

5

Pensamento da alteridade: o viver fora dos eixos

5.1

O estar-com da desconstrução

Falar do luto em Derrida, que o entende como relação infinita com a alteridade, nos precipita em direção a temas que se vinculam a um *estar-com* de forma muito particular: um *estar-com* sem orientação, para além da convencionalidade dos laços sociais, que desafia as regras que ali se desenham, que nos leva a repensar, de um modo totalmente outro, o que comumente se concebe como ético.

Em *Espectros de Marx*, Derrida faz da expressão de Hamlet, “O tempo está fora dos eixos”, a tradução daquilo que, para além de retratar uma determinada época, traduz a *disjunção originária*, e defende que um pensamento da alteridade não se põe a explorar diferenças estatuídas, ou fazer uma ontologia da diferença, mas sim pensar a disjunção mesma. Insistimos, mais uma vez, que um pensamento do *entre* não se afirma como uma defesa triunfante da vida, nem elege a morte como horizonte de orientação; trata-se, antes, de um pensamento que se situa e se sustenta entre a vida e a morte. Pensamento, como já dissemos, da sobrevida. Derrida:

Seria preciso, então, dar lição aos espíritos. Mesmo e antes de tudo se isto, o espectral, *não existe*. Mesmo e antes de tudo se isto, sem substância nem essência nem existência, *não está jamais presente enquanto tal*. O tempo do ‘aprender a viver’, um tempo sem presente tutor, consistiria nisto, o exórdio nos encaminha para isto: aprender a viver *com* os fantasmas, no encontro, na companhia ou no corporativismo, no comércio sem comércio dos fantasmas. A viver de outro modo, e melhor. Não melhor, mais justamente. Mas *com* eles. Não há *estar-com* o outro, não há *socius* sem este *com* que, para nós, torna o *estar-com* em geral mais enigmático do que nunca. E este *estar-com* os espectros seria também, não somente, mas também, uma *política* da memória, da herança e das gerações.¹

Os espectros, nem vivos nem mortos, mortos-vivos, nos lembram que o *estar-com* que se configura a partir de uma relação com a alteridade radical suporta uma disjunção que impede qualquer pretensão à identidade: o tempo está

¹ DERRIDA, J. *Espectros de Marx: O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*, traduzido por Anamaria Skinner. – Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p.11.

sempre fora dos eixos. Nas palavras de Duque-Estrada: “(...) toda identidade só é possível como uma identidade já alienada, isso porque constituída no e pelo corte de uma relação à alteridade”.² O *com do estar-com* já sinaliza a tensão deste corte: ele aproxima e afasta. Seria possível, para um pensamento que abala a identidade, a soberania ou a autonomia, ainda se falar de ética ou de responsabilidade? A resposta é afirmativa. Desde sempre, questões éticas e políticas freqüentam a desconstrução. Lembramos que, no início desta tese, apontamos que o alcance deste pensamento se estendia muito além de uma simples leitura de textos, compreendidos em seu sentido corrente, e não naquele que Derrida estabelece. Cito:

Fui obrigado a escrever a pouco, ao menos entre aspas, esta estranha e trivial fórmula, ‘história-real-do-mundo’, para marcar bem que o conceito de texto ou de contexto que me guia compreende, e não exclui pois, o mundo, a realidade, a história. Uma vez mais, (pela milésima vez, talvez, mas quando se aceitará entender isso e porque essa resistência?), tal como o entendo (e expliquei por quê), o texto não é o livro; não está encerrado num volume encerrado na biblioteca. Não suspende a referência à história, ao mundo, à realidade, ao ser, principalmente não suspende a referência ao outro, porque dizer da história, do mundo, da realidade que surgem sempre numa experiência, logo num movimento de interpretação que os contextualiza segundo um feixe de diferenças, e pois de remessa ao outro, é exatamente recordar que a alteridade (a diferença) é irreduzível. A diferença é uma referência, e reciprocamente.³

O pensamento do *meio-luto*, insistimos, constitui a abertura para uma abordagem *singular* de temas de caráter ético-político. A singularidade e a estranheza da visada desconstrutora consiste em expor o campo destes temas àquilo que dali sempre se tentou expulsar: *o ambíguo, o indecível, a aporia*. Para não ser apenas um catálogo de regras a serem seguidas, um pensamento ético, argumenta Derrida, não pode deixar de enfrentar a aporia. Assim, como o deslocamento da idéia de luto leva Derrida a anunciar um *meio-luto*, um luto aporético, indecível, a intervenção desconstrutora no âmbito do ético revitaliza as questões que o freqüentam, fazendo-as enfrentar o que sempre foi delegado a um plano inferior por não privar da exatidão da razão.

