «A morte e o tempo», *op. cit.*, p. 38 [19].

⁹⁶³ Cf. *ibid.*, p. 128 [p. 130].

⁹⁶⁴ Cf. E. Levinas, «Deus e a onto-teo-logia» in *Deus, a Morte e o Tempo*, *op. cit.*, p. 140 [p. 143].

como responsável e mortal a partir da minha responsabilidade diante de outrem, pela morte de outrem e diante dela»⁹⁶⁵.

O sujeito é antes de mais sujeito ao *trauma*, à morte enquanto ex-posição e provação. É na responsabilidade diante de outrem («o outro “assumido”»⁹⁶⁶) que o eu, o sujeito, nem soçobrando nem retirando à morte o seu aguilhão, encontra ainda assim um sentido para (o não-sentido de) a morte⁹⁶⁷. A ética, diria Levinas, é a *filosofia primeira*. Antes de ser “visada” como a minha responsabilidade diante do acontecer do meu ser, a morte é interrogação que me é lançada de fora («Será que tenho o direito de ser? [...] Impugnação da perseverança, ingénua e natural, no ser»⁹⁶⁸).

Contrariando assim o conceito ontológico da morte, que punha o Dasein diante de si mesmo, diante do seu próprio ser, impendente (*sich bevorstehen*), a morte em Levinas rompe o registo ontológico. Ela não é só para-além dos entes, mas mesmo para-além do (sentido ou compreensão do) ser – «a morte ameaça-me do além»⁹⁶⁹. «A minha morte vem de um instante sobre o qual, sob nenhuma forma, não posso exercer o meu poder»⁹⁷⁰:

«[...] pura ameaça que me vem de uma alteridade absoluta.»⁹⁷¹

Se Heidegger, vimo-lo, sublinha constantemente o caráter sempre meu da morte, quer dizer, sempre do ser do *Dasein*, Levinas realça o mistério, a transcendência absoluta de onde vem a morte. Ambos os pensadores subtraem o pensamento da morte à dita presença ou substancialidade, à entidade em suma, mas em direções bem distintas. A inquietação pela morte do outro, isto é, vinda do outro marca – para Levinas – a subjetividade do sujeito antes de qualquer assunção de si:

⁹⁶⁵ J. Derrida, *Dar a morte, op. cit.*, p. 62 [70].

⁹⁶⁶ Cf. E. Levinas, *Le temps et l'autre, op. cit.*, p. 67.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 66, «sob que forma pode-se fazer esta conciliação entre o sujeito e a morte? Como pode o eu assumir apesar de tudo [tout de même] a morte sem contudo a assumir como uma possibilidade? Se em face da morte não se pode mais poder, como se pode ainda permanecer [rester] si-mesmo [soi] diante do evento que ela anuncia?»

⁹⁶⁸ E. Levinas, *Ética e Infinito, op. cit.*, p. 102.

⁹⁶⁹ E. Levinas, *Totalité et Infini, op. cit.*, p. 260.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 261.

⁹⁷¹ *Ibid.*

«A unicidade do eu humano, que nada deveria alienar, é aqui [no contexto de *Ser e Tempo* de Heidegger] pensada a partir da morte: que cada um morre por si. Inalienável identidade no morrer!»⁹⁷²

Nesta perspectiva, a angústia diante da morte revela, singulariza o *Dasein*. Rompe os laços com tudo o que o ocupa, para lhe revelar o seu ser própria e autenticamente. Ela é o seu poder-ser mais próprio, a partir do qual todas as outras possibilidades se possibilitam⁹⁷³. A isto, Levinas contrapõe o caráter inapropriável, e *ipso facto*, sem horizonte, da morte. Transcendência, separação absoluta, a morte *ex-põe* ou rompe o «solipsismo» do sujeito; mas esta exposição é no mesmo lance a chance de um sentido para-além dos entes e do ser: a responsabilidade por outrem.

Em «A morte e o tempo», o filósofo é bastante claro a este respeito. Escutemos, por exemplo, a seguinte passagem:

«Alguém que morre: rosto que se torna máscara. A expressão desaparece. A experiência da morte, que não é a minha, é “experiência” da morte de alguém, de alguém que está de repente para-além dos processos biológicos, que se associa a mim em jeito de alguém.»⁹⁷⁴

Mas, sublinhe-se, esta experiência, esta “experiência”, não é um saber, «nem sequer experiência desta morte no seu modo de aniquilar o ser»⁹⁷⁵. A morte do outro, a morte primeira, não é pensável na dicotomia ser/nada. «É uma emoção, um movimento, uma inquietude no desconhecido», afirma Levinas – os gestos de alguém que me eram dirigidos fixam-se. A morte é sem-resposta, é tudo quanto dela podemos dizer. Mas este sem-resposta é, no mesmo lance, a génese da minha responsabilidade. Numa linguagem mais derridiana, poderíamos dizer que na morte o outro não está mais aí, e portanto eu devo portá-lo. O «eu» nasce nessa mesma injunção: «*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*». O mundo não está mais aí, o mundo foi-se, eu devo portar-te; eu sou esse portar. Esta é a única experiência da morte. E, neste sentido, há novamente uma clara distância face à analítica existencial, que não via na morte do outro senão um desvio

⁹⁷² E. Levinas, «L’Autre, Utopie et Justice» in *Entre Nous*, op. cit., p. 238.

⁹⁷³ Cf. E. Levinas, «A morte e o tempo», op. cit., p. 71 [60].

⁹⁷⁴ E. Levinas, «A morte e o tempo», op. cit., p. 39 [21].

⁹⁷⁵ Ibid., p. 43 [25].

que nada nos ensina sobre o «*propriamente morrer*», sobre a morte em sentido ontológico⁹⁷⁶.

Não há sujeito, eu, na perspectiva de Levinas, antes desta cena da responsabilidade diante de outrem:

«Todos os gestos de outrem eram sinais que me eram dirigidos. [...] Outrem, que se exprime, é-me confiado (e não há dívida em relação a outrem – porque o devido é impagável: nunca se está quite). *Outrem individua-me na responsabilidade que eu tenho por ele*. A morte de outrem, que morre, afeta-me na minha própria identidade de eu [moi] responsável – identidade não substancial, não simples coerência dos diversos atos de identificação, mas feito de indizível responsabilidade. Tal é a minha afeção pela morte de outrem, a minha relação com a sua morte.»⁹⁷⁷

Não há dívida, sublinhe-se, porquanto não há devedor anterior a este movimento, pelo contrário é esta responsabilidade, este dever, que institui o sujeito. É a subjetividade do sujeito, como sua (in)condição. «A morte de outrem», repetimo-lo, «afeta-me na minha própria identidade de eu». Ora, que eu é este que, na sua própria identidade, é afetado pela morte de outrem? Necessariamente outra coisa que não uma substância – que se mantém por si e em si. Antes um eu de antemão afetado pela alteridade⁹⁷⁸. Antes da coincidência de si a si, a responsabilidade por outrem individua-me. Eis, de certa forma, o pensamento a que nos conduz o repensar levinasiano da morte. Outrem é absolutamente outro, nunca faz número comigo, certo, mas divide desde sempre a relação de si a si. De certa forma, eu nunca faço número comigo. Seguindo a lógica de *Le temps et l'autre*, «A morte e o tempo» diria assim que se o sujeito pode sair de si sem retorno, isto é, se pode haver uma relação com o outro enquanto outro, é porque não há subjetividade que não esteja já, enquanto tal, atravessada pela injunção vinda do outro:

⁹⁷⁶ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, § 47

⁹⁷⁷ E. Levinas, «A morte e o tempo», *op. cit.*, p. 40 [21]. Nós sublinhamos.

⁹⁷⁸ Cf. Elena Bovo, *Absence/Souvenir. La relation à autrui chez E. Lévinas e J. Derrida* (Turnhout: Brepols, 2005), 57.

«A possibilidade de a si mesmo colocar uma questão, o famoso diálogo da alma consigo mesma, não seria possível, se não se tivesse já produzido a relação com Outrem e o ponto de interrogação do seu rosto.»⁹⁷⁹

Ser separado, a hipóstase de que falava *Le temps et l'autre*, é ser sob a injunção do outro enquanto outro.

Escutemos para terminar esta secção, e ainda antes de partir para uma brevíssima exploração da questão do tempo tal como ela se joga nestas diferentes aproximações à morte, as seguintes palavras de E. Levinas no «Avant-propos» aos textos reunidos em *Entre nous*:

«Querer-se-á, antes do mais, tentar ver aqui na ética em relação à racionalidade do saber imanente ao ser, a qual é primordial na tradição filosófica do Ocidente, mesmo se ética podia [...] aceder a um outro desígnio de inteligibilidade e a um outro modo de amar a sabedoria»⁹⁸⁰.

O «*limite-limar*» da morte abre assim, em sede levinasiana, não apenas para a génese e a estrutura ético-metafísica da subjetividade do sujeito – pensada *ipso facto* além do registo onto-fenomenológico, mas – mais amplamente – para um outro registo da inteligibilidade e do sentido. Também a Desconstrução implica um estoura da inteligibilidade ou racionalidade que não se confunde mais com a adequação entre ser e representação, nem com o desvelamento:

«A consciência não consiste em igualar o ser pela representação, em tender [tendre] à plena luz em que esta adequação se procura, mas em transbordar este jogo de luzes – esta fenomenologia – e em cumprir *eventos* cuja significação

⁹⁷⁹ E. Levinas, «A morte e o tempo», *op. cit.*, p. 128 [131].

⁹⁸⁰ E. Levinas, «Avant-propos» in *Entre Nous*, *op. cit.*, p. 9. Cf. J. Derrida, *Vadios*, tr. Fernanda Bernardo *et al.* (Coimbra: Palimage, 2009), p. 276 [217], «O razoável [*raisonnable*], tal como o entendo aqui, seria uma racionalidade que tem em conta o incalculável, para dele prestar contas, ali mesmo onde isso parece impossível, para o ter em conta ou para contar *com* ele, quer dizer, com o evento *do que* [*ce qui*] vem ou de *quem* [*qui*] vem.». Nesta breve passagem que aqui aproximamos das palavras de Levinas, desenha-se contudo uma distância entre os dois pensadores (cf., para esta questão, F. Bernardo, «Levinas e Derrida – “um contacto no coração de um quiasma” I» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 33, 2008, 39-78). Esta questão do cálculo e do incalculável, do representável e do irrepresentável, está igualmente no cerne do percurso de Martin Heidegger (cf. M. Heidegger, «O tempo da imagem do mundo», tr. Alexandre Franco de Sá in *Caminhos da Floresta*, tr. Irene Borges-Duarte *et. al.* (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002), 118-119).

última – contrariamente à concepção heideggeriana – não equivale [ne revient pas] a *desvelar*.»⁹⁸¹

Um sentido da morte que não se esgote na alternativa ser/nada traduz assim o esforço de, mais latamente, pensar o sentido que não implique a recondução do outro (pelo menos, e em primeiríssimo lugar, para Levinas, o outro enquanto homem⁹⁸²) ao mesmo ou à evidência – ou, para usar outros termos, do particular ao universal⁹⁸³.

1.2.1 Tempo: versão do Mesmo para o Outro

Desde este breve confronto entre os pensamentos de Heidegger e de Levinas no tocante à morte, podemos ver que esta não é uma questão entre outras, uma vez que nela se joga a questão do sentido ou da inteligibilidade e, claro, da subjetividade do sujeito ou da ipseidade do *Dasein*. E o tempo, poder-se-ia acrescentar.

Com efeito, na passagem por *Ser e Tempo*, deixava-se adivinhar a importância da questão da morte para a formulação do tempo originário – um tempo pensado a partir do caráter ek-stático do *Dasein*. O ser-para-a-morte é temporalidade, no sentido em que é esta última que dá conta do assumir dessa pura possibilidade que é a morte:

«Fenomenalmente, a temporalidade [Zeitlichkeit] é experimentada de modo originário no ser-todo em sentido próprio do *Dasein*, no fenómeno da decisão antecipadora [vorlaufende Entschlossenheit]. Se a temporalidade aí se diz originária, então, presumivelmente, a temporalidade da decisão antecipadora constitui um modo privilegiado da própria temporalidade [ein ausgezeichneter Modus ihrer selbst]»⁹⁸⁴.

⁹⁸¹ E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 13.

⁹⁸² Cf. E. Levinas in «The Paradox of Morality: an interview with Emmanuel Levinas», tr. Andrew Benjamin e Tamra Wright in *The Provocation of Levinas: Rethinking the other*, ed. Robert Bernasconi e David Wood (London/New York: Routledge, 1988), 172, «O rosto humano é absolutamente diferente e só depois descobrimos o rosto de um animal»,

⁹⁸³ Cf. J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 114 [107]; J. Derrida, *Sur Parole, Instantanés philosophiques* (Éditions de l'Aube, 1999), 80. Trata-se da possibilidade da linguagem e da sua inteligibilidade na ausência de qualquer intuição do objeto, neste caso da intuição que viria preencher o querer-dizer da palavra *Eu*.

⁹⁸⁴ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 386 [304]. Tradução modificada, a tradução que seguimos verte «ein ausgezeichneter Modus ihrer selbst» em «um modo privilegiado do si-mesmo», o que não nos parece

O *Dasein* é tempo. Mas, naturalmente, não o dito tempo cósmico⁹⁸⁵, que seria antes um fenómeno derivado, de nivelamento. É antes, como o diz Heidegger na passagem que estamos a analisar, o movimento ek-stático que precisamente o *Dasein* é. De certa forma, a temporalidade é a condição de possibilidade da compreensão do ser – o *Dasein* é ontológico de uma ponta à outra.

Em contrapartida, o intuito de Levinas é «[p]ensar a morte a partir do tempo – e não, como acontece em Heidegger, o tempo a partir da morte»⁹⁸⁶. De facto, na leitura de Levinas, Heidegger pensa o tempo (originário) a partir do ser-para-a-morte autêntico. Destarte, a questão da temporalidade surge no seguimento da consideração da morte enquanto *possibilidade*, e não como acontecimento que ainda não chegou. «A morte», escreve Levinas comentando a analítica de Heidegger na obra de 1927, «não é o instante da morte, mas o facto de se reportar ao possível enquanto possível»⁹⁸⁷. É na assunção autêntica do ser-para-a-morte, no *Vorlaufen*, que por fim se abre a possibilidade de apreender o *Dasein* «pensado na sua totalidade». Isto é, a morte não é, à maneira de outros modos de ser do fim, um acontecimento que vem completar o ser do *Dasein*; pelo contrário, só pela morte há *Dasein* – e, portanto, este está já sempre numa certa relação com a morte.

Pois bem, mas se o ser do *Dasein* é esta relação com a morte, jamais redutível ao presente, à atualidade, acaso não implicará isto pensar diferentemente o tempo? Estamos, por hábito, condicionados a pensar o presente como a única forma temporal que é: o passado *já não* (é), o futuro *ainda não* (é). Contudo, *Ser e Tempo*, tentou

correto em razão do artigo feminino *ihrer*, que – parece-nos – diz respeito à temporalidade. Em defesa desta modificação não podemos senão apelar a outras traduções que consultámos neste ponto preciso (cf. *Being and Time*, tr. Joan Stambaugh (New York: State University of New York, 2010), 291; *El Ser y el Tiempo*, tr. José Gaos (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2006), 330. Apesar do aparente lapso da tradução portuguesa, ela não deixa de apontar para a relação íntima entre a temporalidade originária (*Zeitlichkeit*) e o si-mesmo (*selbst*) do *Dasein*. O *Dasein* é o tempo, ou mais exatamente temporalidade («Das Dasein ist die Zeit, die Zeit ist zeitlich. Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit» [O *Dasein* é o tempo, o tempo é temporal. O *Dasein* não é o tempo, mas a temporalidade], escrevera Heidegger em *Der Begriff der Zeit* (GA 64, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004), 123).

⁹⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 411 [326-327].

⁹⁸⁶ E. Levinas, «A morte e o tempo», *op. cit.*, p. 122 [123].

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 74 [64].

mostrar como o tempo originariamente se “faz tempo”, se “temporaliza” a partir da pura possibilidade da morte, quer dizer, a partir da sua iminência sempre *porvir*⁹⁸⁸.

Deste modo, e atentando nos propósitos de *Ser e Tempo*, toda a compreensão (explícita) do (sentido do) ser tem a sua possibilidade numa apreensão adequada da morte. Numa relação com a iminência jamais presente da morte (pura possibilidade).

Para Levinas, todavia, o esquema heideggeriano retoma algumas «identificações» transmitidas pela filosofia, nomeadamente a «[i]dentidade morte humana/nada dos filósofos», «[i]dentidade filosofia/ontologia (o ser é o lugar privilegiado a que se refere todo o pensamento razoável)», e mesmo a «[i]dentificação do tempo originário e do ser-para-a-morte». Não esquecendo a importância das meditações de Heidegger, o filósofo sonda alternativas ao esquema dominante que pensa o tempo a partir da morte, e esta dentro do movimento ou processo do ser:

«O nada da morte isolado do processo do ser», escreve em «A morte e o tempo», «o nada da morte que não é um momento deste processo»⁹⁸⁹.

Ora, justamente, a proposta de Levinas não é a de «deixar ao tempo o seu modo próprio», quer dizer, além do «horizonte do ser»⁹⁹⁰? Talvez se possa dizer que o discurso levinasiano a respeito da morte, com a tónica na passividade, na alteridade, no golpe que inflige ao sujeito soberano, está intimamente ligado à «des-formalização do tempo» de que o filósofo falará em «L’Autre, Utopie et Justice»⁹⁹¹. O tempo não é já a forma *a priori* de toda a experiência, mas antes «a própria relação com o infinito ou «[i]nfinito

⁹⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 74 [64] «a antecipação [anticipation, termo através do qual Levinas traduz *Vorlaufen*] desta iminência consiste em manter esta possibilidade»; cf. também *ibid.*, p. 115 [115], «Em Heidegger, há uma outra filosofia do tempo pensada a partir do êxtase do porvir. É à finitude da existência humana, votada ao ser, que o tempo deve a sua originalidade como temporalização a partir do porvir. O ser-para-a-morte é o mais próprio do homem, é a angústia na qual advém a iminência do nada, que é a mais autêntica modalidade do humano».

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 95 [90].

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 35 [15-16].

⁹⁹¹ E. Levinas, «L’Autre, Utopie et Justice» in *Entre Nous*, *op. cit.*, p. 244, «Toda a experiência humana reveste com efeito a forma temporal. A filosofia transcendental saída de Kant preenche esta forma de conteúdo sensível vindo da experiência em que, desde Hegel, conduzia diretamente esta forma em direção a um conteúdo. Estes filósofos jamais exigiram para a constituição desta mesma forma da temporalidade uma condição numa certa conjuntura de “matéria” ou de “eventos”, num conteúdo de sentido [sensé] de certa forma anterior à forma».

no finito»⁹⁹². O tempo é o *despertar* do sonho solipsista do sujeito: o para-si do sujeito é, antes do mais, para-o-outro – sem que no horizonte se desenhe uma qualquer *relevo* [Aufhebung]:

«O sempre do tempo, a impossibilidade da identificação do Eu e do Outro, a impossível síntese do Eu e do Outro. Diacronia. Diástole. Impossibilidade de compor no mesmo terreno, de com-por no mundo, impossibilidade em jeito da terra que me foge debaixo dos pés»⁹⁹³.

O tempo não é mais pensado como esse intervalo cujo *telos* seria a identificação final, ou mais exatamente, «o *telos* da reapropriação»⁹⁹⁴. Tempo é, para Levinas, «inquietação do Mesmo pelo Outro»⁹⁹⁵. E, por isso, a morte como vimos não é mais pensada como o cuidado de si, mas faz «descobrir o *desejo* – *modus* próprio do Infinito *no* finito» que «habita, cripta e erige o sujeito como passividade ineliminável»⁹⁹⁶. Abertura à transcendência e ao além do ser⁹⁹⁷, o tempo não é mais pensado no horizonte do sentido e da compreensão do ser, mas o para-além da ontologia fundamental. Não é mais pensado como unidade (das ek-stases do passado, presente, futuro), mas como inclinação, relação com a alteridade absoluta.

O dito presente (do sujeito, da consciência, do mundo) está atravessado não pela possibilidade pura, iminente, etc., mas pelo *mistério*, pela alteridade. Relação com aquilo que jamais aparece, enquanto é absolutamente estranho à ordem da presença, e que assim rompe com o eterno presente do sujeito⁹⁹⁸:

«Esta fissão do Mesmo pelo insustentável Outro no coração do eu-mesmo, no qual a inquietação perturba o coração em repouso sem ser reduzida a uma qualquer inteleção dos termos [...] é o despertar, é a temporalidade»⁹⁹⁹

⁹⁹² Cf. E. Levinas, «A morte e o tempo», *op. cit.*, p. 125 [127].

⁹⁹³ *Ibid.* p. 126 [128].

⁹⁹⁴ J. Derrida, «Le puits et la pyramide» in *Marges, de la philosophie*, *op. cit.*, p. 83.

⁹⁹⁵ E. Levinas, «A morte e o tempo», *op. cit.*, p. 46 [29].

⁹⁹⁶ F. Bernardo, A morte segundo Levinas, *op. cit.*, 201; Edmundo Balsemão, «A realidade do tempo segundo Levinas» in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLVII, Fasc. 1, 1991, 137.

⁹⁹⁷ Cf. E. Balsemão, *op. cit.*, p. 119.

⁹⁹⁸ Cf. E. Levinas, «A morte e o tempo», *op. cit.*, p. 72 [61], «A morte é o contrário [renversement] do aparecer. [...] É um movimento oposto à fenomenologia».

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 126 [128].

O tempo seria este *trauma*, a própria relação que desfaz, por fim, a subjetividade que se ocuparia – em primeiro lugar – do seu existir. Lembremo-nos como Levinas, desde o começo do seu percurso, procurara essa *evasão*, a possibilidade de uma separação da subjetividade face ao fardo de ter de ser – que o filósofo perscrutara, em toda a sua gravidade e peso, na análise da fadiga, da insónia e da iminência da morte. Uma certa teoria da separação ontológica deveria preceder a análise da presença do mundo¹⁰⁰⁰, uma vez que só um ser separado pode entrar em relação com outro, *como outro*.

Compreendemos agora, assim o esperamos, em que sentido a questão do tempo surge em Levinas justamente como essa possibilidade de um além do ser, em que a subjetividade do sujeito não é mais pensada em termos de existência, ou da compreensão do ser – que para Levinas comporta sempre uma certa anonimidade¹⁰⁰¹. Sem nunca negar ou opor-se à existência, ao ser, Levinas sonda uma outra chance para o sentido: um sentido que, como o filósofo diz com regularidade, não se esgota nem no mundo nem no ser. Antes ainda de se ocupar ou de cuidar do seu ser, o homem é resposta responsável à alteridade, tal como pensada a partir do rosto (que significa *kath'auto*, isto é, independentemente de qualquer pré-compreensão do ser). O rosto (é) mandamento: «não matarás». Contrariamente ao *Fédon*, onde a morte própria – o suicídio – aparece como primeira proibição, a proibição divina, porquanto somos “propriedade” dos deuses, no contexto da meta-ética levinasiana a morte que primeiramente me inquieta, a morte que primeiramente vem inquietar-me é a morte do outro, que vem do outro. E essa inquietação é efetivamente a gênese da subjetividade do sujeito.

Dito isto, à pergunta de *Totalidade e Infinito*, a saber, «como pode o Mesmo, produzindo-se como egoísmo, entrar em relação com um Outro sem privá-lo desde logo da sua alteridade?»¹⁰⁰² Poder-se-ia responder com a noção de tempo que Levinas elabora, diferentemente, quer em *Le temps et l'autre*, quer em «A morte e o tempo». É no tempo, tal como evocado pelo filósofo, que se pode *produzir* a relação ao Infinito, na

¹⁰⁰⁰ E. Balsemão, *op. cit.*, p. 136.

¹⁰⁰¹ Cf. E. Levinas, «L'ontologie est-elle fondamentale», *op. cit.*; Cf. J. Derrida, «Violence et Métaphysique», *op. cit.*

¹⁰⁰² Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 28.

medida em que nele se evitam os perigos que sempre espreitam na lógica filosófica: por um lado, a apropriação do Outro pelo Mesmo; e, por outro, a união ou a absorção do mesmo pela transcendência do infinito:

«O mesmo e o Outro estão, ao mesmo tempo, em relação e absolvem-se de tal relação, permanecendo separados. A ideia de Infinito exige esta separação»¹⁰⁰³.

Esta posição está, afirma Levinas, em rutura com a tradição, que promove a unidade. Na relação entre o Mesmo e o Outro ou o Infinito há aquilo a que Blanchot e posteriormente Derrida chamam «relação sem relação»: uma relação que impõe no mesmo lance a separação – o tempo, a temporalidade, ou como escreve ainda Levinas «a duração do tempo». Nesta perspetiva, a morte é caracterizada pelo filósofo como «paciência do tempo», quer dizer o momento em que não apenas o tempo cósmico, mas também o tempo como *a priori* (e mesmo a temporalidade originária do *Dasein*) se encontra como que suspenso face a uma outra temporalidade que não é mais a da atividade sintetizadora do sujeito ou a da existência do *Dasein*, mas ex-posição – passagem do *Infinito*. «A experiência do tempo», comenta Edmundo Balsemão, «não é outra coisa senão a experiência ou revelação ao sujeito de um diferente de si»¹⁰⁰⁴. Há tempo, e não – diríamos – um eterno presente porque o Outro vem pôr o si-mesmo em causa. O tempo diacrónico – a que Derrida chamará messiânico, para evitar o conceito de tempo e as suas conotações tradicionais –, nem passado nem presente nem futuro, suspende o dito tempo cósmico ou outro. *Hetero-afeta-o*, inclina-o para-além do ser, da ontologia.

Em «La trace de l'autre», Levinas escreve: «O rastro é a inserção do espaço no tempo, o ponto em que o mundo se inclina para um passado e um tempo»¹⁰⁰⁵. Este pensamento do *rastro*, a que o filósofo é conduzido pela necessidade de o Outro permanecer Outro, quer dizer não ser redutível a uma presença, ao horizonte do sujeito, da mesmidade, e

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 104.

¹⁰⁰⁴ E. Balsemão, *op. cit.*, p. 152. Cf. mais adiante, p. 176, «O seu núcleo [o núcleo do presente] feito de intencionalidade e saber é colocado fora de qualquer centro gravitacional, como perda de centro o “empenhamento” ético está referido obsessivamente ao passado da autoridade que comanda a sua atual posição existencial». Sublinhados do autor.

¹⁰⁰⁵ E. Levinas, «La trace de l'autre» in *En découvrant l'existence avec Husserl e Heidegger*, *op. cit.*, p. 280.

a concomitante referência a um passado que jamais foi presente¹⁰⁰⁶ – um passado não mais pensado como *presente passado* – desenvolvem algumas das intuições e concepções levinasianas que seguimos nesta secção. O tempo, a temporalidade originária (*Zeitlichkeit*) não é mais aqui pensado através dos êxtases (temporais) que dão conta – em *Ser e Tempo* – da estrutura mais originária do Dasein enquanto ente que se antecede a si mesmo (Zukunft), já-sempre-em (Gewesen) e junto-a (Gegenwart). O privilégio do porvir assentava na compreensão da morte como possibilidade mais própria do Dasein, quer dizer, enquanto possibilidade que permitiu pensar este ente – o ente privilegiado para a questão do sentido do ser – na sua totalidade e na sua originariedade. O tempo é ali, em *Ser e Tempo*, comenta Levinas, pensado a partir da estrutura de «ter-de-ser [avoir à être], de ser-adiante-de-si» do Dasein, que se especifica autenticamente «na apropriação» da possibilidade mais própria: a morte. Por isso, continua Levinas, «[o] tempo será precisamente, enquanto adiante-de-si, esta apropriação ou este enfrentar da morte, onde a ipseidade do Dasein está inteira»¹⁰⁰⁷.

Subtraindo o tempo à questão da apropriação do ser do Dasein, também a morte – pensada a partir desta véspera absoluta – não é mais – para Levinas – pensada no horizonte do ser. O tempo e a morte assim pensados, em sede levinasiana, na intriga humana que põem em questão a subjetividade soberana do sujeito, a sua autonomia e do pretense *sollus ipse*¹⁰⁰⁸, lembrando-lhe a sua dívida (infinita), o seu endividamento. Desde esta perspectiva, e explicitamente “contra” Heidegger, a morte abre a interioridade ensimesmada do sujeito, revelando-lhe a sua originária e estrutural

¹⁰⁰⁶ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 97, «Esta passividade é também a relação a um passado, a um sempre-já-aí que nenhuma *reativação* da origem poderia plenamente dominar e despertar para a presença. Esta impossibilidade de reanimar absolutamente a evidência de uma presença originária reenvia-nos portanto para um passado absoluto». Sublinhamos a palavra *reativação* porquanto ela nos remete, pensamos, para o estudo introdutório de J. Derrida que acompanha a sua tradução de *Origem da Geometria* de E. Husserl. Recorde-se que na introdução Derrida lançava já a sua atenção para a necessidade de as ditas evidências originárias que fundam a geometria estarem – de antemão, constitutivamente – prometidas à repetição. Sem uma tal promessa, não haveria possibilidade de fundar qualquer tradição ou qualquer ciência que fosse, o mesmo é dizer: um princípio de repetição é constitutivo. É o sentido de escrita (transcendental) que implica a cisão que deve assombrar o originário, o mesmo é dizer: originária é a cisão, a diferença.

¹⁰⁰⁷ E. Levinas, «A morte e o tempo», *op. cit.*, p. 59-60. [45-46].

¹⁰⁰⁸ Cf. F. Bernardo, «A morte segundo Emmanuel Levinas: *Limite-Limiar do Eu inter-essado*», *op. cit.*, p. 151-ss.

passividade, «ex-põe-no a outrem»¹⁰⁰⁹. «[O] absolutamente Outro é outrem. Não faz número comigo»¹⁰¹⁰, escreve Levinas em *Totalidade e Infinito*. Não há qualquer totalidade ou unidade (nem que seja da compreensão do ser) na qual estariam englobados a totalidade e o infinito, como duas coisas ao lado uma da outra. Como a morte, o infinitamente outro jamais aparece, sem por isso ser uma presença sempre mais-além. A totalidade vê -se assim dividida e endividada, como escreve Derrida:

«[Q]ue o Outro não pode ser absolutamente exterior ao mesmo sem deixar de ser outro, e que, por isso, o mesmo não é uma totalidade fechada sobre si, uma identidade jogando consigo [jouant avec soi], com a mera aparência da alteridade»¹⁰¹¹.

