

ISSN: 2176-5960

PROMETEUS FILOSOFIA

setembro - dezembro de 2017

número 24

ISSN: 2176-5960

ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE *FOI ET SAVOIR* DE JACQUES DERRIDA

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo
Bolsista PNPd – CAPES/UFS
marceloprimo_sp@hotmail.com

Resumo: Entendendo que a questão da religião não pode ser evitada, Derrida reflete sobre a história filosófica da distinção entre fé e razão, formulando uma teoria da origem comum a ambas, uma espécie de ligação fiduciária que precederia todas as comunidades, toda religião positiva e todo horizonte onto-antropo-teológico.

Palavras-chave: Derrida. Saber. Fé.

Abstract: Understanding that the issue of religion can not be avoided, Derrida reflects on the philosophical history of the distinction between faith and reason, formulating a theory of common origin to both, a kind of fiduciary link that precede all communities, all positive religion and the whole onto-anthropo-theological horizon.

Keywords: Derrida. Knowledge. Faith.

I. Introdução

No último parágrafo da segunda parte de *Foi et savoir*, Derrida alude a uma passagem do escrito *Quatre heures à Chatila* de Jean Genet, entendendo que a questão da religião não pode ser evitada.¹ Dessa maneira, empreendendo uma reflexão sobre a história filosófica da distinção entre fé e razão, o filósofo argelino formula uma teoria da origem comum a ambas, uma espécie de ligação fiduciária que precederia todas as comunidades, toda religião positiva, todo horizonte onto-antropo-teológico. A raiz *religio* constitui um ato de fé que transcende o um para chegar ao outro absoluto. Entendido assim, a religião e o que ele chama de "teletecnociência" derivam da mesma fonte; até mesmo como eles se posicionam como oposição, eles dependem um do outro, e se espalhou juntos (posicionado como opostos), um processo que Derrida chama de globalatinização. Mas, antes de qualquer coisa, no *hic et nunc*, quando se deveria falar de religião e até mesmo tentando pensá-la ou consagrar-se a ela, faz-se necessário, antes de dizê-la e se pronunciar, um rigor a respeito da religião, ou seja, “com a limitação, o pudor, o respeito ou o fervor, em uma palavra o escrúpulo (*religio*) que exige ao menos o que é ou pretende ser, em sua essência, uma religião”².

II. O caráter plural da religião

Logo no parágrafo inaugural³ de *Foi et savoir*, Derrida se questiona como é possível *falar* religião, *da* religião, se é permitido falar de religião no *singular* sem titubear e estremecer definindo-a dessa maneira nos momentos atuais.⁴ Da mesma forma, questiona sobre quem teria a audácia de pretender que a religião seja um assunto reconhecível e novo, cerceando-a em alguns aforismos, com a coragem e a ambição necessárias e mesmo fingindo fazer abstração de tudo ou quase tudo, uma determinada abstração. Segundo Derrida, “talvez seja preciso apostar na mais concreta e mais acessível, mas também sobre a mais desértica das

¹ “Eis talvez o que eu quis dizer de um certo monte Moriah – indo à Capri, no último ano, tão perto do Vesúvio e de Gradiva. Hoje, lembro-me que tinha lido anteriormente em Genet à Chatila, onde seria preciso lembrar aqui tantas premissas em tantas línguas, os atores e as vítimas, e as vigílias e a consequência, todas as paisagens e todos os espectros: ‘Uma das questões que não evitarei é a da religião’.” (DERRIDA, 2000, p. 100, grifos do autor, tradução nossa.)

² Ibid., p. 38, tradução nossa. No original: “[...] *avec la retenue, la pudeur, le respect ou la ferveur, en un mot le scrupule (religio) qu’exige au moins ce qu’est ou prétend être, en son essence, une religion.*”

³ Quanto à estrutura da obra, está dividida em duas partes. A primeira, intitulada “Itálicos”, está grafada com esta característica fonte tipográfica e a segunda, “Post-Scriptum”, está grafada em tipos romanos. Com isto, Derrida expressa na composição formal do texto algo a ser explorado posteriormente, a diferença entre o italiano e o romano, este representando o aspecto político-institucional que remete às estruturas imperiais, tanto as do antigo Império Romano como as da Igreja Católica sediada em Roma, no Vaticano.