Nosso objetivo aqui, através do *meio-luto* tomado como fio condutor, vem sendo o de ressaltar o desconforto (em relação ao luto já não podemos nos regozijar com um ultrapassamento), o mal-estar que a desconstrução provoca e dá

² DUQUE-ESTRADA, P.C. Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução. p.56.

³ DERRIDA, J. *Limited Inc.*, p.187

livre curso *como a potência mesma deste pensamento*. Imputamos a este mal-estar a reação muitas vezes intransigente e arbitrária da filosofia frente ao pensamento derridiano. Esta, com frequência, se dirige brutalmente à desconstrução, proferindo ataques que parecem carecer de uma abordagem sincera da mesma.

Cito Duque-Estrada:

Nisto, talvez, resida, para falarmos de um modo muito amplo, todo o caráter problemático que é específico da relação entre a filosofia com aquilo que irrompe dela mesma como um corpo estranho – e não por um simples acidente contornável ou reparável, ou seja, a desconstrução.

Tendo em vista os nossos propósitos aqui, nos limitaremos à essa relação, ao seu caráter problemático ou, mais especificamente, ao ‘Não!’ que, nessa relação, a filosofia, em regra, dirige à desconstrução: ‘Isto não é filosofia!’ (...).⁴

O que incomoda na desconstrução, resumidamente, é a sua potência desestabilizadora. Em que sentido? A desconstrução não segue o ideal crítico filosófico de apresentar novas propostas retificadoras das certezas criticadas. Nas palavras de Duque-Estrada, ela promove

(...) o deslocamento de ênfase que, do plano da formulação de questões e respostas, problemas e soluções, passa a recair sobre o plano das aporias, das contradições, dos investimentos arbitrários, das denegações, enfim, dos fatores de complicação de toda ordem que fazem parte, e que, para a desconstrução, *necessariamente* fazem parte da formulação de toda questão e toda resposta, de todo problema e toda solução.⁵

O que pretendemos aqui não é a abordagem de temas que poderiam ser classificados como éticos e que teriam sofrido a intervenção derridiana. O que visamos, antes, é ressaltar a violência que singulariza tal intervenção, e como esta intervenção se mostra como chance de abertura para um pensamento não dogmático. Pensamos que, para tal objetivo, o melhor caminho seria o de destacar a *experiência* que, segundo a intervenção desconstrutora, possibilita uma retomada, em outro registro, do questionamento daquilo que se entende por lei, responsabilidade, justiça, crueldade, hospitalidade, enfim, temas que dizem respeito às vinculações que abrem o espaço do comum, do partilhar. Esta *experiência* da qual desejamos falar constitui o tema de *Donner la mort, Paixões* e vários outros textos derridianos.

⁴ DUQUE-ESTRADA, P.C. Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução, p. 35/36

⁵ Idem, p.34.

Em *Donner la mort*, esta experiência é tratada como *experiência de tremor diante da alteridade*; experiência de tremor por *estar diante* de algo que, sendo sempre outro, perderá, com a minha aproximação e tentativa de apropriação, justamente o que o torna singular; sua irreduzível alteridade. Este *estar diante* é o lugar da minha solidão a mais profunda, ele evidencia a distância que me separa da alteridade de todo e qualquer outro, e é o lugar “onde a singularidade do outro me convoca na forma do dever e da responsabilidade”. Responsabilidade na medida em que este lugar vazio, esse outro sem rosto, faz com que a minha resposta ao seu chamado seja já uma invenção, uma ficção, uma *morte dada*, na qual encontro-me irrevogavelmente implicada.

Segundo o desconstrutor, se não a denegamos, *a experiência de tremor* abala o *estar-com* das vinculações sociais - ou seja, de todos os enlaces que criamos como respostas aos nossos anseios de unidade, reunião, coesão, totalidade, segurança, origem, encontro – e, neste sentido, abala, igualmente, qualquer *estar-consigo-mesmo*, remetendo apenas a um *estar diante* que é lugar de radical solidão. Esta é a experiência paradigmática que desencadeia a proposta derridiana de um pensamento do *meio-luto*, como aquilo que traduz o vínculo possível com toda e qualquer alteridade: com os que julgamos próximos, com os que classificamos como estranhos, com o mundo, com a realidade, etc. *Meio-luto*, repetimos, porque uma vez que a alteridade enquanto tal não se apresenta, todo luto se torna impossível. Esta experiência é, por excelência, aporética, já que ela nos põe *diante de algo* que não é nada (pura alteridade), espectros que não têm uma face, que nos requisitam sem se mostrar. Trata-se, em outras palavras, de um *estar diante* sem nenhuma orientação, que leva a um *estar-com* enigmático; e, no entanto, *é este o lugar das nossas decisões, o lugar de uma responsabilidade singular e radical*. Sobre esta aporia que a desconstrução aponta citamos Duque-Estrada:

Há, portanto, uma aporia ou um nível aporético em que se situa o pensamento dito desconstrucionista. (...)

