

## O *mysterium tremendum* como condição de (im)possibilidade do político: Derrida e Kierkegaard no céu de Abraão<sup>1</sup>

*Para Paulo Cesar Duque-Estrada,  
que me ensinou a persistir no tremor.*

“Tememos o medo, nos angustiamos com a angústia – e trememos. Trememos nesta estranha repetição que liga um passado irrefutável (...) a um futuro inantecipável (...) O Tremor é de fato uma experiência do segredo ou do mistério”

Jacques Derrida<sup>2</sup>

### Resumo

*O objetivo deste trabalho consiste em apresentar a leitura desconstrutiva de **Temor e tremor**, de Søren Kierkegaard, tal como foi empreendida por Derrida em seu recente livro **Donner la mort**. Para tanto, devemos analisar a desconstrução derridiana da obra mais importante do filósofo dinamarquês e a relevância do conceito de **Mysterium tremendum** e da hermenêutica de Jacques Derrida, a fim de compreender a extensão destes pensamentos para uma ética da alteridade.*

---

1 O título deste artigo, como bem todo o seu conteúdo, já assume desde o início a impagável dívida para com a professora Fernanda Bernardo, que, além de ter, no ano de 2007 em sua primeira estada junto a nós na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, na ocasião da defesa de minha tese de doutorado, tratado lindamente deste tema, também neste ano de 2009 frisou insistentemente a pertinência dos termos “hiper-ética” e “hiper-política” para se referir às posições de Jacques Derrida.

2 Derrida, J. *Donner la mort*, p. 80.

\* Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

**Palavras-chave:** Derrida; Kierkegaard; *mysterium tremendum*; alteridade.

### Abstract

*The aim of this work is focused on presenting the deconstructive reading of Søren Kierkegaard's **Fear and Trembling** established in his late book **Donner la mort**. For that, we shall try to analyse the derridean deconstruction of Kierkegaard's most important work and to understand the relevance of Kierkegaard's conception of **Mysterium tremendum** and his hermeneutics by Jacques Derrida in order to comprehend the extension of those thoughts for an Ethics of the Alterity.*

**Key-words:** Derrida; Kierkegaard; *mysterium tremendum*; alterity.

### Proêmio

A hipótese que se esconde por detrás destas páginas é a de que se poderia, e talvez, até mesmo, que se deveria pensar a herança kierkegaardiana da desconstrução como condição de possibilidade, ou melhor, de impossibilidade do político. Em poucas palavras, como isto que, nos termos cunhados por Fernanda Bernardo em seus ditos e escritos, configuraria a *hiper-política* de Jacques Derrida. Um pensamento, certamente, do político, mas de tal radicalidade que, *talvez* (e deve-se sempre grifar o talvez no texto derridiano), seja a única possibilidade de se fazer justiça a uma real experiência política.

Daí o título deste texto: “O *mysterium tremendum* [que nos exigirá um retorno à obra *Temor e tremor* de Kierkegaard e, posteriormente, um sobrevôo sobre *Donner la mort*, de Derrida: *talvez*, uma das obras mais significativas da História da Filosofia para se pensar a ética, a política e a religião] como condição de (im)possibilidade do político [a hipótese que subjaz a esta exposição]”. Faltaria ainda apresentar o subtítulo do texto, que certamente é da ordem do poético. Mas quem, senão Derrida, seria aquele que consegue enxergar a dimensão ética e política de um gesto poético? Quem, como em *De l'hospitalité*, consegue ter a inteligência e a força de ousar afirmar que “só pode ser poético um ato de hospitalidade”<sup>3</sup>?

---

3 Derrida, J.; Dufourmantelle, A. *De l'hospitalité*, p. 10.

Então, o subtítulo: “Derrida e Kierkegaard no céu de Abraão”. Trata-se assumidamente de uma inspiração metafórica para se pensar este “espaço político” ou este não-lugar por excelência do hiper-político através deste tropo do “céu de Abraão”, que é retirado, especificamente, de uma exegese islâmica: o que muito interessa aqui, já que, muito habitualmente, se insiste nas hermenêuticas judaicas e cristãs da figura abraâmica, mas sempre se esquece desta vertente muçulmana. E é sempre preciso reafirmar que Abraão é o pai das três grandes religiões monoteístas. Mas – então – a inspiração:

É... deste céu [correspondente ao planeta Saturno: o céu e de Abraão], que é o da serenidade e o da estabilidade, que procede paradoxalmente o “ardil divino” [pelo qual ilude o homem]. Mas esse paradoxo é apenas aparente: a estabilidade fecha o que é aberto, limita o que é infinito. Ela é uma armadilha perigosa, a mais alta, mas a mais mortal das tentações. A perfeição espiritual implica a *hayra* – a estupefação, a perplexidade, um maravilhamento perpétuo paralelo à renovação incessante das teofanias, das quais cada uma traz uma ciência nova que não é jamais *nec plus ultra*.<sup>4</sup>

As indicações deste céu que treme e que ensina o tremor, e mais ainda, que o exige, é indicado pelo sufista medieval Ibn Arabi. Este céu seria o último de uma série de sete céus, cada um designado a um profeta e regido por um dos sete planetas da astrologia medieval árabe. Este sétimo céu é, portanto, a última prova pela qual a alma humana deve passar. Saturno, que sempre ecoa a devoradora figura grega de Crono, é árbitro desta prova e, exaltado no elemento abraâmico, parece nos convidar a repensar a própria metafísica e contaminar o *thauma* grego com a *hayra*: se a filosofia nasce então do espanto, dever-se-ia aprender a preservá-lo incessantemente. Questão, então, que pode parecer, a princípio, meramente filosófica, mas que, a nossos olhos, parece-nos de uma ordem mais-que-política<sup>5</sup>.

---

4 Chodkiewicz, M. *Le sceau des saints – prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, p. 208. Devo imensamente agradecer aqui a Bia Machado, grande especialista em Ibn Arabi e profunda conhecedora do Sufismo.

5 Poder-se-ia, também, o que resta indicado a um estudo porvir, pensar em que medida, além da contaminação do *thauma* pela *hayra*, este constante maravilhamento diante do outro poderia ser expresso pelo termo hebraico *kadosh*, tal como este entra em cena como substituto levinasiano para o termo grego “ética”, tornando-se epíteto de santidade e separação, significação hiper-ética do infinito.

### Sobre o absurdo...

Que se comece então por *Temor e tremor*, pois, como diz Kierkegaard: “aqui o trágico e o cômico ligam-se ao infinito absoluto...”<sup>6</sup>. Trata-se aqui de uma obra que, em linhas gerais, poder-se-ia resumir em uma espécie de tensão ou de paradoxo entre tragédia e comédia na esfera do absurdo. Trata-se, em última instância de *aporias*: do caráter aporético, e de certo modo messiânico, da promessa e do segredo, de uma promessa em forma de segredo ou de um segredo em forma de promessa que *faz tremer*.