⁴ “Como ‘falar religião?’ da religião? Singularmente da religião, hoje? Como ousar falar no singular sem medo nem temor hoje?” (DERRIDA, 2000, p. 9, grifos do autor, tradução nossa).

abstrações”⁵. O autor vincula a questão da abstração com a da salvação quando pergunta se ela acontecerá *por* abstração ou se é possível salvar-se *da* abstração, chegando à questão sobre *onde* está a salvação, dando ensejo a uma primeira reflexão, a saber, se é possível separar um discurso da religião de um discurso da salvação, isto é, “*sobre o santo, o sacro, o salvo, o indene, o imune* (sacer, sanctus, heilig, holy – *e seus equivalentes supostos em tantas linguas?*)”⁶. Aprofundando mais a sua reflexão, Derrida indaga se a salvação é sinonímia de redenção, se é antes ou depois do mal e sobre onde o mal estaria hoje, mais especificamente o mal radical. Supondo-se que aí haja uma imagem inédita do mal radical que seria o fenômeno marcante de nosso tempo, teria como identificá-lo com a promessa de salvação nos dias atuais e, mais do que isso, encarando como se fosse o que demarcasse o caráter *sui generis* do religioso que é dita em todos os meios midiáticos?⁷. Nesse sentido, Derrida imbrica a questão da religião a do mal de abstração, uma abstração radical que não concerne às figuras abstratas da morte, do mal ou da doença da morte, porém, relacionada às formas do mal que são associadas tradicionalmente ao *arrancamento* (*arrachement*) radical e ao desenraizamento (*déracinement*) da abstração. Aqui uma das teses derridianas se desenha quando ele afirma que, posteriormente, os *lugares* [*lieux*] de abstração que são a máquina, a técnica, a tecnociência e a transcendência teletecnológica, não podem mais ser dissociados do religioso, já que possuem a mesma origem. (DERRIDA, 2000, p. 10)

Com a intenção de pensar abstratamente a religião nos dias atuais, Derrida toma como ponto de partida o que ele chama de *potências de abstração* (*puissances d’abstraction*) para tentar dar conta da sua hipótese no que tange ao olhar sobre as forças de abstração e dissociação. Entendendo que a religião é ou está *concomitantemente* em um antagonismo reativo e na promessa reformadora, Derrida aí encontra as chamadas origens ou fontes do saber e da fé:

Lá onde o saber e a fé, a tecnociência (“capitalista” e fiduciária) e a crença, o crédito, a fiabilidade, o ato de fé teriam tido ligações, no lugar mesmo, no nó da aliança de sua posição. Daí a aporia, uma certa ausência de caminho, de via, de resultado, de salvação – e as duas fontes.⁸

⁵ Ibid., p. 9, tradução nossa. No original: “*Peut-être faut-il gager sur la plus concrète et la plus accessible, mais aussi sur la plus désertique des abstractions.*”

⁶ Ibid., p. 9, tradução nossa. No original: “[...] *sur le sain, le Saint, le sacre, le sauf, l’indemne, l’immun* (sacer, sanctus, heilig, holy – *et leurs equivalents suppose dans tant de langues?*)”

⁷ Ibid., p. 10.

⁸ Ibid. p. 10, grifos do autor, tradução nossa. No original: “*Là où le savoir et la foi, la technoscience (‘capitaliste’ et fiduciaire) et la croyance, le crédit, la fiabilité, l’acte de foi auront toujours eu partie liée, dans le lieu même, au noeud d’alliance de leur opposition. D’où l’aporie – une certaine absence de chemin, de voie, d’issue, de salut – et les deux sources.*”

Para ilustrar a sua argumentação sobre a abstração, Derrida afirma que para desfrutá-la, talvez fosse preciso se retirar em um deserto ou isolar-se em uma ilha. Ele conta uma história breve, discorrendo que em uma ilha⁹ alguns intelectuais e religiosos reuniram-se para falar de religião, essa palavra que é “a mais clara e a mais obscura”¹⁰, partindo do pressuposto que os participantes já tivessem alguma pré-noção do que seria crer ou o que seria um ato fiduciário. Como se fosse possível ter alguma compreensão prévia de que a própria palavra “religião” queira dizer através das línguas que acreditamos poder falar, crendo em uma fiabilidade mínima dessa palavra. Aludindo ao *Faktum* heideggeriano no início de *Ser e Tempo*, Derrida vai na contramão de Heidegger, pois não acredita em uma pré-compreensão das palavras, no caso aqui, a palavra “religião” ou, se no caso de conceder a ela um tal entendimento prévio, seria para poder questioná-la. A insegurança sobre o sentido das palavras impossibilita toda e qualquer pré-compreensão das mesmas, o que, segundo Derrida, destituiria de fundamento o *Faktum* de Heidegger, que consiste em crer ou dever crer em uma compreensão *a priori* da semântica dos termos.

III. A questão da língua e da nação e o retorno do fenômeno religioso

Derrida levanta uma dupla questão: a da língua e da nação. Mais precisamente, ele afirma que se existe hoje uma outra questão sobre a religião é a da língua (2000, p. 12). Contudo, trata-se de um idioma indissociável dos liames sociais e políticos, familiares e étnicos, da nação e do povo, o que o tornaria cada vez mais problemático em relação à cidadania e ao Estado, já que “a língua e a nação formam neste tempo o corpo histórico de toda paixão religiosa.”¹¹ Na época do encontro de filósofos em Capri sobre as relações entre fé e saber, Derrida admite que todas as reflexões empreendidas têm um caráter ocidental, confiado e confinado a alguns idiomas europeus falados à ocasião do encontro. Neste ponto, o filósofo chega à questão da influência de Roma nas discussões sobre religião, fazendo uma distinção entre o romano e o itálico. Quando diz que ele e seus colegas intelectuais não estavam “longe de Roma, mas não estamos mais em Roma”¹² procura entender porque