Há uma aporia aqui de outra ordem, mais velha, mais avassaladora, que atravessa todo o domínio da linguagem, uma aporia de dimensão incalculável, justamente porque sem dimensão. Uma aporia prévia, indeterminável, impossível, indecível, indizível, nem presente, nem ausente, e que, no entanto, só nela é possível, não apenas toda determinação, todo dizer, toda decisão, toda possibilitação, toda instituição, toda marca, todo desejo de presença (todo desejo

de ser), mas também todo ressentimento, toda exclusão, toda estratégia, toda configuração de forças, enfim, toda violência e todo desejo de não-violência.⁶

O tema do dom original, tema de *Donner la mort*, também traduz a aporia que Derrida se propõe a enfrentar. Neste texto, o dom é abordado como uma violência primordial, a crueldade primordial da qual partimos e a qual propagamos no esforço de querer negá-la ou aplacá-la. Esta violência tem a ver com a disjunção estrutural, impossível de ser suturada, com o desconcertante *estar diante de* algo que nos convoca sem se apresentar, tem a ver, enfim, com o dom originário que, ao dar a vida, dá a morte. Esta violência, para Derrida, habita dissimuladamente todo *estar-com* que, sendo uma forma de controle desta mesma violência, apenas a dissemina em todas as crueldades que são feitas em nome da justiça, do amor, do dever, da responsabilidade.

Segundo Derrida, é preciso que nos voltemos para esta violência do dom (da escritura e do *meio-luto*) de uma disjunção que impossibilita toda e qualquer restituição porque “a ‘origem restituída’, efetivamente, nunca se deu à experiência”.⁷

É necessário ressaltar que o tema da violência ou da crueldade também ganha novas cores quando abordado pelo desconstrutor. Para além da violência inerente a todo discurso, violência performativa que já é hora de não mais dissimularmos, uma outra violência, *uma crueldade para além da soberana crueldade* se desenha como aquilo mesmo que nos permitirá esboçar gestos menos opressivos e arrogantes de exclusão do outro. Em *Estados-da-alma-da-psicanálise*, Derrida aponta a urgência de pensarmos esta crueldade para além da crueldade:

O que quer dizer ‘cruel’? Dispõe-se, dispunha Freud, de um conceito rigoroso dessa crueldade sobre a qual ele tanto falou, assim como Nietzsche (quer se trate da pulsão de morte, da agressão ou do sadismo etc.)? Onde começa e onde termina a crueldade? Uma ética, um direito, uma política, poderiam eles pôr um fim nisso (...)?⁸

Para se pensar uma ética e um direito, precisamos partir, ou ter em conta, antes de tudo, uma crueldade irreduzível, incondicionada, *crueldade sem crueldade*. Ainda no texto citado, é dito que, tanto para Nietzsche como para

⁶ DUQUE-ESTRADA, P. C. – Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução, p.62-63.

⁷ Idem, p.57

⁸ DERRIDA, J. *Estados-da-alma da psicanálise*, p.56-57.

Freud, a crueldade é o mais irredutível para o homem, e que ambos os autores não nos deixam esquecer que esta crueldade psíquica sem fim, sempre nos exporá a novas fontes de crueldade:

Pode-se estancar a crueldade sanguinária (*cruor, crudus, crudelitas*) ou pôr um fim ao assassinato por arma branca, por guilhotina, nos teatros clássicos ou modernos da guerra sangrenta, mas, segundo Nietzsche ou Freud, uma crueldade psíquica aí restará para sempre inventando novos recursos. Uma crueldade psíquica será, então, certamente, uma crueldade da *psique*, um estado da alma, portanto do ser vivente, mas uma crueldade não sanguinária.⁹

