

5

Primeira prova

“Todo outro é totalmente outro”

- Estos últimos cuatro años han sido los más ricos de mi vida. Ocupándome de Alicia y haciendo las cosas que a ella le gustaba hacer. Menos viajar, claro.
- A mí me pasa lo contrario con Lidia.
- ¿Y eso?
- No soy capaz ni de tocarla. No reconozco su cuerpo. Soy incapaz hasta de ayudar a las enfermeras a que le den la vuelta en la cama. Y me siento muy mezquino.
- Hable con ella. Cuénteselo.
- Sí, ya me gustaría. Pero ella no puede oírme.
- ¿Cómo está tan seguro de que no nos oyen?
- Porque su cerebro esta apagado, Benigno.
- El cerebro de la mujer es un misterio, y en este estado más.
- A las mujeres hay que tenerlas en cuenta, hablar con ellas, tener un detalle, de ven en cuando... acariciarlas de pronto. Recordar que existen. Que están vivas y que nos importan. Esa es la única terapia, se lo digo por experiencia.
- ¿Y qué experiencia tienes tú con las mujeres? ¿Qué experiencia tienes tú con las mujeres?
- ¿Qué?
- ¿Qué experiencia tienes tú con las mujeres?
- ¿Yo? Toda. (...) De eso quería hablarte, Marco. Antes de que te vayas.
- ¿De que?
- De la soledad. Quiero casarme.
- Casarte, ¿con quien?
- Con Alicia, ¿con quien va a ser?
- Benigno, ¿estás loco?
- Alicia y yo nos llevamos mejor que la mayoría de los matrimonios. ¿Por qué es raro que alguien enamorado de una mujer quiera casarse con ella?
- Porque la mujer está en coma. Alicia no puede decir con ninguna parte de su cuerpo, “sí quiero”. Porque no sabemos si a la vida vegetativa se le puede llamar vida. (...) Benigno, lo tuyo con Alicia es un monólogo, y una locura.

(Pedro Almodóvar, *Hable con ella*. 2002)

*

Lembro aqui, para início de conversa, de uma outra possível epígrafe para esta parte da tese, que se encontra no prefácio de *As palavras e as coisas* de Foucault:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia –, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensatas para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. Esse texto cita “uma certa enciclopédia chinesa” onde está escrito que “os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente qualificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) *et cetera*, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas”. No deslumbramento dessa taxionomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto

exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar *isso*.⁷⁴⁵

Afinal, esta parte da tese é dedicada à alteridade, e tomo como subtítulo o intraduzível título de um capítulo de *Donner la mort*, de Derrida. Meu objetivo aqui é o de me permitir certa errância, para diminuir a seriedade do jogo, ao lado de alguns espectros que vêm me assombrando desde o mestrado, e, para tanto, aludirei (sempre à distância) meu *Da existência ao infinito*, tentando trazer novas discussões que entrevejo sobre o tema, em detrimento das questões ônticas tratadas por Lévinas e buscando me deter sobre a disseminação destas questões tal como Derrida fez, sobretudo em um diálogo com Kierkegaard. Por fim, a partir das análises que Derrida inicia com Patočka, tentarei mostrar como essa alteridade totalmente outra emerge para confundir a pretensa distinção levinasiana e kierkegaardiana entre ético e religioso. Mas, se o *rastro* é um dos “temas” privilegiados aqui, sendo, sobretudo, uma das poucas coisas que posso tentar agarrar com as mãos, é bom que se tenha em mente que o próprio Derrida afirma que em sua noção de “rastro” está implícita a crítica à ontologia que Lévinas empreendeu – e que, por esta razão, eu devo necessariamente retomar as minhas próprias inspirações levinasianas, ainda que errando para um outro rumo.

rastros (de Lévinas)

O que (é) o rastro? Ou ainda: o rastro (é)? Cabe ao rastro uma ontologia ou, como Derrida afirma, uma *hantologie* ou *hauntology*? Em “Una ontología asediada por fantasmas”⁷⁴⁶, Mónica Cragolini adota o termo “fantología” para designar este traço da desconstrução que substituiria o lugar do Ser na ontologia pelo não-lugar do rastro ou do espectro nesta “fantología”. Assim, ao contrário de ocupar o lugar do Ser, o rastro destitui e desestrutura o próprio lugar do “lugar”, disseminando por completo qualquer possibilidade de ontologismo. Segundo a filósofa, Derrida assinalaria sua dívida para com o trabalho realizado por Nietzsche, Heidegger e Benjamin, que seriam “pensadores da fidelidade e da repetição” e, ao mesmo

⁷⁴⁵ FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966, p. 07 (*As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 05).

⁷⁴⁶ CRAGOLINI, M. “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida”. In: *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias, Nº 41-42, Buenos Aires, 2002, pp. 235-241.

tempo, do “abalo” e da “destruição”. Como herdeiro destas desconstruções, Derrida assumiria como constituinte de seu pensamento as “fissuras” que fazem com que, ao invés de conceitos, seu pensamento se “apresente” através de “indecidíveis”: “essas unidades de simulacro que, encontrando-se ‘entre’ as oposições binárias, fazem patente que a língua ‘já’ está se desconstruindo”⁷⁴⁷.

Como se antecipou, Cragolini nomeia esta filosofia como uma “lógica do nem/nem” na qual estes indecíveis – estas “falsas unidades verbais” – solapariam o edifício conceitual baseado no fundamento e no binarismo conceitual. Deste modo, concomitante à própria idéia de uma “destruição” apareceria a noção de “fantologia” ou “obsediologia” – a “*hantologie*”, uma “ontologia assediada por fantasmas”. A autora então faz ressaltar o aspecto de “assombração” do verbo *hanter*, não se tratando apenas de uma aparição espectral, mas da freqüentação assombrada de algum lugar por um espírito, de um obsessivo, um morto que não morre nunca, que está sempre para aparecer e reaparecer.

A fantologia, como filosofia de umbral, move-se “entre”: entre os vivos e os mortos, entre o passado e a espera. Mas este “entre” não supõe um espaço de dialetização possível, mas sim um âmbito de incerteza que não pode ser saldado por nenhuma dialética, por nenhuma síntese. Este “entre” supõe uma disjunção do presente que dificulta as filosofias da presença e, com elas, as lógicas identificatórias do mesmo.⁷⁴⁸

E este aspecto fantológico do pensamento é o único que pode *suportar* que se pense o rastro, isto que, nos termos leviassianos, vai sempre escapar aos filosofemas.

Retornar ao rastro de Lévinas em Derrida, portanto, parece-me, pois, urgente: não que Lévinas seja a *origem* do rastro ou do *rastro* derridiano, mas por ter sido Lévinas justamente quem apontou esta não-origem do rastro. O texto de Lévinas ao qual Derrida se refere em *Gramatologia* como sendo sua maior *proximidade* na filosofia é “O vestígio do outro” [“La trace de l’autre”, de 1963]. Como se antecipou, tal texto inicia-se retomando a crítica à ontologia heideggeriana como a maior expressão do mesmo que a filosofia tradicional já apresentou – tarefa esta à qual o filósofo se dedicava desde a década de 1940, com

⁷⁴⁷ CRAGNOLINI, M. “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida”, p. 235.

⁷⁴⁸ CRAGNOLINI, M. “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida”, p. 241.

seu *Da existência ao existente*. O pensamento ontológico não seria mais que o “desfecho lógico dessa alergia fundamental da filosofia”⁷⁴⁹ com relação à toda alteridade verdadeira, sempre travestindo-a de mesmo e englobando-a em sua economia. Este texto, retomado em *O humanismo do outro homem*, de 1972, como conclusão ao capítulo “A significação e o sentido”, apresenta a relação do *rastro* com a alteridade, mais precisamente com o que ele chamará posteriormente de *Todo-Outro (Tout-Autre)* e que Derrida disseminará como na citação que dá nome a este capítulo. O *rastro* representa o “movimento” da alteridade e concerne à “eleidade” e à relação com Deus – e, ressaltado, não do Deus de Kierkegaard, que suspende a ética em nome do religioso, nem o Ser de Heidegger, outro nome para um Deus ontológico, mas a um verdadeiro Deus não onto-teológico, um Deus ético e, por isso, nos termos de Lévinas, “sem ser”, que só se apresenta disseminado no rosto de todo e qualquer existente.