A partir destas considerações podemos reler uma passagem de *Dar a Morte*, em que Derrida comenta a perspectiva de Levinas segundo a qual sou responsável, em primeiríssimo lugar, da morte do outro. Mais precisamente, «que a mesmidade do mim-mesmo se instaura a partir do outro»¹⁰¹². «É da morte do outro», escreve Levinas, «que sou responsável ao ponto de me incluir na morte»¹⁰¹³; e Derrida pergunta: «[d]e que inclusão pode tratar-se aqui? Como incluir-me na morte do outro?». Prossegue ainda o filósofo em *Dar a Morte*:

«Enquanto não tivermos deslocado a lógica ou a topologia que impede o *bom senso* de pensar ou de “viver” isto, não teremos qualquer *chance* de aproximar este pensamento de Levinas, nem o que a morte nos dá a a-prender [*nous ap-prend*] ou nos dá a pensar para além do dar-tirar: o *adeus*»¹⁰¹⁴.

Esta referência ao *adeus*, ao pensamento do *adeus* em Levinas, não pode deixar de nos interessar, uma vez que J. Derrida falará, por sua vez, de um *cogito do adeus* – «esta saudação sem retorno»¹⁰¹⁵ –, isto é, de um *cogito* já sempre enlutado. Procuremos

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 178-179.

¹⁰¹⁰ Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 28.

¹⁰¹¹ J. Derrida, «Violence et Métaphysique», *op. cit.*, p. 186.

¹⁰¹² J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 62 [70].

¹⁰¹³ E. Levinas, «A morte e o tempo», *op. cit.*, p. 66 [54].

¹⁰¹⁴ J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 63 [71].

¹⁰¹⁵ J. Derrida, *Carneiros – o diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema*, tr. e post. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2008), 17 [*Béliers – le dialogue ininterrompu entre deux infinis, le poème* (Paris: Galilée, 2003), 22].

explicitá-lo. Aquilo que com Levinas e Derrida, diferentemente e a partir de heranças distintas, somos conduzidos a pensar é uma certa gênese passiva da subjetividade, uma relação sem relação que marca toda a singularidade, todo o movimento de identificação. O sujeito vem a si a partir de uma relação ao outro, de que ele não pode senão sofrer a prova, a provação.

Para Levinas, vimo-lo, a morte vem não apenas interromper a relação a si do sujeito, mas também lembrar que o sujeito é, *ele-mesmo*, constituído por uma tal interrupção¹⁰¹⁶. Assim, antes de traduzir a *preocupação* pelo si-mesmo, pelo *estado* do si-mesmo, a morte é *mistério, enigma* – em suma, segredo (sem segredo, quer dizer, nada se esconde neste segredo; segredo absolutamente alheio à visibilidade, à fenomenalidade)¹⁰¹⁷. Expõe-no, ao sujeito, deixando-o sem iniciativa. Cremos ser uma tal passividade ou diacronia que se pode ler quer neste repensar da morte quer do tempo. A morte chega-me sempre do além-mundo, fora de qualquer horizonte de espera, e deste modo *espectraliza, assombra* o presente do sujeito, da consciência, etc. «A morte», escreve Derrida, «é no fundo o nome da simultaneidade impossível»¹⁰¹⁸.

Em suma, se o outro marca a *própria* relação a si, o (im)próprio presente a si do sujeito, e se, ademais, o outro permanece irreduzivelmente outro, subtraindo-se sempre a toda e qualquer iniciativa de interiorização ou assimilação subjetiva, então por todo o lado onde há relação ao outro, isto é, ensina-nos *De la Grammatologie, por todo o lado, há adeus*. Escutemos Derrida, desenvolvendo o que se pode entender, na sua múltipla escuta, a palavra *adeus*:

«Suponho que *adeus* pode significar pelo menos três coisas:

1. A saudação ou a bênção dada (antes de qualquer linguagem constativa, “adeus” pode muito bem igualmente significar “bom dia”, “vejo-te”, “vejo que estás aí”, falo-te antes de te dizer o que quer que seja de diferente – e, em francês, em certos lugares, acontece dizer-se *adeus* no momento do encontro e não da separação

¹⁰¹⁶ Cf. F. Bernardo, «A morte segundo Emmanuel Levinas: *Limite-Limiar do Eu inter-essado*», *op. cit.*, p. 198, «o *para-si* é já sempre *refém* da exterioridade ou da alteridade – porque separado!»

¹⁰¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 203, «O excesso enigmático e traumático da morte traduzir-se-á ou concretizar-se-á no “excesso da epifania do outro”, abrindo assim a odisseia onto-eco-nómica, onde asfixiava o sujeito fenomenal ou *inter-essado*».

¹⁰¹⁸ Cf. J. Derrida, *Aporias*, *op. cit.*, p. 117-118.

2. A saudação ou a bênção dada no momento de se separar, e de se deixar, por vezes para sempre (e não se pode nunca excluí-lo): sem retorno aqui-em-baixo, no momento da morte.

3. O a-deus, o para Deus ou diante de Deus antes de toda e em toda a relação ao outro, em todo e qualquer outro adeus. *Toda a relação ao outro seria, antes e depois de tudo, um adeus.*»¹⁰¹⁹

O *adeus* não significa apenas a saudação que dá início ou que termina um encontro (como o sinal dado ao outro para que se aproxime, ou para que se afaste), é constitutivo de toda a *relação ao outro* enquanto outro. Afinal, o próprio sujeito não é senão esse *adeus* – não há si-mesmo anterior a uma tal saudação ou bênção:

«O recolhimento na morada [demeure] supõe a possibilidade do acolhimento, quer dizer da hospitalidade oferecida, dada a outrem, ao rosto do outro, rosto como outro. E tinha sublinhado que, ainda que o recolhimento que define a experiência da morada, do *chez-soi* [da casa, ou literalmente do em-si], do recolhimento *chez soi*, ainda que este recolhimento *suponha* o acolhimento, *implique* a abertura o acolhimento, e portanto que o recolhimento seja também a possibilidade do acolhimento, portanto a possibilidade do recolhimento, as relações de condicionalidade entre estes dois motivos não são simples, são mesmo indestrinçáveis. O acolhimento supõe o recolhimento que supõe o acolhimento. E esta co-implicação desafia a cronologia tanto quanto a lógica.»¹⁰²⁰

Esta co-implicação do acolhimento e recolhimento, da relação ao outro e da relação ao si-mesmo, relembra ao sujeito a sua incondição: ele não é nunca uma identidade absoluta ou uma permanência. O tempo é um outro nome desta co-implicação; há tempo porque o sujeito não pode senão – é a sua (in)condição – portar o outro, oferecer uma morada no mundo, no presente ao que, no entanto, não é do mundo nem do presente.

¹⁰¹⁹ J. Derrida, *Dar a Morte*, op. cit., p. 63-64 [71-72]. Nós sublinhamos. Cf. J. Derrida, *Adieu, à Emmanuel Levinas* (Paris: Galilée, 1997), 21. Também na nossa língua, *adeus* é – além de uma saudação de despedida – uma «forma de saudação entre pessoas que se encontram ou se cruzam» (*Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea, Vol. I: A-F* (Academia das Ciências de Lisboa/Editorial Verbo), 2001), 81).

¹⁰²⁰ J. Derrida, *Séminaire. Hospitalité, vol. II (1996-1997)* (Paris: Éditions du Seuil, 2022), 79.

1.3 A contra-assinatura derridiana

O adeus significa, pois, ao mesmo tempo, como acabamos de ler, encontro (“bom dia”) e separação (despedida). Relação sem relação – o adeus diz, por conseguinte, a (in)condição de toda a «relação ao outro», enquanto outro, quer dizer, *respeitadora* ou *acolhedora* da sua alteridade. Mais adiante veremos como esta caracterização da relação ao outro comporta o luto tal como (re)pensado por Jacques Derrida. Em primeiríssimo lugar, luto significa – justamente – que o outro nunca aparece enquanto tal, e que portanto toda a relação do dito sujeito com a alteridade está – de antemão – enlutada.

Lembremo-nos contudo que, mais explicitamente em Levinas e em Derrida, não existe qualquer si-mesmo, qualquer identidade anterior a esta convocação que passa pelo acolhimento ou pelo portar a alteridade. Era este, afinal, um dos sentidos do movimento, ou da movência da *différance* (que não há elemento simples).

Para avançar na direção da elucidação do luto originário, gostaríamos de retomar algumas das discussões anteriores no que toca à morte. Morte que, na sua equivocidade, ou talvez antes na sua disseminação, surge em diferentes contextos na Desconstrução derridiana. Neste sentido será talvez importante, 1.º) começar por referir rapidamente os contextos heterogêneos em que a questão ou um certo pensamento da morte emergiu já nas nossas discussões anteriores, para posteriormente 2.º) investigar, num contexto mais restrito, as relações que Derrida entretece entre a subjetividade do sujeito e as múltiplas aproximações e apreensões da morte, nomeadamente na contra-assinatura, quer ao pensamento de Heidegger, quer ao de Levinas – ambos, como vimos, particularmente atentos à importância desta questão para os seus respetivos projetos. Por fim, 3.º) sondar em que sentido, apesar de herdeiro e da tradição filosófica e de um certo *melete thanatou*¹⁰²¹, o filósofo procura deslocar a grande dicotomia vida/morte que parece orientar a filosofia – e talvez ainda os pensamentos de Heidegger e de Levinas, para os quais, apesar de todas as diferenças,

¹⁰²¹ Cf. J. Derrida, *Aprender finalmente a viver*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Ariadne Editora, 2005), 24, «É, desde Platão, a velha injunção filosófica: filosofar é aprender a morrer. Eu creio nessa verdade sem a ela me entregar.»

uma *experiência* ou uma certa *aproximação* da morte conduz ainda a uma vida ou existência mais autêntica ou mais humana. A desconstrução da morte, da sua “unicidade” e dos seus “limites”, requer aquilo que, desde cedo, o filósofo reiterara, a saber, um outro *conceito de vida*, pensada em termos de *a vida/a morte* ou *sobrevida*¹⁰²².

O andamento da presente tese levou-nos a assinalar, em primeiro lugar, os pressupostos da filosofia (enquanto solidária da determinação do ser como presença), para posteriormente compreender a singularidade idiomática da Desconstrução, antes de avançar na direção do pensamento da morte em sede derridiana. Por conseguinte, a discussão em torno do diferendo entre Heidegger e Levinas, e da sua releitura por Derrida, assenta já no levantamento que a precedeu. Por isso vamos partir das coordenadas que assinalámos anteriormente, a saber, a *différance* como o diferir de toda e qualquer identidade e, *ipso facto*, a afirmação de que toda a relação a si não pode senão estar atravessada pela alteridade, sem que se postule a sua relevância num *nós* ou numa intersubjetividade de pura coincidência. Apesar de ter sido este o nosso percurso, devemos contudo clarificar que outras vias estão naturalmente disponíveis. Perguntamo-nos, neste sentido, se não teria sido interessante e oportuno começar a apresentação da Desconstrução através da leitura interpretativa do diferendo entre Heidegger e Levinas, para, só num segundo momento, fazer o levantamento da singularidade idiomática da Desconstrução.

Seja como for, tendo começado por assinalar em primeiro lugar esta singularidade, devemos agora, num segundo momento, e mais detalhadamente, aproximar-nos da discussão em torno da morte. A partir da discussão anterior, e o que ali foi dito da (im)possibilidade de toda a identidade – inclusive subjetiva –, cabe-nos investigar a relação entre a Desconstrução e o referido diferendo entre a ontologia fundamental e a metaética. Veremos que esta relação é assaz singular, uma vez que não se trata, para Derrida, nem de simplesmente tomar posição por um dos lados, nem de recusar a pertinência de qualquer um deles.

¹⁰²² Cf. J. Derrida, *Séminaire. La vie la mort* (1975-1976) (Paris: Éditions du Seuil, 2019).

I. «O sentido transcendental da morte»

Muito sucintamente, uma experiência da morte, do desaparecimento, surgia já no contexto do movimento de idealização do *logos*. Jacques Derrida assinala como, para a validade de uma qualquer objetividade ideal, isto é, para a possibilidade da libertação da sua ancoragem a um espaço e a um tempo empiricamente concretos, é necessário um princípio de repetição que não seja apenas um acidente, mas que constitua a possibilidade mesma da transmissão e do progresso científico. Só podendo libertar-se da intuição, a objetividade poderá constituir-se.

Esta possibilidade, contudo, era também uma ameaça. A morte assombrosa já – como enunciado em *A Voz e o Fenómeno* – a possibilidade mesma de um *querer-dizer* que não podia senão avançar a *mortalidade* do sujeito¹⁰²³, precisamente na medida em que ele deve ser inteligível além da existência histórica e culturalmente marcada do sujeito empírico. Caso contrário, seria a própria inteligibilidade que se encontraria assim em perigo, porque o não-presente dos atos de doação de sentido (a morte *fáctica* do sujeito) implicaria imediatamente a sua perda absoluta. A determinação do ser como presença, e o privilégio do presente – que, para Derrida, continuam a operar na fenomenologia husserliana – implicam esta relação do sujeito (empírico) com o seu desaparecimento. Esta relação não é, de todo, um mero acidente:

«Se a possibilidade do meu desaparecimento em geral deve ser de certa maneira vivida para que a relação com a presença em geral se possa instituir, já não se pode dizer que a experiência da possibilidade do meu desaparecimento absoluto (da minha morte) me vem afetar, sobrevém a um *eu sou* e modifica um sujeito»¹⁰²⁴.

Como o filósofo o afirma explicitamente é a «relação com a *minha morte*» que subjaz à «determinação do ser como presença, idealidade». Só porque o sujeito é mortal pode

¹⁰²³ Cf. J. Derrida, *A Voz e o Fenómeno*, *op. cit.*, p. 67 [60], «Pensar a presença como forma universal da vida transcendental é abrir-me ao saber de que na minha ausência, para lá da minha existência empírica, antes do meu nascimento e depois da minha morte, *o presente é*. [...] É, portanto, a relação com a *minha morte* (com o meu desaparecimento em geral) que se esconde nesta determinação do ser como presença, idealidade, possibilidade absoluta de repetição».

¹⁰²⁴ *Ibid.*, 67-68 [60].

aceder à vida transcendental, quer dizer, à forma universal da presença. Neste sentido, também a fenomenologia repetiria um certo *melete thanatou* – de cada vez que me relaciono com objetividades ideais (como seria por exemplo o caso das palavras de que nos servimos, cuja inteligibilidade não depende estritamente de nenhuma presença), afirmo a minha mortalidade.

Se, como escreve Derrida, a fenomenologia é «também filosofia da *vida*», porquanto «no seu centro a morte vê apenas ser-lhe reconhecida uma significação empírica e *extrínseca*» e porquanto «a fonte de sentido em geral é sempre determinada como o ato de um viver, como ato de um ser vivo, como *Lebendigkeit*»¹⁰²⁵, através da leitura de Derrida não verificamos que é a relação com a morte que subjaz a esta determinação¹⁰²⁶?

A morte, limite da presença, da intuição, *ipso facto*, um dos nomes do impossível da Desconstrução, assombra assim a relação a si do sujeito, pensada sempre como presença do sujeito ao sentido, à objetividade ideal. Escutemos as palavras de Sócrates no *Fédon*:

«- Portanto, Símas, eis a questão: se de facto existem coisas como essas que temos constantemente nos lábios, um belo, um Bem e toda a espécie de realidade afim, se é esta que tomamos como ponto de referência de tudo o que os sentidos nos transmitem e a ela reportamos os dados recebidos, em virtude de a redescobriremos como coisa anterior e nossa – forçosamente então, na medida em que tais realidades existem, assim também a nossa alma existe antes de nascermos. Caso contrário, este argumento cairá pela base.»

O movimento de interiorização, de luto se quisermos, assim descrito, a saber, aquele que consiste em reportar «os dados recebidos» dos sentidos a uma «coisa anterior e nossa» é exatamente aquilo a que a filosofia platónica chama a concentração da alma sobre si mesma, passando a existir «em si e por si mesma». Pura identidade.

¹⁰²⁵ *Ibid.*, p. 18 [9]. *Cf. ibid.*, p. 14, «a forma última da idealidade, e na qual se pode em última análise antecipar ou evocar toda a repetição, a idealidade da idealidade é o *presente vivo*, a presença a si da vida transcendental».

¹⁰²⁶ *Cf.* L. Lawlor, *Derrida and Husserl – the basic problem of phenomenology* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002), 118, «A morte é para o transcendental. A razão pela qual morremos é o “eu” transcendental”»

Por conseguinte, desconstruir a pura presença da idealidade, como o faz Derrida através nomeadamente da noção de iterabilidade, que implica a *constitutiva* divisão (portanto ausência, morte) e reenvio para o porvir, implica imediatamente, sem mais, desconstruir a suposta presença do sujeito a si mesmo.

A morte parece estar deste modo a operar, na releitura de Derrida, no acesso à vida transcendental, quer dizer, às condições do sentido em geral. O presente vivo enquanto forma de toda a doação de sentido, enquanto forma de toda a constituição de objetividade para uma subjetividade em geral, está assim – diria Derrida – atravessado pela morte, o mesmo é dizer pela ausência, pelo que se subtrai ao «princípio dos princípios» (a doação, a presença da coisa mesma em carne e osso).

A pretensão de determinar uma vida transcendental que ignoraria, ou não reconheceria à morte senão um caráter acidental e empírico, esconderia assim um sentido da morte que não seria mais extrínseco, mas transcendental – uma condição de possibilidade e de impossibilidade.

Não se pense, contudo, que a Desconstrução derridiana afirma assim uma primazia da morte sobre a vida ou, por outro lado, destrói pura e simplesmente a distinção entre vida e morte. Derrida afirma-o com frequência, trata-se de *deslocar* de fazer *estremecer* a segurança das distinções, sem contudo as abandonar simplesmente como construções doravante importunas. O que os *quase-conceitos* de *différance*, de *rastro*, e de *arqui-escrita* pretendem dar a pensar é justamente a contaminação originária, dar conta da impossibilidade de uma separação única e absoluta entre presença/ausência, vida/morte, etc. Não há a vida, não há a morte. Não há a vida como pura presença a si, não há uma vida que não esteja já atravessada ou dividida pelo desvio, pelo rastro daquilo que jamais foi/é presente: a morte, se se quiser. O próprio *logos* não é, como a tradição pensara, o lugar da pura presença, da visão da coisa mesma, do sentido, do referente, mas tem, também ele, uma dimensão testamentária¹⁰²⁷: no seu próprio funcionamento, na sua possibilidade de repetição para-além do empiricamente situado, não pode dizer senão o adeus e à presença a si do sujeito e a tudo quanto pretendia trazer à presença.

¹⁰²⁷ J. Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 100.

II. A «minha morte» ou a «morte do outro»?

A nossa passagem pelas diferentes maneiras como Heidegger e Levinas tratam quer a morte quer o tempo mostrou-nos a profunda divergência entre os dois pensadores, não sem, no entanto, deixar de sublinhar a íntima relação que a aproximação da morte entretece, em ambos os casos, com o repensar de algumas noções filosóficas fundamentais. Um repensar que pretende romper com a primazia do presente enquanto forma privilegiada da relação do sujeito com o sentido, com a idealidade ou com os entes (sejam eles quais forem, isto é, inclusive os demais sujeitos).

Assim, apesar de tudo, estas duas lógicas, estes dois pensamentos encontram-se na medida em que ligam a responsabilidade e, portanto, a subjetividade à morte:

«Mas, apesar das suas diferenças, estas lógicas cruzam-se: elas enraízam a responsabilidade, como experiência da singularidade, nesta aproximação apreensiva da morte. O sentido da responsabilidade anuncia-se sempre como uma modalidade do “dar-se a morte” .»¹⁰²⁸

Claro, *subjetividade, responsabilidade e morte* não equivalem sem mais, entre as duas lógicas. Cada um dos termos ou conceitos encontra o seu lugar num propósito e numa “gramática” distintas – como o vimos na nossa discussão anterior. Contudo, a relação privilegiada entre a subjetividade humana e a morte, uma certa «aproximação apreensiva da morte» continua a ser central para os pensamentos ou as lógicas de Heidegger e de Levinas.

O despertar do homem para a responsabilidade, e portanto para si, é inseparável da aproximação da morte, de uma *experiência da morte*. É ela que chama a alma, o si-mesmo a responder pela sua situação (*Fédon*), pela sua “queda” junto dos entes (Heidegger), ou pela fruição inocente de si (Levinas¹⁰²⁹).

Essa mesma passagem permite-nos agora desenvolver mais detalhadamente a perspetiva derridiana. Lembrando, em primeiríssimo lugar, tudo quanto foi dito acerca

¹⁰²⁸ J. Derrida, *Dar a Morte*, op. cit., p. 59 [67].

¹⁰²⁹ Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 122-ss ; E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 40-ss.

da *différance* enquanto ímpeto para pensar o tempo (e o espaço) para além das suas determinações metafísicas. Com efeito, a Desconstrução derridiana, uma vez mais, herda – *contra-assinando* – alguns dos gestos de pensamento quer de Heidegger quer de Levinas. A começar, naturalmente, pela abertura do pensamento ao *para-além* da entidade, ou mesmo do ser.

Ambos os pensadores se entrecruzam na perspetiva da relação privilegiada do Dasein (Heidegger), do homem ou do sujeito (Levinas) com a morte para abrir ou expor essa dimensão de excesso relativamente à filosofia enquanto metafísica da presença. A morte “é” do Dasein, diz-lhe respeito; a morte do outro, de que sou responsável por excelência, é – diz-nos por seu lado Levinas – a morte do outro homem¹⁰³⁰.

Seria, então, possível dizer que encontramos ainda, quer em Heidegger quer em Levinas, um certo esquecimento da vida animal, vegetal, enfim, da vida em geral? Com efeito, o pensamento do *para-além* parece ali ainda expor-se ao pressuposto antropológico que guia, em larga medida, a nossa tradição. Escutemos as palavras de Jacques Derrida em «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet», entrevista com Jean-Luc Nancy:

«Discursos tão originais como os de Heidegger e de Levinas perturbam [bouleversent], é verdade, um certo humanismo tradicional. São todavia humanismos profundos, e são-no ambos, apesar das diferenças que os separam, *enquanto não sacrificam o sacrifício*. O sujeito (no sentido de Levinas) e o *Dasein* são “homens” num mundo em que o sacrifício é possível e em que não é interdito atentar contra a vida em geral, somente contra a vida humana, do outro próximo, do outro como *Dasein*. Heidegger não o diz assim. Mas o que ele coloca na origem da consciência moral (ou antes do *Gewissen*) é evidentemente recusado ao animal»¹⁰³¹.

Nem Heidegger, nem Levinas questionam a possibilidade do sacrifício animal, pelo contrário parecem submeter-se à sua lógica quando determinam a morte no âmbito de um pensamento do Dasein e do homem¹⁰³². O animal, a vida animal, a *mera* vida, não

¹⁰³⁰ Cf. J. Derrida, *L’animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2006), 30.

¹⁰³¹ J. Derrida, «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet», *op. cit.*, p. 294. Sublinhados de Derrida.

¹⁰³² Cf. *ibid.*, p. 283-284, «a ex-apropriação não é o próprio do homem. [...] Evidentemente [bien entendu], a relação a si na ex-apropriação é radicalmente diferente (e é por essa razão que se trata de um pensamento da *différance*, e não da oposição) se se trata daquilo a que chamamos o «não-vivente», o «vegetal», o «animal», o «homem» ou «Deus».

conhece, não se relaciona com a *morte* (seja ela a própria, seja ela a exposição ao porvir irreduzível e inantecipável). Esta «lógica sacrificial do ser-para-a-morte», que nega ao animal qualquer tipo de relação com a morte (*Sterben*; na perspectiva de *Ser e Tempo*, a vida, o vivente em geral, não tem acesso à morte como tal), mantém sempre a relação privilegiada entre o homem e a morte. Certamente, nem Heidegger nem Levinas julgam que os viventes são perenes, apesar de – tanto quanto nos é dado perceber pelas nossas leituras – a questão da singularidade e da individuação da vida, dos viventes em geral, não ocupar um lugar essencial nos seus respetivos textos. E quando eventualmente essa questão surge, está já sempre na alçada da compreensão do sentido do ser (Heidegger), ou na da relação da singularidade (humana) com o rosto (humano).

Diferentemente de Platão, e procurando mesmo afastar-se explicitamente de um tal ambiente filosófico, quer Heidegger quer Levinas apontam ainda para a morte, para o *pensamento* e o *sentido* da morte enquanto neles se joga o destino da humanidade do homem. Todos estes discursos reservam, dão ao homem aquilo que negam ao animal, ao vivente em geral: a morte.

Será talvez esta trama entre a morte e o homem, entre a morte e a existência humana, que conduz Derrida a declarar, no seu seminário em torno da pena de morte: «se havia uma coisa, uma palavra a desconstruir, era bem aquilo a que chamamos a morte»¹⁰³³. E, no seguimento, podemos ainda ler:

«vi portanto passar diante de mim, muito depressa, uma espécie de anjo [...], o meu anjo da morte, mas um anjo que me sussurrava sorrindo ou desafiando: ei, no fundo, é esse o *sonho* da desconstrução, um movimento compulsivo para acabar com a morte, para desconstruir a morte. Ponto final.»¹⁰³⁴

Sublinhamos a palavra *sonho* – e poderíamos talvez fazer o mesmo relativamente à palavra anjo – porquanto ela remete e para o registo meta-fenomenológico da desconstrução¹⁰³⁵ e para essas outras palavras de Jacques Derrida em *Demeure, Athènes*. Recorde-se que esse texto, composto para acompanhar uma série de

¹⁰³³ Cf. J. Derrida, *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)* (Paris: Galilée, 2012), 326.

¹⁰³⁴ *Ibid.*, p. 327, nós sublinhamos.

¹⁰³⁵ Cf. Francesca Manzari, *Écriture derridienne: entre langage des rêves et critique littéraire* (Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt am Main/New York/Oxford/Wien: Peter Lang, 2009).

fotografias da Grécia, mais precisamente de Atenas, de Jean-François Bonhomme, gira em torno de uma frase que terá surpreendido Derrida num três de julho, «por volta do meio-dia, perto de Atenas». Uma frase que terá assaltado o filósofo «na luz», mas contudo guardando em si qualquer coisa de um *segredo absoluto*, quer dizer, de um segredo heterogêneo à ordem do visível. Como também o são os sonhos¹⁰³⁶. «Nous nous devons à la mort». Citamos primeiramente a expressão em francês, respeitando assim as palavras de Jacques Derrida, quando escreve tê-la declarado imediatamente intraduzível¹⁰³⁷:

«O que a sentença [sentence] francesa, tal como me surpreendeu no sol, deixaria para sempre em suspenso, melhor que qualquer outra, mais economicamente que qualquer outra, é a *modalidade pragmática* do seu evento»¹⁰³⁸.

Impossível decidir, «sem outro contexto», se estamos diante de uma «exortação», de «uma descrição constativa», ou sobretudo – *sobretudo* – de uma «protestação indignada»¹⁰³⁹. É essa ausência de contexto que nos leva a traduzir, aqui, *sentence* por «sentença», ao invés de «frase». A que devemos igualmente acrescentar o equívoco da palavra francesa *à* – se regência do verbo *devoir*, estabelecendo assim a ligação entre *devoir* e o complemento *la mort*, se preposição. Neste sentido, dir-se-ia, agora em português, um *nós deve* a outro (ao mesmo?) *a morte* ou devemo-nos, uns aos outros, *na (à la) morte*?

«[N]ós devemo-nos consagrar à morte, temos deveres para com ela, é preciso consagrar-lhe a nossa meditação, as nossas atenções [soins], os nossos cuidados [soucis], os nossos exercícios, a nossa disciplina (ἐπιμέλεια τοῦ θανάτου, μελέτη θανάτου, como diz justamente o *Fédon*, 81a), nós devemo-nos dedicar à morte à qual estamos destinados, etc.»¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁶ Cf. J. Derrida, *Fichus. Discours de Francfort* (Paris: Galilée, 2002) ; G. Michaud, «Du travail du rêve» in «*Comme en Rêve*». Lire Jacques Derrida et Hélène Cixous, vol. 2 (Paris: Hermann, 2010), 23-40.

¹⁰³⁷ Cf. J. Derrida, *Demeure, Athènes* (Paris: Galilée, 2009), 50. Na página 52 lê-se : « « nous nous devons à la mort » permanecerá para sempre intraduzível, fototografado [photorthographié] num álbum da língua francesa».

¹⁰³⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰³⁹ *Ibid.*

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, p. 52.

Esta perspectiva da necessária devoção ou meditação sobre a morte – que «se traduz facilmente, ela, em todas as línguas do mundo e sem dúvida em todas as “visões-do-mundo”» – encontrámo-la já a operar na tradição filosófica e na tradição ocidental *tout court*, porquanto nela se diz o nascimento do si-mesmo, o surgir da consciência de si no confronto – no dever – diante da morte. O homem não é apenas aquele que morre, é antes aquele que *sabe* dever-se à morte¹⁰⁴¹:

«O *Fédon* nomeia aqui a filosofia: é a antecipação cuidadosa da morte, o cuidado a prestar ao morrer, a meditação sobre a melhor maneira de receber, de dar ou de se dar a si mesmo a morte, a experiência de uma *vigília* da morte possível, e da morte possível como impossibilidade; isso mesmo, a saber, este *melete* ou esta *epimeleia* que legitimamente se pode traduzir por cuidado [souci] ou por solicitude [solicitude], abre a veia - e a vigília – na qual se inscreve a *Sorge* [cuidado] no sentido que Heidegger lhe confere em *Sein und Zeit*». ¹⁰⁴²

É nesta “explicação”, ou nesta devoção, nesta dedicação à morte, que o homem se singulariza, se separa. Não mais se confunde com os restantes entes, ele tem o seu modo próprio, singular e irreduzível, de ser. E mesmo quando, em discursos como os de Heidegger ou de Levinas, não há qualquer pretensão em determinar ou em definir o *quê*, a *essência*, da morte, ainda assim determina-se-lhe um lugar, um sentido. E esse lugar está sempre em íntima relação com a humanidade do homem¹⁰⁴³ – seja ela pensada na intimação do ser, seja na (in)condição de refém diante do apelo do outro (homem). Neste sentido, são discursos que, também eles, *se dão a morte*. Como questiona Derrida:

¹⁰⁴¹ Cf. a leitura de George Bataille («Hegel, la mort et le sacrifice» in *Œuvres Complètes, XII (Articles 2, 1950-1961)* (Paris: Gallimard, 1988)), 326-345. Na página 336 podemos ler: «Para que o homem por fim [à la fin] se revele a ele-mesmo, ele deveria morrer, mas ser-lhe-ia preciso fazê-lo em vida [en vivant] – olhando-se deixar de ser [...] No sacrifício, o sacrificante identifica-se com o animal atingido pela morte [frappé de mort].»

