

## Da responsabilidade – Paradoxos

### Derrida a ler Kierkegaard a ler *O sacrifício de Isaac*

Fernanda Bernardo

Para João Paisana

... «pelo menos ele, *escrevia Kafka de Kierkegaard*, ele está do mesmo lado do mundo. Ele confirma-me como um amigo»<sup>1</sup>. *Admirável cultivador da insolência* surge no fio da história da ocidentalidade filosófica como *uma das grandes figuras atípicas do século XIX*. E, notemo-lo, raras vezes uma designação tendente a delimitar o, sempre espectral, perfil de um pensador terá sido mais certa e pertinente! *Atípico*, Kierkegaard foi-o, quis sê-lo<sup>4</sup>, *sofreu sê-lo*, ele que, chegando no per-*curso* da história da filosofia a proclamar «eu eu eu, um pobre espírito existente»<sup>5</sup>, eu sou irredutível ao sistema», nos legou e nos ensinou o culto da *individualidade singular e*, portanto, da *exceção*.

---

<sup>1</sup> «L'insolence – *explica Blanchot* – est une manière de rejeter le monde qu'on méprise, d'affirmer une aristocratie, de se référer à des règles plus ou moins secrètes», M. Blanchot, *Faux Pas*, Gallimard, p. 350.

<sup>2</sup> O próprio Kierkegaard, que a si mesmo se definia como um *poeta do religioso* – «je suis le réflecteur poétique de l'élément chrétien» – escreverá no seu *Diário* (IV, A 85: «Après moi, on ne trouvera pas dans mes papiers (c'est là ma consolation) un seul éclaircissement sur ce qui, au fond, a rempli ma vie; on ne trouvera pas en mon tréfonds ce texte qui explique tout et qui, souvent, de ce que le monde traiterait de bagatelles, constitue pour moi des événements d'énorme importance, et qu'à mon tour je tiens pour une futilité, dès que j'enlève la note secrète qui en est la clé». Também Maurice Blanchot sublinhará o culto do *segredo* como um dos principais fios que tecem a obra kierkegaardiana: «Ne cessant dans une certaine mesure de parler de soi et de réfléchir sur les événements de son existence, Kierkegaard se donne comme règle de n'en rien dire d'important et fonde sa grandeur sur la sauvegarde du secret. Il s'explique et il se voile. Il se montre et il se défend.», «Le "Journal" de Kierkegaard» in *Faux Pas*, p. 26.

<sup>3</sup> Testemunha-o o exemplo citado por Blanchot (in «Le "Journal" de Kierkegaard», p. 30): no leito de morte, ter-lhe-ão perguntado se tinha uma qualquer mensagem a deixar aos amigos. Kierkegaard terá respondido: «não». E acrescentado: «eu era a exceção».

<sup>4</sup> «Que personne ne se méprenne sur ma pensée. Je ne suis, comme tous les hommes, qu'un pauvre esprit existant [...] je préfère rester ce que je suis, un pauvre homme individuel existant», Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, Gallimard, Paris, 1949, p. 125.

<sup>5</sup> Embora, com razão, em nosso entender, Ch. le Blanc defenda que o pensamento de S. Kierkegaard não se constrói apenas em oposição ao de Hegel – terá sido levado a essa oposição, a partir de um pensar singular ou próprio. «Kierkegaard – *escreve* – se comprend sans Hegel. Sa philosophie n'est pas une philosophie d'opposition, mais de position», *Kierkegaard*, Les Belles Lettres, Paris, 1998, p. 123. Embora tenhamos também

E excepcional excepção, Kierkegaard foi-o a muitos níveis. A posterioridade reterá dele essencialmente três traços dominantes. Por um lado, e em primeiro lugar, a sua crítica à sistemática hegeliana<sup>6</sup>, a quem denuncia a insana comicidade. Uma crítica firmada na sua intransigente defesa da *existência concreta do existente*. Defesa que significa o postular da irredutibilidade da *subjectividade humana*, absoluta, separada ou secreta e única, ao pensamento especulativo-sistemático, no qual o *humano* se reduz a um ponto descarnado e a sua “interioridade” à eternidade de um acto lógico<sup>7</sup>. Toda a obra kierkegaardiana não se cansa de proclamar: *Não há sistema da existência!* «O caminho da reflexão objectiva – escreve Kierkegaard – torna o sujeito contingente e faz por isso da existência qualquer coisa de indiferente, de efémero. Partindo do sujeito, o caminho vai a direito para a verdade objectiva e, enquanto o sujeito e a subjectividade, se tornam indiferentes, a verdade devém-no também, e é precisamente isto que constitui o seu valor objectivo, porque o interesse reside, tal como a decisão, na subjectividade. O caminho da reflexão objectiva conduz portanto ao pensamento abstracto, [...]. A reflexão subjectiva vira-se para o interior, para a subjectividade, e quer, nesta interiorização, ser a reflexão da verdade, e isso de tal modo que, como acontecia há instantes a subjectividade desaparecia em proveito da objectividade, aqui, pelo contrário, é a subjectividade que é aquilo que permanece, e a objectividade o que desaparece. Aqui, não esquecemos, nem por um instante, que o sujeito é existente, e que a existência é um devir, e que, por conseguinte, esta identidade, própria à verdade, do pensamento e do ser é uma quimera da abstracção»<sup>8</sup>. Secreta, a existência apenas consente uma *verdade perseguida*, ignorada e desprezada pela abstracção, própria do «chicaneiro sistemático», como, em *poetice et eleganter*, lhe chamará Johannes de *Silêncio*, o pseudónimo que redige *Temor e Tremor*: «Inclino-me – escreve – com profunda submissão diante de todo o chicaneiro sistemático. [...] Não é sistema, isto nada tem que ver com o sistema»<sup>9</sup>. Contra o sistema, contra a especulação apaziguante do sistema, Kierkegaard lega-nos uma meditação intensa, dolorosa e obsessiva da *existência*, para sempre secreta e única, a quem lembra à sua irremediável finitude. Uma meditação que E. Lévinas herdará à sua maneira, quer dizer, contra-assinando-a. Contra-assinando-a e dizendo no idioma da sua ética como *prima philosophia*: não,

---

dificuldade em articular a paradoxologia, própria do pensar de Kierkegaard, com a ideia de *posição*.

<sup>6</sup> No *Diário* (X,A,426), Kierkegaard escreverá: «L’erreur consiste principalement en ceci: que le général en quoi le hégélianisme fait consister la vérité [...] est abstrait: l’État, etc. Il ne parvient pas à dire ce qu’est la subjectivité en un sens absolu, et ne parvient pas à la vérité: au principe que réellement, en dernière analyse, l’individu est plus grand que le général».

<sup>7</sup> «Le chemin de la réflexion objective rend le sujet contingent et fait par là de l’existence quelque chose d’indifférent, d’éphémère. Partant du sujet, le chemin va à la vérité objective, et, tandis que le sujet et la subjectivité deviennent indifférents, la vérité le devient aussi, et ceci justement constitue sa valeur objective, car l’intérêt gît, comme la décision, dans la subjectivité. Le chemin de la réflexion objective conduit donc à la pensée abstraite, [...] La réflexion subjective se tourne à l’intérieur vers la subjectivité et veut, dans cette interiorisation, être la réflexion de la vérité, et cela de telle façon que, comme tout à l’heure la subjectivité disparaissait au profit de l’objectivité, ici, au contraire, c’est la subjectivité qui devient ce qui reste, et l’objectivité ce qui disparaît. Ici, on n’oublie pas un instant que le sujet est existant, et que l’existence est un devenir, et que, par suite, cette identité, propre à la vérité, de la pensée, et de l’être est une chimère de l’abstraction...», Kierkegaard, *Post-Scriptum...*, p. 128 e 130.

<sup>8</sup> Kierkegaard, *Temor e Tremor*, Guimarães ed., Porto, 1959, p. 22.

<sup>9</sup> «Ce n’est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard, c’est l’Autre», Lévinas, *Totalité et Infini*, Kluwer Academic, p. 31.

«não sou eu que me recuso ao sistema, como Kierkegaard pensava. É o outro»<sup>10</sup>. Uma contra-assinatura que observará ainda que a singularidade do pensamento de Kierkegaard não reside apenas nesta defesa intransigente da subjectividade contra o idealismo especulativo, que no entanto lhe havia conferido um importante papel filosófico. Mas também, e sobretudo, no facto de essa defesa ser empreendida a partir de uma *experiência pré-filosófica*. O que no limite, no limite e, justamente, como um culto dramático deste limite, traça uma irreparável e, no entanto, fecunda distinção, uma distinção-relação, uma relação de in-finita interrupção, entre *pensamento e filosofia*. Inigualável legado, este de Kierkegaard, e que o mesmo pseudónimo, Johannes de *Silêncio*, confessa no prólogo de *Temor e Tremor*. Diz: «o presente autor de nenhum modo é um filósofo. Não compreendeu nenhum sistema da filosofia se é que algum existe ou esteja concluso»<sup>11</sup>. Se é certo que filosofia quer aqui dizer sistema, certo é também que nem a compreensão nem o saber são agora mais a medida certa ou o protótipo do pensar, agora endividados a uma *experiência pré-filosófica*.