Pensar esta alteridade de uma maneira não necessariamente teológica, conquanto ainda comporte o traço teológico e, talvez mais ainda, que imprescindida deste elemento, certamente é algo ainda bastante questionável pela filosofia contemporânea. No entanto, pode-se antecipar que em pensamentos de extrema força como os de Kierkegaard, Artaud e Lévinas o lugar deste grande Outro se impõe sempre com a violência de um comando, de um mandamento irrecusável, ou seja, preservando de certa maneira o lugar tradicional de Deus, mas, com isso, empreendendo uma forte crítica à teologia: partindo para a estética, no caso do dramaturgo, para a ética, no caso do pensador judeu, ou para a fé, no caso do cristão. Para Artaud, Deus é o nome próprio do Ladrão, do Outro, do Furtivo, o que vai comandar uma exigência estética da arte sem obra, desembocando em uma escatologia, no mais amplo sentido do termo, que é ainda uma ontologia, e na qual o Ser é o excremento: “Portanto, desde sempre meu corpo me foi roubado. Quem pode tê-lo roubado senão um Outro? (...) Quem pode ser o ladrão senão esse grande Outro invisível, perseguidor furtivo *duplicando-me* por toda a parte, isto é, redobrando-me e ultrapassando-me, chegando sempre antes de mim aonde escolhi ir?”⁷⁵⁰. Certamente Lévinas veria este mesmo lugar na total alteridade do outro tal como Artaud o concebera, mas ele de modo algum – neste aspecto, junto

⁷⁴⁹ LÉVINAS, E. “O vestígio do outro”. In: *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 229.

⁷⁵⁰ DERRIDA, J. “A palavra soprada”, pp. 123-124.

a Kierkegaard – desejaria ou pensaria ser possível isentar-se de uma contaminação por esta alteridade. Lévinas e Kierkegaard bem sabem a inevitabilidade do mandamento, para o qual apenas é possível responder “eis-me aqui” como fez Abraão.

A atenção voltada para Lévinas parece-me necessária não apenas por ser ele um dos grandes tematizadores do rastro, mas antes por sua presença-ausência nos textos derridianos nas décadas de sessenta e setenta seguirem esta economia. Realmente a objeção de Mônica Cragolini de que a presença de Lévinas, assim como a de Nietzsche, talvez seja de tal modo marcante que não seja possível nomeá-la demonstra esta economia do rastro na letra derridiana. Em textos como “A diferença”, por exemplo, quando começa a afirmar que este “conceito” é a tentativa de se sair da clausura do esquema metafísico ⁷⁵¹, Derrida afirma categoricamente que “antes de ser, tão radical e tão expressamente, o de Heidegger, esse gesto foi também o de Nietzsche e de Freud” ⁷⁵², e parece tão-somente a estes se dedicar. No entanto, algumas páginas adiante, ele lembra o que antes já teria antecipado na *Gramatologia*, ou seja, que “um passado que não foi nunca presente, esta fórmula é aquela pela qual Emmanuel Lévinas, segundo caminhos que não certamente os da psicanálise, qualifica o rastro e o enigma da alteridade absoluta: outrem”, lembrando também que “o pensamento da *différance* implica toda a crítica da ontologia clássica empreendida por Lévinas. E o conceito de rastro como o de *différance*, organiza assim, através destes rastros diferentes e destas diferenças de rastros, no sentido de Nietzsche, de Freud, de Lévinas” ⁷⁵³.

Voltando à *Gramatologia*, pode-se ver que uma vez mais Lévinas desenha-se por detrás de Nietzsche, Freud e Heidegger – autores certamente de maior prestígio na época, e possivelmente até nossos dias e, por isso, interlocutores por excelência. Aqui, uma vez mais, o rastro “aparece” em uma perspectiva herdeira da ontologia heideggeriana, na qual a diferença ôntico-ontológica ecoaria na *différance*, mas de acordo com a qual aquela só seria possível a partir desta, sendo esta a diferencialidade mesma.

⁷⁵¹ “Da saída da clausura deste esquema procurei eu indicar o alcance através do ‘rastro’, o qual é tanto menos um efeito quanto não tem uma causa, mas não pode bastar por si mesmo, extra-texto, para operar a transgressão necessária” (DERRIDA, J. “A diferença”, p. 43).

⁷⁵² DERRIDA, J. “A diferença”, p. 49.

⁷⁵³ DERRIDA, J. “A diferença”, p. 55.

Não se pode pensar o rastro instituído sem pensar a retenção da diferença numa estrutura de remessa onde a diferença aparece *como tal* e permite desta forma uma certa liberdade de variação entre os termos plenos. (...) Estas oposições somente têm sentido a partir da possibilidade do rastro. (...) O rastro, onde se imprime a relação ao outro, articula sua possibilidade sobre todo o campo do ente (...). É preciso pensar o rastro antes do ente. Mas o movimento do rastro é necessariamente ocultado, produz-se como ocultação de si. Quando o outro anuncia-se como tal, apresenta-se na dissimulação de si. (...) O campo do ente, antes de ser determinado como campo de presença, estrutura-se conforme as diversas possibilidades - genéticas e estruturais - do rastro.⁷⁵⁴

E prossegue mais adiante:

O conceito de arqui-rastro (...) é, com efeito, contraditório e inadmissível na lógica da identidade. O rastro não é somente a desapareição da origem, ele quer dizer aqui (...) que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. (...) E, no entanto, sabemos que este conceito destrói seu nome e que, se tudo começa pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário.⁷⁵⁵

A conclusão à qual Derrida chega é que *o rastro é a différance* e, portanto, a desconstrução, não sendo de modo algum uma fenomenologia da escritura, só pode ser um pensamento do rastro. E este é o ponto exato em que Derrida parece uma vez mais convocar o amigo lituano.

Derrida pergunta-se sobre o por quê do rastro, sobre qual a motivação da escolha deste nome e, como resposta, indica a referência a um certo número de discursos contemporâneos dos quais teria se inspirado, mas ressalta: “assim, aproximamos este conceito de rastro daquele que está no centro dos últimos escritos de E. Lévinas e de sua crítica à ontologia: relação à eleidade como à alteridade de um passado que nunca foi e não pode nunca ser vivido na forma, originária ou modificada, da presença”⁷⁵⁶. Como se adiantou, Derrida toma a noção levinasiana de rastro e enxerta-a em uma intenção heideggeriana para que, assim, o rastro contamine a ontologia e, com isso, o pensamento caminhe para além do discurso heideggeriano. É desta maneira que, ao mesmo tempo em que se constrói, a ciência gramatológica se desconstrói, pois um pensamento como este do rastro impede que se fundamente uma gramatologia como ciência positiva, já que a pergunta que fundamentaria epistemologicamente uma ciência, neste caso: em que condições uma gramatologia é possível?, está desde o “início” descartada.

⁷⁵⁴ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 57.

⁷⁵⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 75.

⁷⁵⁶ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 86.

“O que já nos ensinou o pensamento do rastro é que (...) o rastro *não é nada*”⁷⁵⁷ ou seja, que não sendo ontológico ele é tampouco ente algum. A referência de Derrida, breve, única, mas decisiva no “projeto gramatológico” é ao já citado artigo de 1963 “O vestígio do outro”, em que o rastro é “definido” com relação à noção levinasiana de “rostos”. Posso antecipar, até porque já o fiz inúmeras vezes, que o rosto “significa” a epifania do outro no campo da ética, a “percepção” ética do outro pelo eu, em sua completa abstração. O “movimento” do Rosto com relação ao mundo é descrito segundo a lógica do rastro, pois se, por um lado, o rosto direciona-se aos seres no mundo, por outro, ele não se compromete com tais seres, mas antes se retira do mundo, o que faz com que Lévinas afirme que “o rosto apresenta-se em sua nudez (...). Ele deriva do absolutamente Ausente. Mas a sua relação com o absolutamente ausente de que deriva não *indica e não revela* esse Ausente; e contudo o Ausente tem um significado no rosto”⁷⁵⁸. Nos termos levinasianos, isso quer dizer que o rosto não pode ser compreendido como um fenômeno nem descrito sob nenhum modo de desvelamento, tratando-se aqui de uma relação exterior a qualquer dissimulação ou revelação: “uma terceira via excluída por essas [duas outras vias] contraditórias”⁷⁵⁹.