Tratar da crueldade para além do lidar com todas as formas sintomáticas - como elas nos aparecem, todas aquelas que o discurso freudiano e nietzschiano nos fizeram perceber: o fazer sofrer, o se deixar fazer sofrer... -, nos leva, sobretudo, a separar destas formas ainda condicionadas, sua *condição de impossibilidade*: uma crueldade que, como um indecível, revela todas estas formas como manifestações que têm como finalidade recalcar, não fazer face a um impossível do qual sempre nos protegemos através de uma série infinita de álibis. Esta crueldade arrancada ao sintoma, ao condicionado, indica uma determinação mais radical: uma crueldade que se desnuda quando não estamos vinculados, ancorados em conteúdos, encobertos por álibis. Crueldade que se traduz na *experiência de tremor* que *Donner la mort* descreve. Ela é reveladora do caráter radicalmente ficcional de todas as narrativas essencializantes e totalizadoras, e do *tremor* inerente a esta condição.

Antes de abordarmos *Donner la mort*, ressaltamos como a dissimetria que a desconstrução coloca é o “lugar” do impossível, do incondicionado, de onde podemos relativizar e equivococar tudo o que se coloca como universal, pois este “lugar” é mais universal do que toda a universalidade. Segundo Duque-Estrada:

O que ocorre é que a universalidade está sendo pensada de um outro modo, a partir de um pensamento que se percebe em um ‘lugar’, arriscaria a dizer, mais universal, mais geral, do que toda universalidade. Esse ‘lugar’ diz respeito a um plano aporético, dissimétrico, em que se configura toda e qualquer universalidade.¹⁰

⁹ Idem, p.7

¹⁰ DUQUE-ESTRADA, P.C. *Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da Desconstrução*, p.44.

5.2

A aporia do dom: dupla injunção.

Julgamos que o *estar-com* derridiano assume a sua dimensão mais impressionante no texto *Donner la Mort*, no qual Derrida se volta para questões como: O que garante a experiência comunitária? Como pensar a responsabilidade ética a partir da desconstrução? Uma responsabilidade ética, como aquilo que rege e regulamenta a relação com o outro, seria abordável dentro de um pensamento que aponta para uma alteridade radical, impossível de ser apreendida, nomeada, conhecida? Em *Donner la mort* o desconstrutor propõe que a experiência comunitária, o *socius*, não depende da esfera da comunidade, do público, daquilo que é pautado em princípios coletivos, *mas sim, de algum tipo de segredo*. Um segredo, denegado, antecede e prepara tudo o que até então se pensou como ética, lei, política, enfim, tudo que ordena, constrói e garante o social. Reportar a este segredo, e não mais evitá-lo (mas nem por isso desvendá-lo, pois isto é o impossível mesmo) é o gesto desconstrutor mais radical, aquele que temos desdobrado ao longo desta tese: o gesto de se manter na aporia, no paradoxo, de se ter como referência o impossível. O segredo se guarda, se retira, se reserva, ao mesmo tempo que incita a apreensão; ele, o segredo, se dá se escondendo.

Em *Donner la mort*, Derrida propõe vincular o segredo ao *dom*. Em que consiste o *dom*? Caputo explica:

Para colocar muito simplesmente: suponha que A dê B a C. O que pode ser mais simples do que isso? Se A dá B para C, então C agradece a A e admite em relação a A um débito de gratidão, com o resultado que C, em vez de ter recebido alguma coisa, está agora em débito. Por outro lado, A está mais ou menos conscientemente e explicitamente contente consigo mesmo por sua generosidade. Isto é ainda mais verdadeiro se C é ingrato e se recusa a dizer ‘obrigado’, ou se A permaneceu um benfeitor anônimo. Assim C não sabe a quem agradecer. Então A pode congratular-se por uma tão alta generosidade a qual é tão pouco egoísta a ponto de não pedir nenhum reconhecimento. Isto é não menos verdade se tudo acontece inconscientemente, pois alguém pode certamente contrair dívidas inconscientes ou inconscientemente congratular-se por ter sido muito maravilhoso e generoso. Assim, o resultado aporético de A dar B para C é que A, em vez de dar algo, recebeu e C, em vez de receber algo, está agora em dívida. O resultado, em resumo, é que tão logo um presente [*dom*] é dado ele começa a anular ele mesmo, ou que as condições que tornam o presente [*dom*] possível também o tornam impossível.¹¹

¹¹ CAPUTO, J. *Deconstruction in a nutshell. A conversation with Jacques Derrida*. Edited and with a commentary by John D. Caputo. New York: Fordham University Press, 1997, p.141.