E uma *promessa* é invocada desde o início da obra, quando Deus promete a Abraão que ele seria o pai de um grande povo: no momento em que o patriarca das religiões monoteístas parece não mais crer que a promessa se cumpriria, Sara, sua esposa, infértil e em avançadíssima idade, engravida de Isaac. E a obra tratará justamente da superação da moralidade pela fé que se segue ao cumprimento da promessa e ao nascimento de Isaac – e tal superação se dá justamente pela “resignação infinita”, pela incondicional confiança e aposta no absurdo. E a figura que Kierkegaard nomeia para protagonizar sua tragédia, o seu herói, é nomeadamente o *cavaleiro da fé*, que precisa, necessariamente, passar pelo estágio do cavaleiro da resignação para poder dar este “salto” para além da moralidade. Poder-se-ia dizer que a atividade de resignação é um exercício individual de crença no absurdo, fundamental para que, num momento seguinte, a graça aconteça, o dom se dê.

Três questões podem ser antecipadas para nortear as observações sobre a estória de Kierkegaard. A primeira seria “há uma suspensão da moralidade?”: para o filósofo, de modo inverso a Hegel, o que importa é a individualidade, a relação do indivíduo com o Outro, estando o singular, assim, acima da moral (da lei, do Estado, da família etc.) – e abre-se deste modo o lugar de uma irresponsabilidade absoluta e de solidão: Abraão, por exemplo, será aquele que não responde a nenhuma norma, que mantém o segredo e que, por isso, passa por cima de qualquer responsabilidade (de pai de família, de bom marido etc.); depois “há um dever absoluto para com Deus?”: a suspensão da moral se dá devido ao pacto irrecusável com Deus, para quem se tem um dever absoluto – e sendo este absoluto a referência para o indivíduo, somando-se a isso o fato de Deus ser amor, então este dever absoluto só pode ter como conseqüências coisas boas; por fim, “pode-se justificar moralmente o silêncio de Abraão?”: a estrutura do mistério delinearía, assim, uma estrutura humana, em que todo in-

---

6 Kierkegaard, S. *Temor e tremor*, p. 22.

divíduo seria depositário de um segredo, um mistério que envolve o outro, que é, de certo modo, inacessível. Tome-se como exemplo o momento em que Issac pergunta, ao seguir o pai monte acima, onde estaria o cordeiro a ser sacrificado, e o pai responde, ironicamente, mas responde<sup>7</sup>, pois ele deve de algum modo responder e também porque ele, Abraão, acredita no absurdo – o que conduz o pai ao nível da irresponsabilidade, da incompreensão, da solidão e do silêncio.

Quando se pensa em *absurdo*, vêm imediatamente as concepções de disparate, despautério ou despropósito. Em suma: o absurdo como contra-senso. Correta e estranhamente, o senso comum mostra uma pertinente definição ao concebê-lo assim, pois ele seria de fato uma desrazão, o que não implica que as pressuposições de um “pensamento do absurdo” conduziriam à irracionalidade. Em Kierkegaard encontra-se a descrição do absurdo como a esfera onde todas as eternas impossibilidades ganham espaço como possibilidades realizáveis em um futuro que, se se persistir na fé, virá certamente e de modo ainda melhor: sabe-se da impossibilidade e, contudo, acredita-se em sua efetivação através do absurdo. E o que há de melhor: nada se perde com isso, continua-se seguindo a vida normalmente, só que com a futura certeza de felicidade guardada pelo destino. De certa forma, sabe-se que se pode abrir mão de alguma impossibilidade, pois sempre haverá a possibilidade (ainda que absurda) dela acontecer – o que mostra que o absurdo do pensamento reside em sua impossibilidade mesma.

Um breve parêntese aqui diria respeito a *Salvo o nome*, obra na qual Derrida define a desconstrução, com referência a esta impossibilidade (absurda), como “a própria experiência da possibilidade (impossível) do impossível, do mais impossível”<sup>8</sup> e, por isso, a possibilidade de um pensamento do absurdo torna-se “possível” segundo uma impossibilidade “maior” que o próprio impossível: como uma espécie de hiper-impossibilidade. Derrida explica:

Esse mais, esse além, esse hiper (*über*) introduz, evidentemente, uma heterogeneidade absoluta na ordem e na modalidade do possível. A possibilidade do impossível, do ‘mais impossível’, que enquanto tal é também possível (‘mais impossível que o impossível’), marca uma interrupção absoluta no regime do possível que, apesar disso, permanece, se assim podemos dizer, no lugar.<sup>9</sup>

---

7 Abraão apenas responde a Isaac: “Deus proverá”.

8 Derrida, J. *Salvo o nome*, p. 19.

9 Derrida, J. *Salvo o nome*, pp. 19-20.

O que indica que se agindo, como Kierkegaard prescreve ao cavaleiro da resignação, desta maneira, nada se perde. Ou ainda que, se se perde, esta perda pode ser um ganho com respeito a uma certa alteridade a que se quer fazer justiça. Um pensamento do absurdo – como o que se abriga na “resignação infinita” – em nada nega a ordem lógica da vida possível, apenas indica sua insuficiência. A razão sempre permanecerá em seu lugar, fixa, ao passo que a absurdidade infinita toma espaço, como diria Kierkegaard, na eternidade.

Enfim, mais uma indicação elíptica: aqui, agora, o absurdo tem “lugar”. Aliás, aqui, só ele pode ter este (não) lugar – e é necessário, após os tantos séculos da formalidade lógica da possibilidade, que se abra este “lugar”, para se empreender, quem sabe, em algum futuro próximo, espero eu, uma real crítica à pulsão topológica ou topográfica da filosofia.

\*

Em retorno à cena ternária que envolve os personagens kierkegaardianos: Abraão, Sara, Issac (e Deus). No início de *Temor e tremor*, Johannes de Silentio, o autor-pseudônimo da adaptação moderna para a tragédia judaica, repete a mesma cena de diversas maneiras diferentes, indicando com suas rubricas as motivações dos personagens na cena mais que conhecida por seus atores: o momento em que Abraão sobe o monte Moriá para sacrificar seu filho, Issac, a pedido de Deus. O suspense de Kierkegaard (de Silentio) faz com que o leitor acompanhe passo a passo a angústia dos personagens, para que, com isso, se aprenda sua experiência de resignação e de fé.