Essa estranha significação do rosto não significa, ou melhor, significa apenas como rastro, como rastro do Ausente absolutamente passado, sempre passado e nunca presente e que (in)significa o “lugar”, o não-lugar, o além de onde o rosto vem como epifania. Tal relação refere-se a um “passado irreversível” em que “nenhuma memória conseguiria abrir os vestígios [rastros] desse passado. É um passado imemorial”⁷⁶⁰. E, como se viu, não se dando a nenhuma fenomenologia, também desconcerta qualquer ontologia, pois o rastro “significa” o além do Ser e este além de onde o rosto provém “significa” a terceira pessoa: “*além do ser é uma terceira pessoa* que não se define por si mesma (...). Ela é possibilidade dessa terceira direção de não retidão radical que escapa ao jogo bipolar”⁷⁶¹. Lévinas, então, elege o pronome “ele” para exprimir o que ele chama de uma “irreversibilidade inexprimível”, aquilo que escapa a qualquer revelação tanto como a toda dissimulação, o “não englobável”. Esta “eleidade” como

⁷⁵⁷ DERRIDA, J. *Gramatologia*, p. 92.

⁷⁵⁸ LÉVINAS, E. “O vestígio do outro”, p. 239.

⁷⁵⁹ LÉVINAS, E. “O vestígio do outro”, p. 239.

⁷⁶⁰ LÉVINAS, E. “O vestígio do outro”, p. 240.

⁷⁶¹ LÉVINAS, E. “O vestígio do outro”, p. 240.

condição de irreversibilidade apresenta seu sentido significando sem fazer aparecer, e esta parece ser a economia do rastro descrita por Lévinas, disto que, de certo modo, é sim um sinal, mas não um sinal qualquer, pois ele significa fora de qualquer intenção e de qualquer projeto, sendo, ao contrário, fora de qualquer projeto, sendo ele próprio o fim dos projetos e a desordem mesma, o transtorno de toda intencionalidade.

O rastro autêntico (...) transtorna a ordem do mundo. Ocorre em sobre-impressão. O seu significado original esboça-se na impressão deixada por aquele que quis apagar os seus rastros, com o desejo de cometer um crime perfeito, por exemplo. Aquele que deixou rastros ao apagar os seus rastros nada quis dizer ou fazer por meio dos rastros que deixa. Perturbou a ordem de uma forma irreparável. *Ser* na acepção de *deixar um rastro* é passar, partir, absolver-se.⁷⁶²

Deste modo, mais que a significação, o rastro indica a passagem daquilo ou daquele que deixou o sinal, ou seja, a marca da marca, para além de qualquer intenção de qualquer emissor, não revelando nem escondendo nada, ele demarca a relação com o absolutamente outro. Esta alteridade radical, portanto, abre a relação com o infinito assimétrico – o que, em termos éticos, se dá pela entrada em cena do terceiro. “Enquanto que Ele é terceira pessoa, ela é, de alguma forma, exterior à distinção do ser e do ente. Só um ser que transcenda o mundo pode deixar um rastro”, diz Lévinas, mostrando a ligação que Derrida apontou em *Gramatologia* entre o abalo da presença que o rastro implica e a crítica à ontologia que ele comporta, e conclui: “o rastro é a presença daquilo que nunca esteve lá, propriamente dito, daquilo que é sempre passado”⁷⁶³. A estrutura do rastro não pode ser pensada em termos empíricos. O rastro empírico, ainda que tomado como metáfora de todo aquele ou tudo aquilo que passa e deixa rastros, não pode ser emblemático, pois, neste caso, está se supondo que em algum momento alguém ou algo “esteve lá”, esteve presente, marcando a presença de um passado presente, e não deste passado absoluto que, no entanto, se deixa entrever na estrutura comum a todo rastro. Esta estrutura do rastro, que se permite perceber em todo rastro empírico, é a “eleidade” que, por si, não deixa rastros, mas produz efeitos. “O rastro como rastro não leva apenas ao passado, mas é a própria *passagem* em direção a um passado mais longínquo que qualquer passado e

⁷⁶² LÉVINAS, E. “O vestígio do outro”, p. 242.

⁷⁶³ LÉVINAS, E. “O vestígio do outro”, p. 244.

qualquer futuro”⁷⁶⁴, passagem esta que consiste na perturbação da presença e da temporalidade, apontando a um tempo que a lógica do mesmo não pode dar conta em sua crono-logia: a eternidade como disjunção.

*

A alteridade absolutamente outra foi o tema de alguns ensaios de Derrida, sobretudo os que envolvem o tema da morte e do tempo (como *Adieu à Emmanuel Lévinas*, *Donner la mort*, *Donner le temps* etc.), em que o nome próprio de Lévinas é convocado e, nestes escritos, os temas relativos à relação com Deus, a morte do outro, a interrupção e a responsabilidade são retomados. No “Adeus”, por exemplo, esta relação é emblematicamente indicada quando ao nome de Lévinas soma-se o de seu amigo Maurice Blanchot. Sem entrar nos méritos deste texto – como costume dizer, um dos mais belos da bibliografia filosófica de todos os tempos⁷⁶⁵ –, no momento em que Derrida retoma o tema da morte no amigo para falar da morte do amigo, no momento em que, mais que aprender o que é o a-Deus de Lévinas ele quer dizer adeus a Lévinas, ele se depara com a palavra “desconhecido” para caracterizar esta relação com a morte. Lévinas diz: “A relação à morte em sua ex-ceção (...) é uma emoção, um movimento, uma inquietação no *desconhecido*”⁷⁶⁶, e Derrida ressalta o grifo da palavra no intuito de mostrar que isto não concerne ao limite negativo do saber, mas antes a um elemento de não-saber – o elemento da amizade e da hospitalidade, por se tratar da convocação ética à responsabilidade – que emerge com a transcendência do estrangeiro, ou melhor, com a distância infinita do outro. E lembra então que esta foi a palavra escolhida por seu grande amigo, seu e dele, de Derrida e de Lévinas, ou ainda, do exemplo-mor de amizade que ele, Derrida, como amigo-caçula, teria sido agraciado em contemplar e participar: em *A conversa infinita*, o capítulo “Conhecimento do desconhecido” é uma interlocução entre Blanchot e Lévinas, um diálogo escrito por Blanchot no qual as letras levinasianas vão

⁷⁶⁴ LÉVINAS, E. “O vestígio do outro”, p. 244.

⁷⁶⁵ Sobre isso, remeto ao meu já citado artigo “O adeus da desconstrução: alteridade, rastro, acolhimento” e ao capítulo “O ser e a morte” de *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*.

⁷⁶⁶ LÉVINAS, E. *Dieu, la mort et le temps*, p.26.

tomando maior força e revelando a potência desta alteridade absoluta que não diz respeito à razão.