⁹ Derrida aí alude ao livro *A Religião – O Seminário de Capri* traz os trabalhos apresentados num encontro organizado por Jacques Derrida e Gianni Vattimo – do qual participaram Maurício Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias e Vincenzo Vitiello – realizado em Capri, entre 28 de fevereiro e 1º de março de 1994. A referência da edição brasileira é DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni, (Orgs.) *A Religião – O Seminário de Capri*. Trad. Roberta Barni et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

¹⁰ Ibid. p. 11, tradução nossa.

¹¹ Ibid., p. 12, tradução nossa.

¹² Ibid. p. 13, tradução nossa.

“pensar ‘religião’ é pensar o romano”¹³. Para Derrida, a ocasião do evento foi uma bela oportunidade para tentar pensar à luz da história sobre algo parecido com a religião e, sobretudo, pensá-la criticamente quando esse termo é evocado:

Isso não far-se-á nem em Roma nem muito longe fora de Roma. Chance ou necessidade de se *lembrar* na história de alguma como a “religião”: tudo o que se faz e se diz em seu nome deveria guardar a memória crítica desta apelação. Europeia, ela antes foi latina. Eis então um dado que a figura, ao menos, como a limita, fica contingente e significante ao mesmo tempo. Ela exige ser levada em conta, refletida, tematizada, datada.¹⁴

Não há como dissociar do termo “Europa” a conotação “Atenas-Jerusalém-Roma-Bizâncio”.¹⁵ Tampouco não é possível desvinculá-lo dos diversos episódios ocorridos na história envolvendo a religião: guerras religiosas, conquista de territórios, sacrifícios, oferendas, mortes. Segundo Derrida, a despeito de todos no evento falarem línguas diversas, a “cultura” comum a todas elas é eminentemente cristã. Nenhum representante de outra religião ou cultura está entre essa constelação de intelectuais para esta discussão prévia, sendo que justamente o ponto de partida deveria ser justamente olhar para os cultos e religiões não-cristãs e dando-lhe a voz, pois elas também estão na história. Assim, “nós devemos ter em conta: falar para estes testemunhos mudos sem falar por eles, em seu lugar, e tirar toda sorte de consequências.”¹⁶

A pressa em nomear o fenômeno dito o “retorno do religioso” mostra o quão difícil é pensá-lo, como ele surpreende. Segundo Derrida, isso se deve a uma crença ingênua na oposição entre religião e razão, que faz com que se torne urgente uma outra forma de pensar, uma urgência de caráter estritamente *histórico*. Neste ponto, o filósofo se pergunta:

Porque espanta, em particular, os que acreditavam ingenuamente que uma alternativa do lado opunha de um lado a Religião, do outro a Razão, as Luzes, a Ciência, a Crítica (a crítica marxista, a genealogia nietzscheana, a psicanálise freudiana e sua herança), como se uma só pudesse acabar com a outra? Ao contrário, seria preciso partir de um outro esquema para tentar pensar o dito “retorno do religioso”. Este se reduz ao que a doxa determina confusamente como “fundamentalismo”, “integrismo”, “fanatismo”? Eis,

¹³ Ibid. p. 13, tradução nossa.

¹⁴ Ibid., p. 13, grifos do autor, tradução nossa. No original: “*Cela ne se fera ni dans Rome ni trop loin hors de Rome. Chance ou necessite pour se rappeler à l’histoire de quelque chose comme la ‘religion’: tout ce qui se fait et se dit en son nom devrait garder la mémoire critique de cette appellation. Européenne, elle fut d’abord latine. Voilà donc une donnée dont la figure au moins, comme la limite, reste contingente et signifiante à la fois. Elle exige d’être prise en compte, réfléchie, thématisée, datée.*”

¹⁵ Ibid., p. 13, tradução nossa.

¹⁶ Ibid., p. 13, tradução nossa.