Levantamo-nos com Abraão, vêmo-lo albardar os burros para a longa viagem, seguimos o olhar terno de Sara, que acompanha seu marido e seu filho da janela até se perderem de vista em sua descida pelo vale. Sentimos o contraste entre a alegria e a confiança do menino e o coração pesado do homem que o conduz para um terrível destino: a morte pelas mãos de seu próprio pai. A parábola começa a reverberar em nós à medida que seguimos Abraão pelos vales e montanhas do seu atribulado interior.<sup>10</sup>

Kierkegaard, então, para descrever esta fábula, veste, entre tantos figurinos que guardava em seu armário, a roupa de Johannes, mas não a do Johannes,

---

10 Grammont, G. *Don Juan, Fausto e o judeu errante em Kierkegaard*, p. 85.

o sedutor, autor do *Diário*, mas Johannes, o silencioso poeta, o menestrel da fé que pode cantar a fé. De Silentio, desde o início de sua estória, assume-se apenas um contador, um cantador, incapaz, por ser poeta, por ser esteta, de ser o cavaleiro da fé: como menestrel, ele pode apenas nos ambientar nesta trama kierkegaardiana. Ao contrário do poeta, e apesar de seu apostado “de Silentio”, é ao cavaleiro da fé que cabe o silêncio: quem vive verdadeiramente a fé deve necessariamente se silenciar, pois sua vivência ultrapassa qualquer significação.

E o protagonista eleito para interpretar o cavaleiro da fé foi Abraão – o que conduz imediatamente a um paradoxo: imagine-se que um inflamado pastor pregasse esta figura como um modelo de conduta; isto poderia levar um crédulo pai a acreditar que matando seu filho ele estaria assegurando seu caminho ao lado de Deus, ainda que, entre os homens, fosse tido como um assassino. E é para garantir que o leitor siga os passos de Abraão, sinta em sua pele seu padecimento, suas inquietações e suas dúvidas, e para que, com isso, ele saiba diferenciar entre o ato de um simples infanticídio e a conduta do cavaleiro da fé, que Johannes de Silentio dedica-se à poesia e aos detalhes quase barrocos do drama existencial. Desta maneira, como se verá, pode-se distinguir o duplo salto que o cavaleiro da fé empreende do finito ao infinito e do infinito ao finito, tornando-se o paradigma do estágio religioso. Um detalhe necessário a se salientar é a importância desta angústia em Kierkegaard, pois, se Abraão fosse um mero seguidor, um cordeiro, ele não apresentaria a força de decisão necessária à fé: com isso, o filósofo dinamarquês, em nome da fé, afasta a simples credulidade e ressalta a dúvida, sendo apenas esta que pode fazer com que se alcance este estágio mais elevado da existência.

Isaac, sabe-se, é o *filho da promessa* – e é isto que conduz a trama à lógica do paradoxo: “Deus concede um filho a Sara quando esta, pela natureza, já não estaria mais em idade de conceber. Deus realiza este milagre para que sua obra se perpetue sobre a terra, pois a linhagem que parte de Abraão dará origem ao povo escolhido”<sup>11</sup>, ou seja, se, por um lado, Isaac é quem guarda em si o futuro do povo eleito, por outro lado, Deus exige sua morte como prova de fidelidade e obediência: ainda mais, de *temor*. E este paradoxo, que se estende a todos os indivíduos, não seria legado como uma tarefa, como uma silenciosa tarefa que todos devem carregar, já que Deus dá a vida, mas pode, a qualquer momento, tirá-la? Como consequência, apenas a assunção do absurdo da vida pode fazer com que se suporte este paradoxo, e é neste sentido que de Silentio faz com que o leitor passe pela mesma provação de Abraão,

---

11 Grammont, G. *Don Juan, Fausto e o judeu errante em Kierkegaard*, p. 88.

para que aprenda a lição de fé ensinada pelo cavaleiro: “o absurdo consiste em que Deus, pedindo-lhe o sacrifício, devia revogar a sua exigência no instante seguinte”<sup>12</sup>. Isto significa que Abraão, ainda que aparentemente inabalável, encaminhava-se à montanha para sacrificar o filho, como verdadeiro cavaleiro da fé, em seu íntimo de pai, acreditava que por sua fé seu filho lhe seria restituído – e tal é o referido salto que o cavaleiro da fé necessariamente deve dar: quando parte rumo ao cume onde se daria o holocausto, Abraão perde sua razão e, com isso, sua ligação com o finito, saltando para o infinito da fé, no qual a razão não tem sentido; e através do absurdo, por sua fé, ele recupera o finito. Contudo, isso que só se dá por graça, e não na ordem do cálculo, é o que faz com que, neste duplo salto, um homem possa ser um cavaleiro da fé – e isso só se dá quando:

converte em resignação infinita a profunda melancolia da vida, conhece a felicidade do infinito, experimentou a dor da total renúncia àquilo que mais ama no mundo – e, no entanto, saboreia o finito com tão pleno prazer como se nada tivesse conhecido de melhor, não mostra indício de sofrer inquietação ou temor, diverte-se com uma total tranqüilidade que, parece, nada há de mais certo do que este mundo finito e no entanto, toda essa representação do mundo que ele figura é nova criação do absurdo. Resignou-se infinitamente a tudo para tudo recuperar pelo absurdo.<sup>13</sup>

A resignação é o estágio necessário para que se alcance a fé, é o movimento que o indivíduo deve dar para além do finito para conseguir que o finito lhe seja restituído pelo absurdo.

\*

Todo indivíduo, para Kierkegaard, é desde o início apátrida, como se pode ler logo no início de *Temor e tremor* quando Kierkegaard diz que todos os homens são “estranhos no mundo”<sup>14</sup>. Tal fato pode nos levar a afirmar que o pensamento do absurdo pode ser interpretado como uma espécie de combate

---

12 Kierkegaard, S. *Temor e tremor*, p. 128.

13 Kierkegaard, S. *Temor e tremor*, p. 132.

14 Kierkegaard, S. *Temor e tremor*, p. 34.

ao socratismo. Sob a luz (crepuscular) do pensamento de Kierkegaard, as sentenças de Sócrates (herdada de Delfos) e de Píndaro que, respectivamente, proclamam “Conhece-te a ti mesmo” e “Vem a ser o que tu és”, podem ser lidas como horizontes exegéticos opostos para se compreender o sentido da vida. Nesta perspectiva, o enfrentamento da existência não pode se assemelhar a um confronto com uma esfinge devoradora: por isso não se deve travar batalha alguma contra si mesmo, como preconiza Sócrates. Por outro lado, um sentimento apátrida como o que se necessita para o pensamento assemelhar-se-ia mais devir-viajante de Zaratustra ou às errâncias demasiadamente humanas do jagunço Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa – e essas figuras da literatura mundial são discípulos de Píndaro: não buscam auto-conhecimento, mas apenas deixam vir a ser o que eles devem ser, deixam-se ser através da abertura.