Em seu solilóquio final, Blanchot escreve que pensar esta alteridade levinasiana obriga a uma dupla contradição, pois primeiro deve-se pensá-la como distorção de um campo e o deslocamento da descontinuidade, e depois “como o infinito de uma relação sem termos e como infinita terminação de um termo sem relação”⁷⁶⁷. Esta radicalidade do Outro surge na obra quando, no final do quarto capítulo, Blanchot entra no paradoxo da impossibilidade constitutiva da comunicação e descreve como a poesia se situa neste estranho terreno da impossibilidade, já que ela não está aí para *dizer* a impossibilidade, mas a responder a ela – e talvez, sustenta ele, esta seja a “função” de toda linguagem. “Nomeando o possível, respondendo ao impossível”, diz ele, convocando a responsabilidade fundadora de toda linguagem: “toda palavra inicial começa por responder, resposta ao que não foi ainda ouvido, resposta ela mesma atenta, onde se afirma a espera impaciente do desconhecido e a esperança desejanse da presença”⁷⁶⁸. E então o desconhecido surge como aquilo que, em uma primeira instância, não é temido pela poesia, mas que é absolutamente pavoroso aos olhos do pensamento racional, e o medo filosófico representaria esta relação com o desconhecido em que se oferece um conhecimento daquilo que sempre escapa ao conhecimento – e Blanchot frisa que isto não concerne ao irracional, o que diria muito pouco e reduziria este campo à razão. E, no entanto, este campo é infinito, ultrapassa qualquer racionalidade e é a questão mesma: o medo do desconhecido é o medo propriamente dito, e ter medo do desconhecido nada mais é que ter medo do próprio medo, o que seria, nos termos mais atuais, filosofar. A filosofia como o medo do medo, como medo de assumir seu medo, o que a faz tentar ao máximo permanecer no solo da proximidade e de modo algum se lançar ao estrangeiro, permanecendo, assim, em sua pretensa familiaridade e imunidade, não se deixando contaminar pela verdadeira e úmida alteridade. Perguntaria um sábio e seco filósofo:

Porque se o desconhecido [o “úmido”] deve permanecer como tal, no próprio conhecimento que temos dele, não caindo então sob nosso domínio e irredutível, não somente ao pensamento, mas a qualquer forma pela qual pudéssemos

⁷⁶⁷ BLANCHOT, M. *A conversa infinita*. São Paulo: Escuta, 2001, p. 130.

⁷⁶⁸ BLANCHOT, M. *A conversa infinita*, p. 94.

apreendê-lo, não correríamos o risco de sermos obrigados a concluir que não temos conhecimento a não ser daquilo que nos é próximo: do familiar, não do estranho?⁷⁶⁹

E esta sensatez e sequidão filosóficas estão em grande parte certas. Talvez o termo conhecimento não seja o melhor para se colocar aqui, mas se o desconhecido não é o negativo do conhecido, como atentou Derrida, isto não seria uma contradição: havendo, sim, uma possibilidade de se ter algum conhecimento do desconhecido, sobretudo da experiência mesma do desconhecido, que se deixa perceber por representar a relação com a distância, com a infinita separação. E o “conhecimento” que se extrai dessa experiência não consiste em diminuir esta distância e se aproximar do desconhecido, mas em saber preservar seu desconhecimento e sua distância, aprendendo, assim, a respeitar a não-relação. Blanchot sorri: “estranha relação que consiste no fato de não existir relação”⁷⁷⁰.

E é aqui que o filósofo francês abre o livro do amigo lituano, remetendo o leitor a *Totalidade e infinito* e afirmando que esta nova idéia de Outro, que diz respeito à relação com outrem, configura “um novo ponto de partida da filosofia e um salto que ela e nós mesmos seríamos convocados a dar”⁷⁷¹. E quando interpelado por seu outro sobre o que haveria de novo em uma filosofia que tematizasse a alteridade, Blanchot responde (-se) que Lévinas conduz a uma experiência radical em que outrem é irredutivelmente outro e que a relação com ele ultrapassaria, assim, qualquer ontologia e qualquer teoria do conhecimento.

Parece-me ser o contrário de um solipsismo e é, no entanto, efetivamente, uma filosofia da separação. Estou decididamente separado de outrem, se outrem deve ser considerado como aquilo que é essencialmente outro que não eu, mas também, é por essa separação que a relação com o outro impõe-se a mim como me ultrapassando infinitamente: uma relação que me remete ao que me ultrapassa e me escapa na medida mesma em que, nesta relação, eu sou e permaneço separado.⁷⁷²

Portanto, para Blanchot, ao contrário de qualquer abstração, este pensamento da alteridade apresenta a realidade mesma, o real como esta relação impossível. O filósofo lembra aqui que, para Lévinas, quando se pensa no infinito, pensa-se aquilo que não se pode pensar, tendo-se, deste modo, um pensamento que

⁷⁶⁹ BLANCHOT, M. *A conversa infinita*, p. 97.

⁷⁷⁰ BLANCHOT, M. *A conversa infinita*, p. 98.

⁷⁷¹ BLANCHOT, M. *A conversa infinita*, p. 98.

⁷⁷² BLANCHOT, M. *A conversa infinita*, p. 99.

ultrapassa absolutamente aquilo que se poderia pensar, só podendo ser, então, uma relação com uma alteridade absoluta e exterior: o outro.

Retomando brevemente aqui as indicações de *Totalidade e infinito*, pode-se ver que a obra se inicia já anunciando esta relação que obriga a abandonar “um mundo que nos é familiar”, a “nossa casa” rumo a um “fora-de-si estrangeiro”, um “além”: “uma terra onde de modo algum nascemos”; “uma terra estranha a toda a natureza, que não foi a nossa pátria e para onde nunca iremos”⁷⁷³. E isto se dá justamente devido à idéia de infinito que se impõe como a impossibilidade mesma de se pensar dentro da lógica do mesmo, como uma teoria do conhecimento em que há um sujeito e um objeto, pois o infinito não se deixa apreender como um simples pólo da relação: ele representa a relação mesma, a dissimetria constitutiva de qualquer relação a um exterior, um “fora”, algo outro, enfim. Descartes, para conceber o infinito, admitiu a necessária relação com um ser que conserva uma exterioridade total, uma alteridade absoluta em relação àquele que o pensa. Entretanto, não obstante distinguida da objetivação, deve-se se esforçar por descrever esta relação com o Estrangeiro, a complexidade desta relação não-semelhante. E, neste momento, Lévinas recorre a uma figura que já nos é bem (des)conhecida para descrever esta relação: “o rosto de Outrem [que] destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que me deixa”⁷⁷⁴. E, assim, define o que seria esta *estranha*, totalmente estranha relação: “uma relação com o Outro, que não desemboca numa totalidade divina ou humana, uma relação que não é a totalização da história, mas a idéia do infinito. (...) Quando o homem aborda verdadeiramente Outrem, é arrancado da história”⁷⁷⁵.

Blanchot, em seu diálogo com e sobre o amigo, verá o rosto como uma presença que o olhar não pode dominar, que sempre transbordará a representação que se possa fazer dele, não se *pode* diante dele, diz o francês, transformando o maior poder (o conhecimento) em impotência frente à alteridade, a impossibilidade mesma de se assumir que, diante do rosto de outrem, *não se pode mais poder*: “O que permanece decisivo, no meu entender, é que a maneira pela qual outrem se apresenta na experiência do rosto, esta presença do próprio exterior (Lévinas diz, da exterioridade) não é a de uma forma aparecendo na luz ou seu

⁷⁷³ LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*, pp. 21-22.

⁷⁷⁴ LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*, p. 38.

⁷⁷⁵ LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*, p. 39.

simples recuo na ausência da luz: nem revelada, nem desvelada”⁷⁷⁶. O rosto, então, indicaria o infinito, a infinita distância que separa eu e outro, impossibilitando qualquer conquista, qualquer gozo, qualquer conhecimento. E, quando (auto)indagado sobre o fato de este a relação-sem-relação permanecer ainda um mistério, ele confessa que ela é um mistério: ela é o próprio enigma. “De maneira que esta filosofia poderia então, por sua vez, significar o fim da filosofia”⁷⁷⁷, afirma Blanchot sobre o enigma que o livro do amigo legou-lhe, terminando o capítulo reconhecendo que não haveria nada em seus dias que o obrigaria mais a refletir que um pensamento como este de Lévinas. E é isto que o escritor faz logo em seguida, quando retoma a questão da escrita e da palavra à luz obscura de Lévinas, em que a palavra passa a ser este abismo assimétrico desta relação sem relação que é a escrita e a impossibilidade mesma de se escrever, apenas podendo-se responder a esta impossibilidade, escrevendo.