¹⁰⁴² J. Derrida, *Dar a Morte, op. cit.*, p. 25 [29].

¹⁰⁴³ Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis, op. cit.*, p. 153, «De certo modo», diz Derrida, «também para Levinas, como para Heidegger, o animal não morre». A morte que vem pôr em questão a soberania do sujeito, lembrar a ficcionalidade desta, é a morte *do* outro homem – a morte que vem do outro homem.

«Como é que se dá a morte neste outro sentido em que dar-se a morte é também interpretar a morte, dar-se dela uma representação, uma figura, uma significação, uma destinação?»¹⁰⁴⁴.

Em *Dar a Morte*, o filósofo interroga esta relação entre a filosofia e este «dar-se» uma representação, uma significação da morte. A partir da leitura interpretativa dos *Essais Héretique sur la Philosophie de l'Histoire* do filósofo checo Jan Patočka, em especial do texto «La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi?», Jacques Derrida mostra como – no âmbito do pensamento ocidental – a gênese da responsabilidade e da singularidade humana “corresponde” a uma nova *experiência*, uma nova figura da morte¹⁰⁴⁵. De tal forma que, e cremos não trair assim o percurso derridiano, o dito declínio da civilização ocidental, tal como pensado pelo filósofo checo (e não só!), caracterizado nomeadamente pela redução do homem a uma força entre outras forças no mundo, por outras palavras, a neutralização da sua singularidade insubstituível, consoante com o que alguns historiadores apelidam de ocultação da morte no Ocidente¹⁰⁴⁶:

«Aquilo a que chamamos a apreensão da morte tanto visa o cuidado, a solícitude inquieta, o cuidado da alma (*epimeleia tes psuches*) no *melete thanatou*, quanto a significação trazida à morte por uma atitude interpretativa que, em culturas diferentes, em momentos distintos, por exemplo no mistério orgíaco, e a seguir na anabáse platónica, e depois no *mysterium tremendum*, apreende diferentemente a morte, dando-se de cada vez dela uma aproximação diferente.»¹⁰⁴⁷

Esta apreensão da morte é, pois, sempre uma «maneira de ver vir o que não se vê vir», uma antecipação que designa também «a significação da morte que se esboça nesta aproximação apreensiva»¹⁰⁴⁸.

¹⁰⁴⁴ J. Derrida, *Dar a morte*, *op. cit.*, p. 22 [27].

¹⁰⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 55 [62], «O primeiro despertar para a responsabilidade, na sua forma platónica, corresponde para Patočka a uma conversão na experiência da morte. A filosofia nasce nesta responsabilidade [...]. A alma acede, pela passagem da morte, à sua própria liberdade».

¹⁰⁴⁶ Cf. Philippe Ariès, *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a idade Média*, 4.ª ed., tr. Pedro Jordão (Lisboa: Teorema, 2010), 61-71. cf. J. Derrida, *Aporias*, *op. cit.*, p. 52-ss.

¹⁰⁴⁷ J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 55 [62]

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*

Estas palavras parecem assim harmonizar-se com a leitura levinasiana da famosa expressão «possibilidade da impossibilidade», através da qual Heidegger pensa o conceito ontológico da morte. A morte seria, nesta linha de leitura levinasiana, a afirmação do *poder* do Dasein – e da sua singularização no corte com toda e qualquer relação ao outro.

Poderia, por certo, parecer que – aqui e ali – Derrida toma o partido por um dos discursos, seja o de Heidegger, seja o de Levinas. Vincando, por exemplo, como a morte é o que o Dasein não pode dar e tomar senão de e por si mesmo. Escutemos, para dar apenas um exemplo, esta passagem de *Dar a Morte*:

«[A] morte é bem o que ninguém pode nem sofrer nem enfrentar no meu lugar. A minha insubstituíbilidade é de facto conferida, recebida, poder-se-ia dizer dada pela morte. [...] A partir da morte como lugar da minha insubstituíbilidade, quer dizer, da minha singularidade, sinto-me apelado à minha responsabilidade.»¹⁰⁴⁹

Comentado assim Heidegger, o filósofo como que lhe daria razão. A morte é o que ninguém pode dar, nem tirar, é aquilo que «é preciso assumir (*auf sich nehmen*)». É a própria evidência, contra a qual nenhum testemunho jamais se poderá erguer. Para o dizer em termos heideggerianos, a morte é o que o *Dasein* deve assumir por si mesmo, é o seu poder-ser mais próprio – que ele não pode dar, nem tirar, sem que deixe imediatamente de ser *Dasein*. Pelo contrário, só assumindo a morte como, de cada vez, a *sua* morte, pode qualquer coisa como o dar e tirar ser possível para o *Dasein*. Ou seja, para que se possa dizer *dou* ou *tiro* está já sempre implícita a singularidade do *si-mesmo*, do *Dasein*, etc. *Eu* dou, *eu* tiro. Singularidade essa que, di-lo Derrida na passagem citada, não é separável do assumir da minha morte: a morte é o «lugar da minha insubstituíbilidade», por outras palavras, «da minha singularidade». Não há responsabilidade, quer dizer *dar* e *tirar*, sem a singularidade que, de certa forma, dou a mim mesmo dando-me a morte:

«É preciso *dá-la a si mesmo arcando com ela*, uma vez que ela não pode ser senão a minha propriamente, insubstituíivelmente – e isso mesmo quando, diziamo-lo há instantes, *a morte não se tira nem se dá*. Mas, se ela não se tira

¹⁰⁴⁹ J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 57 [64].

nem se dá, é *do* outro ou *ao* outro – e é exatamente por isso que não se pode senão dá-la *a si* mesmo arcando *em si mesmo* com ela.»¹⁰⁵⁰

Em suma, na ótica de Heidegger, comentada por Derrida, para que haja responsabilidade, para que o *Dasein* possa responder – inclusive do outro diante do outro – é preciso que a sua singularidade esteja já dada: e é justamente isso que nos diz o conceito ontológico da morte. Enquanto existe, o *Dasein* leva já sempre consigo a sua possibilidade mais própria, a morte. É porque o *Dasein* é ser-para-a-morte que ele tem o caráter de ser sempre meu¹⁰⁵¹. Nesta perspetiva a *minha* responsabilidade diante do outro e da morte do outro, não pode senão requerer já a «minhidade» da morte, quer dizer, a minha singularidade. Se sou eu que sou responsável diante da morte de outro, poder-se-ia imaginar Heidegger contrapor a Levinas, é porque o *si-mesmo*, a *singularidade* está já aí. Ou, como escreve Derrida em *Apories*:

«[B]asta talvez distinguir entre o falecimento [décéder] e o morrer para escapar às objeções que Levinas faz a Heidegger quanto à inderivável minhidade [mienneté] originária do morrer. Quando Levinas censura Heidegger por privilegiar, na experiência do *Dasein*, a sua própria morte, não se trata do *Sterben*. E com efeito, é no morrer próprio e propriamente dito que a “minhidade” é insubstituível, que ninguém [nul] pode morrer pelo outro, na experiência do refém ou do sacrifício, no sentido de “no lugar do outro”, e que nenhum testemunho pode atestar o contrário.»¹⁰⁵²

Quer dizer, de facto, o falecimento do outro é a única experiência e/ou fenómeno da morte que o eu pode fazer ou sofrer – mas apenas da morte, escreveria Heidegger, enquanto acontecimento intramundano. Porém, esse assistir ou este estar-junto não é, para o filósofo alemão, o morrer propriamente dito; pelo contrário, requer este último. Se o *Dasein* pode assistir, estar-junto, ao falecimento do outro, é porque de alguma maneira ele assume a morte propriamente dita, uma vez que só ela dá conta da singularidade do *Dasein*.

Dito isto, Derrida não pretende de todo tomar o partido de Heidegger, mas antes sublinhar o que está em jogo no diferendo e na aparente oposição entre a morte do

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 61 [69].

¹⁰⁵¹ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, 86 [42].

¹⁰⁵² J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 74.

Dasein e a morte do outro, a saber, a identidade ou identificação ou singularização do si-mesmo, do sujeito ou, melhor, da singularidade:

«A questão concentra-se então neste “si mesmo”, no mesmo ou no si-mesmo do mortal ou do morrente. “Quem”, “o que é que” se dá ou arca com a morte em si?»¹⁰⁵³

Porque se, de alguma maneira, o *Dasein* dá a si-mesmo a morte, esta, todavia, é também caracterizada como «possibilidade da impossibilidade». É esta expressão que, para Derrida, encerra o enigma ou o segredo do *Dasein*, uma vez que o que ele a si mesmo daria não seria senão o poder de um impoder. O que pode isto significar, o *poder de um impoder*?

«A minha morte é possível?

Podemos nós entender esta questão? Posso eu [je], eu [moi], fazê-la? É-me permitido falar da minha morte? Que quer dizer este sintagma “a minha morte”? E porquê esta expressão “o sintagma «a minha morte»”?»¹⁰⁵⁴

Começamos assim a vislumbrar a torção que Jacques Derrida irá infligir à morte em sentido próprio (*Sterben*). No contexto de *Apories*, o filósofo procura situar este sintagma «a minha morte» no âmbito de três tipos de limites fronteiriços, a saber, 1) as fronteiras que dividem e separam «os territórios, os países, os Estados, as línguas e as culturas (e as disciplinas político-antropológicas que lhes correspondem); 2) as divisões ou repartições «entre os domínios do discurso; por fim, 3) «as linhas de separação, de delimitação, ou de oposição, entre as determinações conceptuais, as formas da borda [bord] entre aquilo a que se chama conceitos ou *termos* que cruzam e sobredeterminam» os dois primeiros tipos. «Onde situar», então, «o sintagma “a minha morte” como possibilidade e/ou impossibilidade da passagem?»¹⁰⁵⁵

Em relação ao primeiro tipo de fronteiras, Derrida refere o facto evidente de «haver culturas da morte». Quer dizer, «ao passar uma fronteira», muda-se a morte:

¹⁰⁵³ J. Derrida, *Dar a Morte*, op. cit., p. 61 [69]

¹⁰⁵⁴ J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 48.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 51.

«Cada cultura caracteriza-se pela sua maneira de apreender, de tratar, dir-se-ia de dividir a morte [trépas]»¹⁰⁵⁶

Desta morte como *trépas*, contudo, a analítica existencial de Heidegger pretende nada saber. Pretende pois romper com estas divisórias entre culturas da morte, para aproximar o sentido ontológico que não depende delas, mas, pelo contrário, de que elas dependem. A morte propriamente dita (*Sterben*) traça, desta maneira, uma linha entre conceitos ou *termos*: por outras palavras, a morte do *Dasein* não é o perecer e, *a fortiori*, o finar-se dos restantes viventes. Mas é essa morte, a morte do *Dasein*, possível? É esta a interrogação de Derrida, que, como vemos, não pode senão abalar as delimitações conceptuais e, por conseguinte, as pretensões puramente ontológicas do discurso sobre a morte em *Ser e Tempo*.

Afinal o que diz a morte como *possibilidade da impossibilidade* no tocante à passagem ou à não-passagem¹⁰⁵⁷? Diz ela o passo que conduz o discurso heideggeriano à possibilidade de uma separação radical entre, por um lado, o *Dasein* e, por outro, os restantes viventes, ou implica antes a impossibilidade de uma tal fronteira una e indivisível? Neste último caso, não se veria igualmente contaminada a distinção entre o discurso ontológico fundamental e os discursos científicos, teológicos, etc.?

Como bem vemos, na leitura derridiana do conceito ontológico de morte, tal como delineado em *Ser e Tempo*, joga-se a própria possibilidade da pureza da analítica existencial e das suas fronteiras:

«[S]e a atestação deste “propriamente morrer” ou se a propriedade deste morrer propriamente ao *Dasein* viesse a ser comprometida nos seus limites rigorosos, todo o dispositivo destas bordas [bordures] tornar-se-ia problemático, e com ele o próprio projeto de uma analítica do *Dasein*, quer dizer também, com a sua metodologia declarada, tudo o que ele condiciona de direito.»¹⁰⁵⁸

A simplicidade da pergunta derridiana («é a minha morte possível?») tem por conseguinte um alcance incomparável no que toca ao discurso de *Ser e Tempo* – sem que, contudo, implique a simples crítica ou destruição. Nunca, por exemplo, Derrida dirá

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰⁵⁷ *Cf. ibid.*, p. 50.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p. 61.

que a «minha morte» não diz também o lugar da minha singularização¹⁰⁵⁹, antes perscrutando a suposta divisão absoluta entre *a morte como tal* e o *perecer*, e ipso facto a singularização do *Dasein* como modo de ser que, unicamente, tem acesso ao *como tal* da morte.

Uma vez mais, o que interessa ao filósofo é questionar as fronteiras pretensamente puras, isto é, não-contaminadas. Fazendo-o, neste caso, a partir do próprio conceito ontológico. De facto, para Heidegger, a morte é a possibilidade mais própria do *Dasein*, a *pura possibilidade* que, enquanto *Dasein*, ele não pode senão trazer consigo: é o ainda não que o *Dasein* traz sempre consigo. Mas essa possibilidade é, no mesmo lance, a sua impossibilidade, quer dizer, a possibilidade de não ser mais *Dasein*. Por outras palavras, a “efetuação” dessa possibilidade seria, no mesmo lance, a impossibilidade de ser *Dasein*: a morte – por isso – é sempre iminente, e jamais algo que o *Dasein* pode fazer.

É em torno desta conjunção da possibilidade e da impossibilidade que gira *Apories*. A morte (*Sterben*) e o sintagma «a minha morte» seria o nome ou sintagma dessa conjunção ou do que «relaciona aqui o possível ao impossível»¹⁰⁶⁰. É precisamente esta (não-)passagem, esta contaminação entre a possibilidade e a impossibilidade, que interessa a Jacques Derrida¹⁰⁶¹ – a morte é, repetimo-lo, um dos nomes do que só é possível como impossível. Lembremo-nos que se, para Levinas, a determinação da morte como possibilidade implicava poder e, *ipso facto*, adequação (ao pensar, ao discurso filosófico)¹⁰⁶², a leitura derridiana sublinha assim outras vias de leitura. Encontrar-se-ia *já* na expressão heideggeriana uma certa aporia, uma certo *não-passo*:

«[T]eremos de nos perguntar como é que uma possibilidade (a mais própria) *enquanto impossibilidade* pode ainda aparecer *enquanto tal* sem desaparecer desde logo [aussitôt], sem que o “como tal” *soçobre* [sobre] de antemão e sem que a sua disposição essencial faça perder ao *Dasein* tudo o que o distingue – e de tantas outras formas de ente e mesmo do vivente animal em geral, da besta»¹⁰⁶³.

¹⁰⁵⁹ Cf. J. Derrida, «Istrice 2. Ick bünn all hier» in *Points de suspension*, op. cit., p. 331.

¹⁰⁶⁰ J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 51.

¹⁰⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 51, «“a minha morte”, este sintagma que relaciona aqui o possível ao impossível».

¹⁰⁶² Cf. E. Levinas, «L’ontologie dans le temporal» in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 146-ss.

¹⁰⁶³ Cf. J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 126.

Em suma, num movimento que devemos distinguir subtilmente da proposta levinasiana, Jacques Derrida não opõe à *minha morte* a *morte vinda do outro*, mas lê no próprio sintagma «a minha morte» o deslocamento que faz estremecer tudo quanto nela se jogava – a verdade, a singularidade, a responsabilidade. Esta cena interpretativa parece-nos evidenciar-se quando o filósofo francês afirma que «nenhum testemunho» pode atestar contra o caráter insubstituível do morrer propriamente – ninguém pode morrer a *minha morte*¹⁰⁶⁴. Poder-se-ia, como dissemos, concluir desta passagem que, de algum modo, Derrida toma o partido de Heidegger na controvérsia em torno da *Jemeinigkeit*: a (minha) morte dá(-me) a singularidade¹⁰⁶⁵. Fazê-lo seria no entanto esquecer todas as interrogações que já referimos (nomeadamente, «a minha morte é possível?»), bem como a contaminação entre o possível e o impossível que constantemente Derrida procura solicitar:

«[Q]ue diferença há entre, por um lado, a possibilidade do aparecer *como tal* da possibilidade de uma impossibilidade e, por outro lado, a impossibilidade do aparecer *como tal* da mesma possibilidade?»¹⁰⁶⁶

Para o filósofo da Desconstrução, mais do que opor pensamento da morte a um outro, trata-se antes de questionar os limites e as fronteiras, as seguranças, que *a morte* não deixa nunca de abalar. Afinal, pergunta-se e pergunta-nos Derrida, de que falamos quando falamos de morte¹⁰⁶⁷? Afinal de contas, que impossibilidade é essa que se marca no mais próprio do Dasein, no seu poder-ser mais autêntico? Acaso tratar-se-ia do assim daquilo que – véspera absoluta – divide e heterogeneiza de antemão o si-mesmo do Dasein? Em suma, de um certo (não-)passo que, uma vez mais, não pode senão *timpanizar* a identidade do si-mesmo:

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 74.

¹⁰⁶⁵ Cf. *ibid.*, «quando Levinas diz e pensa dizer contra Heidegger que “a morte do outro, é essa (c’est là) a morte primeira” e que “é pela morte do outro que sou responsável ao ponto de me incluir na morte. O que se mostra talvez numa proposição mais aceitável: “Eu sou responsável pelo outro enquanto é mortal”, estes enunciados designam ou bem a experiência que faço da morte do outro no falecimento [décès, tradução derridiana do *Ableben* heideggeriano] ou supõem bem, como o faz Heidegger, a co-originariade do *Mitsein* e do *Sein zum Tode*. Esta co-originariade não contradiz, supõe pelo contrário uma minhidade [mienneté, tradução de *Jemeinigkeit*] do morrer ou do ser-para-a-morte, que não é a de um eu ou de uma mesmidade egológica.»

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰⁶⁷ Cf. J. Derrida, *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)* (Paris: Galilée, 2012), 323.

«Heidegger não diz a possibilidade de não mais poder ser *Dasein* mas a possibilidade de poder não mais ser aí ou de não poder mais ser aí. É de facto [c'est bien] a possibilidade de um poder-não ou de um não-poder-mais, mas de nenhum modo [nullement] a impossibilidade de um poder.»¹⁰⁶⁸

A morte é um poder ou possibilidade porque constitui o *Dasein* na sua autenticidade, na sua relação autêntica com o seu ser – não é, por conseguinte, *qualquer coisa*, um limite exterior, contra a qual o *Dasein* viria embater. Mas, por outro lado, é um «poder-não», «um não-poder-mais» que marca o *Dasein* na sua máxima proximidade a si. Uma certa passividade viria assim “instalar-se” no seu *poder-ser* puro:

«Se a morte, possibilidade mais própria do *Dasein*, é a possibilidade da impossibilidade, ela torna-se a possibilidade mais imprópria e a mais ex-apropriante, a mais inautenticante. Desde logo, o próprio do *Dasein* vê-se, do interior mais originário da sua possibilidade, contaminado, parasitado, dividido pelo mais impróprio.»¹⁰⁶⁹

O mais próprio é no mesmo lance o mais ex-apropriante. Não há uma relação a si que se veria, *posteriormente*, num *segundo* momento, afetada – mesmo que *fundamentalmente* – pela exterioridade ou pela inautenticidade. É no *seio* mesmo daquilo a que Heidegger chama *Dasein* que a morte consoa poder e impoder, possibilidade e impossibilidade. Por isso, Derrida falará também da morte enquanto segredo absoluto, mas segredo que, como a cripta, jaz no mais íntimo do sujeito, no mais íntimo de qualquer relação a si e, *ipso facto*, no mais íntimo do *logos* filosófico. É pelo menos neste sentido que escutamos as palavras de Derrida («Heidegger não diz a possibilidade de não poder mais ser *Dasein*, mas a possibilidade de poder não mais ser aí ou de não mais poder ser aí»¹⁰⁷⁰):

«Esta [morte como possibilidade mais própria do *Dasein*] é ao mesmo tempo a sua possibilidade *mais própria* e esta mesma possibilidade (a mais própria) enquanto impossibilidade (portanto, a menos própria, diria eu, mas Heidegger nunca o diria assim).»¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁸ J. Derrida, *Apories* (Paris: Galilée, 1996), 121-122.

¹⁰⁶⁹ J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 125.

A «possibilidade *como* impossibilidade» diria assim, para Derrida, um certo desvio no próprio como (*als*). Uma vez que implicaria, segundo esta leitura, que o aparecer *como tal* da possibilidade *enquanto impossibilidade* é também o seu desaparecer, ipso facto a sua impossibilidade. A morte é assim «a possibilidade do impossível e portanto a possibilidade do aparecer *como tal* da impossibilidade de aparecer *como tal*»¹⁰⁷². Assim, e uma vez que a morte se furta ao *como tal*, jamais (me) aparece *como tal*, «o homem ou o homem como *Dasein* não tem nunca, tão-pouco ele, relação à morte *como tal*», a única *experiência* que dela posso fazer diz respeito ao falecimento, ao deixar a vida, à morte do outro – é tudo quanto «a morte» pode querer dizer. A morte é sempre a morte do outro, não como esta é *vivida* por ele, mas antes como a ressinto, como a *sofro* em *mim*. A (*minha*) morte não é senão a morte *do outro em mim*.

Afinal, o que poderia dizer a morte fora de uma tal cena? Para Derrida, vimo-lo, ela diz antes a im-possibilidade do *como tal*. Note-se, contudo, que Derrida não contrapõe a Heidegger, e à «minhidade» da morte, qualquer tipo de crítica ou de censura, explora antes a complexidade e a contaminação desta *minhidade* quando ela se refere a “algo” como a morte¹⁰⁷³. Certo, a minha morte singulariza-me, como o dissera Heidegger, mas – pergunta-se Derrida – a palavra *morte* não nos reenvia antes para “aquilo” de que não podemos conhecer «nem o sentido nem o referente»¹⁰⁷⁴?

«Menos do que a qualquer outro nome, exceto o de Deus [...], [não] é possível ajustar ao nome “morte” e sobretudo à expressão «a minha morte» um conceito ou uma realidade que faça o objeto de uma experiência irrecusavelmente determinante.»¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 133.

¹⁰⁷³ Em «*Istrice 2. Ick bünn all hier*», entrevista com Maurizio Ferraris, Derrida afirma que (in *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 331), «O que é dito da morte do outro em *Mémoires*», texto que como veremos discute a questão do luto, e do luto originário, «não contradiz necessariamente a análise heideggeriana. O outro morre a sua própria morte [de sa propre mort], a substituição é aqui impossível, ninguém morre na vez do outro, mesmo no sacrifício.»

¹⁰⁷⁴ Cf. J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*; cf. a passagem de *Demeure, Athènes* (*op. cit.*, p. 54) que citámos mais acima «Nós dever-nos-íamos ao quê, desde logo? a quem? à morte, que é alguém ou alguma coisa? E devendo-nos, nós, nós-mesmos, ao invés de isto ou aquilo, devemo-nos o tudo ou o nada? ou antes somos nós devidos à morte, que nada é? portanto, a nada nem a ninguém? Ou antes ainda a tal morte, a tal morto, a tal morta, a tal morte? Vá-se saber.»

De facto, se por um lado Derrida sublinha a íntima relação entre o si-mesmo e o caráter insubstituível da morte, não deixa contudo de descortinar a alteridade irreduzível da morte ou da minha morte. Simultaneidade impossível, a morte marca uma certa passividade inexorável do dito sujeito. *Eu não sou sem a morte, eu não sou com ela*. Veremos a seguir, mais demora e particularmente a conceção de subjetividade, ou antes de singularidade¹⁰⁷⁶ que assim se desenha. Também para Derrida, e aliás como o pensamento da *différance* já enunciava explicitamente, não há qualquer tipo de identidade substancial ou permanente.

Estas palavras remetem-nos, sem dúvida, por um lado, 1) para a «desconstrução da morte» de que o filósofo fala no seu seminário sobre a pena de morte, a saber, a *necessidade* de desconstruir a suposta unicidade da palavra morte, ou a morte – e é talvez, mesmo, esse o sonho do pensamento derridiano¹⁰⁷⁷. Mas, atenção, alerta-nos Derrida, esta desconstrução não equivale a uma salvação, a um outro e novo salto por cima do «agulhão da morte»; «não basta», escreve no seguimento da sua confissão e do sonho de «acabar com a morte», «desconstruir a própria morte, como é preciso, para sobreviver ou contratar uma segurança relativamente à vida»¹⁰⁷⁸. O que se joga neste movimento desconstrutivo não é senão um novo pensamento da vida, um deslocamento da distinção vida/morte, tal como se anunciava já em *De la Grammatologie*¹⁰⁷⁹. Pensamento da vida como *sobrevida*, uma vida já sempre assediada pelo não-presente da morte.

Mas, por outro lado, esta releitura derridiana da aporia (este passo ou não-passo que se joga entre a possibilidade e a impossibilidade, entre aparecer e o desaparecer do *como tal*) da morte em *Ser e Tempo*, 2) remete também e encaminha-nos em direção às objeções de Levinas, para quem – como vimos – a morte permanece absolutamente heterogénea à ordem da *possibilidade* do sujeito, e ipso facto ao *como tal*. A morte, diz

¹⁰⁷⁶ M. Heidegger, «O tempo da imagem do mundo», *op. cit.*, p. 111.

¹⁰⁷⁷ Cf. J. Derrida, *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)*, *op. cit.*, p. 327, «é preciso, é certo, desconstruir a morte, e talvez seja esse o fundo do desejo daquilo a que chamamos desconstrução.»

¹⁰⁷⁸ *Ibid.*, p. 327-328.

¹⁰⁷⁹ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 19. Cf. F. Vitale, *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*, tr. Mauro Senatore (Albany: State University of New York, 2018).

o filósofo em *Le temps et l'autre*, é aquilo que o sujeito não pode assumir, «experiência da passividade»¹⁰⁸⁰; ou como enuncia Derrida:

«Levinas quer lembrar que a responsabilidade não é em primeiro lugar a responsabilidade de mim-mesmo por mim-mesmo, que a mesmidade do mim-mesmo se instaura a partir do outro, como se ela lhe fosse secundária, vindo a ela mesma como responsável e mortal a partir da minha responsabilidade diante de outrem»¹⁰⁸¹.

A morte como limite do poder do *sujeito*, da sua *maestria*. Marca de uma pura passividade que desde logo rompe a suposta *unidentidade* do sujeito. Este último é já sempre mais de um ou nem um [*plus d'un*], no sentido em que o si-mesmo só vem a si a partir da injunção vinda do outro. A sua identidade está assim já sempre interrompida pela alteridade («Outrem individua-me na responsabilidade que tenho por ele»¹⁰⁸²). O *dom* da morte, o *dom* de uma experiência da morte que não mais cola o sujeito a si, ao cuidado do seu ser, mas antes a possibilidade de renúncia «a si mesmo». A transcendência para-além do ser.

Note-se que, de certo modo, nesta distância entre uma individuação pensada através da morte própria, e uma outra pensada através da responsabilidade diante da morte de outrem («Isto fazei, para a minha memória»¹⁰⁸³), invoca o que foi dito a respeito do pensamento da morte em Levinas. Com efeito, encontrámos ali uma conceção de sujeito que vem a si a partir do trauma da morte, que vem sempre do outro. O sujeito separado vê-se posto em causa na aproximação da morte, sem horizonte de espera, fora por isso de qualquer possibilidade enquanto nesta ressoa o poder do sujeito soberano. No mesmo lance, neste contexto, a morte vem *lembrar* ao sujeito o seu limite, e a sua dívida infinita: não é o caso de um sujeito separado que posteriormente entraria em relação ao ou *com* o infinito (na medida em que uma tal relação estaria, para Levinas, já sempre restringida ao horizonte do sujeito, do mundo, do ser); pelo contrário, o sujeito apenas é sujeito separado na medida em que nele, no seu interior mais interior, está já marcado

¹⁰⁸⁰ Cf. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 57

¹⁰⁸¹ J. Derrida, *Dar a Morte*, op. cit., p. 63 [70].

¹⁰⁸² E. Levinas, «A morte e o tempo», op. cit., p. 40 [21].

¹⁰⁸³ *Lucas 22:19* in *Bíblia*, vol. I: *o Novo Testamento. Os quatros Evangelhos*, tr. apresentação e notas Frederico Lourenço (Lisboa: Quetzal, 2016).

ou já «*dado* pelo outro»¹⁰⁸⁴ – ou, nas palavras de Derrida comentando Patočka, «de um dom recebido do outro, daquele que, na sua transcendência absoluta, me vê sem que eu o veja, me tem na sua mão permanecendo inacessível para mim»¹⁰⁸⁵. A própria possibilidade de uma ontologia fundamental, tal como pensada por Heidegger, quer dizer, de um discurso que deve começar por uma análise do *Dasein*, do ente que nós mesmos somos, “esbarraria” assim na dimensão ética da relação à alteridade absoluta do outro. Ser significa, antes do mais, estar sob a injunção vinda do outro¹⁰⁸⁶:

«Alguém que se exprime na nudez – o rosto – é alguém ao ponto de, enquanto tal, me apelar, de se colocar sob a minha responsabilidade: desde sempre, que tenho de responder por ele. Todos os gestos de outrem eram sinais que me eram dirigidos. [...] Outrem, que se exprime, é-me confiado (e não há dívida em relação a outrem – porque o devido é impagável: nunca se está quite). Outrem individua-me na responsabilidade que tenho por ele. A morte de outrem, que morre, afeta-me na minha própria identidade de eu [moi] responsável – identidade não substancial, não simples coerência dos diversos atos de identificação, mas feita de indizível responsabilidade. Tal é a minha afeção pela morte de outrem, a minha relação com a sua morte.»¹⁰⁸⁷

É a responsabilidade diante da morte de outrem que me individua. Como dissemos, o sujeito nada é antes dessa responsabilidade (quer dizer, não é um ser-para-a-morte, que deveria em primeiro lugar assumir a *sua* morte). Outrem que, como vimos na discussão anterior, não é, por seu lado, uma presença no mundo, mas apelo, interpelação. *Desde sempre*, o sujeito não é senão este ter de responder por outrem, e *ipso facto* nasce para si, desperta se quisermos, já sempre marcado por uma passividade ineliminável: o passado absoluto de onde brota a injunção ou a vinda do outro. Esse passado absoluto antecede o mundo, antecede toda a presença, solicitando-as todavia. O mundo está ausente, suspenso, afastado [fort], e a minha resposta responsável ao outro é

¹⁰⁸⁴ Cf. Fernanda Bernardo, «A morte segundo Emmanuel Levinas: *Limite-Limiar do Eu inter-essado*», *op. cit.*, p. 135

¹⁰⁸⁵ Cf. J. J. Derrida, *Dar a morte*, *op. cit.*, p. 55 [63].