Cabe-nos então, a necessidade de apresentar como, de modo estranho e quase paradoxal, se dá esta relação entre o devir e o absurdo, ou melhor, talvez seja isso já apresentar a experiência mesma do absurdo. “Eu acredito, sem reserva, que alcançarei aquilo que eu amo em razão do absurdo”<sup>15</sup>, diz o cavaleiro do infinito. Para ele, o absurdo é a impossibilidade absoluta, é o que se dá de tal forma *in possibilitas* que passa a ter o possível como único limite. E quando as impossibilidades cotidianas transformam-se em uma absoluta impossibilidade, na representação eterna de uma infinita impossibilidade, neste momento, só há duas possibilidades: ou se abre mão do que se ama ou se parte para o absurdo. E é esta relação absurda que envolve o objeto de amor e o absurdo de sua perda que nos leva aqui ao ponto crucial da leitura que Derrida empreende de Kierkegaard: a compreensão de como o “sim” de Abraão à vontade de Deus configura este primeiro ato que pode fazer o cavaleiro da resignação tornar-se o cavaleiro da fé. Segundo Kierkegaard: “Por esse motivo não será olvidado dos que foram grandes. E se é necessário tempo, se ainda as nuvens da incompreensão apagam a figura do herói, virá contudo aquele que o amou e tanto com maior fidelidade se ligará a ele quanto maior for seu atraso”<sup>16</sup>. No caso de Abraão, esta fé é a esperança que o move como um jogador que está perdendo, mas crê que ainda tem uma carta, mesmo sabendo que esta carta não está em suas mãos, mas na de Deus – e é isto que faz Abraão prosseguir e levar sua terrível prova de amor até as últimas conseqüências, só e em silêncio.

---

15 Kierkegaard, S. *Temor e tremor*, p. 40.

16 Kierkegaard, S. *Temor e tremor*, p. 36.

A fé, assim, consiste no próprio paradoxo da vida: “o movimento de renúncia a toda temporalidade através da fé, para conquistá-la outra vez através do absurdo. A fé restaura, por meio do absurdo, a ligação com o finito, mas apenas na medida em que o homem já tenha renunciado ao mundo terreno para ganhar o infinito”<sup>17</sup>. Abraão realiza um duplo movimento, sendo o primeiro quando renuncia a Isaac através da resignação, alcançando, assim, o infinito na recusa do finito, e o segundo quando recupera seu filho e retorna ao finito pela crença no absurdo. E é apenas este paradoxo que pode fazer com que, sob o ponto de vista ético, Abraão seja um criminoso, mas pela ótica da religião seja um homem santo. E pode parecer óbvio que tal é o motivo das críticas que Lévinas endereça a Kierkegaard em “Existência e ética”: não que Lévinas repreenda o fato de o absurdo ser a suspensão da razão, mas que de modo algum o nível ético deve ser suspenso em nome do religioso, sendo a santidade mesma o sinônimo da ética e de modo algum a solitária vida sacralizada – para a ética, o santo é aquele que assume, ao contrário, o mandamento-mor “não matarás”<sup>18</sup>. Abraão não possui de modo algum a virtude moral de um herói, como lembra Kierkegaard (pois, para o filósofo, o herói trágico atém-se à moralidade e sempre age no nível público, sendo seu sofrimento sempre partilhado, enquanto o cavaleiro da fé age sempre de modo solitário e incompreensível pelo domínio popular); ele não está preocupado com a *Polis* e, ao contrário, só deve prestar contas a Deus.

Se [Abraão] tivesse simplesmente renunciado a Isaac, sem fazer mais nada, teria expresso uma inverdade; porque sabe que Deus exige Isaac em sacrifício, e que ele próprio está, neste momento, prestes a sacrificá-lo. A cada instante, depois de ter realizado esse movimento, efetuou, portanto, o seguinte, o movimento da fé, em virtude do absurdo. Nesta medida, não mente; porque, em virtude do absurdo, é possível que Deus faça uma coisa completamente diferente.<sup>19</sup>

Por fim: como se pode, então, cantar esta melodia silenciosa? Kierkegaard o faz pela voz de Johannes de Silentio – e se ao poeta não cabe o silêncio, se ele deve entoar seus versos e não pode prescindir das palavras como o cavaleiro

17 Grammont, G. *Don Juan, Fausto e o judeu errante em Kierkegaard*, p. 90.

18 Lévinas, E. “Kierkegaard: Existence et éthique”, in: *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976.

19 Kierkegaard, S. *Temor e tremor*, p. 182.

da fé, ao menos ele pode escrever suas rimas com temor e tremor. Tremendo, Kierkegaard faz com que se experiencie o silêncio sepulcral que inaugura o cavaleiro da fé, a angústia que faz com que se compreenda que “Abraão cala-se (...) porque *não pode* falar; nesta impossibilidade residem a tribulação e a angústia”<sup>20</sup>. Falar, para o cavaleiro da fé, não é apenas supérfluo, ele nunca será compreendido por ninguém, muito menos por Isaac, seu filho que, seguindo-o, sente falta do cordeiro para ser oferecido em holocausto. E, quando perguntado sobre esta ausência, Abraão, como só o cavaleiro da fé poderia responder, absurdamente, diz: “Deus proverá” – e proveu. Fato este que a escrita de Kierkegaard deixa bem marcado como o êxito da fé neste jogo silencioso entre finito e infinito em que só se pode crer, nada mais.

### Sobre o *mysterium tremendum*...

É com a questão do segredo que Derrida inicia seu grande trabalho ético-político intitulado *Donner la mort*, apontando o nível de “segredo” que traz consigo a discussão sobre a responsabilidade e a experiência moral. E, neste caso, a lição de Kierkegaard pode ser valiosa, pois esta responsabilidade não pode mais ser pensada nos termos de um caráter comunitário, mas somente a partir da experiência individual – o que, como se viu, só é possível na esfera do segredo. Trata-se agora, portanto, de se pensar não a universalidade do segredo, mas sua viabilidade como experiência ética e política, ou melhor, hiper-ética e hiper-política.

É por este motivo que Derrida inicia seu livro com os *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, de Jan Patočka<sup>21</sup>, em que o autor correlaciona segredo e responsabilidade, sendo que esta só seria acessível através da religião, pois este tipo de segredo, para o filósofo tcheco, estaria associado ao mistério sagrado. Trata-se, portanto, de “uma tese sobre a origem e a essência do religioso”<sup>22</sup> e, sobretudo, da essência do religioso como o mistério cristão em sua absoluta singularidade, uma “religião por excelência” pois concerne à história do sujeito e da responsabilidade, inaugurada pela relação do in-

---

20 Kierkegaard, S. *Temor e tremor*, p. 179.

21 Patočka, J. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: Verdier, 1981.

22 Derrida, J. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999, p. 16.

divíduo com o totalmente outro “que vê sem ser visto”. Segundo Derrida, lendo Patočka, “ou a religião é responsabilidade ou ela não é. Sua história tira seu sentido totalmente da idéia de uma *passagem* à responsabilidade”<sup>23</sup>, pois traz consigo a injunção para *responder*: responder ao outro e responder por alguém diante do outro – o que leva a questão para o momento da *decisão* responsável. Nesse sentido, como Patočka coloca, ainda que a história deva permanecer sempre um problema, sendo sempre aberta, ela diz respeito à relação mesma com a alteridade, o que necessariamente pressupõe *fé* (que, para Derrida, é pensado para além ainda do religioso: fé no outro, fé no conhecimento, uma fé em geral que caracteriza uma estrutura de promessa participando de toda relação com alteridades).