talvez, à medida da urgência histórica, uma de nossas questões preliminares.¹⁷

Na constatação da temeridade no uso de certos termos da parte do senso comum, Derrida cita o exemplo do islã. Este, uma vez associado ao que se entende corriqueiramente por “fundamentalismo”¹⁸, o qual está no cerne de todas as religiões, parece ter algum privilégio de ordem mundial ou geopolítica devido à natureza de suas violências físicas, de suas transgressões abertas do modelo democrático e do direito internacional; devido à forma simultaneamente retrógrada e moderna de seus crimes *em nome* da religião, de suas dimensões geográficas e de seus representantes teológico-políticos (DERRIDA, 2000, p. 13). Entretanto, falta uma distinção entre o que seria “islã” e “islamismo”, que Derrida aponta como a delicada questão do nome: “*É preciso discernir: o islã não é o islamismo, jamais esqueçam, mas este se exerce em nome daquele, e é a grave questão do nome.*” (DERRIDA, 2000, p. 13, grifos do autor, tradução nossa). Nesse sentido, não se pode tratar como um acidente a força de um nome no que acontece, se faz ou se diz *em nome* de uma religião, no caso o *nome* islã. Por via direta ou indireta, refletir acerca do próprio conceito de teológico-político começa por refletir o que se entende por democracia e secularização, e até mesmo a literatura não somente europeia, mas greco-cristã e greco-romana¹⁹. Sempre a questão do nome vai ser objeto de reflexão e, mais do que isso, o que se faz *em nome de*. De um lado, as “*questões do nome ‘religião’, dos nomes de deus, da pertença e não-pertença do nome próprio ao sistema da língua, logo de sua intraduzibilidade*”²⁰ e, da mesma forma, a sua “*iterabilidade*”²¹. Os dois aspectos supracitados da questão dos nomes estão relacionados diretamente com a ligação da *repetibilidade* e da *idealização* com a *techné*, a tecnociência e a tele-tecnociência como apelações à distância. Da mesma maneira, estão ligados com a

¹⁷ Ibid. p. 14, tradução nossa. No original: “*Pourquoi étonne-t-il en particulier ceux qui croyaient ingénument qu’une alternative opposait d’un côté la Religion, de l’autre la Raison, les Lumières, la Science, la Critique (la critique marxiste, la généalogie nietzschéenne, la psychanalyse freudienne et leur héritage), comme si l’une ne pouvait qu’en finir avec l’autre? Il faudrait au contraire partir d’un autre schéma pour tenter de penser le dit ‘retour du religieux’. Celui-ci se réduit-il à ce que la doxa détermine confusément comme ‘fondamentalisme’, ‘intégrisme’, ‘fanatisme’? Voilà peut-être, à la mesure de l’urgence historique, l’une de nos questions préalables.*”

¹⁸ Sobre a diversidade integrista e fundamentalista, cf. todo o primeiro capítulo do livro: SCHLEGEL, Jean-Louis. *A lei de Deus e a liberdade dos homens*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Cf. também o capítulo “O efeito borboleta da liberdade de expressão” do manifesto póstumo de Charlie Hebdo, publicado por CHARBONNIER, Stéphane. *Carta aos escroques da Islamofobia que fazem o jogo dos racistas*. Trad. de Sara Spain. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2015.

¹⁹ Ibid., p. 14-15.

²⁰ No original, “*Intraductibilité*” (tradução nossa).

²¹ No original, “*Itérabilité*” (tradução nossa).

performatividade na apelação a uma oração, pois “*toda performatividade como em todo endereço e em toda atestação, apela à fé do outro e se implanta então em uma fé jurada.*”²²

IV. A historicidade do conceito de religião

No tocante à historicidade do conceito de religião, Derrida afirma que ela pode ser entendida de diversas maneiras: uma especificidade determinada do conceito de religião, como sendo a história da sua história, como genealogias emaranhadas em suas respectivas línguas e nomes. Faz-se necessário estabelecer uma distinção, pois a fé nem sempre foi e será equivalente à religião, tampouco equiparada à teologia:

Toda sacralidade e toda santidade não são necessariamente, no sentido estrito do termo, se há um, religiosas. Ser-nos-á preciso voltar ao futuro e à semântica desse nome, “a religião”, através, ao mesmo tempo, de sua ocidentalidade romana e de seu liame contraído com as revelações abraâmicas. Estas não são fatos somente. Tais acontecimentos só ocorrem para dar sentido em engajar a historicidade da história – e a factibilidade do acontecimento como tal.²³

Diferenciando-se de outras experiências religiosas e distanciando-se de outras estruturas que automaticamente seriam nomeadas como religiosas, as revelações testamentárias e corânicas estão estritamente associadas a uma historicidade da própria revelação, pois à medida que o horizonte escatológico delimita a sua historicidade, o faz justamente para abri-la, alargá-la. Segundo Derrida, é uma outra dimensão histórica que faz com que surja a seguinte reflexão: como levar em conta a história da historicidade para ser possível pensar na atualidade a religião nos limites da simples razão. Mais do que isso, Derrida se questiona sobre a possibilidade de inscrever uma história da razão política e tecnocientífica e, em um mesmo movimento, uma história do mal radical e de seus representantes que estão longe de serem meros representantes, sendo o mal em sua totalidade e que sempre inventam um novo mal. (2000, p. 19.)

O ponto de partida acerca da discussão é o livro de Kant, *A religião nos limites da simples razão*, publicado em 1793, livro que mostra, primeiramente, como Kant entende que os escritos sagrados representam o caráter histórico e temporal do mal radical, mesmo sendo

²² Ibid., p. 15, tradução nossa.