A aporia do dom consiste no fato de que ele desencadeia uma economia circular de troca, de retribuição, de gratidão e generosidade, que acaba por anular o próprio presente. Nesta economia, ele é mesmo transformado em seu oposto, em veneno, observa Caputo.¹² A questão do dom nos permite perceber a dinâmica do pensamento derridiano: ele apresenta a distância, o intervalo que há entre aquilo que desejamos, o *dom* e a *economia*. Intervalo ou dissimetria que nenhuma economia de restituição pode diminuir, pois é a economia que se desencadeia a partir do dom que sinaliza que o dom já se perdeu. O *dom*, reforça Caputo, é aquilo que desejamos mas que nunca se encontra presente; já a *economia* “é o domínio do conhecimento, da filosofia, da ciência e da troca; de entidades determinadas e trocadas, de cálculos e equações equilibradas, da equidade e do som da razão, da lei e das regularidades”.¹³

Quando a desconstrução se coloca como um pensamento que pretende ter como referência o *dom* e o *segredo*, ela o faz para sustentar que só assim é possível questionar os instrumentos e ferramentas que nos são familiares no tratamento do ético e do político. Porém, ressalta Caputo, ter o dom como referência, não significa escolher apenas o dom, se voltar apenas para ele, mas sim sustentar e permanecer na aporia que ele instala.¹⁴ Não temos que escolher entre o dom e a economia, mas suportar o estar *entre* os dois¹⁵, “respeitando e levando em conta os dois”, permanecer aí, “entre o dar e o comércio, entre o dom e a troca”, espaço de tensão que mantém uma dupla vinculação.

Num momento onde vivemos a falência, o descrédito não só das instituições que cultivamos, mas também dos nossos instrumentos de análise da realidade, do social, a desconstrução, com sua abertura para o estranho, com seu acolhimento do paradoxal, com seu olhar oblíquo, não se junta aos discursos pessimistas e desistentes, mas renova com vigor a abordagem destes problemas, mesmo que o faça dentro de uma quase-melancolia. Derrida não se intimida em retornar a velhos temas, muitas vezes julgados ultrapassados ou condenados, por

¹² Idem, p.144

¹³ Idem, p.145

¹⁴ Como o dom não se apresenta, ele não é uma referência estável, um fundamento; pelo contrário, sua alteridade nos lança no círculo e no processo de referenciação, isto que aqui se apresenta como economia.

¹⁵ O pensamento derridiano pretende que sempre nos reportemos a horizontes dissimétricos: ao impossível e ao possível. Por isso mesmo, em Derrida, não podemos falar propriamente de horizonte e de orientação; desde sempre há a disjunção.

terem ligação muito estreita com o religioso - por exemplo, o tema do perdão -, para deles extrair uma potência ainda não suspeitada ou investigada.

5.3

Fé: uma outra vinculação; “dar a morte”

Caputo afirma que, em relação ao dom, como aquilo que desejamos, só podemos “pensar” e ter “fé”, sem pretensão de conhecimento. Para Derrida, a aporia do dom e do segredo nos remete ao pensamento de uma responsabilidade radical, uma responsabilidade que não se reporta apenas ao regime das trocas, ao comércio, à *economia*, mas sim à uma dupla regência, ao duplo vínculo que acabamos de apontar. Em *Donner la mort*, para pensar o dom, para além da economia, Derrida se faz acompanhar, principalmente, por Patocka e Kierkegaard. Estes pensadores, que não excluem de suas meditações a referência à fé, não se furtam a enfrentar aquilo que se coloca como o “outro” da filosofia e, deste modo, desenvolvem um vigoroso pensamento sobre o dom, o segredo, vinculando-os à questão da responsabilidade. O enlace entre fé e responsabilidade, afirma o desconstrutor, permite radicalizar esta questão, fazendo-a se dizer para além do já sabido, para além do próprio saber.

Para se falar em responsabilidade, argumenta Derrida, é necessário abrir-se a uma alteridade outra do que aquela que a filosofia se propõe a tratar; alteridade que nunca representou, para este campo, o seu verdadeiro desafio¹⁶. A alteridade que Patocka e Kierkegaard enfrentam - e que os afasta de Kant e de toda a tradição que vê na fundamentação racionalista a única chance de aproximação a temas que pertencem ao campo da ética -, exige que tudo o que se refere ao trato com o outro, tudo o que rege o social, seja abordado a partir de uma outra dimensão, de uma heterogeneidade que se mantém à margem. Cito Derrida:

Responsabilidade e fé seguem juntas, por mais paradoxal que isto possa parecer a alguns e todas as duas devem, num mesmo passo, exceder a mestria e o saber. A morte dada seria esta aliança da responsabilidade e da fé. É na condição desta abertura excessiva que haveria história.¹⁷

¹⁶ Remetemos à relação da filosofia com seu outro, na seção sobre o Tímpano.