A história não pode ser nem um objeto decidível nem uma totalidade capaz de ser conhecida a fundo, precisamente porque ela está ligada à *responsabilidade*, à *fé* e ao *dom*. À *responsabilidade* na experiência de decisões absolutas tomadas fora do conhecimento ou das normas estabelecidas, tomadas, portanto, através do ordálio mesmo do indecidível; à *fé* religiosa através de uma forma de envolvimento com o outro que é uma aventura no risco absoluto, para além de conhecimento e de certeza; ao *dom* e ao dom da morte [*the gift of death*, a morte dada, *la mort donée*] que me coloca em relação com a transcendência do outro, com Deus como bondade desinteressada, e que me dá o que me dá através de uma nova experiência de morte. Responsabilidade e fé caminham juntas, conquanto isso possa parecer paradoxal para alguns, e ambas devem, no mesmo movimento, exceder a mestria e o conhecimento. O dom da morte seria este casamento entre responsabilidade e fé.<sup>24</sup>

Então, se a historicidade deve permanecer *desconhecida*, Patočka certamente se refere a uma outra espécie de segredo, que não seria o segredo apenas do “manter-se calado” mas antes o do não poder falar, por temor e tremor diante do que é totalmente outro, desconhecido, inassimilável, mas que desde sempre já se mostrou como alteridade constitutiva, ou melhor, como contaminação: o *mysterium tremendum*. Derrida sublinha o fato de que, para o filósofo tcheco, a história não é vista como uma história da verdade ou do desvela-

23 Derrida, J. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999, p. 17.

24 Derrida, J. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999, p. 20-21.

mento; pelo contrário, a história é a história da dissimulação, realizando-se essencialmente através de um encriptamento (o que Derrida chama de uma economia de dois sistemas: *incorporação e repressão*) da alteridade, sendo, por conseguinte, uma espécie de genealogia do *crypto* – ou do *mysto* – na qual o mistério é incorporado e então reprimido, mas de modo algum destruído. “Esta genealogia tem um axioma, qual seja, que a história nunca apaga o que enterra; ela sempre guarda consigo o segredo do que quer que ele encripte, o segredo de seu segredo. Esta é uma história secreta do segredo guardado”<sup>25</sup>.

Já se deve ouvir aqui, na leitura derridiana de **Patočka**, o ressoar das vozes de Lévinas e Kierkegaard no que diz respeito à alteridade, ao desconhecido e ao segredo. E também acho que já se pode afirmar que o objetivo de Derrida aqui é o de alinhar os temas levinasianos e kierkegaardianos – e talvez ainda mais que alinhar, seu intuito seja mesmo o de entrelaçar, emaranhar os dois idiomas, entre-cozendo assim o primado ético do lituano e o primado religioso do dinamarquês: o que se dá a partir da *aporia da responsabilidade* indicada por **Patočka**. Esta aporia acontece porque se se diz que a decisão responsável deve ser tomada tendo por base o conhecimento, então se estaria definindo a condição de possibilidade da responsabilidade, ao mesmo tempo que se define a condição de impossibilidade desta mesma responsabilidade (já que a aplicação de qualquer teorema ou lógica do “agir responsável” estaria levando a ação para a ordem do cálculo, das normas, etc.). E ao contrário do que se pode pensar, esta aporia não conduz a uma inação ou uma paralisia, mas antes ao próprio ato e à decisão responsável – contudo, permanece ainda como algo “impensado” na história da cristandade: o *mysterium tremendum*. Este mistério é o que se deixa ver no abismo dos olhos daquele que vê e que está para-além do olhar, tanto para **Patočka** como para Kierkegaard e Lévinas, e é este olhar que não é visto que clama a exposição da alma à alteridade e que delinea a subjetividade apenas como um eis-me aqui, ou seja, como resposta à convocação à responsabilidade. Este segredo, portanto, é da ordem do paradoxo indicado por Kierkegaard, que carrega em si a estrutura mesma do mistério, além de ser, como em Lévinas também, uma ruptura com relação à tradição das doutrinas, das autoridades, das ortodoxias, das regras, pois se dá por graça e não na ordem do calculável e comporta em sua “essência” a dissimetria mesma do olhar. Para o tcheco, esta dissimetria identifica-se com o mistério cristão como o assustador e terrificante mistério do “abismo da responsabilidade”, pois esta dissimetria abissal é o que ocorre quando se é

---

25 Derrida, J. *Donner la mort*, p. 39.

exposto ao olhar do outro, que, para Patočka, seria um tema primeira e unicamente herdado do cristianismo. A desconstrução de certo lê estas intenções segundo sua referência ao incalculável, mas também irresistível *dom*.

Patočka nomeiade modo elíptico algo que não é uma coisa, mas que é provavelmente o lugar mesmo do mais decisivo paradoxo, qual seja, um *dom que não é um presente*, o dom de algo que permanece inacessível, inapresentável e, como consequência, secreto. O acontecimento deste dom ligaria a essência sem essência do dom ao segredo. Pois se poderia dizer que um dom que possa ser reconhecido como tal na luz do dia, um dom destinado ao reconhecimento, imediatamente anularia a si próprio. O dom seria o segredo mesmo, se o segredo *mesmo* pudesse ser contado. O segredo é a última palavra do dom que é a última palavra do segredo.<sup>26</sup>

E, como se sabe, o dom tem um lugar especial na desconstrução, por ser precisamente o que pode desestruturar a ordem do mesmo, a lógica do cálculo, e abrir o campo ao impossível, para além de qualquer dever ou norma, mas na ordem da alteridade, do outro totalmente outro que impede qualquer aprisionamento. E, seguindo de modo semelhante a argumentação de Johannes de Silentio, ao dedicar-se a uma cripto-genealogia da responsabilidade Patočka confronta-se com fino liame que (não) distingue o dom da morte. Como no caso de Abraão, um dom terrivelmente dissimétrico como este do *mysterium tremendum* permite-me apenas responder e apenas me impõe a responsabilidade tornando-a um dom de morte, dando-me a morte ou fazendo-me dar a morte – dando-se assim o segredo da morte.