Uma *experiência pré-filosófica* que, em Kierkegaard, tem uma ressonância *religiosa* – que o pensador nos ensina também a pensar diferentemente. Diferentemente e contra Hegel<sup>12</sup>, contestará que a *fé* mais não seja do que um momento, a ultrapassar, da filosofia do espírito. A seus olhos, a *experiência religiosa* ou a *fé* não é um dogma, uma doutrina, mas um inultrapassável modo de ser ou estar na *existência*. *Experiência* que nos permite evocar o segundo traço que o pensamento europeu reteve de Kierkegaard, a saber, o facto de ser um *pensador religioso* preocupado em pensar e em declarar a exigência, a dificuldade e a tarefa do *dever cristão*. Para ele, o cristão *não é*. Ousa ser a fundo ele mesmo. Devém. É uma tarefa. Uma possibilidade. Razão pela qual Kierkegaard denunciará as confortáveis e anestesiantes ilusões em que viviam os cristãos do seu tempo: na peugada de S. Agostinho, escreve mesmo para os chamar à *via dolorosa* de um cristianismo nunca adquirido e, por natureza, sempre perturbante e inquietante<sup>13</sup>. O carácter religioso do pensamento de Kierkegaard assinalado pela sua tradicional recepção, que não o seu entendimento, é um traço pacífico, a que a leitura atenta de Levinas<sup>14</sup> sublinhará ainda o ressoar de um outro timbre: o facto de Kierkegaard ter sido o *primeiro filósofo a pensar Deus sem o pensar a partir do mundo*. O que significa pensá-lo como *ab-soluto* – como e a partir de uma exterioridade que jamais se deixará, de todo, acolher e conter pela interioridade – por isso, interioridade relacional e dramática. Desesperada. Tocada pelo lume inextinguível da presença dolorosamente ausente de Deus. Como o testemunha, assim testemunhando uma espécie de levinasianismo *avant-la lettre*, o notável *incipit* do Livro IV do *Tratado do Desespero*: «*Pecamos – é aí dito – quando, diante de Deus ou com a ideia de Deus, desesperados, não queremos ser nós mesmos, ou quando o queremos ser.*

<sup>10</sup> Kierkegaard, *Temor e Tremor*, p. 21.

<sup>11</sup> «La foi s'est laissé tromper et transformer en un point à l'intérieur du monde», Kierkegaard, *Journal*, X, A, 529.

<sup>12</sup> «Oser à fond être soi-même, oser réaliser un individu, non tel ou tel, mais celui-ci, isolé devant Dieu, seul devant l'immensité de son effort et de sa responsabilité: c'est là l'héroïsme chrétien, et, avouons-le, sa rareté probable; [...] Toute connaissance chrétienne, [...] est inquiétude et doit l'être; mais cette inquiétude même édifie. L'inquiétude est le vrai comportement envers la vie, envers notre réalité personnelle et, par suite, pour le chrétien, elle est le sérieux par excellence», Kierkegaard, *Traité du Désespoir*, p. 340.

<sup>13</sup> «c'est le premier philosophe qui pense Dieu sans le penser à partir du monde», Levinas, «Herméneutique et au-delà» in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, p. 91.

<sup>14</sup> «On pêche quand, devant Dieu ou avec l'idée de Dieu, désespéré, on ne veut pas être soi-même, ou qu'on veut l'être. Le péché est ainsi faiblesse ou défi, portés à la suprême puissance, le péché est donc condensation de désespoir. L'accent porte ici sur l'être devant Dieu, ou avoir l'idée de Dieu, », Kierkegaard, *Traité du Désespoir*, p. 427.

O pecado é assim fraqueza ou desafio, elevados à máxima potência, o pecado é portanto condensação de desespero. O acento coloca-se aqui no estar *diante de Deus*, ou ter a ideia de Deus»<sup>15</sup>. Estar *diante de Deus* ou *ter a ideia de Deus*, é pensar mais do que o que se pode pensar e é conter o que não se deixa conter, pois é a *situação paradoxal* na qual um ser finito alberga, em si, o que não pode albergar – o infinito, o absoluto, o secreto ou separado. Uma situação que dá conta do carácter relacional e paradoxal, desesperadamente relacional e paradoxal da subjectividade, para este pensador, signo da sua *verticalidade infinita* ou do *sublime da sua espiritualidade*: «O homem – escreve – é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação dos dois termos. Deste ponto de vista o eu não existe ainda»<sup>16</sup>. Relação, in-finita relação do finito e do infinito, nunca o eu é. Finito, marcado e assediado pelo absoluto, o *eu* não é uma essência, um dado, uma identidade una. É relação, percurso, caminho, contradição, paradoxo... Como, através da suspensão-interrupção de uma vírgula, o insinua a leitura da última proposição: «Deste ponto de vista, o eu não é, não é ainda». Leiamos: o «*eu não é*», vírgula, «*não é ainda*». O *eu desesperado* é um *eu* obrigado a talhar a sua identidade no sem fim desta relação de não identidade a si. O desespero nasce justamente da discordância entre a onipotência divina e a finitude humana – discordância que gere a própria relação do homem com Deus (e consigo), a qual não poderá nunca ser imediata – deixando assim sempre lugar à dúvida, à hesitação e à incerteza religiosa. Relação que constitui o próprio *paradoxo*, graças ao qual “eu” e *responsabilidade* se conjugam a uma só voz – o *eu* tem de responder pela sua *existência*: «De onde vem então o desespero? pergunta o pensador, que responde. Da relação em que a síntese se relaciona a si mesma, porque Deus, fazendo do homem esta relação, como que o deixa escapar-se da sua mão, quer dizer, que a partir de então é à relação de se dirigir. Esta relação é o espírito, o eu, e nela jaz a responsabilidade de que depende sempre o desespero, enquanto durar»<sup>17</sup>. Por aqui se vê que, para Kierkegaard, *a relação do homem a Deus é a verdadeira relação do homem a si mesmo*: uma relação de pura ausência. A *humanidade religiosa* é *pathos absoluto, responsabilidade absoluta e paradoxo* irresolúvel.

O terceiro traço que a ocidentalidade filosófica sublinha no legado kierkegaardiano, é o de ser o pai do *existencialismo*. Mas de um *existencialismo* a entender, como bem notam Le Blanc e André Clair<sup>18</sup>, como um refazer da viagem de Abraão em direcção ao monte Morijah, que o mesmo é dizer, como uma compreensão do facto de não ser o pensamento que secreta a vida, mas antes a vida o pensamento.

<sup>15</sup> «L’homme est une synthèse d’infini et de fini, de temporel et d’éternel, de liberté et de nécessité, bref une synthèse. Une synthèse est le rapport de deux termes. De ce point de vue le moi n’existe pas encore», Kierkegaard, *Traité du Désespoir*, p. 351.

<sup>16</sup> «D’où vient donc le désespoir? Du rapport où la synthèse se rapporte à elle-même, car Dieu, en faisant de l’homme ce rapport, le laisse comme échapper de sa main, c’est-à-dire que, dès lors, c’est au rapport à se diriger. Ce rapport, c’est l’esprit, le moi, et là gît la responsabilité dont dépend toujours le désespoir, tant qu’il existe», *Ibid*, p. 354.

<sup>17</sup> Ch. Le Blanc, *Kierkegaard*, Les Belles Lettres, 1998 e André Clair, *Kierkegaard. Penser le singulier*, Cerf, Paris, 1993.

<sup>18</sup> «Mais il ne faut pas penser de mal du paradoxe, cette passion de la pensée, et les penseurs qui en manquent sont comme des amants sans passion, [...]. Mais le paroxysme de toute passion est toujours de vouloir sa propre perte, et c’est également la suprême passion de l’intelligence que de rechercher le choc, nonobstant que ce choc d’une façon ou d’autre mène à sa propre ruine. C’est là le paradoxe suprême de la pensée, que de vouloir découvrir quelque chose qu’elle-même ne peut penser. Cette passion de la pensée reste au fond partout présente en elle, même dans celle de l’individu, dans la mesure où, quand il pense, il n’est pas que lui-même», Kierkegaard, *Miettes Philosophiques*, Gallimard, Paris, p. 75.

Mas a este legado, mais ou menos óbvio, queremos nós, hoje, acrescentar mais um parágrafo. Não aquele que dá conta da enigmaticidade e da heterogeneidade estruturais da sua obra – uma obra vasta e plural saída da pena de vários pseudónimos e tecida por registos que vão da filosofia à teologia, passando pelo diário, pela poesia e pela literatura, pelas confidências, divagações, discursos, etc. Não também o parágrafo que, contra a cínica pregação do “primeiro viver e depois filosofar”, nos diz que pensar e viver são as duas faces de uma só e mesma atitude. Não também aquele que sublinha o registo intrinsecamente autobiográfico do filosófico, sublinhando o registo espectralmente biográfico, *autobiothana-toheterográfico*, da obra de Kierkegaard: porque, é sabido, a busca desesperada do amor do Pai/pai e a dolorosa renúncia a Regina Olsen suspiram em cada linha redigida pelo pensador dinamarquês. Antes o parágrafo que dá conta do carácter irremediavelmente paradoxal do pensar<sup>19</sup> e da *responsabilidade* enquanto esta é a trama, íntima e secreta, do subjectivo. Um parágrafo que revelará ademais que o valor de uma grande filosofia não reside na sua eternidade intemporal, mas no seu saber estar virada para os seres temporais, que somos. Um parágrafo que, para além de testemunhar que a grandeza de um pensamento se mede pela sua actualidade, pela sua capacidade em responder à urgência das nossas angústias, dá também conta da acutilante, da siderante contemporaneidade de Kierkegaard. Um parágrafo iluminado pela graça da leitura derridiana<sup>20</sup> de *Temor e Tremor*.