¹⁰⁸⁶ Cf. J. J. Derrida, *Espectros de Marx*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2021) 100 [*Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1994), 93], «Todas as questões a respeito do ser ou do que há que ser (ou não ser: *or not to be*) são questões de herança [...]. *Somos* herdeiros, isto não quer dizer que *temos* ou que *recebemos* isto ou aquilo, que determinada herança nos enriquece um dia com isto ou com aquilo, mas sim que o *ser* do que nós somos *é*, em primeiro lugar, herança, quer nós o queiramos quer o saibamos ou não»

¹⁰⁸⁷ E: Levinas, «A morte e o tempo», *op. cit.*, p. 40 [21].

justamente o que primeiro institui o mundo. Devo responder e portanto portar o outro. Portá-lo, a ele que não é deste mundo, mas a sua *véspera*, a *(in)condição*, para o mundo, quer dizer, acolhê-lo, dar-lhe um lugar. A relação, o *sim* à vinda do outro à vulnerabilidade e à mortalidade do outro é igualmente a condição e do pensamento e do mundo. Condição essa, que vimo-lo no capítulo anterior, mal se deixa inscrever no mundo: nele sobrevivendo, mas dele fazendo também, de cada vez, *um* mundo singular¹⁰⁸⁸.

Em *Dar a Morte*, J. Derrida repensa exatamente algumas destas questões – em especial esta relação tantas vezes reiterada entre a morte e a responsabilidade, ipso facto a subjetividade do sujeito ou a singularização. Trata-se aí, como já se disse, de uma releitura do texto de Patočka («La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi?»), que Derrida diz ser uma história da responsabilidade¹⁰⁸⁹ que o homem ocidental deveria como que *confessar* – para assim se aproximar de *si mesmo*. Muito rapidamente, e porque nos interessa particularmente a leitura do *mysterium tremendum*, e como nos dá a repensar a relação entre a Desconstrução e a meta-ética levinasina no tocante à morte, vamos tentar formalizar a lógica que se desenvolve no texto de Patočka. O primeiro momento da responsabilidade, a sua primeira figura, dar-se-ia com a meditação platónica, o *metele thanatou*, que ultrapassa – incorporando-o¹⁰⁹⁰ – o demoníaco ou o orgíaco, enquanto experiência do «entusiasmo fusional» no qual o eu, o sujeito se encontra diluído, indistinto da natureza, dos animais e mesmo de Deus¹⁰⁹¹. Na experiência do «aprender a morrer», vimo-lo no primeiro capítulo, a alma concentra-se e eleva-se além das realidades sensíveis:

«A célebre passagem do Fédon (80 e), que Patočka evoca de longe, mas não analisa nem cita nunca, descreve uma espécie de interiorização subjetivante, este movimento de reunião da alma sobre si, esta fuga do corpo para dentro de

¹⁰⁸⁸ J. Derrida, *Carneiros*, *op. cit.*, p. 16-17 [23].

¹⁰⁸⁹ J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, 13 [17].

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*, p. 23-24 [28].

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 11 [17]. Cf. Adam Konopka, «The gifts of Death in Philosophical and Christian Responsibility» in *Journal of Philosophy & Scripture*, vol. 5, 2008, 30-ss.

si mesma onde ela se enrosca para se lembrar a si mesma, para estar junto de si mesma, para se guardar neste gesto de rememoração.»¹⁰⁹²

É na morte, na antecipação cuidadosa da morte que finalmente a alma se singulariza, se volta para si, tornando pela primeira vez possível falar de responsabilidade. Chamemos-lhe uma responsabilidade filosófica (na medida em que dela se diz estar dependente de uma concepção de saber objetivo¹⁰⁹³)

«A *psyche* como vida, como sopro da vida, como *pneuma*, não aparece a si mesma senão a partir desta antecipação cuidadosa do morrer.»¹⁰⁹⁴

Depois desta passagem entre o demoníaco e a responsabilidade filosófica, Patočka refere ainda uma outra passagem, desta feita marcada pelo recalçamento, a saber: o *mysterium tremendum* vem subordinar, recalçando, a responsabilidade platónica – ainda limitada:

«Mas o *mysterium tremendum* inaugura uma *outra morte*, uma outra maneira de dar ou de se dar a morte. Desta vez, a palavra “dom” é pronunciada. Estoutra maneira de apreender a morte, quer dizer, ali ainda a responsabilidade, provém de um dom recebido do outro, daquele que, na sua transcendência absoluta, me vê sem que eu o veja, me tem na sua mão permanecendo inacessível para mim.»¹⁰⁹⁵

A morte é, quase literalmente, a morte *dada*. Não estamos já no âmbito de uma morte que, de certa forma, a alma ou o sujeito dá a si mesmo (como era o caso do *Fédon*, no qual vimos Sócrates e os seus interlocutores darem a si mesmos uma definição de morte), mas antes de um dom, «de um dom recebido do outro». Também aqui, a uma nova figura da morte corresponde uma nova concepção de sujeito ou singularidade, mas desta feita o sujeito surge, aparece-se a si mesmo a partir de um dom vindo do outro (que permanece ou resta inacessível). Está assim, à partida, marcado por uma certa passividade: recebendo a morte de outrem, recebe igualmente o si-mesmo. Recebe-se

¹⁰⁹² J. Derrida, *Dar a Morte*, *op. cit.*, p. 25 [29].

¹⁰⁹³ Cf. *ibid.*, p. 37 [43]. É a tentação do saber, a tentação da filosofia como afirma E. Levinas («Deuxième leçon. La tentation de la tentation» in *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, 70-ss.). Do ponto de vista da filosofia, na ótica aqui enunciada, sou responsável porque detenho o saber.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 27 [32].

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 55 [63].

recebendo a morte vinda do outro. Não estamos, apesar das diferenças abissais (em especial, a afirmação de um certo cristianismo deste *mysterium tremendum* em Patočka), longe da discussão de Levinas e do seu «pensamento do adeus», quer dizer, não só da separação absoluta como condição da relação com o outro enquanto outro, mas da própria relação a si do eu, do sujeito, etc. Como escreve Derrida a este respeito:

«Ora, a morte de outrem – ou por outrem –, aquele que institui o nosso eu e a nossa responsabilidade, corresponderia a uma experiência mais originária que a compreensão ou a pré-compreensão.»¹⁰⁹⁶

Antes do *eu sou*, antes mesmo do *eu sou moribundo*, o eu enquanto *exposição (infinita) ao outro*. Nenhuma ipseidade, nem mesmo a co-originariedade do *Mitsein*, precede tal exposição.

A partir desta breve esquematização, podemos abordar o *mysterium tremendum* com os olhos voltados para o repensar derridiano da morte do outro (humano) em sede levinasiana. É a partir da leitura de *Tremor e Temor* de Kierkegaard que Derrida irá explorar esta conexão. De facto, a cena do sacrifício de Isaac dá-nos a ler mais detalhadamente o *mysterium tremendum*, o dom da morte enquanto dom vindo do absolutamente outro, daquele que me vê sem que eu o veja:

«O que é que faz tremer no *mysterium tremendum*? É o dom do amor infinito, a dissimetria entre o olhar divino, que me vê, e eu-próprio que não vejo aquilo que me olha, é a morte dada e suportada do insubstituível»¹⁰⁹⁷.

É a morte como segredo da aliança entre Deus e Abraão. Essa morte que, por sua vez, Abraão deve dar ao seu filho insubstituível, Isaac, para responder. O acesso a uma responsabilidade absoluta, resposta de único a único, ordena o sacrifício do próprio e da propriedade. Do filho bem-amado. A singularidade requerida para esta nova conceção de responsabilidade é pensada, por conseguinte, a partir da interrupção do sujeito e da sua propriedade. É respondendo a Deus que Abraão acede a um si-mesmo, assim marcado à partida pela passividade, pela recetividade.

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*, p. 64 [72].

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, p. 73 [82].

Derrida não se cansa de sublinhar a singular relação secreta entre Deus e Abraão, enfatizando não se tratar de um segredo da ordem da visibilidade ou dizibilidade, quer dizer, um segredo com um conteúdo específico, mas que o sujeito, Abraão, por quaisquer razões, por um juramento por exemplo, estivesse determinado em guardar. Não, é antes um segredo sem segredo, um segredo sem conteúdo: dar ordem do absolutamente invisível ou indizível, porquanto nada há para ver ou para dizer.

Em nome da responsabilidade absoluta diante de Deus, do absolutamente outro, Abraão deve sacrificar a ética (em sentido kierkegaardiano, como regime da generalidade, da comunidade). Sacrificar, portanto, a responsabilidade filosófica que vimos ser momento inaugural da história da responsabilidade no texto de Patočka. Ali onde o acesso à responsabilidade estava ligado ao conhecimento objetivo e, *ipso facto*, à generalidade, à publicidade, quer dizer, à obrigação de «dar contas de...», de «dar razão de...», a responsabilidade diante de Deus, singularidade absoluta, guarda o seu segredo, «não pode nem deve apresentar-se»¹⁰⁹⁸. É este, dir-se-ia, o preço da singularidade absoluta, a que também Abraão acede respondendo a Deus, a saber, o corte com a comunidade, com os seus. Só diante do único:

«A responsabilidade absoluta não é uma responsabilidade, não é, em todo o caso, a responsabilidade geral ou em geral. Deve ser absolutamente excepcional ou extraordinária: como se a responsabilidade absoluta não devesse mais advir de um *conceito* de responsabilidade e devesse portanto permanecer inconcebível, ou mesmo impensável, para ser o que deve ser: irresponsável, portanto, para ser absolutamente responsável.»¹⁰⁹⁹

Uma responsabilidade, sublinha Derrida, que se subtrai ao *conceito*, uma vez que este é da ordem do universal, do geral. Por isso, comenta o filósofo, a responsabilidade absoluta não pode senão ser irresponsável do lado da fenomenalidade ou da comunidade (que deve, por conseguinte, manter os seus direitos): suspendendo ou cortando com a responsabilidade geral ou filosófica, como também lhe chamámos, vota-se imediatamente à irresponsabilidade. Abraão não responde a Isaac nem aos seus,

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*, p. 80 [89].

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*

não pode nem *deve* responder. É assim irresponsável em nome de uma responsabilidade absoluta.

Como nota Derrida, porém, é preciso que a dita responsabilidade geral conte para Abraão, quer dizer, é preciso que a comunidade dos seus mantenha a sua importância. De outra fora, não haveria sacrifício. É preciso que Isaac seja o filho bem-amado:

«Deus não lhe pediria para dar a morte a Isaac, ou seja, para dar esta morte em oferenda sacrificial a si mesmo, a Deus, se Abraão não dedicasse ao seu filho um amor absoluto, único, incomensurável.»¹¹⁰⁰

É sobretudo esta cena aporética da responsabilidade que interessa ao filósofo como um pouco mais adiante fica ainda mais claro:

«Abraão deve assumir a responsabilidade absoluta de sacrificar o seu filho sacrificando a ética, mas, para que haja sacrifício, a ética deve manter todo o seu valor: o amor pelo seu filho deve permanecer intacto, e a ordem do dever humano deve continuar a fazer valer os seus direitos.»¹¹⁰¹

Assim anuncia Derrida a aporia da responsabilidade. Por um lado, Abraão deve responder, de singularidade a singularidade, ao apelo de Deus – sem saber – mas, por outro lado, a responsabilidade para com os seus, para com a comunidade, deve manter plenamente o seu valor – e *ipso facto*, o silêncio de Abraão não pode ser senão uma falta, uma irresponsabilidade.

É a partir destas palavras que podemos sondar a contra-assinatura derridiana. É que a morte dada, a morte que de certa forma Abraão recebe de Deus, é – no mesmo lance – a morte, o afastamento daquilo que, contudo, deve manter os seus direitos: seja o amor por Isaac, seja o respeito pela ordem da comunidade. «*Tout autre est tout autre*», escreve Derrida¹¹⁰². Ou, na tradução portuguesa de Fernanda Bernardo, «*Absolutamente outro é absolutamente (qualquer outro)*». Por essa razão, Derrida falará antes em responsabilidade hiperbólica, sempre em excesso – ser responsável

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 84 [94].

¹¹⁰¹ *Ibid.* p. 86 [95].

¹¹⁰² *Ibid.*, p. 88 [98].

diante do absolutamente outro (chamemos-lhe Deus) é, ao mesmo tempo (*ama*), ser irresponsável diante de todos os restantes outros, também eles absolutamente outros.

São várias as leituras que o sintagma derridiano comporta, e que apontam também para a idiomatidade desconstrutiva das “noções” de *absolutamente outro*, de *rastros*, de *justiça*, a que Derrida recorre na pegada de Levinas. É certo que Levinas e Derrida pensam o rastro na senda de uma desconstrução da presença e do presente, fazem-no contudo em contextos e em direções bem distintas.

De forma extremamente sucinta, e a partir do que foi dito nas páginas anteriores, podemos afirmar que se, para Levinas, o rastro é pensado como o *para-além do ser* que passa ou já sempre passou na relação ao rosto (do outro enquanto outro homem, que «procede do absolutamente Ausente»¹¹⁰³), para Derrida, por outro lado, o *rastros* é rastro da alteridade absoluta de quem quer que seja (*quiconque*). O rastro não dita, em sede desconstrutiva, rastro de Deus, porquanto, tal expressão pode provocar mal-entendidos: «e se o nome de Deus fosse o movimento de apagamento do rastro na presença.»¹¹⁰⁴ Não há presença plena, nem *unidentidade* do nome que apague o rastro. Esta observação, porém, não nos deve fazer esquecer os esforços levinasianos para pensar Deus para-além da onto-teologia¹¹⁰⁵. Deus pensado a partir da relação ética, e não como uma unidade em que esta – a relação ética dual – finalmente se resolvesse.

A questão seria, uma vez mais, de que falamos quando falamos de Deus? E feitas as devidas ressalvas, e tomando o nome Deus pelo de alteridade absoluta, não seria despropositado falar, como Levinas, em rastro de Deus, sem assim implicar qualquer apagamento do rastro e *ipso facto* da alteridade.

E voltaríamos assim, “traduzindo” o nome de Deus em termos derridianos, então às múltiplas ressonâncias da expressão derridiana, «*Tout autre est tout autre*», podemos começar por traduzi-la, por um lado, da seguinte forma: *todo e qualquer outro é absolutamente outro*, todo o outro – quem quer e o que quer que seja (Deus, o outro enquanto humano, o animal, etc.) – é absolutamente outro, e mesmo outro de si (o

¹¹⁰³ E. Levinas, «La trace de l’autre», *op. cit.*, 277

¹¹⁰⁴ J. Derrida, «Violence et Métaphysique», *op. cit.*, p. 160.

¹¹⁰⁵ Cf. E. Levinas, «Deus e a onto-teo-logia», *op. cit.*, p. 175 [183], «Também a investigação que aqui fazemos parte de uma crítica da onto-teo-logia, mas procura pensar Deus sem fazer intervir, nem ser, nem ente na relação com Deus».

outro jamais se reduz a uma identidade fixa e plenamente determinável). *Absolutamente, infinitamente, outro* é todo e qualquer outro. Por conseguinte, e marcando talvez a diferença entre o rastro em Levinas e o rastro em Derrida de forma mais radical possível, absolutamente outro não é apenas o rosto humano enquanto ou no rastro da transcendência absoluta de Deus¹¹⁰⁶, mas todo e qualquer outro: Isaac, mas também Sara, e – mais radicalmente ainda – a ovelha sacrificial. Todo o outro é absolutamente outro, singular, em razão da sua irredutibilidade infinita à pura presença: não é uma identidade «em si mesma». Era esta, afinal, a lição do pensamento da *différance*. E lembremo-lo, há *différance* porque há alteridade. E há alteridade porque há singularidade aqui-agora¹¹⁰⁷. E não se pode confundir esta singularidade aqui-agora com as noções de presença, de substância ou permanência.

O rastro diz assim que o outro só “aparece” na dissimulação, ou melhor na retirada. Mas, no mesmo lance, esta retirada marca – como vimos – a mais íntima relação a si do sujeito. Não há relação a si sem relação ao outro. E não há relação ao outro sem interrupção, desvio, sem morte – se se quiser chamar ao *limite/limiar* da relação a si do sujeito. Como bem se vê, não se trata de simplesmente alargar o sintagma «absolutamente outro» para-além do rosto humano e da sua analogia com Deus, mas sim de repensar as relações entre a relação ética (dual) e a ontologia, ou também entre a ética e a política. É que, contrariando a “tese” levinasiana, há já sempre violência, uma certa violência porquanto o outro deve ainda assim “aparecer” para que haja relação entre o outro, absolutamente outro, e o sujeito. É a enorme questão do terceiro:

«O terceiro não espera, a sua ileidade [illéité] apela desde a epifania do rosto no face-a-face. Pois a ausência do terceiro ameaçaria de violência a pureza da ética na imediatidade absoluta do face-a-face com o único.»¹¹⁰⁸

Ali onde Levinas fala de uma paz originária, ali onde «não há problema»¹¹⁰⁹, Derrida – a partir do que foi dito, em especial da aporia da responsabilidade – vê já a possibilidade da violência, a saber, o sacrifício dos outros únicos em nome do Único. É preciso (*il faut*),

¹¹⁰⁶ E. Levinas, «La trace de l'autre», *op. cit.*, p. 277.

¹¹⁰⁷ J. Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 64 [60].

¹¹⁰⁸ J. Derrida, *Adieu*, *op. cit.*, p. 66.

¹¹⁰⁹ Cf. E. Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 245-ss.

diz Derrida, o terceiro, quer dizer, a justiça, a comparação, em suma, o ser¹¹¹⁰. O que não significa, em absoluto, que a relação dual se veja assim suprimida ou relevada. Ainda que, sem dúvida, haja aqui ainda uma certa violência:

«O terceiro protegeria portanto contra a vertigem da própria violência ética. [...] É verdade que o terceiro protetor ou mediador, no seu devir jurídico-político, viola por seu lado, pelo menos virtualmente, a pureza do desejo ético votado [voué] ao único. Daí a terrível fatalidade de um duplo constrangimento.»¹¹¹¹

A relação entre a ética ou a relação dual e o terceiro não é nunca de coincidência ou simetria: o terceiro vem sempre desviar a retidão da relação dual. Há assim contradição, *contaminação*, a delimitação de fronteiras vê-se assim questionada¹¹¹² («o terceiro não espera»¹¹¹³). Como afirma Geoffrey Bennington, a Desconstrução torna difícil manter em toda a segurança a distinção entre «ontologia, ética e política»¹¹¹⁴. Contra o perigo da pureza ética, e da sua violência, responde o terceiro, que *viola* a ordem ética, em nome da necessidade da articulação, da comparação, etc. É neste sentido que o pensamento derridiano se traduz também num *luto originário*, porquanto o trabalho de interiorização do outro está já sempre a operar (é a proteção contra «uma violência da ética pura e imediata no face-a-face», contra a «impossibilidade de aí discernir o bem do mal, o amor do ódio»¹¹¹⁵), mas esta mesma interiorização deve falhar (isto é, o outro deve restar outro, absolutamente outro)¹¹¹⁶.

A morte do outro é – não há outra experiência (a escutar como provação, e não como aquilo que o sujeito faz ou pode fazer) da morte – a morte primeira. Mas tal experiência não pode, de todo, ser a morte do outro tal como ela seria vivida por ele, mas antes *a*

¹¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹¹ J. Derrida, *Adieu, op. cit.*, p. 66.

¹¹¹² Cf. Fernanda Bernardo, «Lévinas e Derrida: “Um contacto no coração de um quiasma”, I» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 33. 2008, p. 48, 73, «Uma contaminação que, para Derrida, está por todo o lado e envenena a mais desejada e a mais extrema fidelidade ao outro!»

¹¹¹³ J. Derrida, *Adieu, op. cit.*, p. 68.

¹¹¹⁴ G. Bennington «Deconstruction and Ethics» in *Interrupting Derrida* (London/New York: Routledge, 2000), 45.

¹¹¹⁵ J. Derrida, *Adieu, op. cit.*, p. 66.

¹¹¹⁶ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie, op. cit.*, p. 202, «Reconhecer a escrita na palavra, quer dizer, a *différance* e a ausência da palavra, é recomeçar a pensar a ilusão. Não há ética sem presença *do outro*, mas também e por conseguinte sem ausência, dissimulação, desvio, *différance*, escrita. A arqui-escrita é a origem da moralidade tanto quanto da imoralidade. Abertura não-ética da ética.»

morte do outro em mim. A separação diz assim não só limite da interiorização subjetiva, mas acima de tudo o facto de o si-mesmo, o *cogito* não ser senão constituído numa interiorização que apenas sucede na medida em que falha. Fidelidade infiel ou infidelidade fiel.

A responsabilidade *hiperbólica* que assim desenha a necessidade e da singularidade e da alteridade remete-nos para um outro pensamento da morte. É a relação à morte condição de singularização, como diriam, à sua maneira, Platão e Heidegger? Com certeza. Mas, por outro lado, não é a morte um segredo, uma alteridade radical? Sem dúvida. Sou responsável do e pelo outro, pela morte do outro, enquanto sobrevivente.

A nossa leitura da contra-assinatura derridiana do diferendo entre Heidegger e Levinas começou por invocar a aporia do sintagma da analítica existencial heideggeriana «a minha morte» como *possibilidade da impossibilidade*, que agora retomamos para – escutar – as suas implicações. Em *Apories* cita Derrida, no original, a seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

«Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor.»¹¹¹⁷

Diante da morte, diz assim Heidegger, o Dasein está iminente (*bevorstehen*). A morte é o iminente, não é meramente um evento futuro, mas a pura possibilidade que jamais o *Dasein* enquanto *Dasein* pode deixar para trás. E é nesta iminência que o *Dasein* se encontra diante de si mesmo¹¹¹⁸, autenticamente. Eis, então, a proposta de Derrida – que começamos por citar no original, por razões que se tornarão de imediato evidentes:

¹¹¹⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 250. Para a tradução portuguesa que temos vindo a seguir, *cf. Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 326, «A morte é a possibilidade ontológica que o próprio Dasein sempre tem de assumir. Com a morte, o próprio Dasein é impendente em seu poder-ser *mais próprio*.»

¹¹¹⁸ As duas traduções inglesas consultas traduzem a expressão *steht sich...bevor* por *stands before itself* (*cf. Being and Time*, tr. Joan Stambaugh (New York: State University of New York, 2010), 241; *Being and Time*, tr. John Macquarrie and Edward Robinson (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1966), 294)

«La mort est une possibilite d'être que le *Dasein* a lui-même à assumer (*zu übernehmen hat*). Avec la mort, *Dasein* s'at-tend lui-même dans son pouvoir être le plus propre.»¹¹¹⁹

O *Dasein* «espera-se a si mesmo», poder-se-ia tentar verter para português, ainda que Derrida alerte para a idiomaticidade do francês *s'attendre*. De facto, este *s'attendre* não comporta apenas o esperar-se no sentido de «esperar-se a si mesmo», que seria «a relação a si mais identificável, mais identificante, a memória ou a promessa de si»¹¹²⁰, não apenas este «estar diante de si» dizíamos, mas também uma «outra sintaxe da transitividade relacionando-se *com* [à] qualquer coisa»¹¹²¹: o «s'attendre à», o «esperar-se por» (ainda que em português a reflexividade do *se* dê lugar à partícula apassivante, isto é, se em francês podemos dizer «je m'attends à», em português diríamos «eu espero por»). A estas duas sintaxes, a estas duas hipóteses de leitura, a saber, em primeiro lugar, «s'attendre soi-même, *s'attendre soi-même à soi-même*» (apesar das dificuldades arriscamos a seguinte tradução: «esperar-se a si mesmo, esperar-se a si mesmo por si mesmo»), e, em segundo lugar, «[d]esde que a espera não pode tender senão em direção do outro e em direção do chegante, a gente pode e deve em primeiro lugar *s'attendre à quelque chose d'autre* [*esperar por* qualquer coisa de outro, note-se porém o desaparecimento do *se*]»¹¹²². Nos dois casos, escreve Derrida, isto é, o *s'attendre* e o *s'attendre à* «podem ter uma relação insigne com a morte» – com aquilo a que chamamos morte. E, num aparte parentético, lê-se:

«[É] aí», isto é, na morte, naquilo a que chamamos morte, «e talvez somente aí, e finalmente, que a gente *s'attend* [se espera] ou que a gente *s'attend-à* [espera-por] ou somente aí que a gente *s'attend-que* [espera-que], e que o *s'attendre soi-même* [esperar-se a si mesmo] não é outra coisa que não o *s'attendre à l'autre* [esperar pelo outro] ou *que* o outro chegue.»¹¹²³

Somos aqui levados ao limite da tradução e da tradutibilidade, em especial em razão do idiomaticidade das formas verbais *s'attendre* e *s'attendre à*. Cremos, apesar das

¹¹¹⁹ J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 116.

¹¹²⁰ *Ibid.*

¹¹²¹ *Ibid.*

¹¹²² *Ibid.*, p. 117.

¹¹²³ *Ibid.*

dificuldades, que a importância desta passagem justifica a nossa tentativa de tradução. O esperar-se, o estar diante de si, não é – em sede derridiana – separável do esperar pelo outro ou do estar diante do outro, estar já sempre em relação ao outro. Como avança Derrida, na «terceira e talvez primeira possibilidade», «on peut s’attendre l’un l’autre, l’une l’autre», isto é, «a gente pode esperar-se um ao outro, uma à outra».

Quando se trata da morte, este esperar-se não pode senão estar irremediavelmente anacronizado, isto é, marcado pela impossibilidade da simultaneidade – «um e o outro não chegam nunca juntos a este encontro [rendez-vous] e aquele que aí espera o outro, nesta fronteira, não é aquele que aí chega em primeiro ou aquela que aí vai [s’y rend] em primeiro»¹¹²⁴. A morte não é senão um dos “nomes” do não-presente que rompe toda e qualquer apresentação de si a si mesmo. Ela marca toda e qualquer relação e a si-mesmo e aos outros, distinção que vê assim questionada a sua pertinência absoluta¹¹²⁵.

Vemos assim que o pensamento do rastro, da arqui-síntese irreduzível, é desde logo um pensamento das fronteiras, dos limites, e *ipso facto*, da morte. Jamais o rastro, jamais a morte aparece *como tal*. «Todo o vivente», escreve o filósofo, «tem uma relação impossível com a morte»¹¹²⁶. E não sendo o *como tal* da morte apenas mais um *como tal*, mas talvez a própria possibilidade do *como tal*, por exemplo, da relação com o ente *como tal*, o que se segue se a possibilidade de um tal *como tal* (da morte) estiver de antemão atravessada pela impossibilidade do *como tal*?¹¹²⁷. Nesta perspetiva, a morte seria antes o nome para o que põe em causa a «grande tradição onto-lógico-jurídico-transcendental»¹¹²⁸, e a ordem das distinções que ela ordena (filosofia/saberes científicos, transcendental/empírico, testemunho/ficção, homem/animal, etc.). Aquilo que, contrariamente ao que julgara a tradição, suspende

¹¹²⁴ *Ibid.*, p. 118.

¹¹²⁵ *Cf. ibid.*, «Ao ter em consideração a anacronia do esperar-se [s’attendre] neste contratempo do luto, mudar-se-iam sem dúvida as premissas comum e apressadamente assumidas no debate triangular ao qual dávamos os nomes de Freud, Heidegger e Levinas: quanto à morte, à morte de si e à morte do outro»

¹¹²⁶ *Cf. J. Derrida, Demeure. Maurice Blanchot, op. cit.*, p. 83.

¹¹²⁷ *Cf. ibid.*, p. 68-ss.

¹¹²⁸ *Cf. ibid.*, p. 86.

todas as seguranças relativas às fronteiras entre a vida em geral e a humanidade, entre os animais e o homem.

Simultaneidade impossível, «experiência inexperienciável», como afinal, o próprio *Fédon* deixava já patente («depois de beber o veneno, não estarei mais convosco»¹¹²⁹) – não há eu, não há sujeito, não há sequer *Dasein* que se relacione com a morte *como tal*, esta furta-se *essencialmente* ao *como tal*. As consequências e para o discurso filosófico em geral (que desde o *Fédon* reservou um lugar muito particular para a morte na constituição da racionalidade, do sentido) e para a questão da subjetividade não poderiam ser mais urgentes.

Esta *extra-vagância* da *experiência* da morte lê-se também na singularidade da declaração derridiana segundo a qual o sonho da desconstrução seria pôr em questão a própria palavra morte, *A morte*. O que, digamo-lo desde já, não significa simplesmente esquecimento (pelo menos se este for ainda pensado psicologicamente) nem (de)negação. A morte, refratária ao presente, está já sempre implicada pelo movimento da *différance*. Porque para que o presente apareça é necessário cisão e desvio. Não há a vida (como presença ou substancialidade¹¹³⁰), isto é, não há vida que não esteja já marcada pela morte, a não-presença. Toda a relação a si, individualidade, singularidade, está já sempre assediada pela «possibilidade do impossível» da morte. Por essa razão, e voltaremos a uma tal afirmação, Derrida afirma que «a ex-apropriação não é o próprio do homem»:

«Pode-se reconhecer as suas figuras diferencias [isto é, da ex-apropriação] desde que há relação a si na forma mais “elementar” (mas não há elementar por essa mesma razão)»¹¹³¹

De facto, pelos e com os textos de Heidegger e Levinas, Jacques Derrida porta a sua interrogação na direção de dois pensamentos que sublinham, diferentemente, uma tal relação entre o humano e a morte. Talvez seja essa uma das razões que conduzem Derrida a, assumindo a herança, mais precisamente, a contra-assinatura endividada

¹¹²⁹ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 115d.