²³ Ibid., p. 18, tradução nossa. No original: “*Toute sacralité et toute sainteté ne sont pas nécessairement, au sens strict de ce terme, s’il en est un, religieuses. Il nous faudra revenir sur le devenir et la semantique de ce nom, ‘la religion’, au travers à la fois de son occidentalité romaine et de son lien contracté avec les révélations abrahamiques. Celles-ci ne sont pas seulement des événements. De tels événements n’arrivent qu’à se donner pour sens d’engager l’historicité de l’histoire – et événementialité de l’événement comme tel.*”

uma representação da qual as escrituras se servem da debilidade da razão humana. Posteriormente, mostra a dificuldade de Kant em apontar uma origem racional de um mal que permanece inconciliável com a razão, ao mesmo tempo que o pensador alemão, afirmando que a interpretação dos textos sagrados ultrapassa todos os limites da razão, defere que, de todas as religiões ditas públicas, somente a religião cristã teria sido uma religião moral, por excelência²⁴. A essa altura, Derrida chega à questão das origens (*sources*) ou raízes (*souches*) da religião, que seriam duas: a “religião de simples culto”, que busca “beneficências” de uma divindade, mas que no fundo e essencialmente, não age e só ensina a oração e o desejo, já que aí o homem não vai se tornar melhor, mesmo expiando seus pecados; e a “religião moral”, que prima por uma boa conduta na vida, ordenando fazer, subordina e dissocia-se do saber, prescrevendo ao homem tornar-se melhor, agindo com este fim à luz do princípio que salvaguarda o seu valor. Em outras palavras, pouco importaria saber o que um deus faz para salvar os homens, mas o que estes mesmos fariam para serem dignos de uma salvação divina. Assim, Kant definira uma “fé reflexionante”²⁵, ou seja, “um conceito que a possibilidade poderia então abrir o próprio espaço de nossa discussão”²⁶. E por quê? Porque esse tipo de fé não é dependente de revelação histórica alguma e concorda perfeitamente com a racionalidade da razão pura prática, pois favorece a boa-vontade para além do saber. Assim, ela estaria nos antípodas de uma fé “dogmática” e “*se ela rompe com esta ‘fé dogmática’, é que esta pretende saber e então ignora a diferença entre fé e saber.*”²⁷ (2000, p. 20, grifos do autor, tradução nossa.)

Derrida se questiona se tem como medir o alcance da tese kantiana, mas sem enfraquecê-la, devido à sua simplicidade e força. Para Kant, a religião cristã seria a única moral, por excelência, comportando em seu seio uma tarefa que lhe foi incumbida, a saber, “*liberar uma fé reflexionante*”²⁸. Segundo o raciocínio de Kant, necessariamente moralidade pura e cristianismo tornam-se uma coisa só, sendo inseparáveis tanto em sua essência como em seu conceito. Se não existe cristianismo destituído de uma moralidade pura, seria porque a revelação cristã ensinou aos homens alguma coisa de essencial no que concerne à própria ideia do que seja moralidade. Nesse contexto, a ideia de uma moral pura, porém não-cristã, seria inadmissível, pois ela ultrapassaria o entendimento e a razão, contradizendo-se nos

²⁴ Ibid., p. 19.

²⁵ No original, “*Réfléchissante*” (tradução nossa).

²⁶ Ibid., p. 20, tradução nossa.

²⁷ No original, “*Si elle tranche avec cette ‘foi dogmatique’, c’est que celle-ci prétend savoir et donc ignore la différence entre foi et savoir.*”

²⁸ Ibid., 2000, p. 19, tradução nossa.

termos. Derrida afirma que a universalidade do imperativo categórico kantiano é evangélica, pois “a lei moral se inscreve no fundo de nossos corações como uma memória da Paixão. Quando ela se endereça a nós, ela fala o idioma do cristão – ou ela se cala.”²⁹

Antes de relacionar a tese kantiana com o fenômeno da mundialização (*mondialatinisation*), Derrida traz à discussão Nietzsche, mostrando que as teses do filósofo alemão, no principal de seu conteúdo, caminha *pari passu* com Kant. A questão “judaico-cristã”, e mais especificamente a figura de São Paulo em seus escritos, mostra que é no cristianismo, ou em um determinado movimento interiorizante do cristianismo, que ele tinha a mais grave responsabilidade. Os judeus e o judaísmo, por sua vez, seriam, a seu ver, um tipo de resistência desesperada, à medida que resistem com um protesto interno a um certo tipo de cristianismo.³⁰ Para Derrida, esta tese relata alguma coisa da história do mundo, nem mais nem menos e comporta consequências e paradoxos: 1) quando Kant define a “fé reflexionante” e o que liga à ideia de moralidade à revelação cristã, Kant vale-se de um princípio simples já mencionado que quando o homem o segue, o faz como se tivesse sido abandonado pelos deuses. Se é possível pensar assim – e suspender teoricamente – a existência de um deus, a liberdade ou a imortalidade da alma, o vínculo entre felicidade e virtude, o conceito de postulado da razão prática kantiana garante essa separação radical, assumindo a responsabilidade racional e filosófica, o resultado seria, na própria experiência, do abandono. Ou seja, Kant já renunciara a morte de deus por meio do próprio cristianismo, justamente quando tentava salvaguardá-lo em uma ideia moral e reguladora:

Não é um outro modo de dizer que o cristianismo não pode responder à sua vocação moral e a moral à sua vocação cristã, como suporta aqui embaixo, na história fenomenal, a morte de Deus e, bem além, das figuras da Paixão? Que o cristianismo é a morte de Deus assim assinalada e lembrada por Kant na modernidade das Luzes? (DERRIDA, 2000, p. 22, tradução nossa)³¹

O islamismo e o judaísmo seriam os últimos dois monoteísmos a se levantarem contra tudo que no processo de cristianização remetesse à morte de um deus, à morte em um deus, dois monoteísmos não pagãos que não concebem nem a morte nem a multiplicidade dos deuses, alienígenas em uma Europa greco-cristã que significa a morte de deus; 2) Já

²⁹ Ibid., p. 21, tradução nossa. No original: “*La loi morale s’inscrit au fond de nos coeurs comme une mémoire de la Passion. Quand elle s’adresse à nous, elle parle l’idiome du chrétien – ou elle se tait.*”

³⁰ Ibid., 21.

³¹ No original: “*N’est-ce pas un autre façon de dire que le christianisme ne peut répondre à sua vocation morale et la morale à sa vocation chrétienne qu’à endurer ici-bas, dans l’histoire phénoménale, la mort de Dieu, et, bien au-delà, des figures de la Passion? Que le christianisme, c’est la mort de Dieu ainsi annoncée et rappelée par Kant à la modernité des Lumières?*”

Heidegger trilharia por um outro caminho, quando insiste sobre o caráter simultaneamente pré-moral e pré-religioso da consciência, de “ser-responsável-culpado-endividado ou da atestação originárias.”³² Seria uma espécie de retorno, então, abaixo do que liga a moral à religião, ou seja, o cristianismo, “o que permitiria repetir a genealogia nietzscheana da moral, mas descristianizando-a onde mais seria necessário, desenraizando o que lhe restaria de raiz cristã.”³³ Segundo Derrida, é uma estratégia tortuosa e necessária para Heidegger do que a que nunca termina de se prender ou se desvincular do cristianismo, com mais intensidade porque é muito tarde, talvez, para repudiar certos motivos “arquicristãos” da repetição ontológica e da analítica existencial; 3) Derrida alude à crítica de Marx à religião como sendo a preliminar de todas as críticas posteriores, como a da ideologia. Quando Marx equivale a religião à ideologia ou a vê como a matriz de qualquer ideologia e fetichização, mesmo sob a suspeita de uma desconstrução, intencional ou não, das teses kantianas, ainda não é possível ter a garantia de que “*os princípios mesmos da crítica marxista não apelam ainda a uma heterogeneidade entre fé e saber, entre justiça prática e conhecimento.*”³⁴ Nesse sentido, a diferença entre saber e fé não pode ter como inspiração os argumentos kantianos a respeito da religião, visto que as figuras do mal mais desacreditam do que aderem ao “crédito” que é o ato de fé. Quando tais figuras o excluem enquanto o explicam, recorrem mais do que nunca à religião, retornando mecanicamente “ao princípio da fé, que não seria mais do que uma forma radicalmente fiduciária da dita ‘fé reflexionante’” (DERRIDA, 2000, p. 25, tradução nossa).

V. Messianicidade e justiça

Quando Derrida vai refletir sobre o messiânico, ou sobre “*a messianicidade (messianicité) sem messianismo*”³⁵, afirma que existe um inevitável desejo de justiça ligado à espera da vinda de um messias. A justiça, por definição, não é e não deve ser garantida por nenhum saber, consciência, previsibilidade ou programa. Para o filósofo argelino, esta messianicidade abstrata pertence tão e somente à experiência da fé, da crença ou de um crédito irredutível ao saber e de uma fiabilidade que fundamenta toda relação com o outro no testemunho. Aqui, Derrida distingue justiça de direito, justiça a qual permite esperar, além dos messianismos, uma cultura das singularidades suscetível de ser universal, na qual a possibilidade abstrata intraduzível possa, contudo, anunciar-se. Essa cultura

³² Ibid., p. 23, tradução nossa.

³³ Ibid., 23, tradução nossa.

³⁴ Ibid., p. 25, tradução nossa.

³⁵ Ibid., p. 30, tradução nossa.