*

Em diversos momentos de seu discurso no cemitério de Pantin esta responsabilidade é retomada – como já indiquei algumas vezes –, mas em certo momento de suas palavras de adeus Derrida relembra o que ele teria antecipado em *Donner la mort* e que, como pretendo abordar, ligaria Kierkegaard a Lévinas: o “sim” incondicional.

Nesse segundo tempo que reconduziu a um nível bem mais elevado do que o primeiro, produziu-se lá uma mutação discreta porém irreversível, uma dessas poderosas, singulares, raras provocações que, na história, depois de mais de dois mil anos, terão marcado indelevelmente o espaço e o corpo do que é mais ou menos, em todo caso outra coisa do que um simples diálogo entre o pensamento judaico e seus outros, as filosofias de ascendência grega ou, na tradição de um certo “eis-me aqui”, os outros monoteísmos abramícos. Isto é passado, esta mutação aconteceu *por intermédio dele*, por Emmanuel Lévinas, que tinha, creio, desta imensa responsabilidade uma consciência ao mesmo tempo clara, confiante, calma e modesta, como a de um profeta.⁷⁷⁸

Isto porque, como Kierkegaard, Lévinas também retirará um poderoso pensamento da lição de Abraão, sendo que enquanto naquele a lição é religiosa e

⁷⁷⁶ BLANCHOT, M. *A conversa infinita*, p. 103.

⁷⁷⁷ BLANCHOT, M. *A conversa infinita*, p. 107.

⁷⁷⁸ DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p. 28.

suspende a ética, neste a lição é ética em detrimento da religião (lembrando que Lévinas, ao adotar o nome “santo” para a ética, em que a santidade, ou *kadosh*, quer dizer separação e representa esta infinita distância entre eu e outro pela qual sou responsável e obrigado a responder-por, ele empreende uma crítica ao “sagrado”, à estrutura religiosa que sacraliza a alteridade e impede uma verdadeira relação com isto que escapa à qualquer estrutura ⁷⁷⁹). Contudo, para o filósofo lituano, como se pode ver em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o sentido do pronome eu no acusativo do “eis-me aqui” remete à responsabilidade pelo outro, enquanto para o dinamarquês isso representa o laço religioso com Deus. Para Lévinas não há eu senão como “eu convocado” pela convocação à qual só se pode responder “sim”, convocação que me obriga a comparecer e a me tornar responsável por este outro que, ao mostrar-se, já apagou todos seus rastros, sem jamais poder ver sua face.

E é na economia do rastro que o rosto “aparece”, nos termos de Lévinas, “que o rosto brilha”, que o momento fugaz já passou, que o outro já passou sem mesmo nunca ter se apresentado, “é a própria desordem imprimindo-se (estaríamos tentados a dizer *gravando-se*) de gravidade irrecusável” ⁷⁸⁰. E a gravidade que é irrecusável é algo a ser grifado nesta relação: a impossibilidade de recusa desta alteridade que, mesmo nunca estando presente, nem no presente nem nas formas modificadas da presença, continua a ser o que convoca à responsabilidade e ao responder por. Este “princípio” de eleidade é o que poderia ser visto como a origem da alteridade, o outro mais outro que qualquer outro, o absolutamente outro ou o Todo-Outro: nome ético de Deus. O Deus, assim, também é renomeado para além da ontologia e da teologia e visto sob a ótica do rastro, como rastro ou, possivelmente, como a atividade produtora de rastros, sendo rastro de rastros. Deus também já passou – e nunca esteve lá.

O Deus que passou não é o modelo de que o rosto seria a imagem. Ser à imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se no seu rastro. O Deus revelado da nossa espiritualidade judaico-cristã conserva todo o infinito da sua ausência que existe na própria ordem pessoal. Ele mostra-se apenas no seu rastro, como no capítulo 33 do Êxodo. Ir na Sua direção não consiste em seguir

⁷⁷⁹ Sobre isso, remeto a LÉVINAS, E. *Do sagrado ao santo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

⁷⁸⁰ LÉVINAS, E. “O vestígio do outro”, p. 244.

esse rastro, que não é um sinal; mas em ir para os Outros, que se mantêm no rastro da “eleidade”.⁷⁸¹

Remeto aqui ao versículo citado por Lévinas, que diz que a visão face a face de deus está reservada à felicidade ao Céu e mostra a passagem de Deus como rastro:

‘Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo’. E Iahweh disse ainda: ‘Eis aqui um lugar junto a mim; põe-te sobre a rocha. Quando passar a minha glória, colocar-te-ei na fenda da rocha e cobrir-te-ei com a palma da mão até que eu tenha passado. Depois tirarei a palma da mão e me verás pelas costas. Minha face, porém, não se pode ver’.⁷⁸²

Assim, o terceiro é o verdadeiro outro, o inesperado, que me apareceu e que está além de todos meus planos, aparecendo, agora, como a metáfora do filho, da sua vinda *além-do-possível* e *além-dos-projetos*, como já se prenuncia na Bíblia quando, em *Isaias* 49, lê-se que “meu filho é um estanho”. Sim, mas este filho não é apenas um estranho, porque não pode ser meu – esse filho é um eu que é também “eu”, e por isso, é um eu estranho a si e sou eu estranho a mim: essa é a necessidade urgente e vital da alienação, pois, na paternidade, o eu liberta-se de si mesmo, sem deixar de ser um eu, porque este outro eu é seu filho. O pai não produz ou causa simplesmente o filho, ser seu filho significa ser um eu no seu filho, estar substancialmente nele, sem, no entanto, nele se manter identicamente, na mesmidade. O filho, como futuro, é inevitável, é o desconhecido, inesperado. Mas isto não desresponsabiliza, de modo algum, a paternidade, pois, ainda assim, esta é uma escolha, uma decisão. Eu devo escolher meu filho, meu filho único, e este filho retoma a unicidade do pai, enquanto permanece exterior ao pai. O filho é sempre o filho único – cada filho do pai é seu único filho, por ele eleito, e o amor do pai pelo filho realiza “a única relação possível com a própria unicidade de um outro”⁷⁸³. É nesse sentido que todo amor deveria se aproximar do amor paterno, no qual o filho é único para si porque é único para seu pai.

Mas se todo filho é filho único, o mundo torna-se um mundo de irmãos. Eu sou único entre meus próximos, como irmão entre irmãos, eu sou eleito. “Mas onde posso eu ser eleito, a não ser entre outros eleitos, entre os iguais?” A resposta a esta questão encontra-se no fato de que o eu, enquanto eu, mantém-se,

⁷⁸¹ LÉVINAS, E. “O vestígio do outro”, p. 245.

⁷⁸² A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1991. Êxodo: 33.

⁷⁸³ LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*, p. 258.

pois, voltado eticamente para o rosto do outro e a fraternidade é a própria relação com o rosto, em que se realiza, ao mesmo tempo, minha eleição e igualdade - o domínio exercido sobre mim pelo outro. E desta discussão, permito-me algumas considerações sobre o *Deus fenômeno* ou o “lado ôntico” desta absoluta alteridade, a necessidade intrínseca dela se manifestar empiricamente, a partir do conto “Onde está o amor, Deus está também”, de Tolstói ⁷⁸⁴, outra das grandes influências no pensamento levinasiano. No conto, o protagonista Martuin é um viúvo que possuía apenas um filho, o filho único. A morte de sua mulher, a falta do feminino, do segundo da relação, nada lhe causara. Ele tinha a certeza de ter seu futuro no filho, de ele ser seu futuro. Mas esse filho morre. Esse filho falta. A morte em Lévinas, diferente de como é apresentada em Heidegger, dá-se quando o rosto do outro me falta, momento em que ele não está lá e eu devo assumir a sua palavra. A morte do outro é o instante em que devo assumir minha responsabilidade, que devo representá-lo no mundo. A angústia, desta maneira, não é o contato com a própria finitude, é o contato com a infinitude de minha responsabilidade pelo outro, de meu infinito comprometimento com o mundo. A falta de um rosto faz com que eu olhe para os infinitos rostos que me cercam, pois o todo-outro não acaba, é Deus, criador e eterno. Somente através da morte de seu filho pôde instalar-se a angústia em Martuin e, assim, ele pôde ouvir a palavra de Deus. Em Lévinas, o Deus-homem é a prova de que em todo-outro Deus está presente, de que todos somos filhos únicos, escolhidos por ele, irmãos entre irmãos, posto que a palavra de Deus está presente no rosto de todo outro e se encontra, originalmente, no mandamento “ama teu próximo como a ti mesmo”.