¹¹³⁰ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 41.

¹¹³¹ J. Derrida, «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet», *op. cit.*, p. 283.

junto quer de Heidegger quer de Levinas, afirma todavia frequentemente a sua distância relativamente a ambos:

«O sujeito (no sentido de Levinas) e o *Dasein* são “homens” num mundo em que o sacrifício é possível e em que não é interdito atentar contra a vida em geral, somente contra a vida do homem, do outro próximo, do outro como *Dasein*»¹¹³².

A dignidade e singularidade da vida, da existência do sujeito (sempre humano nestes discursos), é conferida pela morte – em detrimento dos restantes viventes:

«Porque falei raramente de “sujeito” ou de “subjetividade, mas somente, aqui ou ali, de “efeitos de subjetividade”? Porque o discurso sobre o sujeito, aí mesmo onde reconhece a diferença, a inadequação, a deiscência na autoafeção, etc., continua a ligar a subjetividade ao homem. [...] Trata-se aí também, com certeza, da responsabilidade, da liberdade, da verdade, da ética e do direito»¹¹³³.

Da morte, no fundo, porquanto todas estas noções filosóficas (responsabilidade, liberdade, verdade, etc.¹¹³⁴) se encontram na linha de um certo *melete tanathou* platónico. E, embora Levinas questione a tradição que esgota a sabedoria no conhecimento ou na pré-compreensão do ser, retém ainda o privilégio da morte¹¹³⁵ no seu gizar da génese (hetero-nómica) da subjetividade (humana). Sem com isto negar as diferenças de fundo que se vêm concentrar na confrontação entre o ser-para-a-morte heideggeriano, e a morte como golpe, *trauma* que ex-põe o sujeito à sua condição de *sujeito a...*, digamos apenas que a morte, o pensamento da morte encontra em ambos os pensadores um *lugar* fulcral no repensar do *si-mesmo* humano. A morte é aqui, ainda, uma fronteira *una e indivisível* entre o humano e o animal, entre o existir humano e a

¹¹³² *Ibid.*, p. 294.

¹¹³³ *Ibid.*, p. 283.

¹¹³⁴ Cf. J. Derrida, *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)*, *op. cit.*, p. 170-ss., «Entre o direito e a morte, entre o direito penal e a pena de morte, há uma indissociabilidade estrutural, uma dependência mútua *a priori* e inscrita no conceito de direito» e no conceito de morte, de uma morte que a gente se dá a si soberanamente.

¹¹³⁵ Cf. Iain Thomson, «Rethinking Levinas on Heidegger on Death» in *The Harvard Review of Philosophy*, vol. XVI, 2009, 33, «Levinas não afirma que ganhamos acesso à morte através das outras pessoas, mas antes que ganhamos acesso à dimensão crucial da alteridade – incluindo a alteridade da outra pessoa – através da experiência da morte»; Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 154.

vida animal. O acesso à responsabilidade, nas suas diversas modalidades, está assim intimamente relacionado com a morte.

A desconstrução das grandes distinções filosóficas, em especial, no caso, da distinção vida/morte, vem – em primeiro lugar – questionar a absoluta distinção entre a vida animal, a vida em geral, e a vida da subjetividade humana. Como falar da primazia, por um lado, da *minha* morte ou, por outro, *morte do outro*, se a própria constituição da relação a si não pode senão reenviar para a alteridade absoluta do que jamais é interiorizável? A morte não é sempre do outro, no sentido de vinda do outro, aquilo de que – justamente – o sujeito não pode *fazer* a experiência, mas sob a injunção da qual algo como a própria subjetividade do sujeito é pensável?

Como, então, decidir qual a morte que me toca primeiro, se a minha se a do outro – se como vimos a morte não pode senão significar *a morte do outro em mim*. Afinal o que dizemos quando dizemos a morte? Alguma coisa, nada?

No segundo volume de *La bête et le souverain*, Jacques Derrida dá a pensar esta relação (sem relação) com a morte a partir de um verso de John Donne: *I run to Death and Death meets me as fast/ And all my Pleasures are lie Yesterday*¹¹³⁶. E Derrida comenta:

«Corro para a morte, precipito-me para a morte e a morte vem ao meu encontro igualmente depressa. (Atiro-me à morte, corro à morte [à mort] (*I run to Death*) e [a] morte cai-me em cima, [a] morte fortuitamente sidera-me, apanha-me ou alcança-me igualmente depressa, alcança-me à mesma velocidade, tão imediatamente [aussi têt].)»¹¹³⁷.

Corro à morte, *je cours à mort*, expressão que como nota o filósofo joga com a duplicidade entre a direção e ideia de intensidade (poderíamos dizer correntemente, para traduzir este sentido de *à mort*, “à maluca”). Loucura de uma anacronia absoluta: se corro, no sentido de fugir, da morte, ela está já sempre (a)diante de mim, espera-me já¹¹³⁸, se corro para a alcançar, para *me dar a morte*, ela adianta-se sempre,

¹¹³⁶ Citado por Derrida em *Séminaire La bête et le souverain, vol. II (2002-2003)* (Paris: Galilée, 2010), 87-ss.

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 86. As traduções das passagens do segundo volume de *La bête et le souverain* foram realizadas com a cooperação de Fernanda Bernardo e de André Mendes.

¹¹³⁸ Cf. *ibid.*, p. 86.

ultrapassa-me: «todos os desvios da corrida são frustrados por uma morte que me precedeu, que está diante de mim, antes de mim – desde ontem [depuis hier]»¹¹³⁹. O meu presente não é possível senão a partir desse ontem, ou como diz Derrida «é ontem que me dá o prazer, o prazer é ontem, como ontem, começa agora por ser ontem»¹¹⁴⁰. Todos os meus prazeres – todo o meu presente – estão já sempre marcados por «esta corrida à morte [cette course à mort]»¹¹⁴¹. Eu sou significa eu sou ou estou em memória de mim-mesmo, e *ipso facto*, em memória do outro. O que está aqui em cena é, uma vez mais, a *intriga* do tempo (pensado a partir do rastro, do que jamais se reúne na simplicidade do presente) que (des)faz toda a identidade a si, toda a suposta permanência:

«Não somente aquilo de que fruo é ontem, mas talvez, é talvez o *meu* ontem ou talvez o ontem, já, hoje, de *um* outro, e de qualquer maneira de um outro, mesmo se já, mesmo se foi já um outro eu-mesmo. O meu prazer é desde ontem, alterado por ontem, vindo do outro, a vinda do outro.»¹¹⁴²

Creemos que a partir destas palavras, podemos aproximar-nos da frase, «nous nous devons à la mort», «nós devemo-nos à/na morte», que não deve ser reduzida nem imediatamente absorvida na ótica de uma devoção ou de uma meditação da morte. E, por isso, Derrida alerta para o «desdobramento do nós [nous]»:

«o primeiro nós [nous], o “sujeito”, viria depois do segundo [...] Não se constituiria como “sujeito” senão depois de ter refletido o “segundo” “nós” [nous] constituído, ele, em “objeto” *devido*»¹¹⁴³.

Nós justamente porque, como no-lo ensina Derrida, a subjetividade do sujeito está já sempre fissurada (fissura sem a qual «não haveria mesmo “eu sou”, consciência, cogito, eu penso», mas desde logo faz da consciência, do cogito, do sujeito, *mais de um*), um nós, dizíamos, que não vem a si-mesmo senão tomado «numa dívida ou num dever que nos contrai antes mesmo de nós o termos contraído». Esta dívida diz assim a véspera do

¹¹³⁹ *Ibid.*, p. 88.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 89

¹¹⁴¹ *Ibid.*, p. 87

¹¹⁴² *Ibid.*, p. 90.

¹¹⁴³ J. Derrida, *Demeure, Athènes, op. cit.*, p. 55.

sujeito, a dívida que não pode senão interromper a sua suposta unidentidade. O sujeito é *mais de um*, não é uma substância porquanto só vem a si mediante uma dívida, um dever que «o precede e o institui»

O *nós* que se deve à morte, o *nós* de certa forma produzido ou reproduzido pela morte (como quando se diz, por exemplo, que a aragem se deve a uma porta ou uma janela aberta) é já sempre um *nós* plural, sempre porvir. Por conseguinte jamais se reunindo em si mesmo. Voltaremos a esta questão do *nós* mais adiante.

É neste sentido que a sobrevivida (*survie*) diz, em sede derridiana, a «complicação da oposição vida/morte¹¹⁴⁴. A interrogação da morte, das suas fronteiras, dos seus limites, conduz igualmente a uma interrogação sobre a vida, uma *reinvenção* da noção de vida. Como escreve Michael Naas, no seu *Plato and the invention of Life*:

«Não seria um exagero dizer que a própria desconstrução, a totalidade da crítica de Derrida da chamada metafísica da presença, foi desde o início uma desconstrução do conceito de vida, uma crítica da suposta pureza da vida e da [sua] diferença relativamente à morte»¹¹⁴⁵.

Não era afinal essa uma das lições do (quase-)conceito de *arqui-escrita*? Em especial, na sua afirmação do necessário desvio, da necessária ausência na própria constituição do sentido, da idealidade? Que não há uma pura presença a si, uma vida pura (da alma), que não admite diferença, alteridade, ausência, e que portanto pretenderia imunizar-se contra tudo quanto a poderia manchar ou heterogeneizar. Como diria Platão, «jamais a alma aceitará o oposto daquilo que ela própria traz sempre consigo»; por outras palavras, jamais a vida da alma aceitará a *morte*¹¹⁴⁶. No entanto, parece-nos, Derrida não se limita com a *arqui-escrita* a afirmar que, no fim de contas, a morte faz parte da vida.

A morte atravessa a vida, quer dizer, hetero-afeta-a, assombra-a, rompe a pretensão de coincidência consigo mesma. A morte inscreve-se, ou ex-creve-se, na vida. É neste sentido que, por fim, nos podemos aproximar das declarações do filósofo na sua derradeira entrevista como algo mais do que idiosincrasia ou traço autobiográfico:

¹¹⁴⁴ J. Derrida, *Aprender finalmente a viver*, op. cit., p. 55.

¹¹⁴⁵ Michael Naas, *Plato and the Invention of Life* (New York: Fordham University Press, 2018), 189.

¹¹⁴⁶ Platão, *Fédon*, op. cit., 105d.

«Bom, então, para responder, eu, sem mais rodeios à sua pergunta, não, não *aprendi-a-viver*. Francamente, nada mesmo. Aprender a viver deveria significar aprender a morrer [...]. É, desde Platão, a velha injunção filosófica: filosofar é aprender a morrer. Eu creio nessa verdade sem a ela me entregar. Cada vez menos.»¹¹⁴⁷

Para concluir – apontando para questões que não desenvolvemos –, a Desconstrução obriga-nos assim a pensar diferentemente a vida do *sujeito*, a existência do *Dasein* para-além das dicotomias entre responsabilidade/irresponsabilidade ou reação, entre homem/animal. Por um lado, sem dúvida, Derrida põe em causa a derradeira e absoluta distinção entre a vida e a morte, mostrando – sem esquecer os desenvolvimentos científicos – o íntimo entrelaçamento entre ambas¹¹⁴⁸. Mas, segundo ponto, esta via não conduz a uma afirmação do género «a vida é a morte» ou «a morte é a vida», quer dizer, a uma destruição da distinção. Por esta razão, para evitar e a oposição e a identificação, Derrida opta por grafar a vida-a morte, cujo «traço branco entre a vida e a morte não vem na vez de um e nem de um é»¹¹⁴⁹. Há *sobrevida*, mas não há *a* vida, não há *a* morte:

«Préférez toujours la vie et affirmez sans cesse la survie...»¹¹⁵⁰

III. «Nós somos infinitos, portanto sejamos infinitos, eternamente»

«Pelo acaso desta anacronia, marranos de todas as maneiras, marranos que nós somos, queiramo-lo ou não, saibamo-lo ou não, e dispondo de um número incalculável de idades, de horas e de anos, de histórias intempestivas, ao mesmo tempo maiores e menores umas do que outras, esperando-se ainda uma à outra, nós seríamos sem cessar [sans cesse] mais jovens e mais velhos, numa última palavra *infinitamente finitos*.»¹¹⁵¹

Se começamos por citar esta passagem de *Apories* é precisamente por nela comparecer esta singular expressão «*infinitamente finitos*». Ela consoa, cremos, com o

¹¹⁴⁷ J. Derrida, *Aprender finalmente a viver*, op. cit., p. 24.

¹¹⁴⁸ Cf. J. Derrida, *Séminaire. La vie la mort (1975-1976)*, op. cit., p. 19-ss.

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁵⁰ «Prefiram sempre a vida, e afirmem sem cessar a sobrevida...», palavras escritas por Jacques Derrida, e lidas pelo seu filho Pierre no funeral do seu pai, Cf. «Salut à Jacques Derrida» in *Rue Descartes*, n.º 48, PUF, 6-7.

¹¹⁵¹ J. Derrida, *Apories*, op. cit., p. 140. Sublinhados nossos.

que Derrida diz sobre a *différance* e, *ipso facto*, com o repensar da vida em sede desconstrutiva. Uma vida sempre em diferendo, jamais se reunindo ou recolhendo sobre si mesma sem resto.

A morte, segredo absoluto, mas segredo sem segredo (não há nela um conteúdo inefável que se furtasse à vista), não é – na perspetiva que temos vindo a seguir – pura e simplesmente sinónimo de *fim* (na sua dupla escuta: termo ou *telos*). Falham todas as palavras, definições com que se pretenderia aproximar um tal segredo, não porque *a morte* está sempre *mais além*, mas justamente porque não há qualquer coisa como *a morte* que se possa identificar sem resto, como se finalmente pudéssemos descansar e responder: “eis, finalmente, depois de um longo percurso, *a morte*, a morte ela mesma, a sua essência, o que é e o que significa”.

É por isso que ela “figura” um dos impossíveis, ou antes um dos im-possíveis, derridianos. Jamais se *a-presenta*, irreduzível ao presente. A morte *nada é*, quer dizer, voltamos a uma expressão que surgiu em diversos momentos do nosso trabalho, não é pensável no registo da entidade ou da não-entidade, da essência, do fenomenal. Numa palavra, da presença.

Momento para mais uma confissão, desta vez própria. No nosso projeto de tese, e na introdução deste trabalho, havíamos proposto chegar a uma leitura da expressão que, numa tarde ensolarada, terá assaltado Jacques Derrida, *nous nous devons à la mort*. *Nós devemos-nos à/na morte*, seria a nossa proposta de tradução que conserva o equívoco da frase francesa, e o que ela reserva de intraduzível. Contudo, o certo é que o nosso propósito guardava, para nós, uma certa nebulosidade, em razão da singular interpretação que Derrida propõe da *sua sentença*.

De facto, parecia-nos essencial escutar a advertência de Derrida: a “sua” frase não era apropriável dentro da grande tradição sacrificial do ser-para-a-morte, porquanto nela se lê a dedicação e o cuidado da morte que atravessa – como vimos – a nossa civilização. Porém, o filósofo ainda para o que a frase reserva ainda além da dissimetria e da anacronia que se lê na repetição do *nous* – ora sujeito ora objeto/complemento:

«O que quis sugerir aos meus amigos seria isto, em suma: o primeiro nós, o “sujeito”, viria depois do segundo (objeto reflexivo [objet réfléchissant], objeto tomado em vista e que se põe a ver-nos desde ali-embaixo [là-bas]. Ele», quer

dizer esse primeiro nós, «não se constituiria como “sujeito” senão depois de ter refletido o “segundo” “nós” constituído em “objeto” *devido*»¹¹⁵².

O repensar da subjetividade do sujeito que assim se desenha, um sujeito que vem a si a partir ou «tomado numa dívida ou num dever» que o precede, uma dívida antes de qualquer iniciativa, antes de qualquer contrato¹¹⁵³ fomo-lo também seguindo no cruzamento entre a Desconstrução derridiana e o pensamento de Heidegger, por um lado, e o de Levinas, por outro. A figura de uma responsabilidade que de certa forma precede o sujeito enquanto consciência, presença a si – lembremo-nos por exemplo do *apelo* da consciência (Gewissen) que, diz Heidegger, «provém *de* mim e, no entanto, *por sobre* mim [*aus mir und doch über mich*]»¹¹⁵⁴. Ou, talvez também, de um sujeito que – na aproximação da morte – se descobre refém ou sob a injunção do outro, do outro como outro. Ainda nesta perspetiva, poderíamos citar as palavras de Derrida em *Mémoires – Pour Paul de Man*, que aliás apontam já para a (*arqui*-)originariedade do luto:

«O “eu” e o “nós” de que falamos então não surgem ou não se delimitam como o que são senão através desta experiência do outro, e do outro como outro que pode morrer ao deixar em mim ou em nós esta memória do outro. A terrível solidão que é a minha ou a nossa na morte do outro é ela que constitui esta relação a si a que se chama “eu”, “nós”, “entre nós”, “subjetividade”, “intersubjetividade”, “memória”. A *possibilidade* da morte “chega”, se o posso dizer, “antes” destas diferentes instâncias e torna-as possíveis.»¹¹⁵⁵

Não há uma subjetividade, um “eu”, um “nós”, que sofreria posteriormente a perda, ausência do outro (e não apenas o outro homem, como veremos. A própria linguagem é uma outra “figura” da alteridade, porquanto ela nunca me pertence, mas no mesmo lance marca o mais íntimo de *mim-mesmo*; sou sempre «mais de um»). Não há em-si sem relação ao outro e, portanto, sem desvio, sem morte (mas que ao mesmo tempo são a chance do respeito e do acolhimento do «outro como outro»). É esta a lógica do rastro, lógica que possibilita e impossibilita todo o em-si, o *chez-soi*, a identificação

¹¹⁵² J. Derrida, *Demeure, Athènes*, op. cit., p. 54.

¹¹⁵³ Cf. *ibid.*

¹¹⁵⁴ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 354 [275]. Cf. J. Greisch, op. cit., p. 291.

¹¹⁵⁵ J. Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988), 53.

subjetiva. O sujeito não é uma substância, uma pura presença a si, mas está já sempre *ex-posto* à alteridade. Em suma, o sujeito não é um *significado transcendental*.

Há que, contudo, afirmar que estas palavras não implicam a destruição da subjetividade, mas antes a recusa de a pensar em termos tradicionais, quer dizer, permanência, presença¹¹⁵⁶. A irreduzibilidade do singular, a «irreduzibilidade do *quem* a *o quê*»¹¹⁵⁷, deve ser reformulada a partir da *lógica* do rastro, e não ignorando-a. A *experiência* da singularidade é, por conseguinte, uma experiência da *ex-apropriação*:

«Uma identificação não é nunca dada, recebida ou alcançada, não, apenas se suporta o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação.»¹¹⁵⁸

A véspera de toda e qualquer identificação, eis o que Derrida nos dera já a pensar com os (quase-)conceitos de *différance*, de *khora*, de *messiânico* – para nomear apenas alguns dos termos derridianos mais marcantes. Toda a identidade é, neste sentido, im-possível, porque já sempre sob a injunção da alteridade, *meta-onto-fenomenológica*, do outro, *quem quer que seja*.

Voltamos, então, ao nosso embaraço. A frase «*nós devemo-nos à/na morte* [nous nous devons à la mort]» reserva ainda uma outra leitura, uma derradeira surpresa. Uma outra ressonância diríamos, que, pelo menos para nós, começou por suscitar inúmeras dúvidas e incertezas. Ei-la, a «protestação indignada que «levantaria séculos de logro e de encarniçamento [soulèverait des siècles de leurre e d’acharnement]»:

«Ah (vocês dizem, crê-se, eles alegam que) “*nós devemo-nos à morte* [nous nous devons à la mort]”! Pois bem, não, nós recusamos essa dívida, não apenas não a reconhecimentos, ela, esta, mas recusamos a autoridade dessa anterioridade, esse a priori ou essa originariedade pretendida do dever.»¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁶ Cf. J. Derrida in J. Derrida, M. Ferraris, *Le Goût du Secret. Entretiens 1993-1995* (Paris: Hermann, 2018), 51, «Kierkegaard é aquele a quem não apenas permaneci mais fiel, mas que me interessa mais: a existência absoluta, o sentido que dá à palavra subjetividade, a resistência da existência ao conceito ou ao sistema».

¹¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹¹⁵⁸ J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, tr. Fernanda Bernardo (Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016), 57 [*Le Monolinguisme de l’Autre* (Paris: Galilée, 1996), 53].

¹¹⁵⁹ J. Derrida, *Demeure, Athènes, op. cit.*, p. 55.

Há que ler nesta declaração não a afirmação de uma imunização da vida, que contrariasse assim tudo o que dissemos acerca do pensamento derridiano enquanto pensamento do rastro e da *différance*. O que seria “cair” de novo na perspetiva do *Fédon*, por exemplo, e de uma alma que jamais receberá a morte. Seria, pois, desfazer todo o percurso da Desconstrução, como se finalmente se resumisse – também ele – na afirmação de uma identidade absoluta.

O pensamento da véspera, do arqui-rastro, ensinara-nos o logro de tal sonho de uma identidade plena. O nós que ignora a morte não deve ser assim confundido com a afirmação de um princípio de identidade que escapa ao desvio, à ausência, em suma, à morte:

«[...] o primeiro *nós* que olha, observa e fotografa o outro, e que fala aqui, é um vivente inocente que para sempre [à jamais] ignora *a* morte: neste *nós* nós somos infinitos, eis o que teria podido dizer aos meus amigos. Nós somos infinitos, portanto sejamos infinitos, eternamente.»¹¹⁶⁰

Este *sonho* de uma *outra* vida não equivale ao esquecimento da morte, nem tão-pouco à visão tecno-digital de uma vida além da morte. Nem ignorar a morte equivale a uma denegação.

Uma vida, um «nós», «infinitamente finitos», infinitos na finitude, porque nunca coincidindo consigo mesmos. Uma vida *enlutada*, porque já sempre atravessada pelos *seus* outros (ausência, desvio, em suma, morte). Eis, parece-nos, o pensamento para o qual aponta a derradeira interpretação da expressão «nós devemo-nos à/na morte».

Terminamos esta secção com uma passagem da derradeira entrevista de Jacques Derrida, onde o filósofo nos dá a ler a contaminação irreduzível que temos vindo a aproximar:

«Nunca me sinto tão assediado pela necessidade de morrer como nos momentos de felicidade e de fruição. Fruir e chorar a morte que espreita é, para mim, a mesma coisa.»¹¹⁶¹

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 56. Nós sublinhamos *a*, os restantes sublinhados são de Jacques Derrida.

¹¹⁶¹ J. Derrida, «Aprender finalmente a viver», *op. cit.*, p. 56.

Outro modo de declarar que não há *a* vida, *a* morte, mas *sobrevida* enquanto co-implicação da vida e da morte (nem oposição nem identificação). O que é a arqui-escrita senão a afirmação de que toda a relação a si, toda a *autoafeção* – que define afinal a vida – está já sempre atravessada pelo desvio, pelo mutismo, pela morte: quer dizer, a vida não é qualquer coisa que paire, imune, acima do movimento do rastro («é preciso pensar a vida como rastro antes de determinar o ser como presença»¹¹⁶²).

Dito de outro modo, e muito resumidamente, a *sobrevida* – o mesmo é dizer o *luto originário* – é a contra-assinatura derridiana do diferendo entre Heidegger (a morte própria) e Levinas (a morte do outro como morte primeira), precisamente porquanto vem assim questionar os limites e as fronteiras entre o *si-mesmo* e a relação ao outro¹¹⁶³:

«[S]e a *Jemeinigkeit*, a do *Dasein* ou a do eu (no sentido corrente, no sentido psicanalítico ou no sentido de Levinas), é constituído na sua ipseidade a partir de um luto originário, então esta relação a si acolhe ou supõe o outro no interior do seu ser-si-mesmo como diferente de si. [...] A questão de saber se é a partir da sua própria morte ou da morte de outrem que se institui a relação à morte ou a certeza da morte vê assim a sua pertinência de antemão limitada.»¹¹⁶⁴

Sem esquecer que, em sede desconstrutiva, o outro não é apenas o outro (humano), mas todo e qualquer outro. *Tout autre est toute autre*: o absolutamente outro é todo e qualquer outro ou ainda todo e qualquer outro é absolutamente outro.

¹¹⁶² J. Derrida, «Freud et la scène de l'écriture» in *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 302.

¹¹⁶³ Cf. J. Derrida, *Apories*, op. cit., 73-74.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 111.

2. «O único luto possível é o luto impossível»

A Desconstrução ensina-nos deste modo que, contrariando em certa medida a reflexão heideggeriana¹¹⁶⁵, o *luto* é a única experiência que o sintagma a *minha morte* pode significar¹¹⁶⁶. A minha morte é a morte do outro em mim, e essa, como no-lo diz Derrida, não espera a dita morte biológica, uma vez que não espera o dito acontecimento, mas é, pelo contrário, anterior à minha constituição. Não há, por razões “essenciais”, relação à morte *como tal*.

O *luto* é, no mesmo lance, a condição ou a *incondição* quer da relação a si quer da relação ao outro e aos outros. Relações que, na ótica da Desconstrução, se entrecruzam e co-implicam. É, contudo, necessário compreender em que sentido o pensamento derridiano do luto contra-assina a concepção de luto herdada da tradição, justamente na medida em que o luto não diz apenas *perda*, mas também o próprio pulsar da vida – afirmação da vida enquanto *sobrevida*.

Com efeito, de certa forma, o luto não é alheio à própria filosofia, que pode mesmo ser compreendida como um trabalho de luto. Por exemplo, no *Fédon*, vimos como é necessário dizer adeus, perder as realidades sensíveis para alcançar o mundo inteligível, o mundo das realidades iguais a si mesmas – o que ao mesmo tempo significa apropriar-se das realidades sensíveis. Na nossa passagem por «La puits et la pyramide», também por *Glas*, onde Derrida refere explicitamente a relação entre o trabalho de idealização e o luto¹¹⁶⁷, encontramos o mesmo movimento de idealização: a filosofia surge-nos assim como um gigantesco trabalho que consiste em paliar o caráter efémero da realidade sensível, empírica. Em elevar ou *relevar* a realidade sensível à objetividade ideal – idêntica a si mesma. O *logos* é o lugar em que, por fim, podemos gozar da presença – da nossa presença a nós mesmos, e da presença do sentido, da coisa mesma.

¹¹⁶⁵ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 313 [239], «Ao sofrer a perda [Im Erleiden des Verlustes], não se tem acesso à perda ontológica como tal, “sofrida” por quem morre.»

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 133.

¹¹⁶⁷ Cf. J. Derrida, *Glas* (Paris: Galilée, 1974), 140a, «O seu objeto [do desejo] permanece, não porque escapa ao aniquilamento [...] mas porque permanece *no* seu aniquilamento. *Permanece enquanto não permanece*. Operação do *luto*: consumação idealizante.»

Aliás, ao começar o nosso trabalho pela leitura do *Fédon*, começamos já com um texto profundamente preocupado com a questão do luto, seja dos «verdadeiros filósofos» pela perda da sabedoria, seja dos companheiros de Sócrates pela perda do seu mestre e amigo¹¹⁶⁸. Os argumentos avançados por Sócrates visam, neste sentido, ajudar os seus interlocutores a superar a dor pela iminente perda do seu mestre. Porém, o esforço socrático, apesar da sua beleza e subtileza, não resulta talvez tão linear quanto poderíamos crer. O sentimento de perda, o sentimento de que a partida do mestre não foi resolvida pelo *logos* socrático, é referido pelo próprio Fédon («as lágrimas corriam-me perdidamente [...] pela desgraça de ficar, eu, privado de um companheiro como este!»¹¹⁶⁹). Parece que, apesar de todos os elogios da excelência da alma, que seguirá os seus caminhos depois de separada do corpo, nem todos os presentes estarão convencidos:

«Afinal, o que estou para aqui há tanto a repetir, ou seja, que, depois de beber o veneno, não mais estarei convosco, antes irei ao encontro de uma certa forma de felicidade dos Bem-Aventurados, tudo isso julgo que não tinha para ele [Crítón] senão este fito: o consolar-vos a vós e simultaneamente a mim próprio»¹¹⁷⁰

Terá o discurso socrático logrado convencer que o «verdadeiro Sócrates» passará imune pela morte? Irá ele ao encontro da sabedoria, coincidência da alma com a realidade «cuja forma é una e existe em si e por si, se mantém constante e idêntica a si mesma, jamais comportando, sob qualquer aspeto, qualquer variação que seja»¹¹⁷¹? Ou, se quisermos evitar esta menção ao *além*, ao outro mundo, existirá Sócrates, liberto de todas as contingências e acidentes empíricos, doravante no elemento do pensamento, da idealidade?

¹¹⁶⁸ Mas não só. Vejam-se, por exemplo, algumas das afirmações de Sócrates aquando da exposição do argumento da reminiscência («[P]erdemos [ἀπωλέσαμεν] ao nascer o que antes tínhamos adquirido, [...] o conhecimento das tais realidades [as realidades em si] em cuja posse nos encontrávamos outrora, então isso que chamamos aprender não consistirá, em rigor, em *recuperar* um conhecimento que nos é próprio?», *Fédon*, *op. cit.*, 75e, sublinhados nossos).

¹¹⁶⁹ Platão, *Fédon*, *op. cit.*, 117d.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, 115d.

¹¹⁷¹ *Ibid.*, 78d.

A resposta positiva a estas questões é, de certa forma, o sonho da dita metafísica da presença: a presença do sentido, da essência, da coisa mesma no pensamento. Mas, como Derrida no-lo diz, Platão está «sempre *devant* de nós»¹¹⁷², quer dizer, não há um *platonismo* definitivo que possa definitivamente, e com toda a segurança, afirmar que esgotou por completo o texto platónico. Talvez as lágrimas e prantos finais com que termina o diálogo sejam o sintoma de que nem tudo terá sido interiorizado. Nem tudo terá sido consumido no grande banquete filosófico¹¹⁷³.