¹⁷ DM,p.15

Tanto Patocka quanto Kierkegaard retomam o questionamento sobre o que é a responsabilidade ou a decisão responsável, a partir da experiência de *estar diante de* uma dissimetria radical, de um outro absolutamente radical: um outro que me vê, sem que eu o veja. Ambos pontuam que uma experiência de tal ordem - experiência que, para Patocka, é propiciada pelo cristianismo, e, para Kierkegaard, pelas religiões do livro - pede uma resposta que não pode ser proferida a partir de uma vinculação com o universal, mas que diz respeito ao singular. Não mais a racionalidade, mas a fé, com a resposta que ela exige - proporciona a possibilidade de se pensar a decisão responsável. Esta última não pertence ao campo ético, como campo do geral, mas se abre para a singularidade em que nenhuma regra pode, com sua universalidade, servir de orientação. Ambos se reportam, também, ao *tremor* experimentado diante da desorientação que esta referência provoca. A convocação desta alteridade não permite uma resposta apoiada no social, na tradição, na razão ou no econômico. Assim, para os dois pensadores, e também para Derrida, só no *tremor* de uma tal desorientação é que uma responsabilidade radical pode ser assumida.

Derrida parte da pontuação de Patocka de que um eu livre, para o qual se coloca a questão da responsabilidade, só advém a partir da experiência religiosa e, mais especificamente, do cristianismo. O pensador cristão distingue, de um lado, as experiências de entusiasmo fusional, experiências vinculadas ao sagrado, aos êxtases coletivos de vinculação com o secreto, com o orgíaco, com o demoníaco - anteriores tanto ao pensar filosófico quanto à religião -, onde não despontou ainda a exigência de responsabilidade, que, segundo ele, só a religião propicia, e, de outro lado, os momentos onde este êxtase fusional, comunitário, dá lugar às experiências de interiorização do mistério, que se vinculam a dois movimentos diferenciados e hierarquizados.

Para o pensador cristão, só podemos falar de religião quando o sagrado orgíaco é ultrapassado, ou seja, dominado e integrado à esfera da responsabilidade. A história da religião constituiria a história desta passagem, da assunção da responsabilidade que é também a própria abertura para a história ou para a historicidade mesma. Nesta passagem a consciência ética se libera da

irresponsabilidade própria do sagrado e do inicático, onde ainda não se coloca a questão do chamado e do responder.¹⁸

Mas a gênese da responsabilidade, segundo o filósofo cristão, não descreve apenas uma história da religião (passagem do sagrado para a responsabilidade), mas se confunde “com uma genealogia do sujeito que diz: ‘eu’”.¹⁹ O “eu” só aparece quando se consegue dominar o demoníaco (orgíaco) para se assujeitar à responsabilidade. Esta passagem significa: controle do orgíaco pelo desvio do “*assujeitamento a um todo outro*”, que se distingue de todo e qualquer outro por “*me olhar sem ser visto*”. A dissimetria deste olhar rompe com toda simetria, com toda reciprocidade, e faz nascer o eu, a responsabilidade e a própria possibilidade da história. Passagem para o “eu”, diz Derrida, a respeito das conclusões de Patocka,

como instância da liberdade, da singularidade e da responsabilidade, da relação a si como ser diante do outro: o outro na sua alteridade infinita, aquela que olha sem ser visto, mas também aquele cuja bondade infinita é abertura para uma experiência que retornará a dar a morte.²⁰

Do lado da responsabilidade, Patocka alinha a liberdade para responder por si e a singularidade da relação a si, ao contrário da irresponsabilidade que pertence ao orgíaco. A história da religião, como história da responsabilidade e mesmo como abertura da historicidade, segundo Patocka, abriga dois “seísmos”. Primeiro, a passagem do mistério orgíaco, onde o segredo era partilhado pela comunidade, para uma primeira interiorização do segredo, provocada por Platão e sustentada pelo neo-platonismo. Em seguida, um segundo movimento, ainda mais radical, de interiorização do secreto, desencadeado pelo cristianismo, resulta no surgimento da “pessoa”, do eu livre responsável.