A partir do conto de Tolstói, vemos que, na figura do protagonista, através da falta de seu filho, da falta do rosto dele, pôde se ouvir a palavra de Deus. Ao dormir, Martuin sonha com deus, que lhe promete aparecer *em carne* no dia seguinte. Aparecem, no entanto, inúmeras pessoas que lhe batiam à porta, com inúmeras necessidades: pessoas idosas, crianças, pessoas com fome, com frio e que necessitavam, mesmo, de amparo, de acolhimento. Foi, então, que Martuin percebeu que tal era a anunciada aparição que deus lhe prometera. Junto a essa escuta, que representa mais um vislumbre, Martuin apreendeu o real sentido do mandamento do amor ao próximo, o amor a todo aquele que me aparece, o amor

⁷⁸⁴ TOLSTOI, L. “Onde está o amor, Deus está também”. In: *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro, Ediouro. 2000.

ao fraco, à velha, à criança, ao doente. O terceiro é a introdução, no eu, da bondade, da caridade e da justiça, que se faz através do respeito à lei (a lei maior da alteridade fundadora, do respeito ao outro - palavra de Deus). Deste modo, a equação da ética do infinito resulta na sentença de que “a relação com o outro é justiça” – definição tão cara a Derrida. Deve-se, então, se pensar agora como esta relação com a alteridade se dá em Kierkegaard para que se possa rascunhar alguma incipiente conclusão sobre o tema. E a cortina abre-se ao absurdo...

absurdo (de Kierkegaard)

“Aqui o trágico e o cômico ligam-se ao infinito absoluto...”⁷⁸⁵, diz Kierkegaard em sua obra quase-autobiográfica *Temor e Tremor*: uma obra sobre o absurdo que foi escrita logo após a morte de seu pai, com quem Kierkegaard tinha uma turbulenta relação, e o rompimento de seu noivado, fator que marcaria profundamente a vida do filósofo. Em linhas gerais, poderia resumir a obra na confluência entre tragédia e comédia no absurdo, no patético da vida em modos gerais. E a promessa a Abraão é invocada, quando Deus promete 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. A obra kierkegaardiana 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 chamada “resignação infinita” e a confiança no absurdo. A figura que Kierkegaard nomeia para protagonizar sua tragédia, seu herói, é o cavaleiro da fé, que precisa, necessariamente, passar pelo estágio do cavaleiro da resignação para poder dar este “salto”. 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

⁷⁸⁵KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. Rio de Janeiro: Ediouro. Sd., p. 22.

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 delinear-se-ia, assim, uma estrutura humana, em que todo indivíduo 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 ⁷⁸⁶, 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 o “nível” 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. Em *Salvo o nome*, Derrida define a desconstrução, com referência a esta impossibilidade absurda, como “a própria experiência da possibilidade (impossível) do impossível,

⁷⁸⁶ Abraão apenas responde a Isaac: “Deus proverá”.

do mais impossível”⁷⁸⁷ 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.⁷⁸⁸

O que indica que se agindo, como Kierkegaard prescreve ao cavaleiro da resignação, desta maneira, nada se perde. 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. Uma indicação: 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” e que as palavras de Clarice que se seguem façam sentido, ainda que no sentido do absurdo:

... E era bom. ‘Não entender’ era tão vasto que ultrapassava qualquer entender — entender era sempre limitado. Mas não-entender não tinha fronteiras e levava ao infinito, ao Deus. Não era um não entender como um simples de espírito. O bom era ter uma inteligência e não entender. Era uma benção estranha como a de ser louca sem ser doida. Era um desinteresse manso em relação às coisas ditas do intelecto, uma doçura de estupidez. Mas de vez em quando vinha a inquietação insuportável: queria entender o bastante para pelo menos ter mais consciência daquilo que ela não entendia. Embora no fundo não quisesse compreender. Sabia que aquilo era impossível e todas as vezes que pensara que se compreendia era por ter compreendido errado. Compreender era sempre um erro — preferia a largueza tão ampla e livre que era não-entender.⁷⁸⁹

*

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 da adaptação moderna para a tragédia judaica, repete a mesma cena de diversas

⁷⁸⁷ DERRIDA, J. *Salvo o nome*. Campinas: Papirus, 1995, p. 19.

⁷⁸⁸ DERRIDA, J. *Salvo o nome*, pp. 19-20.

⁷⁸⁹ LISPECTOR, C. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, pp. 43-44.

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.⁷⁹⁰

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

⁷⁹⁰ GRAMMONT, G. *Don Juan, Fausto e o judeu errante em Kierkegaard*. Petrópolis: Catedral das letras, 2003, p. 85.

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 (daí o interesse de muitos céticos na filosofia existencial de Kierkegaard, pois sua obra confronta-se com a filosofia moderna na medida em que “para restabelecer a dignidade da fé, Kierkegaard primeiro precisou resgatar a dignidade da dúvida de seu uso ilegítimo perpetrado pelos filósofos modernos”⁷⁹¹).

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”⁷⁹², 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, 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”⁷⁹³. Isto significa que Abraão, ainda que inabalavelmente 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

⁷⁹¹ MAIA NETO, R. “Kierkegaard’s Christianization of Pyrronism”. In: *Scepticism and faith in Pascal, Kierkegaard and Shostov*. Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1995, p. 72.

⁷⁹² GRAMMONT, G. *Don Juan, Fausto e o judeu errante em Kierkegaard*, p. 88.

⁷⁹³ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 128.

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 tranquilidade 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.⁷⁹⁴

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. Antes de prosseguir na resignação, lembro aqui da aposta não religiosa que Nietzsche faz no aforismo 323 da *Gaia ciência* em que vejo ecoarem estes acordes absurdos de Kierkegaard: “*Sorte no destino* – O destino nos confere a maior distinção, quando nos faz combater por algum tempo ao lado de nossos adversários. Com isso estamos *predestinados* a uma grande vitória”⁷⁹⁵.

*

Todo indivíduo, para Kierkegaard como também para Nietzsche, 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”⁷⁹⁶. Outro pano de fundo em comum que se pode tentar vislumbrar entre a filosofia trágica e o pensamento do absurdo é um certo combate ao socratismo. No caso de Kierkegaard, a questão da esperança pode ser interpretada de duas formas segundo os princípios fundadores do pensamento ocidental, através da tomada das sentenças de Sócrates e Píndaro que, respectivamente, proclamam: “Conhece-te a ti mesmo” e “Vem a ser o que tu és”. Essas duas sentenças, que nada mais são que horizontes exegéticos para a vida, fundam duas possibilidades absolutamente opostas no que diz respeito ao sentido da vida. Assim, as formas de se enfrentar a existência não podem assemelhar-se a um confronto com uma esfinge devoradora, por isso não se deve

⁷⁹⁴ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 132.

⁷⁹⁵ NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*, p. 215.

⁷⁹⁶ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 34.

travar batalha alguma contra si mesmo, como preconiza Sócrates, pois não se cai em uma incessante auto-reflexão sem se tornar um ser totalmente entediante (e o tornar-se chato pode ser o que de melhor aconteça na opção pela via socrática: pode-se também cair em desgraça eterna, como Rei Édipo bem conheceu a dor de buscar sua origem...). Por outro lado, um sentimento apátrida como o que se necessita para o que poderia ser chamado de felicidade assemelhar-se-ia mais ao desprendimento interessado de Zaratustra ao descer da montanha e tornar-se o viajante solitário ou às errâncias demasiado humanas como as que o jagunço Riobaldo enveredou em seus confrontos com o Demo – 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.