Como vimos, a Desconstrução vem, com o *pensamento do rastro*, lembrar a impossibilidade do fechamento sobre si, ex-pondo por conseguinte todo o elemento, toda a identidade à relação ao outro que não pode ser reduzida ou compensada:

«Que o significado seja originária e essencialmente (e não apenas para um espírito finito e criado) rastro, que esteja já *sempre em posição de significante*», quer dizer que toda a dita presença reenvie para outra coisa que não ela-mesma, e ademais que a mesmidade do si-mesmo não seja constituída senão pelo desvio desse reenvio, «tal é a proposição em aparência inocente em que a metafísica do logos, da presença e da consciência, deve considerar [réfléchir] a escrita como a sua morte e o seu recurso [ressource].»¹¹⁷⁴

«Proposição aparentemente inocente», mas que como vimos “põe em rebuliço” ou vem suspender alguns dos conceitos fundamentais da nossa tradição¹¹⁷⁵. Não para os destruir, mas antes para questionar a sua suposta simplicidade. Desde logo, o pressuposto de uma ordem do significado ou do sentido anterior à ordem do significante. A sua contaminação («[q]ue o significado [...] esteja já *sempre em posição de significante*») implica repensar a presença nas suas diferentes formas («presença da coisa ao olhar como *eidos*, presença como substância/essência/existência (*ousia*)»¹¹⁷⁶, etc.). A Desconstrução dá-nos a pensar a necessária contaminação ou divisibilidade in-finita que nos faz interrogar a relação entre a palavra viva, o vivente e o

¹¹⁷² J. Derrida, «A Desconstrução e o Outro», entrevista com Richard Kearney, tr. Fernanda Bernardo *et al.* in Fernanda Bernardo, *Derrida – o dom da différence (Desconstrução – Pensamento – Literatura)* (Coimbra: Palimage, 2019), 25.

¹¹⁷³ J. Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 80a-ss., 140a.

¹¹⁷⁴ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 108.

¹¹⁷⁵ Cf. M. Naas, *Plato and the Invention of Life*, *op. cit.*, 27.

¹¹⁷⁶ J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 23

conceptual¹¹⁷⁷. O filósofo é bem claro, a este respeito, no texto «Résistances»; escutemos as suas palavras:

«O que é a desconstrução do presente senão a experiência dessa dissociação hiperanalítica do simples e do originário? O rastro, a escrita, a marca é no coração do presente, na origem da presença, um movimento de reenvio ao outro, a outro [à de l'autre], uma referência como *différance* que se assemelharia a uma síntese *a priori* se fosse da ordem do juízo e se fosse tético. Mais numa ordem pré-tética e pré-judicativa, o rastro é bem uma ligação (*Verbindung*) irreduzível.»¹¹⁷⁸

Na origem a ligação, que não é da ordem do ser (seja existencial, seja predicativa). Não liga «nem presenças nem ausências». «Reenvio ao outro», relação ao outro que, *véspera absoluta*¹¹⁷⁹, que nenhuma análise (*analuein*, «palavra grega» que «significa desligar e portanto também dissolver o laço», ou a ligação¹¹⁸⁰) pode dissolver ou dominar. Nenhuma análise, nenhum trabalho de luto pode interiorizar. A irreduzibilidade do (arqui-)rastro diz justamente esta *véspera*, este para-além da *meta-onto-teologia*.

O rastro do outro, do absolutamente outro, só é apagando-se, é *ipso facto* uma restança irreduzível à fenomenalidade. Por outras palavras, porque do outro não há senão rastro, jamais há um trabalho de luto, um trabalho de interiorização bem-sucedido. Lembremo-nos ainda das palavras do filósofo em «Foi et Savoir» sobre o messiânico, outro dos (quase-)conceitos com que o filósofo nos dá a pensar aquilo que permanece irreduzível ao regime da presença e do presente, ao mesmo tempo (*ama*) que o torna im-possível: «[...] este fundamento funda afundando-se»¹¹⁸¹. Ou ainda de *khora*, que «resta absolutamente impassível e heterogénea», «para o qual não há [il n'est] nem limiar nem luto»¹¹⁸².

¹¹⁷⁷ *Ibid.*

¹¹⁷⁸ J. Derrida, «Résistances» in *Résistances, de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 1996), 42.

¹¹⁷⁹ Cf. F. Bernardo, «Jacques Derrida – o gosto do segredo. Hospitalidade, Justiça e Democracia» in *Revista de Antropologia e Etnologia*, vol. 20, Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto, 2010.

¹¹⁸⁰ Cf. J. Derrida, «Résistances», *op. cit.*, p. 15.

¹¹⁸¹ J. Derrida, *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon* (Éditions du Seuil/Points, 2000), 32.

¹¹⁸² *Ibid.*, p. 35. Cf. Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde* (Paris: Galilée, 2003), 260, «“Não haverá luto”, escreveu um dia Jean-François Lyotard.»

Não há luto, enquanto apropriação e/ou interiorização, da alteridade radical. Não há luto da véspera *do sujeito*. É por esta razão que nos parece importante aproximar o luto, o sentido da palavra luto, que está em causa nesta passagem. E compreender em que sentido *não há luto*, por exemplo, de *khora*, como não há análise absoluta e definitiva do laço «arqui-originário», significa que dela só *há luto*, um *luto infinito*, que jamais completa o seu trabalho de apropriação. Nesta perspetiva, é essencial passar pela contra-assinatura derridiana do processo de luto – em especial a partir do texto de Freud, «Luto e Melancolia»¹¹⁸³. Tentaremos, assim, sondar como o filósofo pensa o luto diferentemente do texto freudiano – interrogando os limites entre o trabalho de luto bem-sucedido e a melancolia –, oferecendo não só chance de questionar a nossa habitual conceção de luto, enquanto uma certa aflição que *segue* a perda de algo ou de alguém querido¹¹⁸⁴, mas também o trabalho filosófico totalizante de interiorização ou idealização.

2.1 O trabalho de luto e os seus fracassos

Começamos a entrever que falar do luto em sede derridiana requer, necessariamente, repensar a própria noção de luto, que tantas vezes temos por familiar. Também em razão da nossa associação quase espontânea do luto a uma certa negatividade, a uma certa interrupção da vida. Não que, como veremos, Derrida ignore esta interrupção implicada no luto; repensa-a antes em termos de afirmação, do *sim* a uma *sobrevida infinitamente* por vir. Por outras palavras, o *luto* afirmar-se-á, em sede desconstrutiva, e a

¹¹⁸³ Para a tradução portuguesa – que aqui seguiremos – do texto: «Luto e Melancolia», apresentação, tr. e notas Marilene in *Jornal de Psicanálise*, vol. 49, n.º 90, 2016, 207-224. Consultámos ainda a tradução francesa («Deuil et Mélancolie» in *Métapsychologie*, tr. rev. corrigida Jean Laplanche e J.B. Pontalis (Paris: Gallimard, 1986), 145-171. Por fim, uma versão do original está disponível *online* em: http://freud-online.de/Texte/PDF/freud_werke_bd10.pdf [acedido em setembro de 2023].

¹¹⁸⁴ Cf. José Eduardo Rebelo, *O Luto – vivências, superação e apoio* (Porto: Edições Afrontamento, 2019), 13, «Com uma frequência maior do que a que desejamos, vemos que um familiar ou amigo espelha tristeza, mágoa, aflição ou sofrimento mais aguado em consequência da *perda de alguém ou algo a que dedicava uma estima imensa*. [...] Como meros observadores da dor alheia, admitimos que a duração convencional do luto, sejam os dias dos rituais funerários, alguns meses ou, eventualmente, até, um ano ou pouco mais, é o suficiente para que *a pessoa extinga o seu desassossego interior e aceite a realidade da ausência definitiva*.»

tentativa sempre falhada de incorporação do outro e, nesse falhanço ou nessa interrupção, o respeito e a salvaguarda da sua alteridade absoluta.

Jacques Derrida refere com regularidade a distinção entre luto e melancolia tal como ela é formulada por Sigmund Freud no seu texto «Luto e Melancolia» (1917). Textos tão diversos como *Glas, Mémoires – pour Paul de Man*, «Fors», «Lyotard et nous» e *Carneiros* são apenas alguns dos trabalhos do filósofo em que, explicitamente, se marca e reelabora esta distinção freudiana.

Devemos, por essa razão, num primeiro momento, fazer o levantamento desta distinção entre luto/melancolia no texto de Freud, para nos aproximarmos da leitura interpretativa de Derrida. Como veremos, o filósofo interroga a fronteira absoluta – que Freud parece estabelecer – entre o *luto* e a *melancolia*, para assim repensar o psiquismo ou a subjetividade do sujeito. O *luto impossível – luto melancólico*, ou ainda *meio-luto*¹¹⁸⁵ – derridiano diz a contaminação *originária* entre, por um lado, o luto, dito normal e, por outro, a melancolia, tida como patológica e requerendo intervenção terapêutica.

Começamos, por isso, por dar a palavra a Jacques Derrida e escutar uma passagem de *Carneiros* que nos põe no epicentro da deslocação derridiana da distinção freudiana:

«Segundo Freud, o luto consiste em portar ou carregar [*porter*] o outro em si. Não há mais mundo, é o fim do mundo para o outro na sua morte, e eu acolho em mim este fim do mundo, e devo portar [*porter*] o outro e o seu mundo, o mundo em mim: introjeção, interiorização da recordação (*Erinnerung*), idealização. A melancolia acolheria o fracasso e a patologia deste luto. Mas se *eu devo* (é a própria ética) portar [*porter*] o outro em mim para lhe ser fiel, para lhe respeitar a alteridade singular, uma certa melancolia deve protestar ainda contra o luto normal. Nunca deve resignar-se à introjeção idealizante. E deve rebelar-se contra o que Freud diz dele com uma segurança tranquila, como que para confirmar a norma da normalidade.»¹¹⁸⁶

¹¹⁸⁵ Cf. J. Derrida, «Ja, ou le faux-bond» in *Points de suspension, op. cit.*, p. 54; «Envois» in *La Carte Postale*, nova ed. (Flammarion, 2014), 36, 200; «Spéculer – Sur « Freud »» in *La Carte Postale, op. cit.*, p. 341-ss.

¹¹⁸⁶ J. Derrida, *Carneiros, op. cit.*, p. 52 [73-74] (parênteses retos da tradutora). Cf. J. Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man, op. cit.*, p.29, «O que é o luto impossível? Que nos diz ele, este luto impossível, de uma

Tendo por guia esta passagem, vamos centrar a nossa leitura de «Luto e Melancolia» na diferença entre um trabalho de interiorização bem-sucedido (luto) e o seu fracasso (melancolia).

É no contexto da sua teoria pulsional do psiquismo humano que Freud desenvolve a sua abordagem à questão do luto e da melancolia¹¹⁸⁷, procurando dar conta dos processos psíquicos de ligação e (eventual) desligação da libido que enquadram a relação do sujeito, do ego, ao objeto, ou antes, ao exterior em geral. Afirmando que a «consideração conjunta» do luto e da melancolia justifica-se pelo «quadro geral destes dois estados»¹¹⁸⁸, Freud começa por aproximar os dois estados. Por outras palavras, o quadro anímico ou psíquico assemelha-se quando falamos de luto e de melancolia.

«O luto, via de regra», escreve o psicanalista, dando eco a uma definição com que estamos todos familiarizados, «é uma reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como pátria, liberdade, ideal, etc.»¹¹⁸⁹. Uma reação à perda do outro ou de algo, poderíamos dizer muito sucintamente. Primeira marca do luto, portanto, encontra-se na reação a uma perda, que não se limita à perda de uma pessoa amada, mas que se estende, nesta aproximação, inclusive a ideais, ou – podemos acrescentar – sonhos ou projetos (por exemplo, uma grave lesão pode implicar o fim do sonho de uma carreira no desporto de alta competição). Todas estas *possíveis* perdas lançam o ego ou o sujeito – emocional, ou para o dizer no léxico freudiano, libidinalmente investido no objeto perdido – numa espiral de dor, desânimo, «suspensão do interesse pelo mundo», «perda da capacidade de amar», «inibição de toda a atividade»¹¹⁹⁰. Porém, apesar de tudo, apesar deste quadro *depressivo*,

essência da memória? E no que diz respeito [pour ce qui tient] ao outro em nós, seja nesse “pressentimento longínquo do outro”, quem nos dirá onde se encontra a traição mais injusta? A infidelidade mais mortal [meutrie], mais assassina [meutrière], é a do *luto possível* que interioriza em nós a imagem, o ídolo ou o ideal do outro morto e não vivendo senão em nós? Ou antes a do *luto impossível* que, deixando o outro na sua alteridade, respeita a distância infinita, recusa ou acha-se incapaz de o tomar em si, como no túmulo ou na caverna de um narcisismo?».

¹¹⁸⁷ Cf. Benoît le Bouteiller, «Luto e Melancolia – variações com o texto de Freud», tr. Bernardo Maranhão in *Reverso*, ano 39, n.º 73, 2017, 35-36.

¹¹⁸⁸ Cf. Freud, «Luto e Melancolia», *op. cit.*, p. 208.

¹¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 208-209.

¹¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 209.

consideramos em geral que o tempo e o espaço do luto não devem ser perturbados, sendo inclusive *saudável e essencial*; como escreve Freud:

«É também digno de nota que nunca nos ocorre considerar o luto como um [einen] estado patológico nem o encaminhar para tratamento médico, embora ele acarrete graves desvios da conduta normal na vida. Confiamos que será superado depois de algum tempo [Zeitraum, espaço de tempo] e consideramos inadequado e até prejudicial perturbá-lo.»¹¹⁹¹

Traço fundamental do luto, em especial no que refere à sua diferença face à melancolia: ele tem o seu espaço de tempo (*Zeitraum*) apropriado. À perda do objeto amado, e à concomitante prova da realidade, que constantemente dá a provar ao ego a ausência do seu objeto, é necessário responder com a retirada de todos os laços libidinais investidos no objeto doravante perdido¹¹⁹². Esse é, enfim, o trabalho do luto – fundamental para o surgimento de novas relações com novos objetos, para o retomar do interesse no mundo. Processo de interiorização da energia investida nas relações com o objeto.

Até aqui, diríamos nós, esta concepção freudiana do luto «bate certo» com as nossas experiências quotidianas. É, diríamos mesmo, uma experiência estrutural das nossas vidas, desde bem cedo. Esta dor, esta mágoa são mesmo, diz-nos Derrida, experiências culturais fundantes. Onde há cultura, há luto – e vice-versa; e, não por acaso, o tratamento e o cuidado dos mortos são tidos por sinais do processo de hominização:

«Não há cultura sem culto dos antepassados, ritualização do luto e do sacrifício, lugares e modos institucionais de sepultura, mesmo que seja para as cinzas de uma incineração. [...]. O próprio conceito de cultura pode parecer sinónimo de cultura de morte, como se no fundo *cultura de morte* fosse um pleonasma ou uma tautologia.»¹¹⁹³

O luto seria assim uma marca fundamental do psiquismo humano. Não podemos, pois, separar o processo e o ritual do luto de uma investigação do próprio do homem. Nesta

¹¹⁹¹ *Ibid.* Tradução ligeiramente modificada.

¹¹⁹² *Ibid.*, «a prova de realidade mostrou que o objeto amado já não existe mais e agora exige que toda a libido seja retirada de suas ligações com o objeto. Contra isto se levanta uma compreensível oposição; em geral se observa que o homem não abandona de bom grado uma posição de libido, nem mesmo quando um substituto já se lhe acena. [...]. O normal é que vença o respeito à realidade.»

¹¹⁹³ J. Derrida, *Apories*, *op. cit.*, p. 84.

medida, o luto não é uma disposição patológica, não só porque é um processo normal de desligação da energia libidinal, mas também porque após algum tempo, e sem intervenção especializada, o sujeito reestabelece as suas relações com o mundo, com a vida quotidiana («[c]onfiamos que será superado depois de algum tempo», escreve Freud). Em suma, ao fim de um tempo mais ou menos longo, e «uma vez concluído o trabalho de luto», a psique ou o ego «fica novamente livre e desinibido»¹¹⁹⁴.

Feito este percurso, Freud ambiciona compreender a melancolia na sua comparação com o luto. De facto, também esta pode ser uma «reação à perda de um objeto amado»¹¹⁹⁵, embora – explica Freud – esta perda tenha aqui um carácter inconsciente para o doente («o doente conhece qual é a perda que ocasionou a melancolia, na medida em que de facto sabe que ele perdeu, mas não o que perdeu nele [no objeto]»¹¹⁹⁶). Primeira diferença em relação ao luto, que se jogava completamente no consciente:

«Isto nos levaria a relacionar a melancolia», escreve Freud, «com uma perda de objeto que foi retirada da consciência, à diferença do luto, no qual nada do que diz respeito à perda é inconsciente.»¹¹⁹⁷

A melancolia porta consigo elementos inconscientes ou elementos do inconsciente, subtraindo-se assim à luz da consciência e da sua temporalidade¹¹⁹⁸. Nela também os laços ou os investimentos no mundo se veem assim suspensos ou interrompidos, mas desta vez sem que seja evidente o que está em causa na perda – perde-se, se o podemos dizer, a própria perda. Por isso, continua o psicanalista, o *paciente* melancólico (e escrevemos *paciente* para implicar desde já que se trata aqui de uma disposição patológica) «mostra ainda algo que falta no luto: um rebaixamento extraordinário do seu sentimento de autoestima, um enorme empobrecimento do ego». É o próprio ego, e as suas operações de interiorização que são postas em causa:

¹¹⁹⁴ Freud, «Luto e Melancolia», *op. cit.*, p. 210.

¹¹⁹⁵ *Cf. ibid.*

¹¹⁹⁶ *Ibid.*, parênteses retos da tradutora; *cf.* J. Derrida, «Circumfession» in G. Bennington, J. Derrida, *Derrida* (Paris: Éditions du Seuil, 2008), 142.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*

¹¹⁹⁸ *Cf.* J. Derrida, «Fors» in N. Abraham e M. Torok, *Le Verbier de L'Homme aux Loups* (Flammarion/Champs, 1999), 12, 18, 33, 46.

«No luto é o mundo que se tornou pobre e vazio; na melancolia é o próprio eu.» E Freud prossegue, «O doente nos descreve seu ego como indigno, incapaz e moralmente desprezível; ele se recrimina, se insulta e espera ser rejeitado e castigado.»¹¹⁹⁹

Somos deste modo, como foi dito, levados a afirmar que na melancolia é o *próprio* ego que está em causa, e já não meramente as suas ligações com o mundo, e com os outros¹²⁰⁰. A melancolia revela, para o psicanalista, que uma parte do ego se subtrai e se coloca frente a outra, tomando-a como objeto. Eis como Freud discute mais detalhadamente o processo que conduz à patologia melancólica:

«Houve uma escolha de objeto, uma ligação da libido a uma pessoa determinada; graças à influência de uma *ofensa real* ou *deceção* por parte da pessoa amada, esta relação de objeto ficou abalada. O resultado não foi o normal, uma retirada da libido do objeto e o seu deslocamento para um novo, mas foi outro [...]. O investimento de objeto provou ser pouco resistente, foi suspenso, mas a libido livre não se deslocou para um outro objeto, e sim se retirou para o ego.»¹²⁰¹

Na melancolia, então, o ego, cindindo-se, guarda em si o outro, como estranho a si. Na leitura interpretativa de Derrida, esta cisão, esta estranheza que vem habitar o ego, em suma, esta interrupção da interiorização, será pensada não tanto como fracasso, mas antes como sintoma da alteridade absoluta do outro: o processo a que chama *incorporação*.

Como escreve o filósofo em «Fors», citando Maria Torok, a «incorporação propriamente dita» intervém no limite mesmo da introjeção, quando esta última falha por qualquer razão – e como lemos em Freud, a razão é aqui uma «perda desconhecida», refratária à consciência. Estaríamos assim perante o «paradoxo de um corpo estranho guardado como estranho». Há uma cisão no ego; cisão essa que ao invés de – como na *introjeção* – interiorizar o objeto perdido ou a energia libidinal que o ligava ao sujeito, vem *(en)criptar* o próprio ego. Sujeitá-lo a uma lei que não parece ser já a *sua*, e que implica a sua heterogeneização. Seria neste sentido que propomos escutar

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 210-211.

¹²⁰⁰ *Cf. ibid.* 211, «Antes de tratar dessa contradição, detenhamo-nos um momento na visão da constituição do ego humano que nos é proporcionada pela afeção do melancólico».

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 214.

as palavras de Freud, «uma identificação do eu com o objeto amado». O ego é, para usar a expressão derridiana, *plus d'un* – mais de um/nem um.

Para dar a pensar o limite da introjeção (inclusão do outro no ego¹²⁰²), J. Derrida falará igualmente de *meio-luto* («introjeção e/ou incorporação, estando aqui o meio-luto representado pela barra entre *e e/ou ou*»¹²⁰³), um luto já sempre interrompido, quer dizer, marcado pela resistência à interiorização idealizante. Ainda em «Fors», nomeadamente, Derrida falará em *cripta* para aproximar esta suspensão da introjeção, ou antes esta contaminação entre a introjeção e a incorporação («assinando a perda do objeto, mas também a recusa do luto»¹²⁰⁴, recusa do luto enquanto consumação idealizante):

«O que é uma cripta? Uma cripta não se apresenta. Uma certa disposição de lugares é arranjada para dissimular: qualquer coisa, um corpo de qualquer maneira. [...] o enclave críptico produz uma clivagem do espaço em geral, no sistema recolhido [rassemblé], na arquetónica do seu local [place] aberto no seu interior e ela-mesma limitada por uma clausura [clôture] geral, o seu *fórum*. [...] O que quer que se escreve sobre elas, as superfícies parietais da cripta não separam simplesmente um foro [for] interior de um foro exterior. Elas fazem do foro interior um exterior excluído no interior do dentro.»¹²⁰⁵

A *cripta* marca assim a impossibilidade da interiorização. É *no dentro, no interior*, aquilo que esse mesmo dentro, esse mesmo interior, não pode conter – é, se quisermos retomar a discussão anterior, *para-além da presença e do presente*¹²⁰⁶. Não é simplesmente um exterior absoluto, uma vez que é *no interior* da consciência, do ego, que ela tem lugar, sem no entanto deixar de marcar uma exclusão (*forclusion*). A cripta desafia assim a segurança da distinção entre o *fora* e o *dentro*, entre o *interior* e o *exterior*, entre a psique e os outros. Enfim, como a morte, e «o lugar críptico é sempre uma sepultura»¹²⁰⁷, vem interromper e cindir as fronteiras unas e os limites indivisíveis. E, *ipso facto*, interromper a identidade a si do ego ou da psique.

¹²⁰² Cf. J. Derrida, «Fors», *op. cit.*, p. 16.

¹²⁰³ J. Derrida, «Spéculer – Sur « Freud »», *op. cit.*, p. 342.

¹²⁰⁴ J. Derrida, «Fors», *op. cit.*, p. 16.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, p. 12

¹²⁰⁶ Cf. J. Derrida, «Freud et la scène de l'écriture», *op. cit.*, p. 314.

¹²⁰⁷ *Ibid.*, p. 25.

A *cripta* guarda, antes do mais, a exclusão do objeto, a sua *alteridade radical*. É preciso (*il faut*) a *cripta* porque ela marca a interiorização e os limites da interiorização: assinala que não há interiorização sem (a sua) interrupção. É a *própria* ética, escreve Derrida (e devemos atender ao que ética implica e supõe em sede derridiana¹²⁰⁸):

«Mas se *eu devo* (é a própria ética) portar o [*porter*] outro em mim para lhe ser fiel, para lhe respeitar a alteridade singular, uma certa melancolia deve protestar ainda contra o luto normal. Nunca ela deve resignar-se à introjeção idealizante.»¹²⁰⁹

Ética ou *meta-ética* – para sublinhar a distância relativamente à ética enquanto disciplina filosófica particular, e para designar a vinda do outro, imprevisível e além de quaisquer horizontes de expectativa (como a morte). Não é senão a (in)condição do vivente em geral, como afinal o pensamento derridiano do rastro já no-lo dava a pensar. *Rastro* que, tal como a *arqui-escrita*, se anunciava já como «abertura não-ética da ética» em *De la Grammatologie*¹²¹⁰. Não há ética sem esta irrupção «do outro», e *ipso facto* – como temos vindo a dizer – «sem ausência, dissimulação, desvio, *différance*, escrita»¹²¹¹.

Dito isto, é-nos permitido afirmar que, também para Derrida, a melancolia dá a pensar a «constituição do ego», como escrevera Freud em «Luto e melancolia»¹²¹², sublinhando contudo a irredutibilidade da relação ao outro como condição do ego ou da subjetividade, ao afirmar, como escreve Fernanda Bernardo:

¹²⁰⁸ Cf., para a questão da ética como hospitalidade ou acolhimento do outro, J. Derrida, *Adieu, op. cit.*, p. 94-ss. e J. Derrida, *L'Hospitalité, Vol. II. Séminaire (1996-1997)* (Paris: Éditions du Seuil, 2022), 22-ss., 119-ss.

¹²⁰⁹ J. Derrida, *Carneiros, op. cit.*, 52 [74].

¹²¹⁰ Cf. J. Derrida, *De la Grammatologie, op. cit.*, p. 202.

¹²¹¹ *Ibid.*

¹²¹² Mais tarde, em o «O Eu e o Id» (1923), Freud confessará que «não reconhecíamos, então [à época de «Luto e Melancolia»], todo o significado deste processo [da melancolia, e não sabíamos como ele é típico e frequente] («O Eu e o Id» in S. Freud, *O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos, Obras Completas, Volume 16*, tr. Paulo César de Souza (São Paulo: Companhia de Letras, 2011), 25-26

«[...] a incondição de um “eu” que, antes mesmo de ser, antes mesmo de ser um eu, um eu penso, um cogito, [...] está incondicional e infinitamente obrigado ao outro.»¹²¹³

Um eu constituído (ou des-construído) na relação à anterioridade do absolutamente outro. *Eu devo portar-te* significa que o *próprio eu*, o *eu-mesmo*, não se constitui senão pelo apelo e pela injunção do outro – *porta-me, serás tu capaz?* Não fora essa precisamente uma das lições do pensamento do rastro? A de que a mesmidade do sujeito não é possível senão a partir do desvio, do reenvio para o que “antecede” – não no dito tempo cronológico, mas antes como a sua *incondição* (o messiânico) – toda a identidade, toda a presença, todo o presente; para o que, constituindo a subjetividade do sujeito, não pode senão desviá-lo ao mesmo *tempo*? Em suma, a relação ao outro marca toda a relação a si. O sujeito está em «em memória de uma afirmação»¹²¹⁴, em memória de um sim, de um acolhimento do outro. Mas um acolhimento que é, no mesmo lance, uma saudação de a-deus, isto é, de separação:

«Mas nós não somos nunca nós-mesmos e entre nós, idêntico a nós, um “eu” não é nunca idêntico em si-mesmo, idêntico a si-mesmo, esta reflexão especular nunca se fecha sobre si mesma, ela *não* aparece antes desta *possibilidade* do luto»¹²¹⁵.

Como bem se vê, nesta passagem pela distinção entre o luto e a melancolia, a reflexão derridiana começa por: a) herdar a experiência do luto como estrutura da psique ou do ego; b) em segundo lugar, reinventar esta herança, assinalando que o dito *trabalho* de luto jamais termina, *tout autre est tout autre*. O outro, todo e qualquer outro é, *resta* absolutamente outro. A introjeção idealizante falha e *deve* falhar.

Desta nossa passagem pela contra-assinatura derridiana da distinção entre luto e melancolia, tal como enunciada por Freud, é *fundamental* notar (temo-lo feito com frequência ao longo deste trabalho) que o filósofo francês não a rejeita. Tão-pouco, por

¹²¹³ F. Bernardo, «Entre Nós. Nós de silêncio entre Derrida e Gadamer (e alguns outros) – do *Diálogo Interior* (Gadamer) à *Melancolia* (Derrida) ou a identidade do “eu” em desconstrução» in J. Derrida, *Carneiros*, op. cit., 79.

¹²¹⁴ J. Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man*, op. cit., p. 43.

¹²¹⁵ *Ibid.*, p. 49.

outro lado, se opõe à perspectiva freudiana do luto como interiorização ou introjeção¹²¹⁶. A este respeito, parece-nos, Jacques Derrida é bastante claro – a relação ao outro exige uma certa interiorização ou reapropriação:

«A questão não é mais saber se é “bom” ou “mau” “comer” o outro, e que outro. Comemo-lo sempre de qualquer das formas e deixamo-nos comer por ele.»¹²¹⁷

E recorde-se que esta alteridade de que Derrida aqui fala não se limite à alteridade do outro homem (*todo e qualquer outro é absolutamente, infinitamente, outro*).

Comemos, *interiorizamos* sempre o outro – é também a condição de qualquer relação. *Mas!* E um importantíssimo *mas*, há singularidade, há segredo absoluto em toda a relação ao outro («Não há *différance* sem alteridade, não há alteridade sem singularidade, não há singularidade sem aqui-agora»¹²¹⁸).

Esta mesma problemática, é aproximada por Jacques Derrida a partir da diferença entre *Erinnerung* e *Gedächtnis*, tal como formulada por Paul de Man a partir do pensamento hegeliano. Também aqui podemos ler a cisão que havíamos encontrado entre a introjeção e a incorporação. Muito sucinta e esquematicamente, *Erinnerung* é memória e interiorização, «interiorização subjetivante», quer dizer, o movimento de idealização que interioriza o exterior ou a alteridade. Por seu lado, *Gedächtnis*, «memória pensante» mas que pode também «ligar-se à hipomnese técnica e mecânica», diz-nos o limite da memória interiorizante, e por isso a possibilidade de um «luto do outro mas do outro que fala sempre em mim antes de mim»¹²¹⁹. *Gedächtnis* “contém” assim sempre mais do que o sujeito pode conter – e por isso a sua relação com a técnica, quer dizer, com o suplemento. Nela, o outro não é mais simplesmente o

¹²¹⁶ Cf., para contrapor a este movimento de interiorização ou introjeção, a carta de Freud para Ludwig Binswanger, datada de 11 de abril de 1929, na qual o psicanalista escreve: «sabemos que a mágoa que sentimos após uma tal perda [a morte da filha de Freud] seguirá o seu curso, mas também que permaneceremos inconsoláveis, e que jamais encontraremos um substituto [...]. E é assim que devia ser. É a única forma de perpetuar um amor que não queremos perder» (carta disponível em tradução inglesa em <https://pep-web.org/browse/document/zbk.050.0196a>. Acedido em outubro de 2022).