O deslocamento provocado pelo platonismo, ao romper com o segredo partilhado que caracteriza o mistério orgíaco, propicia uma primeira experiência de responsabilização. Esta ruptura se produz pela *incorporação* do que antes era partilhado pela comunidade. *Incorporação* como forma de domínio, de subordinação e controle do mistério orgíaco. Com Platão, a alma, dirigindo um olhar eterno em direção ao Bem, empreende um primeiro movimento em direção a

¹⁸ Cf, DM, p.13

¹⁹ Idem, p. 12

²⁰ Idem, p.13. Grifo meu.

uma interioridade, a uma internalização do mistério. A relação da alma com o bem representa um despertar da responsabilidade, relação que ainda guarda um elemento místico. Para Derrida, é importante notar a estratégia desta lógica de ruptura - estratégia ressaltada por Patocka -, que conserva o mistério, agora interiorizado, e que se assemelha à economia de um sacrifício que guardaria aquilo que ele abandona. Lógica do luto que quer guardar o que perdeu. Derrida:

(...) Platão rompe com o mistério orgíaco e instaura uma primeira experiência típica da responsabilidade, mas resta ainda o mistério demoníaco e a taumaturgia no platonismo ou no neo-platonismo, com a dimensão política da responsabilidade que corresponde a ela.²¹

O segundo seísmo, descrito por Patocka, corresponde ao *mysterium tremendum* do cristianismo: “mistério aterrorizante, o *temor e o tremor* do homem cristão na experiência do dom sacrificial”.²² Acontecimento que se impõe como um movimento radical do exterior para o interior, e que marca o acontecimento da “pessoa”²³, como acontecimento essencialmente cristão. Aqui uma interioridade se vincula a uma exterioridade de forma radicalmente dissimétrica. Derrida:

Este tremor apreende o homem quando este se torna uma pessoa, e a pessoa só pode se tornar no que ela é no momento onde ela se vê transpassada, na sua singularidade mesma, pelo olhar de Deus. Então ela se vê vista pelo olhar de um outro, de um ‘ente supremo, absoluto e inacessível, que nos segura pela mão não exteriormente mas interiormente’.²⁴

Esta dissimetria, que provoca o tremor, é o *mysterium tremendum*, do cristianismo. O deus cristão, *aquele que nos olha sem que o vejamos*, é um *outro radicalmente outro*, que me prende pelo seu olhar, que me demanda uma resposta, que me põe sempre na posição de responder, e que não posso de forma alguma ver, controlar. A interioridade se encontra, então, diante de uma relação sem nenhuma reciprocidade.

Estas rupturas apontadas por Patocka, segundo Derrida, correspondem a movimentos de subordinação do mistério anterior - sob a forma de *incorporação* do orgíaco pelo platonismo e de *recalque* do platonismo pelo cristianismo -, que obedecem a uma lógica em que a dominação não implica o desaparecimento do

²¹ Idem, p.16

²² Idem, p.15. Grifo meu.

²³ Ibidem

²⁴ Ibidem

mistério anterior; o que há é subordinação e “conversão de um segredo em um outro”.²⁵ Esta subordinação e conversão criam uma hierarquia onde nada é abandonado. Nas palavras do desconstrutor: “É como se a conversão consistisse em fazer o luto, quer dizer, guardar em si aquilo que resiste à morte”.²⁶

Derrida chama a atenção para o uso que Patocka faz de palavras como *incorporação* e *recalque*. É a questão do luto que retorna, vinculada ao segredo, à história do segredo como a história da religião e da responsabilidade. Derrida pergunta se o pensador cristão, ao usar estas palavras, estaria lhes dando a conotação psicanalítica, principalmente, a significação delas dentro de uma teoria do luto. Cito:

(...) desejaria ele dar a estas palavras os contornos conceituais que elas têm num discurso psicanalítico, notadamente, numa teoria do luto? Mesmo se não é este o caso, nada nos interdita, a título ao menos experimental, de pôr à prova uma leitura psicanalítica ou em todo caso uma hermenêutica que levasse em conta os conceitos psicanalíticos correspondentes a estas palavras de incorporação e de recalque, sobretudo se nossa problemática é aguçada pelo motivo do segredo. Este motivo não pode ser indiferente àquele de *incorporação* (notadamente no trabalho de luto e em relação com as figuras da morte que associamos necessariamente ao segredo absoluto) e do *recalque*, como processo privilegiado de todos os efeitos de segredo.²⁷