[...] inscreve-se, antes de tudo, na promessa no ato de fé ou no apelo à fé que habita todo ato de linguagem e todo endereço a outro. A cultura universalizável desta fé e não de uma outra ou antes de qualquer outra, permite só um discurso “racional” e universal a respeito da “religião”.³⁶

A messianicidade é depurada de tudo, uma fé sem dogma que não vai se limitar a nenhuma oposição recebida de uma determinada tradição como, por exemplo, a oposição entre razão e mística. Ela se anuncia por toda parte onde, refletindo sem flexionar, uma análise estritamente racional faz surgir um paradoxo, isto é, o fundamento da lei, “*a lei da lei, a instituição da instituição, a origem da constituição – é um acontecimento ‘performativo’ que não pode pertencer ao todo que ele funda, inaugura ou justifica.*”³⁷. Sendo tal fato injustificável na lógica do que o terá aberto, é a decisão do outro no indecível. Desde então, é forçoso à razão reconhecer o que filósofos modernos, como Montaigne e Pascal, definiram como um apelo sem reservas ao “*fundamento místico da autoridade.*”³⁸. Dessa maneira, a mística empreende a união entre a crença e o saber, seja como teoria, prática e prática teórica, isto é, como “uma fé, na performatividade e na performance tecnocientífica ou teletecnológica.”³⁹. Lá onde o fundamento funda colapsando-se, onde ele se desvia sob o solo do que o funda, no momento em que, perdendo-se no deserto, perde até o vestígio de si mesmo e a lembrança de um segredo, a religião sempre vai começar e recomeçar, em um ciclo quase que automático, mecânico, maquinal e espontâneo: “Espontaneamente, *isto é, como a palavra indica, ao mesmo tempo, como a origem do que flui da origem, sponte sua, e com a automaticidade do maquinal.*” (DERRIDA, 2000, grifos do autor, tradução nossa)⁴⁰. Em direção ao pior ou ao melhor, sem garantia alguma, tampouco algum horizonte antropoteológico, sem o “deserto no deserto” não seria possível nenhum ato de fé, nem promessa, nem futuro, nem espera sem espera da morte e do outro, nem ligação com a singularidade do outro. Para o filósofo argelino, a possibilidade desse “deserto no deserto”, assemelhando-se a desprender-se, mas sem se reduzir à via negativa que marca a passagem desde uma tradição judaico-cristã, é que “desenraizando a tradição que a comporta,

³⁶ Ibid., p. 31, grifos do autor, tradução nossa. No original: “*Elle s’inscrit d’avance dans la promesse, dans l’acte de foi ou dans l’appel à la foi qui habite tout acte de langage et toute adresse à l’autre. La culture universalisable de cette foi, et non d’une autre ou avant toute autre, permet seule un discours ‘rationnel’ et universel au sujet de la ‘religion’.*”

³⁷ Ibid., p. 31-32, tradução nossa.

³⁸ Ibid., p. 32, tradução nossa.

³⁹ Ibid., p. 32, tradução nossa.

⁴⁰ No original: “*Spontanément, c’est-à-dire, comme le mot l’indique, à la fois comme l’origine de ce coule de source, sponte sua, et avec l’automaticité du machinal.*”

ateologizando, esta abstração libera, sem negar a fé, uma racionalidade universal e a democracia política que lhe é indissociável.”⁴¹

VI. Considerações finais: a tolerância religiosa

À guisa de conclusão do presente trabalho, chegamos às reflexões que Derrida empreende acerca da *tolerância*. O filósofo lança a seguinte questão: se o respeito da decisão singular entre duas origens ou fontes da religião, entre as ordens do revelado e do revelável não seria, concomitantemente, “*a chance de toda decisão responsável e de uma outra fé reflexionante e de uma nova tolerância?*”⁴². Aludindo ao evento que participava em Capri, Derrida se vale de uma suposição que seria: todos os intelectuais presentes estão lá pela tolerância, mesmo não tendo compromisso ou intenção alguma de promovê-la, praticá-la ou fundá-la, mas nem por isso deixando de tentar pensar o que seria a tolerância. De saída, colocar-se-ia essa palavra entre aspas para abstrai-la e subtraí-la de suas origens, para anunciá-la por meio da envergadura de sua história e atendo-se à possibilidade de se falar da tolerância de uma maneira não-cristã.⁴³ Seria uma espécie de segredo da comunidade cristã, que foi impresso e posto em circulação em nome da fé cristã e não teria sentido algum se a tolerância desse ponto de vista não fosse associada à sua ascendência cristã, sendo a “fé reflexionante” kantiana uma de suas versões “esclarecidas”, entendendo-a como sinônimo da própria moralidade. Mas fundamental aqui é entender a ironia e a crítica de Derrida: 1) querendo se afastar da religião e/ou da fé, as ditas Luzes são de essência cristã; 2) se os cristãos entendem que a tolerância é de caráter eminentemente cristão, parece que eles mesmos não aprenderam a lição que procuraram passar:

A lição de tolerância foi, antes de tudo, uma lição exemplar que o cristão pensava só ele poder dar ao mundo, mesmo se ele devesse, com mais frequência, aprender a ouvir a si mesmo. A este respeito, enquanto *Aufklärung*, as Luzes foram de essência cristã. (DERRIDA, 2000, p. 36, grifos do autor, tradução nossa)⁴⁴

Derrida cita a obra clássica de Voltaire, o *Tratado sobre a tolerância*, que fez do iluminista francês o arauto da tolerância nas Luzes. Contudo, a tolerância voltairiana

⁴¹ Ibid., p. 32, tradução nossa.