¹²¹⁷ J. Derrida, «Il faut bien manger», *op. cit.*, p. 296.

¹²¹⁸ J. Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 64 [60].

¹²¹⁹ J. Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man*, *op. cit.*, p. 50.

outro *em mim*, mas o outro *em mim fora de mim* – com todas as consequências que daí advém para a própria identidade subjetiva:

«O movimento de interiorização guarda no interior de nós a vida, o pensamento, o corpo a voz, o olhar ou a alma do outro, mas sob a forma destes *hypomnemata*, *memoranda*, signos ou símbolos, imagens ou representações mnésicas que não são senão pedaços desligados e dispersos, lacunares, “partes” do outro que desaparecido, e por seu lado partes de nós, incluídas “em nós” numa memória que parece subitamente [tout à coup] maior e mais antiga do que nós»¹²²⁰.

Note-se que – uma vez mais – Derrida não condena simplesmente a memória interiorizante (*Erinnerung*), mas pensa antes os seus limites ou a sua finitude a partir da memória enquanto *Gedächtnis*, uma memória que *falhando* já sempre a interiorização idealizante, *respeita* assim o seu in-finito diferimento:

«Mas esta finitude, que é também a finitude da memória, não tem em primeiro lugar a forma de um *limite*, de uma capacidade, de uma aptidão ou de uma faculdade limitada, de um poder estreito [borné], limite que nos impulsionaria a multiplicar os signos testamentários [...]. Se há finitude da memória é porque há outro [il y a de l'autre]»¹²²¹

Mais de uma memória ou nem uma memória¹²²², em razão da interrupção do processo de interiorização (*erinnen*)¹²²³. A dita memória não guarda ou conserva simplesmente o outro, mas porta talvez, antes do mais, a sua infinita restança: uma memória, por conseguinte, «maior e mais antiga do que nós». «Memória enlutada»¹²²⁴:

«[A] interiorização que aborta é ao mesmo tempo o respeito do outro como outro, uma espécie de rejeição terna, um movimento de renúncia que o deixa só, fora, além [là-bas], na sua morte, fora de nós.»¹²²⁵

¹²²⁰ *Ibid.*, p. 56.

¹²²¹ *Ibid.*, p. 49-50.

¹²²² *Cf. ibid.*, p. 26.

¹²²³ *Ibid.*, p. 44, «O ser “em nós”, o ser “em nós” do outro, na memória enlutada, não pode ser nem a ressurreição propriamente dita do outro ele-mesmo [...] nem a simples inclusão de um fantasma narcísico numa subjetividade fechada sobre si-mesma, inclusive idêntica a si-mesma.»

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹²²⁵ *Ibid.*, p. 54.

É verdade que a morte, digamos o evento da morte, exacerba esta situação, uma vez que o outro não está mais aí, mas por outro lado a *possibilidade* da morte, quer dizer da separação, era já a (in)condição da relação ao outro enquanto outro: «o ser-em-mim ou o ser-em-nós constitui-se a partir da possibilidade do luto»¹²²⁶. O outro jamais está ou é na simplicidade de um aí.

É a partir da cena de «terna rejeição», de *fidelidade infiel* ou *infidelidade fiel*, que devemos pensar a subjetividade – o *nós* – em sede derridiana. Um *nós* constituído a partir de uma *lei* vinda do outro¹²²⁷. Somos a partir de um pré-juízo, um pré-julgamento que nos precede. Ou, para o dizer nos termos da frase de *Demeure, Athènes*, somos a partir de um dever que não se confunde com uma dívida contraída por nós.

Por essa razão, quando Derrida declara que a *différance* «seria justamente o limite, a interrupção, a destruição da releva hegeliana *por toda a parte* em que opera»¹²²⁸, conduzia-nos já para este repensar do luto. De facto, a *Aufhebung*, mas também o *melete* platónico-socrático, seria a crença ou o desejo de “levar a bom porto” o movimento de interiorização – o trabalho de luto. Esquecendo assim a *restança*, a singularidade que sempre resiste a qualquer análise:

«[...] o Outro não pode ser absolutamente exterior ao mesmo sem deixar de ser outro, e que por isso, o mesmo não pode ser uma totalidade fechada sobre si, uma identidade jogando consigo, com apenas a aparência da alteridade»¹²²⁹.

Derrida não se opõe, por conseguinte, ao movimento de interiorização, ao dito trabalho de luto; atenta, porém, numa certa resistência à completude da introjeção. Uma resistência que não é meramente exterior, como um obstáculo ou uma *oposição*, mas sim a própria condição da dita interioridade/interiorização¹²³⁰. O outro, a alteridade, *marca* toda e qualquer relação a si («o outro marca suficientemente [assez]

¹²²⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹²²⁷ Cf. J. Derrida, «Préjugés. Devant la loi» in *La Faculté de Juger*, dir. Jean-François Lyotard (Paris: Éditions de Minuit, 1985), 87-139.

¹²²⁸ Cf. J. Derrida, *Positions* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), 55.

¹²²⁹ J. Derrida, «Violence et Métaphysique», *op. cit.*, p. 186.

¹²³⁰ Cf. J. Derrida, *Carneiros*, *op. cit.*, p. 54 [77], «Antes de *ser*, eu *porto*, antes de *ser eu*, eu *porto o outro*» (sublinhados de Derrida); J. Derrida, «Résistances», *op. cit.*, p. 34, «a incapacidade de se reunir, de se identificar, de se unificar, eis talvez a tragédia mesma, mas também a chance».

o si da relação a si»¹²³¹). Se há presença, se algo aparece, então há relação ao outro *enquanto outro* e, portanto, desvio, mutismo, não-presença, enfim, arqui-escrita. E, por conseguinte, *ex-apropriação* ou *luto originário*.

Este luto *originário* é *in-finito*, interminável; jamais o trabalho de *interiorização*, de *apropriação*, ficará completo:

«Falo do luto como da tentativa, sempre votado ao fracasso, a um fracasso constitutivo, justamente, para incorporar, interiorizar, introjetar, subjetivar o outro em mim. Antes mesmo da morte do outro, a inscrição em mim da sua mortalidade constitui-me. Eu sou enlutado, portanto eu sou».¹²³²

Fale-se em subjetividade ou em *Dasein*, a «sobrevida», complicação da vida/da morte, «é um conceito original que constitui a própria estrutura do que chamamos existência». Sem, desse modo, fazer da *ex-apropriação* – e por conseguinte do luto – o próprio do homem. Repetimo-lo, não há relação a si – vida, *autos* – sem esta estrutura («somos estruturalmente sobreviventes, marcados pela estrutura do rastro»¹²³³). «*Cogito* do adeus»¹²³⁴, «Eu [Moi]: guardião de cemitério»¹²³⁵ são duas outras expressões altamente sugestivas de que Derrida lança mão para nos dar a pensar um sujeito já sempre *sujeito a...* antes de ser *sujeito de...*; um sujeito *ferido* na sua intimidade mais íntima. Uma subjetividade *enlutada*, hetero-afetada, que só vem a si, que só vem ao si-mesmo, desde a exposição e acolhimento arqui-originário do outro. Outro que jamais faz par comigo, que jamais pode ser reduzido à visada da consciência intencional.

O luto, também por isso, não é algo que um sujeito faça ou que lhe aconteça. É a sua *própria* estrutura. A presença a si do sujeito não se constitui senão pela divisão, pela separação, etc. Repensa-se assim o sujeito fora da sua determinação tradicional como «maestria de si», «adequação a si», «centro e origem do mundo». Portanto, como a «experiência finita da não-identidade a si, da interpelação inderivável enquanto vem do outro, do rastro do outro»¹²³⁶:

¹²³¹ J. Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man*, op. cit., p. 44.

¹²³² J. Derrida, «*Istrice 2. Ick bünn all hier*», op. cit., p. 331.

¹²³³ J. Derrida, *Aprender finalmente a viver*, op. cit., p. 55.

¹²³⁴ J. Derrida, *Carneiros*, op. cit., p. 16 [22].

¹²³⁵ J. Derrida, «*Fors*», op. cit., p. 51.

¹²³⁶ J. Derrida, «*Il faut bien manger*” ou le calcul du sujet», op. cit., 280.

«O luto não espera mais. Desde este primeiro encontro, a interrupção vai ao encontro da morte, precede-a, enluta cada um com um implacável futuro anterior»¹²³⁷

Neste sentido, e apesar das nossas mais imediatas associações, o luto originário não diz simplesmente a) uma *reação* do sujeito diante da perda, b) nem uma atenção ou um cuidar da morte. Como se fosse uma afirmação da morte inevitável, e assim a Desconstrução derridiana um pensamento mórbido, fixado na morte. A Desconstrução *não é* um pensamento da morte¹²³⁸. As palavras de Derrida («a desconstrução está, todo o tempo, do lado do *sim*, da afirmação da vida»¹²³⁹) dizem não apenas uma preferência pessoal, mas correspondem ao próprio movimento de pensamento do filósofo. Aliás, a eventual coincidência consigo, um trabalho de luto (de interiorização) que terminasse na completude, corresponderia à morte (absoluta), leia-se, à imunização relativamente ao porvir:

«Se ele [o círculo do retorno ao nascimento] se fechasse sobre o nascimento, sobre a plenitude do enunciado e do saber que diz “eu nasci”, isso seria a morte.»¹²⁴⁰

Certamente que esse risco existe – o risco de proteção da identidade contra a alteridade, contra a vinda do outro. Uma outra cena de *autoimunidade*, em que o sujeito se protege contra aquilo que o torna possível. Esta configura-se ora no erguer de fronteiras ora na assimilação de toda a alteridade. O que não deixa também de remeter para importantes questões políticas, que atualmente suscitam intermináveis discussões.

¹²³⁷ J. Derrida, *Carneiros*, *op. cit.*, p. 16 [22].

¹²³⁸ Cf. a hipótese de Alexander Baron-Raiffe, que na sua dissertação de doutoramento (*Writing Greece: The platonic legacy of melete thanatou in Jacques Derrida's aporetic athenian thanatographies*, tese de doutoramento, Princeton University, 2020) escreve «Apesar de ser tido comumente por um pensador da vida, esta dissertação defende que é essencial ler Jacques Derrida primeiramente como pensador da morte» (p. i). Na nossa perspectiva, a herança derridiana do *melete thanatou* deve ser compreendida dentro do pensamento do *rastro* e da *différance* como desconstrução da conceção tradicional de vida enquanto pura autoafeção (automotricidade). Por outras palavras, a autoafeção requer de antemão a cisão, divisão – espaçamento – para que se possa produzir: toda a autoafeção é, por conseguinte, auto-hetero-afeção. Derrida, neste sentido, não é, em primeiro lugar, nem um pensador da vida nem um pensador da morte, mas antes da *sobrevida*. Como aliás também Baron-Raiffe o diz logo na introdução tese (p. 8), onde se lê «afirmo que Derrida mergulha o leitor numa *experiência aporética* de vida e morte.»

¹²³⁹ J. Derrida, *Aprender finalmente a viver*, *op. cit.*, p. 55.

¹²⁴⁰ J. Derrida, «Une “folie” doit veiller sur la pensée» in *Points de suspensions*, *op. cit.*, p. 351.

A Desconstrução derridiana move-se, no entanto, no difícil e periclitante limite de todas as fronteiras e de toda a assimilação/interiorização. Não é um pensamento simplesmente contra a proteção, nem simplesmente contra a interiorização: proteção e interiorização, *nem* proteção *nem* interiorização. Não era afinal justamente isso que já se vislumbrava na iterabilidade como condição de toda a identidade objetiva? Em suma, a afirmação de que toda a identidade não é senão *sendo* ou estando habitada/assediada pela estrutura da promessa (“abertura” do porvir):

«Para que qualquer coisa venha, é preciso que haja porvir [avenir] – e portanto se há um imperativo categórico é tudo fazer para que o porvir permaneça [reste] aberto.»¹²⁴¹

Aquilo a que chamamos sujeito, identidade do sujeito não é – ela também – possível fora desta *abertura incondicional*. Não há um «eu», um sujeito infinitamente presente a si mesmo e aos seus atos intencionais («nunca houve para ninguém O Sujeito, eis o que queria começar por dizer»¹²⁴²).

Este discurso mais *descritivo* ou *conceptual* não deve, no entanto, olvidar que há na Desconstrução derridiana – e na expressão luto originário – um imperativo ético, uma certa «injunção imperativa»¹²⁴³, justamente em razão de, para o filósofo, o movimento de apropriação não ser simplesmente qualquer coisa que *possa* e *deva* ficar para trás, espécie de resquício da barbárie. «Il faut *bien* manger»: de qualquer modo é preciso comer. E é preciso, por conseguinte, uma permanente vigilância, um inquietante questionamento que, por todo o lado, interrompa o sonho e/ou o desejo de apropriação.

Por esta mesma razão, a Desconstrução desafiando os pressupostos dominantes da filosofia e do pensamento ocidental, aponta também para a necessidade de *bem* viver, de *bem* habitar a aporia entre a interiorização e os seus *restos*, ou para o dizer através da distinção explorada em «Fors» entre a introjeção e a incorporação:

¹²⁴¹ J. Derrida in J. Derrida, M. Ferraris, *Le Goût du Secret*, *op. cit.*, p. 106

¹²⁴² J. Derrida, «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet», *op. cit.*, p. 279.

¹²⁴³ Cf. J. Derrida, ««Une “folie” doit veiller sur la pensée»» in *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 373-374.

«a incorporação críptica marca sempre um efeito de luto impossível ou recusado (melancolia *ou* luto) [...]. Ora a incorporação não é nunca consumada [achevé]. Seria mesmo preciso dizer: ela não consome nunca. Em primeiro lugar (1.º) por esta razão geral: ela é trabalhada pela introjeção. Introjeção inacessível mas de que ela porta sempre nela, inscrita na sua própria possibilidade, a “vocação nostálgica”. Em seguida (2.º) porque ela permanece sempre contraditória na sua estrutura: resistindo à introjeção, ela impede a assimilação amorosa [aimante] e apropriante do outro, guarda portanto em aparência o outro como outro (estranho), mas faz também o contrário.»¹²⁴⁴

A incorporação resiste, como o vimos, à introjeção, à realização plena do trabalho de luto, mas por outro lado – devendo *guardar* o outro (como outro) no *eu, si-mesmo* – é como que «trabalhada pela introjeção». É preciso (il faut) – *prescritivo* e *constativo*¹²⁴⁵ – e guardar o outro em si e respeitar a sua alteridade absoluta. Aporia de cuja urgência – e mesmo uma certa angústia – Derrida nos pergunta:

«A infidelidade mais mortal [meutrie], mais assassina [meutrière], é a do *luto possível* que interioriza em nós a imagem, o ídolo ou o ideal do outro morto e não vivendo senão em nós? Ou antes a do *luto impossível* que, deixando o outro na sua alteridade, respeita a distância infinita, recusa ou acha-se incapaz de o tomar em si, como no túmulo ou na caverna de um narcisismo?»¹²⁴⁶

É a experiência mais quotidiana, a que sofremos não apenas na relação com os outros humanos, mas igualmente na nossa relação com os outros viventes, e inclusive com o próprio *monde exterior*. E que não espera o momento da morte, da separação absoluta. Jacques Derrida dá a pensar essa experiência a partir da *double bind*, da dupla lei, que exacerbadamente se faz sentir precisamente *na morte*. *Chaque fois unique, la fin du monde* reúne alguns dos textos-homenagem do filósofo no momento da separação absoluta. Uma *série* de tomadas de palavra, ditada no entanto – de cada vez – pela lei do respeito pela alteridade absoluta, do necessário acolhimento do que permanece refratário ao domínio da onto-fenomenologia. O que se repete não é isto ou aquilo, um

¹²⁴⁴ J. Derrida, «Fors», *op. cit.*, p. 26.

¹²⁴⁵ Cf. J. Derrida, *Séminaire La peine de mort. Volume II (2000-2001)* (Paris: Galilée, 2015), 174.

¹²⁴⁶ J. Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man, op. cit.*, p. 29.

determinado conteúdo, mas uma certa assombração do que não é jamais redutível ao presente: a morte, uma certa ausência que trabalha toda a relação ao outro¹²⁴⁷.

Na morte, o outro não está mais *aí* (e, sabemos-lo, jamais o esteve, na simplicidade de um *aí*), mas nem por isso *pode* nem *deve* ser absolutamente interiorizado («ele está em nós mas não é nosso, não dispomos dele como de um momento ou uma parte da nossa interioridade»¹²⁴⁸). É preciso, no mesmo lance, manter o silêncio, não ocupar o silêncio do outro ou não tomar a palavra e falar ao outro e pelo outro (desaparecido), correndo assim o risco da generalidade («o discurso do luto é mais do que qualquer outro, ele que o deveria ser menos, ameaçado pela generalidade do género, e o silêncio seria aqui a única resposta rigorosa a uma tal fatalidade»¹²⁴⁹).

Note-se que, apesar de este discurso aporético de J. Derrida se articular explicitamente no momento da morte dos seus companheiros e amigos, se poderia lê-lo como um apelo a repensar a nossa relação com todos quantos não veem, ainda hoje, a sua voz escutada por nós que vivemos confortavelmente numa certa *globalização* triunfante. «Devo portar-te [*ich muss dich tragen*)», não é apenas um imperativo *post-mortem*, mas a condição de todos os viventes («*tragen* diz-se também correntemente da experiência que consiste em carregar [porter] uma criança por nascer, em *andar grávida*»¹²⁵⁰). Se, como fomos sublinhando ao longo deste trabalho, não há *si-mesmo*, não há relação a si, sem a marca da alteridade, então é legítimo afirmar, e Derrida fá-lo declaradamente, que «eu não sou, não posso ser, não *devo* ser senão desde este estranho portar deslocado do infinitamente outro em mim»¹²⁵¹:

«Portar [*porter*] não quer mais dizer “comportar”, incluir, compreender em si, mas *inclinarse para [se porter vers]* a inapropriabilidade infinita do outro, ao encontro da sua transcendência absoluta mesmo dentro de mim, quer dizer, em mim fora de mim.»¹²⁵²

¹²⁴⁷ Cf. a introdução dos organizadores do livro (Pascale-Anne Brault e Michael Naas, «Compter avec les mortes, Jacques Derrida et la politique du deuil» in J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 15-56.

¹²⁴⁸ J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 70.

¹²⁴⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹²⁵⁰ J. Derrida, *Carneiros*, op. cit., p. 50-51. [72].

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 53 [76].

¹²⁵² *Ibid.*

É esta pois a estrutura enlutada da subjetividade – que se pretendia autónoma, soberana, ao afirmar-se a partir de si mesma¹²⁵³. Esse sujeito, esse sujeito, é «uma fábula»¹²⁵⁴. Mas nem por isso menos efetiva, menos produtora de efeitos, a todos os níveis (jurídico, político, económico).

A esse sujeito, o pensamento de Jacques Derrida vem lembrar um luto originário ou arqui-originário – impossível, melancólico –, porque a singular alteridade do outro, *incondicional*, é a véspera, como condição de (im-)possibilidade, e da relação ao outro (enquanto outro) e de qualquer relação a si. É essa mesma singularidade que dita que o luto deve falhar sempre:

«Compreendeis também», escreve Derrida no texto-homenagem a Louis Marin, «é a lei, a lei do luto, e a lei da lei, sempre de luto, que ele terá bem de falhar [il faudra bien échouer] para ter sucesso [réussir]. Para ter sucesso, ele terá bem de *falhar* [il lui faudra bien échouer], falhar *bem* [*bien* échouer]. Terá bem de falhar [il lui faudra bien échouer], pois é-lhe preciso, ao falhar *bem* [en échouant *bien*]. Eis o que seria preciso. Está sempre prometido, nunca estará assegurado.»¹²⁵⁵

¹²⁵³ Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, ed. bilingue (Paris: Flammarion, 1992), 72-73.

¹²⁵⁴ Cf. J. Derrida, «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet», *op. cit.*, p. 279.

¹²⁵⁵ J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 179. Para dar a ler a dupla escuta de *bien échouer* optámos por traduzir ora por «terá bem de falhar» (no sentido de terá de facto, efetivamente, terá *mesmo* de falhar – o uso enfático de *bem* é referido no *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea, Vol. I: A-F* (Academia das Ciências de Lisboa/Editorial Verbo), 2001), 510), ora «falhar bem» (onde o bem vem qualificar o modo de falhar).

Conclusão

Terminada esta demorada etapa da nossa investigação limitemo-nos agora a salientar duas notas finais.

1. Uma primeira, para destacar que uma larga parte da nossa investigação se centrou na análise da relação que a Desconstrução, como idioma filosófico ligado ao nome e à obra de Jacques Derrida, entetece com a filosofia – filosofia que, na leitura que o filósofo faz do *Fédon*, em *Demeure, Athènes*, é dita *um discurso da denegação do luto*. Com efeito, estava para nós em questão-relevar a relação pensante da Desconstrução com a tradição filosófica, de quem Derrida se assume um melancólico herdeiro enlutado. Razão pela qual nos pareceu importante começar por sondar e enunciar os traços hegemónicos do *corpus* filosófico – evitando contudo afirmar a sua homogeneidade –, dando também a palavra a alguns dos principais herdeiros filosóficos desta tradição que, no tocante à problemática da morte, Derrida explicitamente elege como próximos – a saber, para além de Platão, Heidegger e Levinas.

A Desconstrução herda, re-pensando e reinventado, isto é, desconstruindo, os grandes conceitos, temas e problemáticas da história da filosofia – e mesmo o seu gesto de ir *para-além* dela (inclusive quando põe em xeque a primazia do conceito, enfim, da própria questão), perscrutando e atentando no seu limite, fá-lo sempre não contra essa história milenar, mas examinando aquilo que, *no próprio texto da tradição, dentro-fora* dele, isto é, num *dentro* que, relativamente a ele, é paradoxalmente sempre um *fora*, está como que esquecido, rasurado, escondido, recalcado ou pretensamente apropriado. Como lembra e justifica Jacques Derrida:

«É verdade que a “desconstrução” ainda se situa *no interior* da metafísica. Mas deve lembrar-se que se estamos efetivamente *no interior* da metafísica, não estamos *no interior* como se poderia estar *no interior* de uma caixa ou de um

meio. Está-se sempre *na* metafísica pelo facto de estarmos já *numa* linguagem particular.»¹²⁵⁶

Esta declaração de Jacques Derrida dá-nos conta, numa primeira aproximação, das relações indissociáveis entre filosofia e Desconstrução, mostrando como esta última não é pensável como um pensamento que, do exterior, vem incidir sobre o *corpus* filosófico. Pelo que, se a Desconstrução – enquanto idioma singular, eminentemente ligado ao nome de Jacques Derrida – opera *no* texto da tradição é porque este, em si-mesmo, não é um tecido uno, idêntico, homogéneo, mas, sim, uma textura. De facto, a Desconstrução lembra e lembra-nos a heterogeneidade estrutural do texto da tradição filosófica ou metafísica, lembrando-nos a irreducibilidade sempre agente do seu limite – um limite que é, paradoxalmente, também um limiar e, por conseguinte, uma janela aberta para a promessa de por vir. O que Derrida também nos lembra, nomeadamente em «A Desconstrução e o Outro» onde diz:

«Ora, a minha reflexão sobre esta problemática tentou sempre demonstrar que o limite, ou o fim da metafísica, não é linear ou circular num sentido indivisível. E a partir do momento que admitimos que o limite-fronteira da metafísica é divisível, a relação lógica entre interior e exterior não pode mais ser simples. Consequentemente, não podemos verdadeiramente afirmar que estamos “fechados na” ou “condenados à” metafísica, na medida em que, no estrito sentido do termo, não estamos nem no interior nem no exterior dela.»¹²⁵⁷

Em suma, diferentemente da filosofia na sua dominante condição e tradição de *metafísica da presença*, a Desconstrução assume a sua dívida e a singular impossibilidade do seu luto: ela sabe – ela como «eu», como todo e qualquer «eu» como um inevitável *singular plural*, isto é, como um «nós» protésico e heterogéneo –, ela sabe, dizíamos, que, contra a tradição sacrificial pós-socrático-platónica, «*nous nous devons à la mort*», e que viver é *sobre-viver*. Impossível *como tal*, o luto é originário. Como, uma vez mais, Jacques Derrida o confessou e o lembrou em *Aprender finalmente a viver* (2004):

¹²⁵⁶ J. Derrida, «A Desconstrução e o Outro» in Fernanda Bernardo, *Derrida – O dom da différance (Desconstrução – Pensamento – Literatura)* (Coimbra: Palimage, 2019), 23.

¹²⁵⁷ *Ibid.*

«Sempre me interessei por esta temática da sobrevida [survie] [...]

Todos os conceitos que me ajudaram a trabalhar, nomeadamente o do rastro [trace] ou do espectral, estavam ligados ao “sobreviver” [“survivre”] como dimensão estrutural e rigorosamente originária. E que não deriva nem do viver nem do morrer. Tal como aquilo a que chamo o “luto originário”, que não espera a morte dita “efetiva”.»¹²⁵⁸

2. O que nos leva à segunda nota a salientar no *terminus* deste trabalho in-formativo de investigação e de meditação – a nota relativa a um trabalho de investigação a encetar em torno das implicações desta investigação sobre a filosofia / a Desconstrução – e, portanto, a Racionalidade e a Subjetividade – e a Morte. Implicações que não deixam de salientar a utilidade, a operatividade e a responsabilidade da filosofia para uma abordagem teoricamente informada e inovadora de algumas das questões sensíveis que assediam o sombrio horizonte do nosso tempo – como, para além do sem fim de questões provenientes do *carácter testamentário do grafema* ou do *rastro (trace)*, anunciadas desde *De la Grammatologie* (1967) e ligadas ao *bio-gráfico*, ao *auto-bio-gráfico*, ao *thanato-gráfico* e ao *bio-lógico*, como é, por exemplo, o caso da *questão da eutanásia* ou, talvez, mais precisamente da «morte medicamente assistida», regra geral, predominantemente situada no registo ainda onto-teo-lógico da bio-política e da bio-ética. É extensa a biblioteca derridiana sobre esta problemática ligada ao *bio(s)* ou a *zoe* – e, portanto, ao *bio-* ou ao *zoo-poder* – por ora, sabemos, que – para além da necessária revisitação de obras como *De la Grammatologie; Demeure. Maurice Blanchot; Demeure. Athènes; L’animal que donc je suis, La Carte Postale; Voyous, ...* – esperam a nossa leitura atenta e estudiosa obras tão fundamentais (e monumentais) como *La bête et le souverain*, I e II; como *La peine de mort*, I e II; e como *La vie la mort, ...*

Mas, o que é uma tal espera, para quem, como «nós», sabe que «nos devemos à morte», senão uma jubilosa *promessa* de vida, de *sobre-vida*, à medida da nossa capacidade para lidar com a tragicidade da nossa finitude, como, com o sublime verso de John Donne, Jacques Derrida no-lo lembra também na segunda sessão do segundo volume do seminário *La bête et le souverain* (2010)?

¹²⁵⁸ J. Derrida, *Aprender finalmente a viver*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Ariadne, 2005) 26.

«I run to Death and Death meets me as fast
And all my Pleasures are like Yesterday»¹²⁵⁹.

Assim vamos: de etapa em etapa – a caminho.

¹²⁵⁹ Versos de John Donne (in *Holy Sonnets*), citados por Jacques Derrida in *Séminaire La bête et le souverain, vol. II (2002-2003)* (Paris: Galilée, 2010), 86.