Mas como esta postura frente à vida pode bem-sucedê-la confrontando-se à postura analítica do cálculo? Como a assunção ética da sentença de Píndaro pode conduzir a uma vida mais interessante? De modo estranho e quase paradoxal, isso não é absurdo, ou melhor, talvez seja a experiência mesma do absurdo. “Eu acredito, sem reserva, que alcançarei aquilo que eu amo em razão do absurdo”⁷⁹⁷, 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. Em *Temor e Tremor*, Kierkegaard dedica-se, em algumas páginas, à possibilidade do amor dar-se no absurdo, através da tão referida resignação infinita (e Kierkegaard, como poucos, viveu a experiência de uma impossibilidade amorosa e, talvez por isso, seja um dos pensadores que mais pode indicar uma resposta à questão sobre como agir frente à impossibilidade). Na teoria kierkegaardiana, vê-se explicitado o exemplo de um jovem que se apaixona por uma princesa⁷⁹⁸, mas para ilustrar melhor sua argumentação, tentarei traçar um paralelo com uma célebre ilustração da impossibilidade: *Romeu e Julieta*, de William Shakespeare, tomando a figura de Romeu como um antagonista à expectativa de como deve agir um cavaleiro do infinito. Assim, como no exemplo de Kierkegaard, a peça de Shakespeare trata de um tão proclamado “amor

⁷⁹⁷ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 40.

⁷⁹⁸ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, pp. 34-40.

impossível”: Romeu, ao vislumbrar a jovem e bela Julieta, herdeira de uma família rival à sua, fica imediatamente apaixonado, pois nunca vira ou sentira nada igual e nada mais no mundo teria sentido, a partir daquele momento, senão a jovem encantadora. Como o cavaleiro, Romeu “apaixona-se (...) de modo tal que a substância de sua existência está concentrada neste amor”⁷⁹⁹, e viver passa a ser o mesmo que amar, sua vida passa a ter como único significado o amor que dedica a amada.

Até este ponto, Romeu parece configurar a mais clara expressão do cavaleiro do infinito. No entanto, como disse Kierkegaard, podem haver milhares de cavaleiros desta sorte pelo mundo, mas não se encontra, ainda que muito se puxe pela memória, um único exemplo quando se é perguntado sobre tal existência. Desta forma, e somando a isso o tão conhecido final da “tragédia” em questão, já se pode antecipar que o herói não figura, de forma alguma, uma concepção de fé. Isso se pode afirmar: Romeu nunca possuiu a resignação necessária à felicidade – e tomados pelo desespero (a doença mortal do espírito, segundo Kierkegaard) e pela ansiedade (o inverso da melancolia, na qual não se vive o presente por se buscar, a todo custo, a antecipação do futuro), o jovem e sua amada não perceberam o óbvio, não deram ouvidos à impossibilidade absoluta que lhes batia à porta a todo instante e, agindo desta forma, contrariaram aquilo que Hegel, em sua *Estética*, chamou de confronto com as eternas “potências substanciais”. Confrontaram-se com um Eu muito maior que ambos, com um Eu absoluto, um Eu moral; colocaram sobre a totalidade o valor do indivíduo e não enxergaram, ou melhor, preferiram ignorar as convenções morais, éticas e sociais. Mas como deveria agir, neste caso, o referido cavaleiro? Se tal amor constitui-se como a substância de sua existência, como poderia ele não ignorar tais códigos que, apenas, o afastam de sua própria vida? Como poderia ele dar ouvidos a tais renunciadores de sua morte e, sobretudo, agir segundo suas leis? Isso não implicaria um prévio suicídio? Kierkegaard responde: “O cavaleiro da resignação infinita não os ouve, nem mesmo pela maior glória deste mundo renuncia ao seu amor. (...) Sente a alma bastante sadia e orgulhosa para permitir que o acaso se apodere da mais ínfima parcela de seu destino (...), pois esse movimento é vida e morte”⁸⁰⁰. O cavaleiro bebe, tranqüilamente, o veneno da voluptuosidade e,

⁷⁹⁹ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 34.

⁸⁰⁰ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 35.

quando este se instala em cada parte de seu ser, passa a ter a coragem necessária a tudo ousar e arriscar. Nada vê no mundo além de seu amor, sopra qualquer existência alheia para outra realidade e aposta na efetivação de seu desejo. Porém, se a resposta do mundo não for positiva, se os mensageiros da impossibilidade chegam e declaram sua sentença, frente a tal notícia, “conserva-se calmo, agradece-lhes e, *estando só*, começa o seu movimento”⁸⁰¹.

Aqui se vê a diferença entre Romeu e o cavaleiro da resignação infinita: o cavaleiro é abertura, por isso percebe o sentido maior a ele guardado pelo destino e com isso reúne forças para prosseguir seu movimento. A ele é necessário o vigor de concentrar o resultado de todo seu trabalho de reflexão em apenas um “ato de consciência”, não pode permitir que sua alma se disperse no múltiplo, pois caso isso ocorra, “jamais terá tempo de efetuar o movimento, correrá sem cessar atrás das questões da existência, sem jamais entrar na eternidade”⁸⁰². Não obstante, tal movimento não implica, de forma alguma, uma mudança no ser do cavaleiro; muito pelo contrário, a resignação infinita é a preservação de sua essência – a renúncia espiritual de seu amor, esta sim configuraria uma renúncia de sua própria existência, uma transformação que não demonstraria grandeza nenhuma, mas apenas fraqueza, covardia e impotência. Até agora, então, já se deve ter percebido que a grande questão aqui a ser colocada é a seguinte: como poderia a farsa shakespeareana apresentar um final feliz? A resposta que poderíamos pensar ouvir na boca de Joahannes de Silentio encontra-se na infinita aceitação do destino e na eternização do sentimento que só pode efetivar-se no absurdo; só assim pode o herói viver em constante “despreocupação alegre”. Ele:

transmuda em resignação infinita a profunda melancolia da existência; conhece a ventura do infinito; sentiu a dor da renúncia total ao que mais ama no mundo — e entretanto, saboreia o finito com tão pleno prazer como se não tivesse conhecido nada de melhor, não dá mostra de sofrer inquietação ou temor, diverte-se com uma calma que, dá a entender, nada existe de mais certo do que este mundo finito.⁸⁰³

No entanto, toda esta nova representação de mundo, este simulacro do movimento infinito é uma nova “criação do absurdo”, pois o cavaleiro “fez-se

⁸⁰¹ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 35.

⁸⁰² KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 36.

⁸⁰³ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, pp. 33-34.

resignado infinitamente a tudo para tudo reaver pelo absurdo”⁸⁰⁴, pois acredita no acaso, acredita no poder que o destino lhe atribuirá por fazer-se seguir sua vontade. Contudo, isso não demonstra ansiedade: não se trata de aflita antecipação do futuro, trata-se, sim, de uma tranqüila certeza de felicidade: graças à sua infinita resignação, acha-se de bem com a vida; seu amor transmuda-se, para ele, na expressão de um amor eterno, e assume um “caráter religioso”. Tal amor, agora, tem como única finalidade o ser eterno (“o qual, indubitavelmente, negou-se a favorecer o cavaleiro, porém, ao menos, acalmou-o dando-lhe a consciência eterna da legitimidade de seu amor, debaixo de uma forma de eternidade que nenhuma realidade lhe poderá tirar”⁸⁰⁵), para que, somente assim, torne-se possível o impossível, ao menos no patamar do espírito. Seu desejo, ainda que perdedor frente ao tribunal da moralidade, mas ávido por se tornar realidade, estagnou-se frente à impossibilidade. Mas nada se perde ou é esquecido: a doce e certa esperança conserva sempre novo esse sentimento que, à medida que se envelhece, se tornará cada vez mais belo e encantador.