## 2. «Então não há ninguém com a estatura de Abraão, ninguém capaz de o compreender?»

Em *Temor e Tremor*, e pela pena de Johannes Silentio, um dos seus muitos pseudónimos, Kierkegaard empreende uma meditação, ao mesmo tempo maravilhada<sup>21</sup>, admirativa<sup>22</sup> e atemorizada, horrorizada mesmo<sup>23</sup>, do *sacrifício de Isaac* ou da *provação de Abraão*, o eleito de Deus<sup>24</sup>. Fá-lo através da conjugação dos temas do *segredo*, do *silêncio*, da *singularidade* e da *responsabilidade*, confessando a cada passo a impossibilidade de o compreender<sup>25</sup> e perguntando: «Então não há ninguém com a estatura de Abraão, ninguém capaz de o compreender?». E a estatura de Abraão é a do *cavaleiro da fé*, a saber, a do

<sup>19</sup> Cfr. J. Derrida, *Donner la Mort*, Galilée, Paris, 1999, p. 13-157 – de onde o citamos. Uma primeira versão deste título foi publicada no volume colectivo *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont, Dez. 1990, s/direcção de Jean-Michel Rabaté e Michael Wetzel, Métailié-Transition, 1992.

<sup>20</sup> «assim me inclino sete vezes perante o seu nome e setenta sete vezes perante o seu acto», Kierkegaard, *Temor e Tremor*, p. 51.

<sup>21</sup> «Abraão, pai venerável! Segundo pai do género humano!», *Ibid*, p. 38.

<sup>22</sup> «Não se pode chorar Abraão. Aproximamo-mos dele com um *horror religiosus*», *ibid.*, p. 81.

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 32.

<sup>24</sup> «volto a repeti-lo, ele é-me ininteligível e apenas posso admirá-lo», *ibid.*, p. 137.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 46. Eleito não para o privilégio, mas pela responsabilidade e para a responsabilidade. Para a responsabilidade de, na sua vez, insubstituívelmente portanto, ter de responder. «C'est ainsi que je comprends ou accepte le concept d'élection, – escreve Derrida – là où être élu, bien au-delà de tout privilège de naissance, de nation, de peuple ou de communauté, cela signifie que personne ne peut me remplacer au lieu de cette décision et de cette responsabilité», J. Derrida, «Avouer – l'impossible» in *Comment vivre ensemble?*, Albin Michel, Paris, 2001, p. 210.

*indivíduo (den Enkelte)* que, temendo e tremendo, foi no entanto capaz de, sublimemente, se elevar acima da *generalidade e desejar o impossível. Pai da fé*, Abraão impõe-se como paradigma do humano existir no estágio que Kierkegaard designa de *religioso*. O estágio do verdadeiro desespero. Horrendo e admirável, Abraão é o homem dilacerado pela contradição. E, de todo, incompreensível. Ou apenas compreensível como se compreende o *paradoxo*: «quando me ponho a reflectir sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. *Confessa Kierkegaard*. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento me sinto rejeitado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura de um cabelo»<sup>26</sup>. A *provação* de Abraão não é, pois, do registo da compreensão e da razão, logo, da filosofia. Testemunha antes o seu limite. Ao mesmo tempo separado de Deus e dos homens, Abraão *apenas se compreende como se compreende o paradoxo – o paradoxo da fé*: o paradoxo que “é” a própria *fé*. Uma outra *fé*. Uma *fé* sem dogma, entendida como *movimento da singularidade absoluta*: «é agora meu propósito – *escreve* – extrair da sua história, sob forma problemática, a dialéctica que comporta para ver que inaudito paradoxo é a *fé*, paradoxo capaz de fazer de um crime um acto santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a *fé* começa precisamente onde acaba a razão»<sup>27</sup>. *A mais alta paixão, a paixão por excelência*<sup>28</sup>, a *fé*, registo do pré- ou do ultra-filosófico e do irredutível ao filosófico, *limite* gerador e interruptor do filosófico, é a cena da *excepcional relação* do indivíduo com o absoluto. Uma relação secreta, solitária, silenciosa e desesperada. Uma relação aqui gizada, por um lado, pelo apelo, ao mesmo tempo imperioso e suplicante, de Deus a Abraão (*Gen. 22*): «Abraão! Abraão! “*Toma o teu filho, o teu único filho, aquele que amas, Isaac; vai com ele ao país de Morija e, ali, oferece-o em holocausto sobre uma das montanhas que te indicarei*»<sup>29</sup>. Por outro, pela desmesura da *resposta* de Abraão, a qual, na separação e apesar da separação, sela a exclusividade desta relação entre duas singularidades absolutas: «Eis-me aqui!» «Eis-me aqui» a responder-te! «Eis-me aqui» disposto a ouvir-te e a dar-te a dádiva que me pedes, assim me dando absolutamente e assim te testemunhando<sup>30</sup> o meu amor – um amor absoluto, louco, único...

Em *Problema III*, Kierkegaard-De Silentio medita a exclusividade desta relação, meditando o duplo *segredo*<sup>31</sup> que redige o episódio bíblico: por um lado, o existente entre Deus e Abraão, por outro, o existente entre este e os seus próximos: Sara, Isaac e Eliezir. Que significa a salva-guarda deste *segredo*? Por um lado, uma tal salvaguarda é o testemunho do *dever e/ou do amor absolutos* de Abraão para com Deus. Com efeito, contra Kant, que apenas advogava a existência de deveres do homem para consigo mesmo e para com os outros homens, seus semelhantes; e contra Hegel<sup>32</sup>, que abolia a ética dissolvendo-a no sistema, onde era suposto ela encontrar a sua verdadeira expressão (leis, família, constituição, sociedade civil,

<sup>26</sup> Kierkegaard, op. cit., p. 71.

<sup>27</sup> Ibid, 148, 149.

<sup>28</sup> Ibid, *Atmosfera*, cena I, p. 24.

<sup>29</sup> «Abraham – *escreve Derrida* – est un témoin de la foi absolue qui ne peut ni ne doit témoigner devant les hommes», J. Derrida, op. cit., p. 104.

<sup>30</sup> *Duplo segredo* que, veja-se Blanchot, op. cit., p. 26 ss., está na origem de um dos grandes motivos que entretecem esta obra de Kierkegaard – o da *comunicação*.

<sup>31</sup> Cfr. Hegel, *Philosophie du Droit*, § 104, 139; *Phénoménologie de l'esprit*, Pref. II, § 3.

<sup>32</sup> «Por conseguinte, ou há um dever absoluto para com Deus, e nesse caso trata-se do paradoxo atrás descrito, segundo o qual o indivíduo está, como tal, acima do geral e se encontra em relação absoluta com o absoluto, ou então nunca teve *fé* porque ela sempre existiu, ou ainda então Abraão está perdido», Kierkegaard, op. cit., p. 104.

Estado, etc.), Kierkegaard-De Silentio ousa advogar a existência de um *dever absoluto* para com Deus<sup>33</sup>. Um *dever absoluto* que antecede, excede e suspende todo e qualquer *dever* para com os outros. Abraão, o *cavaleiro da fé*, é aquele que responde à ordem divina, assumindo, no mesmo lance e no maior dos tormentos, entrar em ruptura com as normas que, nesse mesmo momento, também o ligam à sociedade, na qual se insere. Normas aqui representadas pelo amor paternal para com Isaac e à luz das quais Abraão é um assassino<sup>34</sup>. O que significa que, aos olhos de Kierkegaard, a relação da subjectividade com o absoluto, alimentada pela *fé*, é uma *relação não só absoluta como privada*: a sua ruptura com o mundo dos homens, ruptura aqui simbolizada pela sua disponibilidade para o sacrifício de Isaac, faz do *religioso* o registo da *singularidade excepcional*, da *solidão* e do *silêncio*. Em *relação absoluta com o absoluto*, Abraão está obrigado ao *silêncio* para com os seus. Separado de Deus e dos seus, em si separado de si, Abraão é um ser apartado<sup>35</sup>!

Mas Abraão está ainda obrigado ao *silêncio* por uma outra e não menos fundamental razão. É que ele está também sujeito ao *segredo*. Na verdade, ignora as razões últimas do pedido de Deus. A este nível, Abraão está *obrigado ao segredo* porque, na sua dissimetria absoluta – sem a qual Deus não seria Deus – Deus, que lhe pede um *dom absoluto*, um *dom de amor absoluto*, não lhe confia as razões do seu pedido. «Ele e eu – escreve Kierkegaard-De Silentio – não podemos conversar, não temos língua comum»<sup>36</sup>. Sob o olhar de Deus que o vê sem ele mesmo, Abraão, o ver, inteiramente nas suas mãos, Abraão está absolutamente votado ao *silêncio* e ao *segredo*: guarda o *segredo*, porque ele próprio o ignora. «Tudo isto se passa em *segredo* – escreve Derrida. Deus guarda *silêncio* sobre as suas razões, Abraão também, e o livro não está assinado por Kierkegaard, mas por Joahannes de Silentio»<sup>37</sup>. Que significa este terrível voto de *silêncio*?