De um modo completamente outro que o conhecido tema da morte como explorado por Heidegger em *Ser e tempo* (em que o *Dasein* é analisado como ser-para-a-morte quando, ao confrontar-se com sua própria finitude, descobre seu modo próprio de ser, sua autenticidade) e das posteriores repreendas feitas por Lévinas, sobretudo em *La mort et le temps* (em que a morte do outro é ressaltada em detrimento da mortalidade do *Dasein*, pois aquela seria a morte mais autêntica, por abrir o campo da ética e da responsabilidade, sem enclausurar o homem no autismo ontológico), o que Derrida propõe a partir do *mysterium tremendum* é uma nova experiência da morte, que não trata mais de autenticidade ou de fundamento, seja ele ético ou ontológico, mas

---

26 Derrida, J. *Donner la mort*, p. 50.

sim de uma experiência secreta, na qual apenas se pode *tremere*<sup>27</sup>. A discussão de inspiração heideggeriana (seja ela a ontológica ou a ética) ainda está presa à lógica do desvelamento e da dissimulação, em que o segredo nunca é melhor que a exposição: deve-se expor, desvelar a autenticidade, e não mais deixá-la escondida, guardada. Para uma intenção ontológica, “o mistério do ser é dissimulado por sua inautêntica dissimulação que consiste em expor o ser como uma força, mostrando-o por detrás de sua máscara, por detrás de sua ficção ou de seu simulacro”<sup>28</sup>. No entanto, para Derrida, o segredo é tanto mais guardado quando é exposto, pois não há melhor maneira de dissimular do que desvelando, o que indica que Heidegger de modo algum propõe um pensamento do ser e da morte capaz de *tremere* frente ao silêncio e ao críptico, à ausência de resposta que – somente ela – permite que o segredo se preserve secreto, mantendo-se por temor e por tremor em silêncio, temendo e tremendo a alteridade totalmente outra. E é nesse sentido que o *mysterium tremendum* possibilita uma outra experiência da morte, anunciando – sem falar – uma *outra morte*: uma outra maneira de dar a morte ou de dar-se à morte, a morte como um dom e um dom que é dado por um outro. “Este outro modo de apreender a morte e de aceder à responsabilidade vem de um dom recebido do outro”, diz Derrida, “do outro que, em absoluta transcendência, me vê sem ser visto, me segura em suas mãos enquanto permanece inacessível”<sup>29</sup>.

O dom, o “algo” que é dado não pode ser entendido como alguma “coisa”, mas sim como a própria bondade ou dádiva em si que apenas recebe seu sentido da dissimetria do dom, deste dom que é também uma morte, uma morte dada, ou seja, como a Lei mesma, o dom da Lei que significa a experiência da responsabilidade. Esta ligação entre a mortalidade e a responsabilidade, em que o dom é a morte dada, é o que leva Derrida a dizer que “apenas um mortal pode ser responsável”<sup>30</sup> na medida em que é na proximidade da morte que a responsabilidade aparece como experiência da singularidade. Sob este aspecto, Derrida relembra a máxima de Lévinas que diz que se deve incluir o outro em sua própria morte – e a ligação entre morte e responsabilidade:

---

27 Sobre isso remeto ao capítulo “O ser e a morte” de meu livro *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*.

28 Derrida, J. *Donner la mort*, p. 61.

29 Derrida, J. *Donner la mort*, p. 63.

30 Derrida, J. *Donner la mort*, p. 64.

Lévinas quer nos lembrar que a responsabilidade não é primeiramente a responsabilidade minha para comigo mesmo, que a minha mesmidade é derivada do outro como se ela fosse secundária ao outro, tornando-se responsável e mortal devido à posição de minha responsabilidade frente ao outro, pela morte do outro e em sua face. Em primeiro lugar, é porque o *outro* é mortal que minha responsabilidade é singular e “inalienável”.<sup>31</sup>

Nas palavras de Lévinas: “eu sou responsável pela morte do outro na medida em que me incluo em sua morte. Isso pode ser mostrado em uma proposição bem aceitável: ‘eu sou responsável pelo outro porque ele é mortal’. É a morte do outro que é a morte primeira”<sup>32</sup>. Como se viu com relação ao a-Deus, o que Lévinas ensina, ou melhor, o que Lévinas aprende com a morte do outro – cujo ensinamento se dissemina nas palavras de Derrida frente à sua morte – é que esta só pode ser pensada para-além do dar e do tomar: trata-se de um fenômeno do sem-resposta. E o que há de mais antigo nesta relação é a alteridade absoluta do outro como o “desconhecido” ou esta “ausência de resposta” que apenas convoca à responsabilidade, exprimindo-se na possibilidade de morrer *do* outro ou morrer *pelo* outro e instituindo a responsabilidade como “colocando à morte” ou “oferecendo-se à morte”: o que pode ser visto tanto na experiência hebraica de Lévinas como no cristianismo ainda não experienciado tal como referido por Patočka.

Experiência esta necessariamente de *tremor*, experiência *do* tremor, do que faz tremer, do segredo, portanto. “Tememos o medo, nos angustiamos com a angústia, e trememos. Trememos nesta estranha repetição que liga um passado irrefutável a um futuro que não pode ser antecipado”, ou seja, que não pode ser antecipado nem *apreendido* por ser imprevisível. “Então eu tremo porque ainda temo o que já me dá medo, o que eu não posso ver nem prever. (...) Tremer é de fato uma experiência do segredo ou do mistério”<sup>33</sup>. Tal é o fato de que não se sabe necessariamente porque se treme, não se sabe a *causa* ainda que normalmente se chame esta causa de “Deus” ou “morte”, a causa mesma do *mysterium tremendum* que se traduz na desproporção entre o infinito dom e minha finitude, esta referência implícita, em Kierkegaard e Patočka, à Epístola aos Filipenses,

---

31 Derrida, J. *Donner la mort*, p. 70.

32 Lévinas, E. *La mort et le temps*, p. 38.

33 Derrida, J. *Donner la mort*, p. 80.

quando Paulo diz: “Portanto, meus amados (como sempre fostes obedientes) obrai vossa salvação com temor e tremor não só na minha presença, mas agora muito mais em minha ausência”<sup>34</sup>. Os discípulos devem obrar não apenas na presença, mas na ausência do mestre, e é por essa razão que se teme e se treme diante do segredo inacessível de um Deus que é a absoluta alteridade que decide por todos – em outros termos, uma alteridade absoluta que inflige ao indivíduo uma solidão absoluta, uma responsabilidade única e intransferível. Como observa Derrida, o mandamento de Paulo exprime, desse modo, Deus como algo totalmente outro: como ausente, escondido e silencioso, separado e secreto.