Bibliografia

I. Obras de Jacques Derrida

- *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, 2.^a ed. (Paris: PUF, 2010)
- «Introduction» in Edmund Husserl, *L'Origine de la Géométrie*, tr. e intr. J. Derrida, 6.^a ed. (Paris: PUF, 2010)
- «La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl» in *Alter – Revue de Phénoménologie. Derrida et la phénoménologie*, n.º 8, 2000, 69-102
- *La Voix et le Phénomène* (Paris: Quadrige/PUF, 1993)
A Voz e o Fenómeno, tr. Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito (Lisboa: Edições 70, 1996)
- *De la Grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967)
- *L'écriture et la différence* (Éditions Seuil/Points, 1979)
- *Positions* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972)
Posições, tr. Maria Margarida Correia Calvente Barahona (Lisboa: Plátano Editora, 1975)
- *La Dissémination* (Éditions du Seuil/Points, 1993)
- *Marges, de la philosophie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972)
Margens da Filosofia, tr. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães (Porto: Rés, S.d.)
- *Glas* (Paris: Galilée, 1974)
- «Economimesis» in Sylviane Agacinski et al., *Mimesis, Des articulations* (Paris: Aubier-Flammarion, 1975), 56-93
- *La Carte Postale: de Socrate à Freud et au-delà*, nova ed. (Flammarion, 2014)
- «Préjugés. Devant la loi» in *La Faculté de Juger*, dir. Jean-François Lyotard (Paris: Éditions de Minuit, 1985), 87-139
- *Mémoires – pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988)
- *Limited Inc.* (Paris: Galilée, 1990)
- *Heidegger et la Question. De l'esprit et autres essais* (Paris: Flammarion, 1990)
- *Donner le Temps. 1. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991)
- com G. Bennington, *Derrida* (Paris: Éditions du Seuil, 2008)
- *Points de suspension. Entretiens* (Paris: Galilée, 1992)
- «“Nous Autres Grecs”» in *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, dir. Barbara Cassin (Paris: Éditions du Seuil, 1992), 251-275
- *Khora* (Paris: Galilée, 1993)
- *Sauf le nom* (Paris: Galilée, 1993)
- *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1994)
Espectros de Marx, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2021)

- «Avances» in Serge Margel, *Le Tombeau du Dieu Artisan* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1995)
- *Résistances, de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 1996)
- *Apories* (Paris: Galilée, 1996)
- *Le Monolinguisme de l'Autre* (Paris: Galilée, 1996)
O Monolinguisismo do Outro, tr. Fernanda Bernardo (Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016)
- J. Derrida, *Du droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (Paris: Unesco/Verdier, 1997)
- *Psyché, Invention de l'autre*, ed. aumentada (Paris: Galilée, 1987-1998)
- com H. Cixous, *Voiles* (Paris: Galilée, 1998)
Véus ... à vela, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Quarteto, 2001)
- «Marx & Sons» in Michael Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx* (London/New York: Verso, 2008)
Marx & Sons (Paris: Galilée, 2002)
- «Fors» in N. Abraham e M. Torok, *Le Verbier de L'Homme aux Loups* (Flammarion/Champs, 1999)
- *Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999)
Dar a Morte, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2013)
- *Sur Parole, Instantanés philosophiques* (Éditions de l'Aube, 1999)
- *Le Toucher, Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée, 2000)
- *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon* (Éditions du Seuil/Points, 2000)
- *États d'âme de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 2000)
- «La Veilleuse» in Jacques Trilling, *James Joyce ou l'écriture matricide* (Belfort : Circé, 2001), 7-32
- *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001)
- «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» in Alexis Nouss *et al.*, *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida* (Paris/Montréal: L'Harmattan, France, 2001, 79-112)
- com Élisabeth Roudinesco, *De quoi Deman... Dialogue* (Flammarion, 2001)
- «Abraham, l'autre» in *Judéités, questions pour Jacques Derrida*, dir. Joseph Cohen e Raphael Zagury-Orly (Galilée, Paris, 2003), 11-42
- *Psyché. Invention de l'autre II*, ed. revista e aumentada (Paris: Galilée, 2003)
- *Parages*, nova ed. rev. e aumentada (Paris: Galilée, 2003)
- *Chaque fois unique, la fin du monde* (Paris: Galilée, 2003)
- *Voyous* (Paris: Galilée, 2003)
Vadios, tr. Fernanda Bernardo *et al.* (Coimbra: Palimage, 2008)
- *Béliers – le dialogue ininterrompu entre deux infinis, le poème* (Paris: Galilée, 2003)
Carneiros – o diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema, tr. e post. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2008)
- «Penser ce qui vient» in *Derrida pour le temps à venir*, dir. René Major (Stock, 2003), 12-43
- «Réponses de Jacques Derrida» in *La Philosophie au risque de la Promesse*, dir. M. Crépon e M. Launy (Paris: Bayard, 2004, 195-209)
- *Apprendre à vivre enfin* (Galilée: Paris, 2005)

- Aprender finalmente a viver*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Ariadne Editora, 2005)
- *L'animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2006)
 - *Demeure, Athènes* (Paris: Galilée, 2009)
 - «La Déconstruction et l'Autre», tr. Corine Laidet in *Derrida. L'événement Déconstruction in Les Temps Modernes*, dir. Joseph Cohen e Raphael Zagury-Orly, 67^o ano, n.º 669/670, 2012, 7-29
«A Desconstrução e o Outro», entrevista com Richard Kearney, tr. Fernanda Bernardo et al. in Fernanda Bernardo, *Derrida – o dom da diferença (Desconstrução – Pensamento – Literatura)* (Coimbra: Palimage, 2019), 15-42
 - com M. Ferraris, *Le Goût du Secret. Entretiens 1993-1995* (Paris: Hermann, 2018)
 - *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965* (Paris: Galilée, 2013)
 - *Séminaire. La vie la mort (1975-1976)* (Paris: Éditions du Seuil, 2019)
 - *L'Hospitalité, Vol. I. Séminaire (1995-1996)* (Paris: Éditions du Seuil, 2021)
 - *L'Hospitalité, Vol. II. Séminaire (1996-1997)* (Paris: Éditions du Seuil, 2022)
 - *Le parjure et le pardon, vol. I. Séminaire (1997-1998)* (Paris: Éditions du Seuil, 2019)
 - *Le parjure et le pardon, vol. II. Séminaire (1998-1999)* (Paris: Éditions du Seuil, 2020)
 - *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)* (Paris: Galilée, 2012)
 - *Séminaire La peine de mort. Volume II (2000-2001)* (Paris: Galilée, 2015)
 - *Séminaire La bête et le Souverain, vol. I (2001-2002)* (Paris: Galilée, 2008)
 - *Séminaire La bête et le Souverain, vol. II (2002-2003)* (Paris: Galilée, 2010)

Bibliografia secundária em torno do pensamento e da obra de Jacques Derrida

- Gil Anidjar, *Qu'appelle-t-on destruction? Heidegger, Derrida* (Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2017)
- Jalal Badleh, *De Derrida à Levinas, la dette et l'envoi* (Paris: L'Harmattan, 2015)
- F. Bernardo, «Idiomas da resistência: O pensamento, o poema, a Literatura – No rastro de J. Derrida (I)» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 30, 2006
- F. Bernardo, «Verso – para uma poética» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 31, 2007, 71-142.
- F. Bernardo, «Levinas e Derrida – “um contacto no coração de um quiasma” I» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 33, 2008, 39-78
- F. Bernardo «Jacques Derrida – o gosto do segredo. Hospitalidade, Justiça e Democracia» in *Revista de Antropologia e Etnologia*, vol. 20, Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto, 2010, 9-38
- F. Bernardo, «Eco-Grafias. Dar à Língua: Contra-assinatura, Re-invenção e Sobre-vivência, Ovídio – Derrida» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 39, 2011, 247-262
- F. Bernardo, «L'Athéisme messianique de Derrida» in *Appels de Jacques Derrida*, ed. Danielle Cohen-Levinas e Ginette Michaud (Paris: Hermann, 2014), 243-260

- F. Bernardo, «O Cogito do adeus. O sujeito em auto-desconstrução», in *Educação e Filosofia Uberlândia*, vol. 29, n.º 58, 2015, 587-614, [disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/29881/18036>]
- F. Bernardo, «Derrida lecteur de Heidegger. De la *Destruction* à la *Déconstruction* – De la mort et de la peine de mort», *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 24, n.º 48, Coimbra, 2015, 313-334
- F. Bernardo, «O segredo da Fé – o fiel ateísmo de Derrida» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 49, 2016, 29-90
- F. Bernardo, «L'inconditionnalité d'un acte de foi dans l'avenir. L'Hospitalité, Les Humanités et L'Université à venir» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 52, 2017, 255-280
- F. Bernardo, *Derrida – o dom da différance (Desconstrução – Pensamento – Literatura)* (Coimbra: Palimage, 2019)
- F. Bernardo, *Derrida – em nome da justiça* (Coimbra: Palimage, 2021)
- F. Bernardo, «A Excepção Derrida – o “eleito secreto” dos animais. A veia antropto-ontológica em questão» in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 32, n.º 64, 2023, 303-344
- Elena Bovo, *Absence/Souvenir. La relation à autrui chez E. Lévinas e J. Derrida* (Turnhout: Brepols, 2005)
- Nicholas Cotton, *Penser la «pervertibilité», avec Jacques Derrida* (Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2023) [disponível em: https://pum.umontreal.ca/catalogue/penser_la_pervertibilite/fichiers/55e86c1d-b9ce-482b-bec7-f12b086a270a/9782760646124.pdf]
- F. Dastur, «Derrida et la question de la présence : une relecture de *La Voix et le phénomène*» in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 53, 2007, 5-20
- F. Dastur, *Déconstruction et phénoménologie : Derrida en débat avec Husserl et Heidegger* (Paris: Hermann, 2016)
- Alain David, *Racisme et antisémitisme: Essai de philosophie sur l'envers des concepts*, préf. Jacques Derrida (Paris: Ellipses, 2001)
- Saitya Brata Dyas, «(Dis)Figures of Death: Taking the Side of Derrida, Taking the Side of Death» in *Derrida Today*, vol. 3, n.º 1, 2010, 1-20
- Rodolphe Gasché, *Tain of the Mirror – Derrida and the philosophy of Reflection* (Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 1986)
- Gérard Granel, «Jacques Derrida et la rature de l'origine» in *Critique*, n.º 246, 1967 [disponível em: http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/JACQUES%20DERRIDA%20ET%20LA%20RATURE%20DE%20L%27ORIGINE.pdf]
- Paola Marrati-Guénon, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1998)
- Martin Hägglund, «The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas» in *Diacritics*, vol. 34, n.º 1, 2004, 40-71
- Martin Hägglund, *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life* (Stanford, California: Stanford University Press, 2008)

- M. Hobson, *Jacques Derrida – Opening Lines* (London/New York: Routledge, 1998)
- Joanna Hodge, *Derrida on Time* (London/New York: Routledge, 2007)
- Christopher Johnson, *System and Writing in the philosophy of Jacques Derrida* (Cambridge University Press, 1993)
- Stanislas Jullien, *Survivance(s) de l’humanité – Derrida et la question de l’homme* (Paris: Hermann, 2020)
- L. Lawlor, *Derrida and Husserl – the basic problem of phenomenology* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002)
- John Llewelyn, *Derrida on the Threshold of Sense* (Palgrave Macmillan, 1986)
- Catherine Malabou, «L’imprenable en question ou se prendre à mourir» in *Études françaises*, vol. 38, n.º1-2, 2002, 135-144
- Serge Margel, *L’avenir de la métaphysique. Lectures de Derrida* (Paris: Hermann, 2011)
- Michael Morris, «Metaphor and Philosophy: An Encounter with Derrida» in *Philosophy*, vol. 75, n.º 292, 2000, 225-244
- Michael Naas, *Taking on the Tradition: Jacques Derrida and the legacies of deconstruction* (Stanford, California: Stanford University Press, 2003)
- Michael Naas, *Miracle and the Machine: Jacques Derrida and the two sources of Religion, Sciences and the Media* (New York: Fordham University Press, 2012)
- Michael Naas, *At the End of the World and Other Teachable Moments* (Fordham University Press, 2015)
- Michael Naas, *Plato and the Invention of Life* (New York: Fordham University Press, 2018)
- Cristina de Peretti, «Ereignis y Différance. Derrida, intérprete de Heidegger» in *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* vol. 12, n.º 12, 1977, 115-131
- Cristina de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, prólogo de Jacques Derrida (Barcelona: Editorial Anthropos, 1989)
- Cristina de Peretti, «Herencias de Derrida» in *Isegoría*, n.º 32, 2005, 119-134
- Jean-Michel Rabaté, *Les Guerres de Jacques Derrida* (Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal, 2016)
- Jacob Rogozinski, *Cryptes de Derrida* (Lignes, 2014)
- Mauro Senatore, *Germes of Death, the problem of genesis in Jacques Derrida* (Albany, New York: State University of New York Press, 2018)
- Luís Miguel Simões, «A crítica de Derrida à teoria da significação de Husserl. A voz e o fenómeno e a primeira investigação lógica» in *Phainomenon*, n.º 9, 2004, 69-114
- Jane Marie Todd, «Autobiography and the Case of the Signature: Reading Derrida’s Glas» in *Comparative Literature*, vol. 38, n.º 1, 1986, 1-19
- Iain Thomson, «Can I Die? Derrida on Heidegger on Death» in *Philosophy Today*, vol. 41, n.º 1, 1999, 29-42 [Disponível online em: <https://www.unm.edu/~ithomson/Thomson.pdf>]
- F. Vitale, *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*, tr. Mauro Senatore (Albany: State University of New York, 2018)

Obras coletivas

- *Affranchissement du transfert et de la lettre. Colloque autour de la carte postale de Jacques Derrida*, dir. René Major (Éditions Confrontation, 1982)
- *Le Passage des Frontières. Autour du travail de Jacques Derrida : Colloque de Cerisy* (Paris: Galilée, 1994)
- *L'animal autobiographique. Autour du travail de Jacques Derrida* (Paris: Galilée, 1999)

- *Alter – Revue de Phénoménologie. Derrida et la phénoménologie*, n.º 8, 2000
- *Derrida, la tradition de la philosophie*, dir. Marc Crépon e Frédéric Worms (Paris: Galilée, 2008)
- *Derrida – La Déconstruction*, coord. Charles Ramond, 2.ª ed. (Paris: PUF, 2011)
- *Reading Derrida's of Grammatology*, ed. Sean Gaston e Ian Maclachlan (London/New York: Continuum International Publishing, 2011)
- *Derrida. L'événement Déconstruction in Les Temps Modernes*, dir. Joseph Cohen e Raphael Zagury-Orly, 67º ano, n.º 669/670, 2012
- *Levinas-Derrida: lire ensemble*, org. Danielle Cohen-Levinas e Marc Crépon (Paris: Hermann, 2015)
- *Derrida e o pensamento contemporâneo*, org. Ricardo Timm de Souza e Marco Antonio de Abreu Scapini (Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017)
- Jean-Luc Nancy et al., *Derrida Lecteur de Heidegger (après les Cahier noirs)* (Coimbra: Palimage, 2018)
- *Escrita's da Resistência (Celan – Blanchot – Derrida – Nancy)*, coord. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2018)
- *Espectrografias – Do Marxismo à Desconstrução*, coord. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2022)

Teses

- Rebecca L. Hubble *Structures of Representation: Metaphor and Mimesis in Jacques Derrida's Glas*, tese de doutoramento, Queen Mary College, University of London, 2003)
- Florian Forestier, *Derrida et l'énigme de la singularité*, tese de mestrado, Université Paris 1, 2004
- Olivier Ducharme, *Derrida ou la rayure de l'origine*, tese de mestrado, Université Laval, Québec, 2008
- Beatriz Blanco Vázquez, *Geografía de los restos – reinscripciones del duelo en "Glas" de Jacques Derrida*, tese de doutoramento, UNED, 2011 [acessível online em <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=26784>]
- Joseph-Igor Moulenda, *Derrida et la critique de la phénoménologie de Husserl. Autour de la question de la « métaphysique da la présence »*, Tese de doutoramento, Université de Caen Basse-Normandie, 2012

- Elise Lamy-Rested, *La déconstruction: une philosophie de l'à-venir, entre phénoménologie et psychanalyse*, Tese de doutoramento, Université Paris IV-Sorbonne, 2013
- René Lemieux, *L'Im-possible: Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur*, tese de doutoramento, Université du Québec à Montréal, 2015
- Maxime Plante, *La question de l'écriture dans l'œuvre de Jacques Derrida*, tese de doutoramento, Université du Québec à Montréal, 2017
- Andreia Carvalho, *Aporias de uma escrita no feminino. Derrida-Cixous*, tese de doutoramento, Universidade de Coimbra, 2018
- Maxime Plante, *La question de l'écriture dans l'œuvre de Jacques Derrida*, tese de doutoramento, Université du Québec à Montréal, 2017
- Alexander Baron-Raiffe, *Writing Greece: The platonic legacy of melete thanatou in Jacques Derrida's aporetic Athenian thanatographies*, tese de doutoramento, Princeton University, 2020
- André Mendes, *A Soberania em Questão. Poder, Justiça e Democracia por vir segundo Jacques Derrida*, tese de doutoramento, Universidade de Coimbra, 2022

II. Obras de Platão (assinalamos em primeiro lugar os diálogos platónicos mais presentes ao longo da tese)

- *Fédon*, tr. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, 2.^a ed. (Coimbra: Minerva, 1998) [*Fédon – ou acerca da Alma*, tr. Elísio Gala, 2.^a ed. (Lisboa: Guimarães Editores, 2003)]
- *Fedro*, tr. Pinharanda Gomes (Lisboa: Guimarães & C.^a Editores, 1981)
- *A República*, tr. Maria Helena da Rocha Pereira, 9.^a ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001)
- *Apologia de Sócrates* • *Crítion*, tr. Manuel de Oliveira Pulquério (Lisboa: Edições 70, 2007)
- *O Sofista*, tr. Henrique Murachco et al., préf, intro. e apêndice, 1.^a ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011)
- *Diálogos: Teeteto e Crátilo*, tr. Carlos Alberto Nunes, 2.^a ed. (Belém: Universidade Federal do Pará, 1988)
- *Timeu-Crítias*, tr., intro. e notas Rodolfo Lopes (Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011)

III. Obras de Heidegger (assinalamos em primeiro lugar os textos que nos orientaram no tocante à questão da morte e do ser-para-a-morte)

- *Ser e Tempo*, tr. Marcia Sá Cavalcante Schuback (Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2006) [*Sein und Zeit*, 11.ª ed. (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967)]
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983)
- *Les Concepts fondamentaux de la Métaphysique. Monde-finitude-solitude*, tr. Daniel Panis (Paris: Gallimard, 1992)
- *Einführung in die Metaphysik*, GA 40 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983)
Introduction à la Métaphysique, tr. fr. Gilbert Kahn (Paris: Gallimard, 1980)
- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989)
- *Questions I et II*, tr. Kostas Axelos et al. (Gallimard, 1968)
- *Vom Wesen der Wahrheit. Zur Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA 34 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988)
- «O tempo da imagem do mundo», tr. Alexandre Franco de Sá in *Caminhos da Floresta*, tr. Irene Borges-Duarte et. al. (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002)

IV. Obras de Levinas (assinalamos em primeiro lugar os textos que mais de perto seguimos na tese)

- *Le temps et l'autre*, 11.ª ed. (Paris: PUF, 2011)
- «A morte e o tempo» in *Deus, a Morte e o Tempo*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Almedina, 2003), 47-ss. [«La mort et le temps» in *Dieu, la Mort et le Temps* (Paris: Grasset, 1993)]
- «Le philosophe et la mort» in *Altérité et Transcendance* (Fata Morgana/Le livre de Poche, 2006), 157-170
- *De l'évasion* (Le Livre de Poche, 1998)
- *De l'existence à l'existant*, 2.ª ed. aumentada (Paris: Vrin, 2004)
- *En découvrant l'existence avec Husserl e Heidegger* (Paris: Vrin, 2006)
- *Totalité et Infini*, 11.ª ed. (Kluwer Academic /Le Livre de Poche, 2008)
- *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, 5.ª ed. (Le Livre de Poche, 2006)
- «Derrida. Tout Autrement» in *Noms Propres* (Paris: Fata Morgana/Le Livre du Poche, 1976)
- *Ética e Infinito*, tr. João Gama (Lisboa: Edições 70, 2007)
- *Entre Nous* (Le Livre de Poche, 2010)

V. Outros livros e artigos consultados

- *Platão*, coord. Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018)
- *Senza Dualismo. Nuovi Percorsi nella Filosofia di Platone*, org. Laura Candiotta (Milano/Udine: Mimesis, 2015)
- *Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, dir. Ph. Arjakovsky, F. Fédier, H. France-Lanord (Paris: Les Éditions de Cerf, 2013)
- *Hegel After Derrida*, ed. Stuart Barnett (London/New York: Routledge, 1998)
- Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminário sul luogo della negatività*, 3.ª ed. (Einaudi, 2008)
- Peter J. Ahrens Dorf, *The Death of Socrates and the Life of Philosophy – an interpretation of Plato's Phaedo* (New York: State University of New York Press, 1995)
- James M. Ambury, «Dialectical Epimeleia: Platonic Care of the Soul and Philosophical Cognition» in *PLATO JOURNAL*, 17, 2018, p. 85-99
- Aristóteles, *Metafísica*, livro IV (Γ) tr., intro. e notas Carlos Humberto Gomes (Lisboa: Edições 70, 2021)
- Edmundo Balsemão, «A realidade do tempo segundo Levinas» in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLVII, Fasc. 1, 1991, 119-177
- Lee Bayer, *A Thing of This World* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007)
- Jesse I. Bailey, *Logos and Psyche in Plato's Phaedo*, tese de doutoramento, Pennsylvania State University, 2011 [disponível em <https://etda.libraries.psu.edu/paper/12631/>]
- F. Bernardo, «A morte segundo Emmanuel Levinas: Limite-Limiar do *Eu inter-essado*» in *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 11, 1997, 119-204
- F. Bernardo, «Femininidade e Hospitalidade em Levinas – a difícil incondição do “humano” hóspede/hospedeiro de outrem» in *Emmanuel Levinas: entre reconhecimento e hospitalidade*, org. Maria Lucília Marcos (Lisboa: Edições 70, 2011), 149-207
- F. Bernardo, G. Bensussan, *Os Equívocos da ética/Les Équivoques de l'Éthique*, ed. bilingue (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2013)
- José Henrique Silveira de Brito, «O sentido da morte em Levinas. Da Ontologia à Ética» in *Levinas entre nós*, coord. Cristina Beckert (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006)
- Mafalda de Faria Blanc, *Estudos sobre Heidegger* (Lisboa: Guerra & Paz, 2018)
- Rudolf Bernet, *La Vie du Sujet* (Paris: PUF, 1994)
- Maurice Blanchot, «La Littérature et le Droit à la Mort» in *La Part du Feu* (Paris: Gallimard, 1949), 293-331
- Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Paris: Gallimard, 1980)
- Maurice Blanchot, *L'Instant de ma mort* (Paris: Gallimard, 2002)
- David Bolotin, «The Life of Philosophy and the Immortality of the Soul: An Introduction to Plato's Phaedo» in *Ancient Philosophy*, vol. 7, 1987, 39-56.

- Fernando Bordoy, «La definición del verdadero filósofo en el *Fédon* o cómo construir una ortodoxia filosófica a partir de una heterodoxia religiosa» in *Plato's Phaedo: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*, ed. G. Cornelli et al., Sankt Augustin, Academia, 2018, 84-89.
- Sara Brill, *Plato on the Limits of Human Life* (Indiana University Press, 2013)
- Ronna Burger, *The Phaedo: A Platonic Labyrinth* (New Haven/London: Yale University Press), 1984
- John Burnet, *The Socratic Conception of the Soul* (London: Oxford University Press, 1936)
- Travis Butler, «A Riveting Argument for Asceticism in the Phaedo», *History of Philosophy Quarterly*, n.º 29 2012, 103–123
- Travis Butler, «Bodily Desire and Imprisonment in the *Phaedo*» in *History of Philosophy & Logical Analysis*, vol. 20, 2017, 82-102
- Giovanni Casertano, «Alma, morte e mortalidade» in *Archai*, n.º 17, 2016, 137-157
- Catherine Chalier, *Comme une claret furtive – Naître, mourir* (Bayard, 2021)
- Tina Chanter, *Time, Death, and the Feminine. Levinas with Heidegger* (Stanford, California: Stanford University Press, 2001)
- Jacques Choron, *Death and Western Thought* (New York/London: Collier Books/Collier-Macmillan, 1963)
- Cristian Ciocan, *Heidegger et le problème de la mort* (Dordrecht/Heidelberg/New York/London: Springer, 2014)
- Tammy Clewell (2004). «Mourning Beyond Melancholia: Freud's Psychoanalysis of Loss» in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 52, n.º 1, 43-67
- Joseph Cohen, Stéphane Habib, Raphaël Zagury-Orly, «Emmanuel Levinas: la métaphysique radical» in *Les Temps Modernes*, vol. 664, n.º 3, 2011, p. 170-193 [Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2011-3-page-170.htm?contenu=article>]
- J. Angelo Corlett, «Interpreting Plato's Dialogues» in *The Classical Quarterly*, Vol. 47, n.º 2, Cambridge University Press, 1997, 423-437.
- Saitya Brata Das, «'To Philosophize is to Learn How to Die'» in *Kritike*, vol. 2, n.º 3, 2008, 31-49 [Disponible en: https://www.kritike.org/journal/issue_3/das_june2008.pdf]
- F. Dastur, *Heidegger et la question du temps* (Paris: PUF, 1990)
- F. Dastur, *La mort – essai sur la finitude* (Paris: PUF, 2007)
- R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, ed. bilingue (Paris: Flammarion, 1992)
- Ilham Dilman, *Philosophy and the Philosophic Life: A Study In Plato's Phaedo* (New York: St. Martin's Press, 1992)
- Monique Dixsaut, *Platon et la Question de l'Âme. Études Platoniciennes II* (Paris: Vrin, 2013)
- K. Dorter, *Plato's Phaedo: An Interpretation* (Toronto: University of Toronto Press, 1982)

- David Ebrey, «The Asceticism of the *Phaedo*: Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity» in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 99, 2017, 1-30
- Étienne Feron, *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Levinas* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999)
- Diogo Ferrer, *A Génese do Significado: Introdução ao pensamento de Hegel* (Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 2016)
- Raphael Foshay, «Mimesis in the 'Republic': Dialectic and Poetics» in *The International Journal of the Humanities*, vol. 5, n.º 2, 2007, 97-108
- S. Freud, «Luto e Melancolia», apresentação, tr. e notas Marilene in *Jornal de Psicanálise*, vol. 49, n.º 90, 2016, 207-224 [uma versão do alemão está disponível online em: <https://www.textlog.de/freud-psychoanalyse-trauer-melancholie-psychologie.html>]
- S. Freud, *Para Além do Princípio do Prazer*, tr. Isabel Castro Silva (Lisboa: Relógio D'Água, 2009)
- Lloyd Gerson, «Knowledge and the Self in Platonic Philosophy» in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* (2000): 231–53
- Francisco Gonzalez, *Plato and Heidegger: a question of dialogue* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009)
- Ferit Güven, *Madness and Death in Philosophy* (New York: State University of New York Press, 2005)
- Ann Hartle, *Death and the Disinterested Spectator. An inquiry into the nature of philosophy* (Albany, New York: State University Press of New York, 1986)
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, tr. e notas José Barata-Moura (Lisboa: Página a Página, 2021)
- Piotr Hoffman, «Death, time, history: Division II of *Being and Time*» in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 195-214
- Edmund Husserl, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, tr., intro. e notas Pedro M.S. Alves (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994)
- Edmund Husserl, «Le monde anthropologique (fin août 1936)», tr. Philippe Beck et al.,» in *Alter – revue de phénoménologie. Naître et mourir*, n.º 1, 1993, 271-290
- Sean Ireton, *An Ontological Study of Death. From Hegel to Heidegger* (Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2007)
- Dominique Janicaud, *Heidegger en France, I. Récits* (Albin Michel, 2001)
- Dominique Janicaud, *Heidegger en France, II. Entretiens* (Albin Michel, 2001)
- V. Jankélévitch, *La mort* (Flammarion/Champs essais, 2008)
- Werner Jaeger, *Paidéia – A Formação do Homem Grego*, tr. Artur M. Parreira, 4.ª ed. (São Paulo: Martins Fontes, 2001)
- Dennis King Keenan, *The Question of Sacrifice* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2005)
- Dennis King Keenan, *Death and Responsibility. The "work" of Levinas* (Albany, New York: State University Press of New York)

- Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1995)
- Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort et Le problème moral du suicide* (Éditions du Seuil, 1993)
- Simon Lumsden, «Satisfying the Demands of Reason: Hegel's conceptualization of Experience» in *Topoi*, vol. 22, 2003, 41-53
- Simon Lumsden, «Dialectic and différance. The place of singularity in Hegel and Derrida» in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 33, n.º 6, 2007, 667-690
- Catherine Malabou, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique* (Paris: Vrin, 2015).
- Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris: Ellipses, 2009)
- Jean-Luc Nancy, *La Remarque spéculative. Un bon mot de Hegel* (Paris: Galilée, 1973)
- Jean-Luc Nancy, *Hegel, l'inquiétude du négatif* (Paris: Galilée, 2018)
- Jean-Luc Nancy, «L'insacriable» in *Une pensée finie* (Paris: Galilée, 1991)
- Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel* (Paris: Galilée, 1996)
- Jean-Luc Nancy, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, I)* (Paris: Galilée, 2005)
- *A Declosão (Desconstrução do Cristianismo, 1)*, tr. Fernanda Bernardo et al. (Coimbra: Palimage, 2016)
- Maria Patera, «Comment effrayer les enfants: le cas de Mormô/Mormolukê et du *mormolukeion*» in *Kernos* [online], 18 | 2005 [Disponível em: <http://journals.openedition.org/kernos/1910>]
- Stéphane Mosès, «Levinas lecteur de Derrida», *Cités*, n.º 25, 2006, 77-85 [Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-77.htm>]
- Melina G. Mouzala, «Olympiodorus and Damascius on the Philosopher's Practice of Dying in Plato's *Phaedo*» in *Peitho/Examina Antiqua*, vol. 5, n.º 1, 2015 [Disponível em <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/peitho/article/view/8244>]
- M. Pakaluk «Degrees of Separation in the *Phaedo* in *Phronesis*, vol. 48, n.º 2 (2003)
- Parménides, «Poema» in G. S. Kirk et al., *Os filósofos pré-socráticos*, tr. Carlos Alberto Louro Fonseca, 5.ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005)
- Carol Poster, «The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences», *Phoenix: The Journal of the Classical Association of Canada*, 52:3-4, 1998, p. 282-298
- Gerald A. Press, «Principles of Dramatic and Non-Dogmatic Plato Interpretation» in *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*, ed. Gerald A. Press (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1993), 107-127.
- Paul Ricœur, «Jacques Derrida» in *Vivo até à morte, seguido de Fragmentos*, tr. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo (Lisboa: Edições 70, 2011)
- Mark A. Ralkowski, *Heidegger's Platonism* (New York/London: Continuum International Publishing, 2009)

- M. Ross Romero, *Without the Least Tremor – the sacrifice of Socrates in Plato’s Phaedo* (New York: State University of New York Press, 2016)
- Franz Rosenzweig, *L’Étoile de la rédemption*, tr. Alexandre Derczanski e Jean-Louis Schlegel (Paris: Éditions du Seuil, 2003) [versão alemã disponível em : <https://freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:310/datastreams/FILE1/content>]
- Alexandra Roux, *La Question de la Mort* (Paris/Montréal: L’Harmattan, 1999)
- Bernard N. Schumacher, *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*, tr. Michael J. Miller (Cambridge: Cambridge University Press, 2011)
- Davide Sisto, *Fantasmas Digitais. Imortalidade, memória e luto na era das redes sociais*, tr. Silvia Steiner (Lisboa: Zigurate, 2023)
- Hélder Telo, «Desejo, Verdade e Identidade no *Fédon* de Platão» in *Categorias Existenciais, Fim-Sentido-ipseidade*, coord. Nuno Ferro e Paulo Lima (Coimbra: IEF, 2016), 39-74
- Iain Thomson, «Rethinking Levinas on Heidegger on Death» in *The Harvard Review of Philosophy*, vol. XVI, 2009, 23-43
- Jean-Pierre Vernant, *L’individu, la mort, l’amour* (Gallimard/folio histoire, 2011)
- Jules Vuillemin, *Essai sur la signification de la mort* (Paris: PUF, 1948)
- Daniel Werner, «The End of Plato’s Phaedo and the End(s) of Philosophy» in *Apeiron*, vol. 54, n.º 1, 2020, 29-57
- Carol J. White, *Time and Death. Heidegger’s analysis of finitude*, ed. Mark Ralkowski (Burlington, Vermont/Aldershot, England: Ashgate, 2005)
- David Wood, *The Deconstruction of Time*, nova ed. (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001)
- M. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger* (Paris: Vrin, 2018)
- Coleen P. Zoller, *Plato and the Body. Reconsidering Socratic Asceticism* (Albany, New York: State University of New York Press, 2018)