Por um lado, um tal *silêncio* significa, como dissemos, a *fé* ou a *relação absoluta de Abraão com o absoluto*, significando no mesmo lance que, graças ao *movimento infinito de resignação* concebido como uma arte, como *uma arte do movimento*, pela qual se renuncia ao que, na verdade, mais se ama, Abraão se elevou, enquanto indivíduo, acima do geral que, para Kierkegaard, é representado pela ética. Abraão está em relação absoluta, exclusiva, com Deus. Numa *solidão absoluta* que é também uma reafirmação da sua *singularidade inalienável*: o estreito e escarpado e atormentado caminho da *fé* é, no reiterado dizer de Kierkegaard, solitário. Individual. Não consente companhia: «o cavaleiro da *fé* – escreve – está só em todos os momentos»; «o verdadeiro cavaleiro da *fé* encontra-se sempre no absoluto isolamento»<sup>38</sup>. E a página 93 reitera: «Um cavaleiro da *fé* não pode de maneira alguma socorrer um outro. Ou o Indivíduo se transforma em cavaleiro da *fé*, carregando ele mesmo o paradoxo, ou nunca chega realmente a sê-lo. Nessas

<sup>33</sup> «Se a *fé* não pode santificar a intenção de matar o filho, Abraão cai sob a alçada de um juízo aplicável a todo o mundo. Se não há coragem para ir até ao fim do pensamento e dizer que Abraão é um assassino, mais vale então adquiri-la primeiro do que perder o tempo em imerecidos panegíricos. Sob o ponto de vista moral, a conduta de Abraão exprime-se dizendo que quis matar Isaac e, sob o ponto de vista religioso, que pretendeu sacrificá-lo. Nesta contradição reside a angústia que nos conduz à insónia e sem a qual, entretanto, Abraão não é o homem que é», *ibid.*, p. 42-43.

<sup>34</sup> Cfr. S. Agacinsky, *Aparté*. Aubier-Flammarion, Paris, 1977.

<sup>35</sup> Kierkegaard, *op. cit.*, p. 49.

<sup>36</sup> «Tout cela se passe en secret. Dieu garde le silence sur ses raisons, Abraham aussi, et le livre n'est pas signé Kierkegaard, mais Joahannes de Silentio», J. Derrida, *opus. cit.*, p. 85.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 101-102.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 79.

regiões, não se pode pensar em ir acompanhado.» A conduta de Abraão é, pois, um «assunto estritamente privado, estranho ao geral»<sup>39</sup>. Estranho e admirável *cavaleiro da fé*, Abraão é grande, sublinha ainda Kierkegaard, «por uma virtude estritamente pessoal». A sua conduta, que é do foro da mais estrita privacidade, é exclusivamente ditada «por amor de Deus, como de maneira absolutamente idêntica, por amor de si mesmo. Por amor de Deus porque este exige essa prova de *fé*; e por amor de si mesmo para dar a prova»<sup>40</sup>. A este nível, o *silêncio* significa que a vida de Abraão, uma vida «sob sequestro divino»<sup>41</sup>, se cumpre no estrito cumprimento da «vontade de Deus»<sup>42</sup>, a saber, no cumprimento do *dever dos deveres*<sup>43</sup> – aquele que obriga à relação, única, singular, exclusiva, com a divindade, numa cena de quase dualidade dissimétrica. O *silêncio* dá justamente conta desta cena de quase dualidade entre Deus e Abraão, e é tanto o testemunho da *fé* deste, quanto da graça de Deus<sup>44</sup>.

Mas dando conta desta cena de quase-dualidade, a cena da própria *fé*, o *silêncio* de Abraão implica e significa também a suspensão da *mediação* que Kierkegaard designa por *suspensão teleológica da moralidade*, a qual, diz, «em si, está no geral, e a este título é aplicável a todos. O que pode por outro lado exprimir-se dizendo que é aplicável a cada instante. Repousa imanente em si mesma, sem nada exterior que seja o seu *telos*, sendo ela mesma *telos* de tudo o que lhe é exterior, e uma vez que se tenha integrado nesse exterior não vai mais além»<sup>45</sup>. Para Kierkegaard, o *estádio ético* é o *estádio do geral* – o estádio da manifestação, da fenomenalidade, do espaço público, da universalidade. Aquele no qual o indivíduo vive de acordo com a norma e está obrigado à escolha: neste nível da existência, o indivíduo escolhe e escolhe-se. O ético tem justamente como traço este escolher-se. Melhor, este escolher escolher: o comprometer-se concretamente com a existência. Nele se afere a conciliação da interioridade com a moralidade, tal como ela se manifesta na sociedade e no Estado.

A este nível, o indivíduo, cuja *individualidade* se perde no *geral*, por sob as regras válidas para todos, é um sujeito de decisão: ajusta a sua interioridade aos termos da ordem legal: cumpre-se na sociedade, na fidelidade às instituições e aos princípios e em comunicação com os outros. O casamento é, no dizer de Kierkegaard, a decisão ética por excelência. Ora, será precisamente no desconcerto da conciliação da interioridade com a generalidade, pelo reivindicar da sua individualidade, que a crise e o pecado surgem. *Problema I* di-lo assim: «Tomado como ser imediato, sensível e psíquico, o indivíduo é o indivíduo que tem o seu *telos* no geral; a sua tarefa moral consiste em exprimir-se constantemente, em despojar-se do seu carácter individual para alcançar a generalidade. Peca o indivíduo que reivindica a sua individualidade frente ao geral, e não pode reconciliar-se com ele senão reconhecendo-o. De cada vez que o indivíduo, depois de ter entrado no geral, se sente inclinado a reivindicar a sua individualidade, entra numa crise da qual só poderá libertar-se pela via do arrependimento e abandonando-se, como indivíduo, no geral»<sup>46</sup>. *Problema III* reitera-o. Diz: «A moralidade é, como tal, o geral e a este último título ainda o manifesta. Definido como ser imediatamente sensível e psíquico, o indivíduo é o ser oculto. A sua tarefa moral consiste então em se libertar do secreto para se manifestar no geral. Todas as vezes que quer permanecer oculto, comete

<sup>39</sup> Ibid., p. 79.

<sup>40</sup> Ibid., p. 100.

<sup>41</sup> Ibid., p. 80.

<sup>42</sup> «há um dever absoluto para com Deus; porque, nesse dever, o Indivíduo se refere como tal absolutamente ao absoluto», Ibid., p. 91.

<sup>43</sup> Ibid., p. 37.

<sup>44</sup> Ibid., p. 72.

<sup>45</sup> Ibid., p. 73.

<sup>46</sup> Ibid., p. 15.

um pecado e entra numa crise de onde só pode sair pela manifestação»<sup>47</sup>. O *silêncio* significa a este nível a suspensão, que não a supressão, da generalidade e a reconquista da individualidade apartada. E a suspensão e não a supressão porque, como o pensador reiteradamente sublinha, é preciso amar, e muito, aquilo mesmo a que absolutamente, e numa dor imensa, se renuncia. Kierkegaard faz questão de insistir: «o movimento da *fé* deve constantemente efectuar-se em virtude do absurdo, mas – e aqui a questão é essencial – de maneira a não perder o mundo finito, antes pelo contrário, a permitir ganhá-lo constantemente»<sup>48</sup>. Nós sublinhamos: o absurdo é sacrificar o que mais se ama, Isaac ou Regina Olsen, porque se o sacrificado não for dolorosamente amado, não é sacrifício nenhum. O sacrifício é sacrifício do único e bem amado – do insubstituível. Aquilo que o pensador designa por *resignação*, consiste justamente na renúncia ao que mais se ama. Uma renúncia que não implica a *fé*. É antes a sua condição. A *fé* pressupõe a passagem pelo geral. A passagem e a ultrapassagem do geral. Uma ultrapassagem que mantém, como amado, aquilo mesmo que ultrapassa. E não para o conciliar numa síntese superadora, como acontece no seio da dialéctica hegeliana, mas no *paradoxo da fé*, a qual é assim o *passo para além* do geral. O *passo para além* do geral que exige, no entanto, a manutenção do geral: «Com efeito – escreve Kierkegaard – é a *fé* esse paradoxo segundo o qual o indivíduo está acima do geral, mas de tal maneira que, e isso importa, o movimento se repita e, por consequência, o indivíduo, depois de ter permanecido no geral, se isole logo a seguir, como indivíduo acima do geral»<sup>49</sup>. Nós sublinhamos. E sublinhamos para enfatizar, quer a necessidade da *renúncia* ao que mais se ama, quer a exigência da *repetição* e da reivindicação da *singularidade individual*. Nesta renúncia resignada, verdadeiro e necessário trampolim para a *fé*, se talha, sublime e secretamente, a singularidade individual que Abraão aqui simboliza. *Resignar-se* é talhar-se talhando a sua “camisa”: «A *resignação* infinita – escreve Kierkegaard – implica a paz e o repouso; aquele que a deseja, aquele que não se aviltou rindo-se de si próprio [...], pode fazer a aprendizagem deste movimento doloroso, sem dúvida, mas que leva à reconciliação com a vida. A *resignação* infinita é parecida com a camisa do velho conto: o fio é tecido com lágrimas e lavado com lágrimas, a camisa é também cosida com lágrimas, mas, ao cabo, protege melhor que ferro e aço. O defeito da lenda, precisa, é que um terceiro pode tecer o pano. Ora consiste o *segredo* da vida em que cada um deve coser a sua própria camisa e, coisa curiosa, o homem pode fazê-lo tão perfeitamente como a mulher. A *resignação* infinita implica o repouso, a paz e a consolação no seio da dor»<sup>50</sup>. Calar-se diante do geral significa pois, por um lado, uma *suspensão teleológica da ética* ou do instituído; por outro, a assunção de uma *individualidade* apartada, a qual testemunha a incomensurabilidade da interioridade em relação à exterioridade<sup>51</sup>. O contraponto do *silêncio* é justamente o existir «como indivíduo numa relação absoluta com o absoluto»<sup>52</sup>. Uma relação que responde assim ao *dever absoluto* para com Deus, o qual exige a recusa da mediação, a saber, o «não poder falar». «Abraão cala-se... – escreve Kierkegaard – porque não *pode* falar; nesta impossibilidade residem a tribulação e a angústia»<sup>53</sup>. E porque estará Abraão obrigado a calar-se? Porque, explica o pensador, «logo que falo, exprimo o geral, e se me calo, ninguém me pode compreender»<sup>54</sup>. Abraão cala-se, porque desde que