Deus não dá suas razões, ele age como bem entende, ele não tem que dar suas razões ou dividir nada conosco: nem suas motivações, se ele tiver alguma, nem suas deliberações, nem suas decisões. De outro modo, ele não seria Deus, nós não estaríamos lidando com o Outro como Deus ou com Deus como o *totalmente outro* [*tout autre*].<sup>35</sup>

Para Derrida, pode-se com isso entender os motivos que levaram Kierkegaard a escolher as palavras de Paulo para intitular seu livro em que ele mergulha na experiência judaica de um Deus misterioso, secreto, ausente, escondido e separado que, apenas ele, pode ordenar a Abraão “o mais cruel, impossível e insustentável gesto: oferecer seu filho Isaac como sacrifício. E tudo isso em segredo: Deus mantém segredo sobre suas razões; e Abraão também”<sup>36</sup>. Esta é a história da verdadeira experiência do sacrifício, em que se deve dar à morte o que é precioso, aquilo que é verdadeiramente insubstituível, sendo, assim, o que liga o sagrado ao sacrifício e o sacrifício ao segredo. Derrida lembra que Abraão é aquele que fala e não fala, pois é quem responde sem responder, que não pode responder como única resposta possível: e, no entanto, ele responde a Isaac e, com sua resposta vazia, trai a ética e torna-se um transgressor em nome de um juramento – e é isso que faz com que Derrida diga que “toda decisão permaneceria ao mesmo tempo fundamentalmente solitária, secreta e silenciosa”<sup>37</sup>. A ética, então, é vista como uma tentação, como algo que faria transgredir o mandamento divino e, por isso, deve-se a todo custo se resistir

---

34 Bíblia Sagrada. Epístola aos Filipenses. 2:12.

35 Derrida, J. *Donner la mort*, pp. 83-84.

36 Derrida, J. *Donner la mort*, pp. 84-85.

37 Derrida, J. *Donner la mort*, p.87.

a ela. Em outras palavras, a ética seria irresponsável na medida em que a responsabilidade maior seria a do indivíduo para com Deus, ou, na melhor das hipóteses, uma responsabilidade menor frente à responsabilidade absoluta e cuja escolha definitivamente negaria a palavra de Deus tanto como uma blasfêmia: “como se a absoluta responsabilidade não pudesse ser derivada de um *conceito* de responsabilidade, e, portanto, para ser o que deve ser, ela deve permanecer inconcebível, até mesmo impensável: deve, portanto, ser irresponsável para ser absolutamente responsável”<sup>38</sup>. E esta é a verdadeira decisão que se apresenta no “eis-me aqui” de Abraão.

Como todo acontecimento, esta decisão comporta um paradoxo estrutural, estando “a serviço de”, de um lado, e sacrificando, de outro, dando à morte. Derrida aponta para além do paradoxo kierkegaardiano, mostrando que, no fundo, este “dom de morte”, como resposta ao dever absoluto, em sua absoluta responsabilidade é um dever de ódio: lembrando o evangelho de Lucas [em que se lê: “se alguém vem a mim e não odeia seus próprios pai e mãe e sua esposa e filhos e irmãos e irmãs, e ainda sua própria vida, não pode ser meu discípulo”.<sup>39</sup>], a desconstrução mostra como Kierkegaard refina este difícil mandamento, mas sem pretender torná-lo menos chocante ou paradoxal.

Mas o ódio de Abraão pelo ético e pelos seus (...) deve permanecer uma fonte absoluta de dor. Se eu conduzo à morte ou concedo a morte ao que odeio, isso não é um sacrifício. Devo sacrificar o que amo. Devo chegar a odiar o que amo, no mesmo momento, no instante de conceder a morte. Devo odiar e trair os meus, o que quer dizer oferecê-los o dom da morte por meio do sacrifício, não na medida em que eu os odeio, o que seria muito fácil, mas na medida em que eu os amo. Eu devo odiá-los na medida em que os amo. O ódio não seria ódio se apenas se odiasse o odiável, isso seria muito fácil. Devo odiar e trair o que é mais amável. O ódio não pode ser ódio, ele pode ser apenas o sacrifício de amor ao amor.<sup>40</sup>

E tal atitude paradoxal reflete-se fundamentalmente no gesto do cavaleiro da fé e o terrificante segredo de seu *mysterium tremendum* que faz com que

---

38 Derrida, J. *Donner la mort*, p. 89.

39 Bíblia Sagrada. Evangelho de São Lucas. 14:26.

40 Derrida, J. *Donner la mort*, pp. 92-93.

Abraão aja com ódio aos seus mais próximos, por amor, pois é necessário que ele ame absolutamente seu filho e sua mulher a ponto de matá-lo e tornar-se um assassino aos olhos de Sara. O mais interessante aqui é que Kierkegaard embaralha a distinção tradicional entre amor e ódio, reinterpretando de modo a fazer-se notar que Deus apenas ordena a Abraão seu gesto odioso pelo fato de que ele amava seu filho acima de tudo – “o instante da decisão é uma loucura”<sup>41</sup>, diz Kierkegaard, pois se o ético é o que deve ser valorizado (se se pensa aqui em termos de comunidade, de povo, das normas fundamentais à coletividade, e seu princípio-mor sendo o “não matarás”, como defende Lévinas) é ao mesmo tempo o que deve ser traído, e estes dois deveres *devem* se contradizer, é preciso que haja esta contradição para que o sacrifício como paradoxo seja de fato efetivado.

Segundo Derrida é justamente este paradoxo que indica a relação – ainda que sem relação, em um “duplo segredo” – com o absolutamente outro, ou seja, com a absoluta singularidade do outro (que, em Kierkegaard, tem o nome de Deus e, em Lévinas, o nome de Todo-Outro, o nome ético de Deus). Esta seria a “moral da estória”, uma moral que ordena que se traia a moralidade, que clama por uma traição de tudo que se manifesta na ordem geral das coisas – e, como se deve supor, é isso que interessa Derrida, este “dar a morte” como estrutura da relação com a alteridade: sempre se está dando a morte a algo, se sacrificando algo em nome de um dever absoluto, no amar, no escrever, em qualquer escolha (e é por este motivo que uma dos indecíveis que Derrida trabalhara mais recentemente foi o do “perdão”: deve-se sempre se pedir perdão, pois se está sempre, nas mínimas decisões, dando a morte a algo<sup>42</sup>). E, assim, “a ética deve ser sacrificada em nome do dever. É um dever não respeitar, fora do dever, o dever ético (...) *em nome do* dever, de um infinito dever, *em nome do* absoluto dever”<sup>43</sup>, e para que se cumpra tal dever, o silêncio sacrificial é essencial, pois é ele que, na responsabilidade e no dever, me liga ao outro como outro e que me torna, no “eis-me aqui” da responsabilidade, responsável pelo outro como outro. Então, vivencia-se a fórmula derridiana que dá título a este capítulo, pois se há infinitos outros, uma inumerável generalidade de outros a quem devo ser responsável, Lévinas e Kierkegaard devem mesclar-se, o outro outro e os outros outros: *tout autre*

41 Kierkegaard, S. *Temor e tremor*, p. 74.

42 Sobre isso, remeto ao artigo de Paulo Cesar Duque-Estrada “Sobretudo, o perdão”, do livro *Espectros de Derrida*.

43 Derrida, J. *Donner la mort*, p. 96.

*est tout autre*, cada outro é totalmente outro, o todo-outro é totalmente outro, cada outro é o todo-outro e o todo-outro é cada outro.