Isso não é o que ensina Romeu; ele não mostrou tamanha astúcia para se manter vivo e feliz, precipitando-se no abismo da ansiedade e do desespero, movido pelo desequilíbrio e sem conseguir apostar na sorte. Romeu não tem fé: e este é o ponto principal da resignação infinita. Ele quis ser maior que o destino, quis desafiar as grandes leis e, com isso, não aprendeu o maior segredo de todos: “Nos bastamos a nós mesmos quando amamos (...), pois quem se resignou infinitamente a si mesmo se basta”⁸⁰⁶. Romeu, se agisse desta forma, nunca mais abandonaria a resignação e seu amor manteria sempre a frescura do primeiro instante, não o abandonaria jamais como recompensa por haver optado pelo infinito. Só assim teria feito calar-se seu sofrimento, posto que só assim dois amantes podem selar seu pacto frente à eternidade. “A resignação infinita implica paz e repouso”, diz Kierkegaard, mas logo após acrescenta: “A resignação infinita implica repouso, paz e consolo no imo da dor”⁸⁰⁷. Esta, para o filósofo, é a única maneira de não se viver a morte antes mesmo de se falecer de fato, é a chance de se encontrar a felicidade mesmo na própria dor:

⁸⁰⁴ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 34.

⁸⁰⁵ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 37.

⁸⁰⁶ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, pp. 37-38.

⁸⁰⁷ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, pp. 38-39.

No instante em que o cavaleiro se resigna, convence-se, conforme o alcance humano, da impossibilidade. (...) Contudo, ao invés, do ponto de vista do infinito, ainda permanece a possibilidade no imo da resignação. (...) O cavaleiro da fé possui ainda lúcida consciência desta impossibilidade; somente pode salvá-lo o absurdo. (...) Reconhece, portanto, a impossibilidade e, ao mesmo tempo, acredita no absurdo; pois se alguém supõe ter a fé sem reconhecer a impossibilidade de todo o seu coração e com toda a paixão de sua alma, ilude-se a si mesmo e o seu testemunho é completamente inaceitável, porque nem mesmo atingiu a resignação infinita.⁸⁰⁸

*

Este longo exemplo ilustrativo de como Romeu poderia ter agido pode facilitar agora 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. Seja em um amor como o de Romeu ou em um amor como o de Abraão, deve-se apostar no absurdo e lembrar destas palavras de 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”⁸⁰⁹. No caso de Abraão, a fé e 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 horripilante prova de amor até as últimas conseqüências, só e em silêncio.

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”⁸¹⁰. 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

⁸⁰⁸ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 40.

⁸⁰⁹ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 36.

⁸¹⁰ GRAMMONT, G. *Don Juan, Fausto e o judeu errante em Kierkegaard*, p. 90.

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”⁸¹¹. 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.⁸¹²

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 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”⁸¹³. 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.

⁸¹¹ LÉVINAS, E. “Kierkegaard: Existence and Ethics”, in: *Proper Names*. Califórnia: Stanford University Press, 1996 (LÉVINAS, E. “Kierkegaard: Existence et éthique”, in: *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976).

⁸¹² KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 182.

⁸¹³ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 179.

mysterium tremendum

Meu intuito com as questões até aqui expostas é o de encerrar estas questões com *Donner la mort*, de Derrida, em que parece que Kierkegaard e Lévinas se encontram no cerne de um quiasma. E é com a questão do segredo que Derrida inicia seu trabalho, 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.

É por este motivo que Derrida inicia seu livro com os *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*, de Jan Patočka⁸¹⁴, 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”⁸¹⁵ 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 indivíduo com o totalmente outro “que vê sem ser visto”. Segundo Derrida, lendo Patočka, “ou a religião é responsabilidade ou ela não é nada. Sua história tira seu sentido totalmente da idéia de uma *passagem* à responsabilidade”⁸¹⁶, 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

⁸¹⁴ PATOČKA, J. *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*. Lagrasse: Verdier, 1981.

⁸¹⁵ DERRIDA, J. *The gift of death*. Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 02.

⁸¹⁶ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 02.

ao *dom*. À *responsabilidade* na experiência de decisões absolutas tomadas fora do conhecimento ou das normas estabelecidas, tomadas, portanto, através do ordálio mesmo do indecível; 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.⁸¹⁷

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 desvelamento; 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 história 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 de segredos guardados”⁸¹⁸.

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

⁸¹⁷ DERRIDA, J. *The gift of death*, pp. 05-06.

⁸¹⁸ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 21.

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 deixa-se 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 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*. Derrida refere-se a Patočka:

Ele também faz uma referência oblíqua a algo que não é uma coisa, mas que é provavelmente o lugar mesmo do mais decisivo paradoxo, qual seja, o *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.⁸¹⁹

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

⁸¹⁹ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 28.

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 sim de uma experiência secreta, na qual apenas se pode *tremere*⁸²⁰. 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 deixa-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”⁸²¹. 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

⁸²⁰ Sobre isso remeto ao capítulo “O ser e a morte” de meu livro *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*.

⁸²¹ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 39.

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”⁸²².

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”⁸²³ 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:

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.⁸²⁴

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”⁸²⁵. 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

⁸²² DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 40.

⁸²³ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 41.

⁸²⁴ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 46.

⁸²⁵ LÉVINAS, E. *La mort et le temps*, p. 38.

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”⁸²⁶. 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, 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”⁸²⁷. 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*].⁸²⁸

⁸²⁶ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 54.

⁸²⁷ BÍBLIA SAGRADA. Epístola aos Filipenses. 2:12.

⁸²⁸ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 57.

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”⁸²⁹. 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”⁸³⁰. 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 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: “é 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”⁸³¹. 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

⁸²⁹ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 58.

⁸³⁰ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 60.

⁸³¹ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 61.

filhos e irmãos e irmãs, e ainda sua própria vida, não pode ser meu discípulo”.⁸³²], 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.⁸³³

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 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”⁸³⁴, 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

⁸³² BÍBLIA SAGRADA. Evangelho de São Lucas. 14:26.

⁸³³ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 64.

⁸³⁴ KIERKEGAARD, S. *Fear and trembling*, p. 74.

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 ⁸³⁵). 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” ⁸³⁶, 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 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 traíndo 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. ⁸³⁷

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

⁸³⁵ Sobre isso, remeto a DUQUE-ESTRADA, P.C. “Notas sobre a desconstrução do perdão e do direito”, in: CASTELO BRANCO, G. (org) *Filosofia Pós-Metafísica*. Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2005.

⁸³⁶ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 67.

⁸³⁷ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 69.

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 acontecera, não a morte ôntica, mas sim a simbólica. Sacrificando, elegendo, dando a morte, recupera-se o finito, o que nos termos de Derrida quer dizer que se está de fato se relacionando com a alteridade digna deste nome. Nem o outrinho dos entes nem o Outrão 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”⁸³⁸, 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 *secura* 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”⁸³⁹.

⁸³⁸ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 80.

⁸³⁹ DERRIDA, J. *The gift of death*, p. 115.

*

Sem pretender nenhum fechamento, por não acreditar em nenhuma circularidade, é com este *golpe de gênio* que eu queria encerrar o capítulo. A tematização da alteridade deve dar lugar a um (não) saber lidar com a alteridade absoluta. Saber lidar com a alteridade é o que pretendeu a filosofia tradicional: o que quer dizer aprisioná-la, compreendê-la, isto é, neutraliza-la; a verdadeira relação com a alteridade consiste em se admitir que não se pode saber lidar com ela.

As epígrafes tomadas do livro de Foucault e do filme de Almodóvar mostram como a tradição sempre pretendeu calar a alteridade, seja em uma relação monológica, em que ainda por cima se diz relacionar-se por amor e pretende-se estar falando com ela, ou então em uma tentativa fantasiosa de classificar o que é inominável – sem se assumir que isso é mera ficcionalidade, que suas categorias vão sempre estar violentando o outro e enclausurando-o. Mas se admite esta impossibilidade, sem medo, ou melhor, com o medo que se deve manter sempre – o *mysterium tremendum* – tremor e errância coincidem, por se tratarem de ficção: da mais séria e justa ficção possível, um pensamento em que o outro será sempre totalmente outro.