47 Ibid., p. 52.

48 Ibid., p. 74.

49 Ibid., p. 61-62.

50 Ibid., p. 90.

51 Ibid., p. 82.

52 Ibid., p. 138.

53 Ibid., p. 80.

54 Ibid., p. 138.

se abre a boca, desde que se fala, a partir do momento em que se entra na linguagem, tecido do geral ou do universal, se perde, tanto a *rectidão da relação com o absoluto*, quanto a *individualidade singular*. Daí que a verdadeira *fé* deva, no fundo, permanecer *solitária, secreta e silenciosa*: a palavra é um apaziguamento, nota Kierkegaard, porque me traduz no universal<sup>55</sup>. Tal é a primeira consequência da linguagem: privar-me da minha singularidade e, *ipso facto*, da minha liberdade e da minha responsabilidade: «não sou mais eu mesmo, só é único, a partir do momento em que falo»<sup>56</sup>, escreve Derrida. O *silêncio* é assim o traço da *suspensão do geral*. Uma suspensão pela qual Abraão se dá o direito de não responder diante dele, assim respondendo, apenas e absolutamente, diante do absoluto.

Mas significando e a salvaguarda da sua *singularidade e a suspensão da ética*, o *silêncio* significa também a traição do geral. Com efeito, ao não falar aos seus, próximos e bem amados, Abraão sacrifica a *ordem ética*, que tem o seu mais alto sentido no laço que o liga aos seus próximos. O sacrifício de Isaac é, para além do sacrifício do próprio Abraão, graças ao qual ele se aproxima de si no movimento de aproximação de Deus, o sacrifício da própria ética: «Abraão guardou, pois, *silêncio* – escreve Kierkegaard; não falou a Sara, a Eliezer, nem a Isaac, desprezou as três instâncias morais porque a ética não tinha, para ele, mais alta expressão do que a vida em família»<sup>57</sup>. *Emigrante da esfera do geral*, o *silêncio* de Abraão significa, a este nível, a transgressão da ética – aqui tida como o registo da tentação: «Ele (Abraão) não *pode falar*, pois não pode fornecer a explicação definitiva (de forma a ser inteligível) de que se trata de uma prova; mas, o que é notável, – acrescenta Kierkegaard – uma prova em que a moral constitui a tentação. O homem em semelhante situação é um emigrante da esfera do geral»<sup>58</sup>. A moral é a tentação porque o desvia do dever absoluto para com Deus. O *silêncio* significa assim, tanto uma resistência à tentação, quanto a afirmação de que a moral não é o mais alto nível do existir do existente, que é o da *fé*.

Não que Abraão se tenha calado, de todo. Ele diz qualquer coisa. Kierkegaard-De Silentio observa que uma só frase dele foi conservada. Precisamente a única resposta dada à pergunta de Isaac relativa ao sítio onde estava o cordeiro para o sacrifício: «“Meu filho, *terá respondido*, Deus prover-se-á ele próprio do cordeiro para o holocausto”»<sup>59</sup>. Uma resposta pela qual, observa o pensador, não mente nem diz a verdade: responde sem responder. Mas basta que não diga o *segredo* guardado para que um tal *silêncio* assalte e obsidie todo o seu discurso. «Não pronuncia, pois, uma mentira, mas também não diz outra coisa, porque fala uma língua estranha»<sup>60</sup>, escreve Kierkegaard, que acrescenta: «(Abraão) não pode falar. Não é sua nenhuma linguagem humana. Mesmo se soubesse todas as que existem na terra [...] não poderia falar. A sua linguagem é divina, *fala as línguas*»<sup>61</sup>. Abraão *fala uma língua estranha, a sua linguagem é divina*, quer dizer, situa-se ainda para além da linguagem dos homens, solo da universalidade.

Ora, ao não contar a Isaac o *segredo* que existe entre ele e Deus, isto é, ao *não falar* ou ao falar para nada dizer, Abraão assume a *responsabilidade absoluta diante de Deus* no sacrifício da responsabilidade que, no mesmo instante, o obriga diante de Isaac. O *sacrifício de Isaac, da ética ou da generalidade*, é também o *sacrifício da resposta e da responsabilidade éticas* – aquelas que justamente nos

<sup>55</sup> «je ne suis plus jamais moi-même, seul et unique, dès que je parle», J. Derrida, Donner la mort, p. 87.

<sup>56</sup> Ibid., p. 137.

<sup>57</sup> Ibid., p. 140.

<sup>58</sup> Ibid., p. 141.

<sup>59</sup> Ibid., p. 144.

<sup>60</sup> Ibid., p. 139.

<sup>61</sup> Ibid., p. 95.

ligam aos outros (homens). E como que para justificar a insigne, mas terrível, grandeza do indivíduo no absoluto da sua relação com Deus, isto é, sujeito ao *dever absoluto*, Kierkegaard recorda S. Lucas, XIV, 26: «Se alguém vem a mim e não odeia seu pai, sua mulher, seus filhos, seus irmãos e irmãs e até a sua própria vida, não pode ser meu discípulo». Corroborando embora a rude violência desta frase, Kierkegaard lembra que Deus é precisamente aquele que exige um amor absoluto<sup>62</sup>, incondicional, e que *ser indivíduo*, isto é, existir acima do geral, *ser responsável* é, antes de tudo e acima de tudo, responder à exigência da exclusividade ciosa e imperativa do amor divino. Este amor é um polo de incondicionalidade absoluta que implica o *silêncio* diante do geral e para com o geral. E, portanto, o seu sacrifício. O que, para além de mais uma vez reiterar que, nesta cena, sinónimo de indivíduo é solidão, dá também a significar a simbiose da *individualidade singular* com a *responsabilidade absoluta* – aquela que responde à desmesura do apelo divino. É diante deste apelo e em resposta a este apelo que Abraão é absolutamente responsável. Absoluta e *deliberadamente* responsável. E isto porque ele poderia não ter escutado a desmesura do pedido divino. Deus deixa-lhe, de facto, a liberdade de o fazer: justamente nisso consiste a *provação* de Abraão que, no entanto, decide responder-lhe, assim sendo o testemunho não só da mais insigne *individualidade*, como da *responsabilidade absoluta* ou *incondicional*. Uma *responsabilidade* que, segundo Kierkegaard, consiste em estar sempre só<sup>63</sup> no momento da decisão, a qual, no dizer de *Migalhas Filosóficas*, é uma loucura<sup>64</sup>. Abraão é ao mesmo tempo um ser *absolutamente irresponsável porque absolutamente responsável: absolutamente irresponsável* diante dos homens, dos seus ou da generalidade ética – para quem é um louco e/ou assassino – e *absolutamente responsável* diante de Deus, a quem decide responder sem saber, sem interesse e sem esperança. Mas compreendendo e dando a compreender o que é o *dever absoluto*. A *provação*<sup>65</sup> de Abraão é a cena deste reconhecimento.

Em suma, o *silêncio* de Abraão, pelo qual ele é, ao mesmo tempo, o mais moral e o mais imoral dos homens, conjuga, no mesmo lance, *individualidade singular* e *responsabilidade absoluta*.

1. *Ao não falar aos seus*, Abraão transgride, trai ou sacrifica a *ordem ética*, a cujos olhos corre o risco de passar por um louco e odioso criminoso. E transgride a ética, porque ela é irresponsabilização e diluição da *individualidade singular*.

2. *Ao não falar*, Abraão assume a *responsabilidade absoluta* diante de Deus: responde-lhe e responde que está pronto a responder-lhe – no sacrifício de si e dos seus.

3. *Ao não falar*, Abraão assume a *responsabilidade* que consiste em estar sempre só no momento da decisão. E é, não só a assunção da sua *individualidade singular*, como a definição desta como *responsabilidade absoluta*. Uma *responsabilidade paradoxal* que é também um testemunho da contemporaneidade de Kierkegaard.