Eu ofereço um dom de morte, eu traio, eu não preciso erguer minha faca para meu filho no monte Moriá para isso. Dia e noite, a cada instante, em todos os montes Moriás deste mundo, eu faço isso, erguendo minha faca sobre o que eu amo e devo amar, sobre estes a quem eu devo absoluta fidelidade, incomensuravelmente. (...) Preferindo meu trabalho, simplesmente por dar a ele meu tempo e minha atenção, preferindo minha atividade como cidadão ou como um professor ou filósofo profissional, escrevendo e falando aqui em uma linguagem pública, o francês no meu caso, eu talvez esteja cumprindo meu dever. Mas eu estou sacrificando e traindo a cada momento todas as minhas outras obrigações: minhas obrigações aos outros outros que conheço e que não conheço, meus bilhões de companheiros (sem mencionar os animais que são ainda mais outros outros que meus companheiros), meus companheiros que estão morrendo de fome e de doença. (...) Ou seja, em uma maneira singular (...), assim também para aqueles que eu amo em particular, os meus, a minha família, os meus filhos, cada qual é o filho único que eu sacrifico por outro, cada um sendo sacrificado por todos nesta terra de Moriá que é nosso habitat a cada segundo de cada dia.<sup>44</sup>

Assim, Derrida pretende demonstrar o caráter sacrificial de toda relação, em que se está sempre dando a morte a algo ou a alguém em nome de um juramento secreto que compromete toda ação, em um “eis-me aqui” de tal modo irresponsável que parece ser a única responsabilidade possível. Um indivíduo só é responsável por qualquer um se falha em sua responsabilidade por todos os outros. No entanto, estes outros, estas singularidades também representam o absolutamente outro e, deste modo, por uma eleição, devota-se a algo em detrimento de infinitos outros algos. E, como Abraão, dizendo “eis-me aqui” pode ser que haja o reencontro com o finito: respondendo a Deus, mostrando estar pronto a responder, responde-se. Talvez assim, quando se estiver com a faca na garganta de seu filho, Deus declare sua satisfação e poupe do efetivo sacrifício – que, no entanto, já acontecerá, não a morte ôntica, mas sim a simbólica. Sacrificando, elegendo, dando a morte, recupera-se o finito, o que nos termos de Der-

---

44 Derrida, J. *Donner la mort*, p. 98.

rida quer dizer que se está de fato se relacionando com a alteridade digna deste nome. Nem o outro-ôntico um grande-outro da religião, mas com essa instância que é sempre radical e totalmente outra e, por isso, inacessível e absolutamente desconhecida. “Nossa fé não está assegurada”<sup>45</sup>, diz Derrida, pois a fé nunca pode ser uma certeza, deva ser, ela mesma, a maior expressão de incerteza e, por isso, fé. É por este fato que cada indivíduo divide com Abraão o que não pode ser dividido – “um segredo do qual não sabemos nada” – e se há algum ensinamento possível nesta fábula é que dividir um segredo, como acontece entre Abraão e todos os homens, não significa conhecer ou revelar o segredo, mas antes implica saber que não há o que se dividir: o segredo dos segredos.

Frente à alteridade totalmente outra, só se pode *tremar*: portanto, um outro pensamento deve ser aquele que sabe tremar, diferente da tradição metafísica que, com sua segura e auto-imunidade, sempre tentou afastar o *tremor* e o *temor* que o outro impõe. Pode-se dizer que a história da filosofia foi a história do abafamento do tremor – e uma filosofia úmida deve ser aquela que não teme o tremor e, pelo contrário, assume-se desde sempre tremendo diante do totalmente outro e luta arduamente para manter-se em tremor. *Não tremar é orientar-se no pensamento*, é seguir a lógica do mesmo e não se deixar contaminar por isso que sempre vai escapar, mas que desde sempre já contaminou e deixou seus rastros no pensamento, que pretende enxugar-se completamente. Abraão soube tremar e com ele deve-se aprender o que não se aprende nem se ensina – ele perseverou no insuportável. Ele foi quem conseguiu dar o “golpe de gênio”<sup>46</sup>.

### Sobre o golpe de gênio...

Como conclusão a estas páginas, caberia então uma menção ao “golpe de gênio” de Jacques Derrida, que, assumindo suas heranças, consegue expressar um pensamento de extrema singularidade e que, por isso, parece capaz de fazer justiça à extrema singularidade do absolutamente outro.

Se pensarmos o intuito de Kierkegaard em sua crítica a Hegel como guisa de conclusão, podemos ver que toda a filosofia que se quer “crítica” ou distante de um pensamento do todo precisa tentar se colocar a questão sobre como dar lugar ao singular no pensamento. Do mesmo modo, se pensarmos

---

45 Derrida, J. *Donner la mort*, p. 112.

46 Derrida, J. *Donner la mort*, p. 156.

que cada vez mais o mundo se globaliza (ou mundializa) em um movimento de completo esmagamento das diferenças, como uma grande espiral crescente da dialética, e que toda política mundial pretende tratar de “inclusão” dos outros nesta ordem do mesmo, parece inevitável que qualquer pensamento digno deste nome pretenda se afastar de um programa ético ou de uma agenda política.

Mas isso – e tal é o que nos mostra Derrida – não se dá em nome de uma anti-ética ou de uma desresponsabilização do político, mas, pelo contrário, em nome de um compromisso radical com a absoluta alteridade do outro, com a singularidade e com as diferenças.

Parece-nos, enfim, que a única possibilidade concreta de *resistência política* consiste em se perceber, assumir e preservar o tremor no pensamento. E isso exige amor pelo segredo: um ato poético e um ato de fé.

### Referências Bibliográficas

- Chodkiewicz, M. *Le sceau des saints – prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabi*. Paris: Gallimard, 1986.
- Derrida, J. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.
- Derrida, J.; Dufourmantelle, A. *De l’hospitalité*. Paris: Calmann-Levy, 1997.
- Derrida, J. *Salvo o nome*. Campinas: Papyrus, 1995.
- Duque-Estrada, P.C. (org) *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU, 2008.
- Grammont, G. *Don Juan, Fausto e o judeu errante em Kierkegaard*. Petrópolis: Catedral das letras, 2003.
- Haddock-Lobo, R. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo/Rio de Janeiro: Edições Loyola/Editora da PUC-Rio, 2005.
- Kierkegaard, S. *Temor e tremor*. Rio de Janeiro: Ediouro. Sd.
- Lévinas, E. *La mort et le temps*. Paris: L’herne, 1991.
- Lévinas, E. *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976.
- Patočka, J. *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*. Lagrasse: Verdier, 1981.