⁴² Ibid., p. 35, tradução nossa.

⁴³ Ibid., p. 35.

⁴⁴ No original: “*La leçon de tolérance fut d’abord une leçon exemplaire que le chrétien pensait seul pouvoir Donner au monde, même s’il devait souvent apprendre à l’entendre lui-même. A cet égard, autant que l’Aufklärung, les Lumières furent d’essence chrétienne.*”

restringe-se tão e somente ao âmbito do religioso, bastando ver, principalmente nos seus últimos escritos, a diatribe escancarada contra o ateísmo. Para Derrida, Voltaire concede um duplo privilégio à religião cristã: 1) ela ensinaria melhor do que qualquer outra religião a tolerância. Como Kant – na verdade, já antes de Kant – ele também não hesitaria em estabelecer uma relação de igualdade cristianismo = moralidade, já que, supostamente, a religião cristã deveria ser a primeira a dever e poder dar exemplo. Derrida critica o que os próprios iluministas não perdoaram a Voltaire, a saber, a ingenuidade em acreditar que Voltaire levaria à sua concepção de tolerância às últimas consequências, com a intenção de fazer dela o fundamento da reflexão sobre a tolerância na contemporaneidade; 2) as “lições” de Voltaire foram, antes de qualquer coisa, destinadas somente aos cristãos, mesmo afirmando no verbete “Tolerância” de seu *Dicionário Filosófico* que os cristãos são os mais intolerantes dos homens! Quando Voltaire acusa a religião cristã em sua forma institucionalizada, isto é, a Igreja, o faz à luz da lição de um cristianismo originário, em uma época de ouro na qual os devotos fiavam-se a poucos dogmas e cultos, que depois foi traída pelo catolicismo. Em uma nota de rodapé, Derrida afirma que “a palavra ‘tolerância’ esconde então uma história: antes de qualquer coisa, ela conta uma história e uma experiência intracristãs”.⁴⁵ A religião cristã levava a mensagem que cristãos endereçavam a outros cristãos. Os mais intolerantes são chamados, por um correligionário e de um modo fundamentalmente correligionário, à palavra de Jesus e ao cristianismo autenticamente originário. Derrida argumenta que se não fosse temível chocar as pessoas com determinadas opiniões, dir-se-ia que, simultaneamente, por seu anticristianismo notório, opondo-se em particular à Igreja Romana, como por sua preferência notadamente nostálgica pelo cristianismo primitivo, Voltaire e Heidegger pertenceriam a uma mesma tradição, a saber, uma tradição *protocatólica* (DERRIDA, 2000, p. 37, nota 9). Depois de todas essas considerações, qual seria a concepção de tolerância mais viável para Derrida? A saber, uma que estivesse em consonância com a experiência do “deserto no deserto”, respeitando a distância da alteridade infinita como singularidade. E esse respeito, por sua vez, ainda seria “religio, religio *como escrupulo ou re-tenção, distância, dissociação, disjunção, desde o limiar de toda religião como liame de repetição a ela mesma, desde o limiar de todo liame social ou comunitário*”⁴⁶.

⁴⁵ Ibid., p. 37, nota 9, tradução nossa.

⁴⁶ Ibid., p. 37, grifos do autor, tradução nossa. No original: “[...] religio, religio *comme scrupule, ou re-tenue, distance, dissociation, disjonction, dès le seuil de toute religion comme lien de la repetition à elle-même, dès le seuil de tout lien social ou communautaire.*”

REFERÊNCIAS

CHARBONNIER, Stéphane. *Carta aos escroques da Islamofobia que fazem o jogo dos racistas*. Trad. de Sara Spain. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2015.

DERRIDA, Jacques. *Foi et savoir. Suivi de Le Siècle et le Pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

_____; VATTIMO, Gianni, (Orgs.) *A Religião – O Seminário de Capri*. Trad. de Roberta Barni et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

HIGUET, Etienne Alfred. “A fé na filosofia pós-moderna: Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy”. *Correlatio*. São Paulo: UMESP, v. 12, n. 24, p. 29-48, 2013.

KILGORE, Christopher D. Jacques Derrida: “Acts of Religion”. *Iowa Journal of Cultural Studies*. Iowa, 7, p. 106-108, 2005.

NAULT, François. “Qu’appelle-t-on promettre? Jacques Derrida et la religion”. *Theologiques*, vol. 6, n° 2, 1998, p. 119-144. Disponível em: <<http://id.erudit.org/iderudit/024967ar>>. Acesso em: 24 out. 2016.

SCHLEGEL, Jean-Louis. *A lei de Deus e a liberdade dos homens*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.