<sup>62</sup> Ibid, p. 98.

<sup>63</sup> «l'instant de la décision est une folie», Kierkegaard, *Miettes Philosophiques*, Gallimard, Paris, p. 90.

<sup>64</sup> «je vois à l'instant que tu as compris ce qu'est ce qu'est le devoir absolu envers l'unique, qu'il faut répondre là où il n'y a ni raison à demander ni raison à donner; je vois que non seulement tu l'as compris en pensée mais que, et c'est là la responsabilité, tu as agis, tu as mis en oeuvre, tu étais prêt à passer à l'acte à l'instant même [...] tu es la responsabilité absolue, tu as eu le courage de passer pour meurtrier aux yeux du monde, des tiens, de la morale et de la politique, de la généralité du général ou du générique», J. Derrida, op. cit., p. 103.

<sup>65</sup> «A filosofia hegeliana não admite um interior oculto, um incomensurável fundamentado em direito», Kierkegaard, *Temor e Tremor*, p. 105.

Com efeito, o carácter paradoxal da *responsabilidade* que ele nos dá a pensar contrária, não só a ideia de *responsabilidade* próprio do senso comum, como a do bom senso filosófico de Platão a Hegel<sup>66</sup>. É que ambos articulam a *responsabilidade* à publicidade, à necessidade de prestarmos contas, de termos de nos justificar e de assumir a nossa palavra diante dos outros. Para o bom senso filosófico, a generalidade universal é superior à singularidade individual e o manifesto e visível superiores ao secreto. Outra e diferente é a lição de Kierkegaard. Que ensina ele nesta aproximação do sacrifício? Que a generalidade ética, que nos obriga a falar, a responder, a prestar contas, logo a dissolver a nossa individualidade singular no elemento do conceito, leva à irresponsabilização. Daí a ética ser para ele a tentação<sup>67</sup>. Pelo contrário, a *responsabilidade absoluta* dos meus actos, aquela que ninguém pode tomar por mim, implica, não só o *segredo*, como a possibilidade de não responder por nada no plano da generalidade. A *responsabilidade absoluta* é-o apenas diante do *outro absoluto*. Neste caso, diante de Deus como *outro absoluto*. Uma tal *responsabilidade*, uma *responsabilidade extra-ordinária*, uma *responsabilidade excepcional*, não apenas constitui um polo de incondicionalidade absoluta, como exige o *silêncio* diante dos outros, aqui representados por Isaac, Sara e Eliezir. O *cavaleiro da fé* «avança sozinho com a sua terrível responsabilidade»<sup>68</sup>, escreve Kierkegaard. Uma *responsabilidade* pela qual não há que prestar quaisquer contas: ao humano, à família, à sociedade, aos semelhantes, aos nossos. Uma tão terrível responsabilidade mantém-se *secreta*. Exige o *silêncio* diante dos outros sem, porém, deixar de os amar. Só assim, observa Kierkegaard, há sacrifício, amor e responsabilidade. Só assim, quer dizer, só no cultivo do *segredo* e do paradoxo, intoleráveis à ética, à filosofia ou à dialéctica, de Platão a Hegel.

Assim lido por Kierkegaard, o *sacrifício de Isaac* dá conta do carácter paradoxal da *responsabilidade singular* – a *responsabilidade absoluta* é uma *responsabilidade paradoxal*. E isto porque, implicando embora a *responsabilidade ética*, exige também a sua ultrapassagem, exigindo o seu sacrifício. Com efeito, Abraão assume sacrificar o filho, matando-o e dando a sua morte, em oferenda, a Deus. Mas, para que haja efectivamente sacrifício, deverá amá-lo, devendo assim manter, tangível e efectivamente existente, aquilo a que renuncia. A resposta e a responsabilidade diante do dever absoluto exige a transgressão do dever ético. Mas exige também que, traíndo-o embora, se lhe pertença ainda e se o reconheça. A contradição e o paradoxo são alimentados pelo *instante*, no qual têm lugar: «O dever absoluto – escreve Kierkegaard – pode então levar à realização do que a moral proibiria, mas de forma alguma pode incitar o cavaleiro da *fé* a deixar de amar. É o que mostra Abraão. No momento em que quer sacrificar Isaac, a moral diz que ele o odeia. Mas se assim é realmente, pode estar seguro de que Deus não lhe pede esse sacrifício [...]. Abraão deve amar o seu filho com toda a sua alma; quando Deus lho pede, deve amá-lo, se possível, ainda mais e é então somente que pode

<sup>66</sup> Facto que a leitura levinasiana lhe criticará: «L'éthique signifie pour Kierkegaard le général. La singularité du moi se perdrait, pour lui, sous la règle valable pour nous; la généralité ne peut ni contenir ni exprimer le secret du moi. Or – objecta Lévinas – il n'est pas du tout sûr que l'éthique soit là où il le voit. L'éthique comme conscience d'une responsabilité envers autrui [...] Loin de vous perdre dans la généralité vous singularise, vous pose comme individu unique, comme Moi [...] Dans l'évocation d'Abraham, il décrit la rencontre de Dieu là où la subjectivité s'élève au niveau du religieux, c'est-à-dire au-dessus de l'éthique. Mais on peut penser le contraire: l'attention prêtée par Abraham à la voix qui le ramenait à l'ordre éthique en lui interdisant le sacrifice humain, est le plus haut moment du drame [...] C'est là, dans l'éthique, qu'il y a un appel à l'unicité du sujet et une donation de sens à la vie malgré la mort», Lévinas, *Noms Propres*, Fata Morgana, 1976, p. 113.

<sup>67</sup> Kierkegaard, *Temor e Tremor*, p. 103.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 96.

sacrificá-lo; porque este amor que dedica a Isaac é o que, pela sua posição paradoxal ao amor que tem por Deus, faz do seu acto um sacrifício. Mas a tribulação e a angústia do paradoxo fazem que Abraão não possa ser compreendido de nenhuma forma, pelos homens. *É somente no instante em que o seu acto está em contradição absoluta com o seu sentimento, que ele sacrifica Isaac.* No entanto, é pela realidade do seu acto que pertence ao geral e, nesse domínio, é e continua a ser um assassino»<sup>69</sup>. Nós sublinhamos: Abraão apenas responde, sem saber e sem cálculo, diante de Deus. Diante do *dever absoluto*. O que quer dizer que a *responsabilidade absoluta* é aquela que apenas responde diante de Deus, *outro absoluto*, por relação com a qual toda e qualquer outra responsabilidade é relativa. Neste caso, a responsabilidade de Abraão para com Isaac: a relação moral para com Isaac e a obrigação de o amar como um pai deve amar um filho querido, ainda que existente, já está referida ao relativo e já se opõe à relação absoluta com Deus<sup>70</sup>. Os dois deveres têm de existir em simultâneo e têm de se contradizer: um, o dever para com o geral, tem de se subordinar ao outro, ao *dever absoluto*, que o incorpora e recalca. Abraão tem de assumir a *responsabilidade absoluta* de sacrificar a ética, sacrificando o filho mas, para que haja sacrifício, o sacrificado, Isaac e a ética, têm de manter, intacto, todo o seu valor. A fim de assumir a sua responsabilidade diante do *dever absoluto*, para pôr à prova a sua *fé* em Deus, Abraão tem de se deixar passar por um criminoso no plano da generalidade ética, porque aceita sacrificar Isaac e doar a sua morte a Deus. A *responsabilidade absoluta* é assim uma *responsabilidade superior à responsabilidade ética* e às regras do *dever (moral)*, em cuja plano, para além de incompreensível, é a marca da *excepção*. O *dever absoluto* de responder ao amor de Deus transcende o mesmo *dever para com o próximo*: «o religioso tem de abandonar tudo – escreve Kierkegaard no *Diário* (X, A, 114) – tem de abandonar todos os seus semelhantes, embora permaneça ainda no meio deles, mas isolado e estrangeiro».

Paradoxal, uma tal responsabilidade, uma *responsabilidade terrível e excepcional, extra-ordinária*, uma responsabilidade que é também uma *eleição* e, portanto, uma *singularização*, justamente uma *singularização pela responsabilidade*, não é nem conceptualizável nem justificável: permanece secreta e incompreensível. Na pegada de Abraão, dela apenas se poderá dizer que é uma *provação*. «Também Abraão – refere Kierkegaard – não poderia dizer muito mais porque a sua vida é como um livro sob sequestro divino, e que não se torna *juris publici*»<sup>71</sup>.

E eis como a extraordinária leitura de Kierkegaard do *Sacrifício de Isaac* nos dá hoje a pensar o carácter aporético do *dever* ou da *responsabilidade absolutos*, em virtude do qual é impossível, não só aceder a um *conceito de responsabilidade*, como instalar-se na tranquilidade da boa consciência. De facto, não só uma tal responsabilidade é, de todo, injustificável, como tem sempre o amargo sabor da culpa, da insatisfação e da necessidade de ter de pedir perdão: como a *cena 3 de Atmosfera*<sup>72</sup> o sublinha. Uma tal *responsabilidade, uma tão terrível respon-*

<sup>69</sup> Ibid., p. 92.

<sup>70</sup> Ibid., p. 100.

<sup>71</sup> «A tarde estava tranquila quando Abraão se achou sozinho em Moriija. Rojou-se na terra e pediu perdão a Deus pelo seu pecado, perdão por ter querido sacrificar Isaac, perdão por ter esquecido o *dever paternal* para com o filho. Tomou de novo, com mais frequência o solitário caminho da montanha, mas não encontrou repouso. Não podia conceber que pecara por ter querido sacrificar o seu mais precioso bem», Ibid., p. 26.

<sup>72</sup> «Ce que méconnaissent les chevaliers de la bonne conscience, c'est que le «sacrifice d'Isaac» illustre, si on peut risquer ce mot, dans le cas d'un mystère si nocturne, l'expérience la plus quotidienne et la plus commune de la responsabilité. Sans doute l'histoire est-elle monstrueuse, inouïe, à peine pensable, [...]. Mais n'est-ce pas la chose la plus commune aussi?», J. Derrida, op. cit., p. 97.

sabilidade interdita o repouso da paz. O *desespero*, a *intranquilidade* e a *vigília* são o quinhão do humano responsável.

### 3. «Todo e qualquer outro é absolutamente outro» – Derrida lendo Kierkegaard

«Une “folie” doit veiller sur la pensée»  
(Derrida)

Na sua leitura da leitura de Kierkegaard do *Sacrifício de Isaac*, Derrida irá, não só salientar também o carácter paradoxal da responsabilidade, graças ao qual ela se subtrai à boa consciência, como demonstrar, demonstrando a actualidade e a pertinência da meditação kierkegardiana, que, na sua nocturnidade, um tal sacrifício é *a experiência mais quotidiana e mais comum da responsabilidade*: «o que ignoram os cavaleiros da boa consciência – escreve Derrida – é que o sacrifício de Isaac ilustra, se podemos arriscar esta palavra, no caso de um mistério tão nocturno, a experiência mais quotidiana e a mais comum da responsabilidade. Não há dúvida, a história é monstruosa, inaudita, mal se deixando pensar [...]. Mas não ela é também a coisa mais comum?»<sup>73</sup>. Sim, é, responderá Derrida. Dia e noite, a todo o instante, estamos prestes a fazer isso, a saber, a levantar o cutelo sobre o que amamos e *devemos amar*, sobre este ou aquele *outro*, a quem devemos fidelidade absoluta. O *sacrifício de Isaac* continua todos os dias e em cada instante. E Derrida justifica. Com efeito, diz, o *dever* ou a *responsabilidade* ligam-me, na minha *singularidade absoluta*, ao *outro* enquanto *outro*, isto é, *absoluto*. Sendo aqui Deus o nome do *outro absoluto* enquanto *outro* e enquanto *único*. E é a cena da relação de quase-dualidade dissimétrica entre duas singularidades e o polo incondicional da responsabilidade. Ora, a partir do momento em que entro em relação absoluta com o *outro absoluto*, a minha singularidade entra em relação com a sua no modo da *obrigação* e do *dever incondicionais*. Sou responsável diante dele, respondo-lhe e respondo *diant*e dele. Mas, o que assim me liga, na minha inalienável singularidade, à singularidade secreta do *outro*, lança-me imediatamente no registo do sacrifício e da traição. É que há *outros*, *outros outros*, há a generalidade inumerável dos *outros* a quem, *no mesmo instante*, me liga a mesma *responsabilidade* – uma responsabilidade geral e universal, a *responsabilidade ética* segundo Kierkegaard. E eu não posso responder ao apelo, à obrigação ou ao amor de *um outro* sem imediatamente, *no mesmo instante*, lhe sacrificar um *outro outro* – os *outros outros* na figura do *terceiro* (*terstis, testis*): a generalidade ética, justamente! A partir do momento em que estamos em relação com o *outro absoluto*, sabemos que não podemos responder-lhe senão sacrificando a ética; a saber, o que nos obriga a responder, *nos mesmos termos e no mesmo instante*, a todos os *outros* – aos *outros do outro* e, como ele, *outros outros*, quer dizer, também *alteridades absolutas*<sup>74</sup>. Traímos, perjuramos, sacrificamos, *damos a morte*... Como Abraão, que não é fiel a Deus senão na traição aos seus, e que não poderia também ter optado pela fidelidade aos seus, nomeadamente a Isaac, o filho único e bem amado, senão traindo o *outro absoluto*: Deus. *A todo o instante se dá a morte. A todo o instante* e, observa Derrida, sem mesmo ser necessário levantar em *silêncio* qualquer cutelo sobre o ser amado, sem mesmo ser necessário penosamente subir ao cimo do monte de

<sup>73</sup> «Je ne peux répondre à l'un (ou à l'Un), c'est-à-dire à l'autre, qu'en lui sacrifiant l'autre. Je ne suis responsable devant l'un (c'est-à-dire l'autre) qu'en manquant à mes responsabilités devant tous les autres, devant la généralité de l'éthique ou de la politique», J. Derrida, op. cit., p. 101.

<sup>74</sup> «chacun étant sacrifié à chacun sur cette terre de Moriah qui est notre habitat de tous les jours et de chaque seconde», J. Derrida, op. cit., p. 99.

Morija! «cada um (é) sacrificado a cada um nesta terra de Morija que é o nosso *habitat* de todos os dias e de cada segundo»<sup>75</sup>.

É o paradoxo, o escândalo ou a aporia: sendo os “conceitos” de alteridade e de singularidade constitutivos do *dever*, da *decisão* e da *responsabilidade*, votam *a priori* estes ao paradoxo, ao escândalo ou à aporia: «o paradoxo, o escândalo ou a aporia não são, eles mesmos, – escreve Derrida – senão o sacrifício: a exposição do pensamento conceptual ao seu limite, à sua morte e à sua finitude»<sup>76</sup>. Uma exposição, de todo, injustificável. Secreta, como secretas permanecem as razões do apelo de Deus e que é, como Derrida bem observa, também *uma prece, um pedido ou uma declaração de amor que implora*. É como se Deus dissesse: diz-me que me amas absoluta ou incondicionalmente, a mim, só a mim enquanto *outro único* e, para isso, *dá-me a morte* do teu filho, para ti também único e bem amado. Único contra único, amor contra amor, resposta contra resposta, responsabilidade contra responsabilidade – e sem justificação possível. Secretas ou injustificáveis permanecem as razões pelas quais se sacrifica *um determinado outro* ao outro: «estarei sempre no *segredo*, obrigado ao *segredo* a este respeito, porque – nota Derrida – nada há a dizer. O que me liga a singularidades, a esta ou àquela em vez de uma qualquer outra, permanece finalmente injustificável (é o sacrifício hiper-ético de Abraão), tal como não é justificável o sacrifício infinito que assim faço em cada instante»<sup>77</sup>. Nunca se poderão justificar as razões pelas quais se prefere um determinado ao *outro* a um *outro outro*. Daí que a *responsabilidade absoluta*, aquela pela qual, singularmente, se responde ao apelo de um *outro absoluto* (*tout autre*), leve, no mesmo instante, ao sacrifício do dever para com os *outros outros* (*tout autre*) e à necessidade de ter de pedir perdão: «Tudo se passa – escreve Derrida – como se não pudéssemos ser responsáveis aos mesmo tempo diante do outro e diante dos outros, diante dos outros do outro»<sup>78</sup>. É é também o momento da contra-assinatura derridiana da leitura de Kierkegaard – isto é, da sua inscrição no legado kierkegaardiano e a sua re-invenção<sup>79</sup>: se, diz o filósofo-escritor, Derrida, Deus é o *outro absoluto*, (*tout autre*), a figura ou o nome do *outro absoluto*, então «*tout autre est tout autre*»<sup>80</sup>, fórmula da mais radical e irredutível heterologia, a ler assim: «Todo e qualquer outro (*tout autre*) (no sentido de cada outro) é outro absoluto (absolutamente outro) (*tout autre*)»<sup>81</sup>. Fórmula que se por um lado perturba

<sup>75</sup> «Le paradoxe, le scandale ou l'aporie ne sont autres, eux-mêmes, que le sacrifice: l'exposition de la pensée conceptuelle à sa limite, sa mort et à sa finitude», Derrida, op. cit., p. 98.

<sup>76</sup> «Que je le veuille ou non, je ne pourrai jamais justifier que je préfère ou que je sacrifie l'un (u autre) Je serai toujours au secret, tenu au secret à ce sujet, parce qu'il n'y a rien à en dire. Ce qui me lie à des singularités, à tel ou telle plutôt qu'à telle ou tel, cela reste finalement injustifiable (c'est le sacrifice hyperéthique d'Abraham), pas plus que n'est justifiable le sacrifice infini que je fais ainsi à chaque instant», J, Derrida, op. cit., p. 101.

<sup>77</sup> «Tout se passe comme si on ne pouvait pas être responsable à la fois devant l'autre et devant les autres, devant les autres de l'autre.», Derrida, op. cit., p. 109.

<sup>78</sup> Como nota Derrida «Hériter c'est réaffirmer en transformant, en changeant, en déplaçant. Pour un être fini, il n'y a pas d'héritage qui n'implique une sorte de sélection, de filtrage. D'ailleurs, il n'y a d'héritage que pour un être fini. Il faut signer un héritage, contresigner un héritage, c'est-à-dire au fond laisser sa signature à même l'héritage, à même la langue qu'on reçoit», «La langue n'appartient pas» in *Europe*, 79, n.º 861-862, Jan.-Fev., 2001, p. 88-9.

<sup>79</sup> J. Derrida, *Donner la mort*, p. 110.

<sup>80</sup> «Tout autre (au sens de chaque autre) est tout autre (absolument autre).», Ibid, p. 110.

<sup>81</sup> «Apories de la responsabilité: on risque toujours de ne pas pouvoir accéder, pour le former, à un concept de la responsabilité. Car la responsabilité (on n'ose plus dire le concept universel de responsabilité) exige à la fois le compte rendu, le répondre-de-soi

o alcance do discurso kjerkegaardiano, por outro o confirma na mais extrema da sua significação. Com efeito, uma tal fórmula significa, por um lado, e tal como acontece em Kierkegaard, que Deus é o *outro absoluto* (*tout autre*), por outro que, enquanto *outro absoluto* (*tout autre*), Deus está por todo o lado em que há um *outro* ou uma *alteridade absoluta* (*tout autre*). Pelo que, conclui Derrida, porque cada *um* ou cada *outro* é *infinita* ou *absolutamente outro* na sua *singularidade absoluta*, quer dizer, inacessível, solitário, transcendente, não manifesto, não presente, aquilo que aqui se diz da relação de Abraão para com Deus, diz-se, deve dizer-se da nossa relação, uma *relação sem relação* (lembremos, Deus silencia as suas razões!), com *todo e qualquer outro como outro absoluto*, o qual nos é tão inacessível, secreto e transcendente quanto Deus. *Todo e qualquer outro*, o mundo ou a humanidade inteira, em suma, exige que, quais Abraões, nos comportemos a cada instante como *cavaleiros da fé*.

A este nível, a extraordinária e terrível narrativa de *Temor e Tremor* dá, não só conta do carácter *paradoxal*, *aporético da responsabilidade*<sup>82</sup>, sujeita como está a um duplo imperativo, a uma *double bind* igualmente imperativa, como do seu exercício quotidiano, mais precisamente, de todos os instantes, dando também ainda conta da impossibilidade, quer de um conceito de *responsabilidade* – onde há conceito não há *responsabilidade!* –, quer do repouso na sonolência da boa consciência. O que significa que esta narrativa nos ensina que, a cada instante, traímos, blasfemamos, perjuramos, sacrificamos; que a nossa responsabilidade perjuramos como respira; que ela é, em suma, sempre culpada – *pecadora e sacrificial*, pois, prisioneira de uma *indecidível double bind*, não pode, *ao mesmo tempo e nos mesmos termos*, responder a *um outro* e aos *outros outros*. Perante tal *responsabilidade*, não há, em rigor não é possível, qualquer «boa consciência» – o que demasiado e demasiadas vezes esquecem, quais cavaleiros da boa consciência, os inquisidores éticos! A ética está já sempre assediada e im-possibilitada pelo paradoxo abraâmico. Não há *responsabilidade* que não esteja já então sempre obrigada e à traição e ao perdão. Não há *responsabilidade* que não seja já sempre culpada. Esta, talvez, a razão pela qual Kafka elege Kierkegaard como um amigo! Estão ambos do mesmo lado do mundo: a saber, *no mundo*, de costas viradas para o mundo e virados para o absoluto. Absolutos, ambos são pensadores-escritores do absoluto!

Mas a fórmula com a qual Derrida contra-assina a leitura de Kierkegaard, dela extraindo toda a radicalidade, também a perturba. E isto, por um lado, porque nós não somos todos Abraão; por outro, porque a *unicidade absoluta* de Deus não suporta a analogia. Kierkegaard não corroboraria, por certo, a analogia entre o *infinitamente outro* como Deus e o *infinitamente outro* como outro vivente<sup>83</sup> –

en général, du général et devant le généralité, donc la substitution, et d'autre part, l'unicité, la singularité absolue, donc la non-substitution, la non-répétition, le silence et le secret.», *Ibid.*, p. 88-89.

<sup>82</sup> «Il faut cesser de penser à Dieu – *escreve Derrida* – comme à quelqu'un, là-bas, très haut, transcendant et, de plus [...] capable [...] de tout voir au plus secret des lieux les plus intérieurs. Peut-être faut-il, en suivant l'injonction judéo-christiano-islamique mais aussi en risquant de la retourner contre cette tradition, penser Dieu et le nom de Dieu sans cette représentation ou cette stéréotypie idolâtrique – et dire alors: Dieu est le nom de la possibilité pour moi de garder un secret qui est visible à l'intérieur mais non à l'extérieur. [...] Dieu est en moi, il est "moi" absolu, il est cette structure de l'intériorité invisible qu'on appelle, au sens kierkegaardien, la subjectivité.», J. Derrida, op. cit., p. 17.

<sup>83</sup> Veja-se, por exemplo, as referências finais a Mateus: «Deus [...] vê no segredo, conhece a angústia, conta as lágrimas e nada esquece», Kierkegaard, *Temor e Tremor*, p. 145-6.

humano ou não, como Derrida propõe. Uma analogia de que necessariamente resulta a impossibilidade de distinguir a *generalidade ética*, que é preciso sacrificar e manter como sacrificada, da *fé* – que se desvia dos deveres humanos e que, para Kierkegaard, é exclusivamente *fé* em Deus. Uma analogia que, na cena derridiana, implica a impossibilidade de traçar um conceito rigoroso, e portanto uma delimitação, tanto do ético quanto do religioso (repensados). Mas, argumenta Derrida, esta disseminação ou esta universalização da exceção, impondo embora uma complicação suplementar à generalidade ética, para além de dar conta da *verdade paradoxal da nossa responsabilidade* e da nossa relação ao *dar a morte em cada instante*, também assegura ao texto kierkegaardiano um poder acrescido. Um extraordinário poder, aliás! O firmado na configuração do estatuto da *responsabilidade*, a saber, no facto de o *sacrifício de Isaac*, que mostra como a todo o momento sacrificamos ou *damos a morte*, poder ser legível por todos no momento em que, em *segredo*, nos fala de *segredo*, de ilegibilidade e de indecifrabibilidade absolutas. Na verdade, pensador cristão, Kierkegaard re-inscreve o *segredo* de Abraão no espaço evangélico<sup>84</sup>. Derrida que, «passa a justo título por ateu»<sup>85</sup>, faz algo bem diferente: ateologiza-o. Com a sua fórmula «*tout autre est tout autre*», a fórmula da im-possibilidade tanto da ética quanto do religioso, um tal sacrifício é agora passível de ser legível por todos. Valeria, tanto para judeus, como para cristãos ou muçulmanos. Quer dizer, valeria para todas as religiões abraâmicas. Mas valeria também *para toda e qualquer outra religião: vale para todo e qualquer outro na sua relação com o outro absoluto. Marcaria o fim da guerra das religiões!*

Quem seria, nestes termos, Abraão? Já nem o sabemos, responde Derrida. Nem, acrescenta, obrigado, como está, ao *silêncio*, ele no-lo pode também dizer<sup>86</sup>. Teríamos de ser capazes de bem viver com o *segredo*, capazes de bem o cultivar, a ele que, antes de tudo e acima de tudo, nos cultiva. Como, horrenda e *extraordinariamente*, Abraão ensina. Será isto um jogo? Pergunta por fim Derrida. *Se for*, defende, é preciso salvá-lo como um jogo entre o homem e Deus, porque um jogo assim nos leva, não só à mais desejável e à mais im-possível das *responsabilidades*, como nos leva também àquilo que o pensador designa por *messianidade sem messianismo*<sup>87</sup>. Uma *messianidade espectral* que precede, excede e condiciona todos os messianismos<sup>88</sup> e com a qual é pensável uma *certa fé*. Uma outra *fé* – uma *fé* entendida como *fé no outro*, uma *fé* mais velha do que todas as religiões<sup>89</sup> e que, nesta cena teórica, se confunde com a *justiça* e com o *porvir*. Com uma *justiça por vir* que, selando o contrato entre a *universalidade* e a *exceção da singularidade*, é o rosto da própria *desconstrução*<sup>90</sup> como movimento de pensamento.

<sup>84</sup> «passe à juste titre par athée», J. Derrida, «Circonfession», p. 146

<sup>85</sup> J. Derrida, *Donner la mort*, p. 111

<sup>86</sup> «La messianicité sans messianisme. Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, mais – *averte Derrida* – sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique», Derrida, *Foi et Savoir*, Seuil, Paris, 2001, p. 30

<sup>87</sup> «Cette dimension messianique ne dépend d'aucun messianisme, elle ne suit aucune révélation déterminée, elle n'appartient en propre à aucune religion abrahamique», *Ibid*, p. 31.

<sup>88</sup> J. Derrida, «Avouer – l'impossible» in op. cit., p. 215. E «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» reitera: «l'acte de foi n'est pas forcément la religion, telle ou telle religion» in colectivo, *Dire l'événement, est-ce possible?*, L'harmattan, Paris, 2001, p. 112.

<sup>89</sup> «La déconstruction est la justice», J. Derrida, *Force de Loi*, Galilée, Paris, p. 35