Sublinhando este fato, Derrida ressalta a relação entre segredo - tema maior de Patocka - e luto, e entre luto e mistério; questões que, em Derrida, são indissociáveis. Na desconstrução, o secreto participa da mesma lógica do *meio-luto*²⁸: esta lógica engendra nosso desejo, sempre fracassado, de apropriação, de devoramento do outro, daquilo que nos escapa: *a alteridade é o segredo mesmo, é aquilo que se dá, se escondendo, é o dom também*. O *meio-luto* indica que um segredo, tal como uma cripta, sempre sobrevive ao desejo de aniquilamento. Derrida: “E aquilo que se guarda em si, no momento de inaugurar uma nova experiência do segredo, uma nova estrutura da responsabilidade como partilha do mistério, é a memória dissimulada, a cripta de um segredo mais antigo”.²⁹

²⁵ Idem, p.17

²⁶ Idem, p.18

²⁷ Ibidem

²⁸ O movimento que Patocka descreve lida, testemunha e participa desta lógica. Ele aponta como é necessário assumi-la, sem dizer deste modo, a necessidade de um luto impossível. Só confessando o segredo podemos lidar com ele. Patocka vai ligar esta lógica a um segredo maior, (abertura para todos estes segredos localizados) a um luto que será impossível.

²⁹ DM, p.18

Segundo Patocka, esta história sucessiva de incorporação e recalque do segredo é o que deveríamos assumir como a história da responsabilidade (o meio-luto como responsabilidade). Se não o fazemos é porque nos recusamos a assumir tanto a relação entre responsabilidade e religião, como também a historicidade da responsabilidade. A vinculação desta e da liberdade com as leis puras da razão, como pretende a razão metafísica, tenta arrancar tanto uma como a outra da associação ao mistério e, na lógica de Patocka, à história.

Mas, para Derrida, aquilo que Patocka nos faz pensar não é um tema restrito ao cristianismo. Derrida recusa encerrar Patocka nos limites de um pensamento religioso; para ele, as questões levantadas pelo filósofo embaralham as fronteiras entre pensamento e fé, e abalam posturas auto-confirmadoras bem assentadas que, ao recusar qualquer proximidade com o religioso, na verdade, cerceiam o pensamento.

Ainda sobre a história da responsabilidade, entendida como história do segredo, Derrida ressalta: “Uma história do segredo como história da responsabilidade se liga a uma cultura da morte, dito de outro modo, às figuras *da morte dada*.”³⁰ Se liga a uma história de lutos impossíveis, que para Patocka precisam ser assumidos para que a referência ao *mysterium tremendum* triunfe. Para Derrida, no entanto, veremos que uma outra perspectiva se impõe.

O que significa *dar a morte*, em francês? questiona o desconstrutor. Duas direções se abrem nesta expressão: há um “se dar a morte” que corresponde ao suicídio, morrer assumindo a responsabilidade de sua morte, e, também, se sacrificar pelo outro. Nas suas palavras: “Morrer pelo outro, então, talvez, dar sua vida se dando a morte, aceitando a morte dada, como puderam fazer de modo tão diferente Sócrates, Cristo e tantos outros?”³¹ E há um dar a morte como: “interpretar a morte, se dar uma representação, uma figura, uma significação, uma destinação”³² Neste gesto, expresso no *Donner la mort*, a doação, o risco radical, e a responsabilidade, são dissimulados pelas figuras que o dar a morte faz surgir. Em todo dar, em toda doação, já assinalamos, o que se perde é o dom, e aqui, especialmente, o dom que enlaça responsabilidade e morte.

³⁰ DM, p.18. Grifo meu.

³¹ Idem, p.19

³² Ibidem

É como morte dada que o orgíaco, se subordinando à responsabilidade, segundo Patocka, faz da *eternidade* uma nova figura da morte. A imortalidade do mistério orgíaco é substituída pela imortalidade interior, individual. Derrida cita Patocka: “A doutrina platônica da imortalidade da alma é o resultado de uma confrontação do orgíaco com a responsabilidade. A responsabilidade triunfa sobre o orgíaco, e o incorpora como momento subordinado”.³³ Ou seja, a imortalidade mítica, como denegação da morte (primeira figura da morte dada), é englobada pela imortalidade da alma (mais uma figura da morte dada, mais uma denegação da morte).

Patocka aponta que é necessário todo um trabalho, todo um cuidado para manter subordinado o mistério incorporado. A filosofia nasce deste esforço, desta disciplina como preocupação, ocupação com a morte. O filósofo grego não foge da morte, ele cuida dela. Patocka encontra-se aqui muito próximo de Heidegger, quando ressalta que: “O cuidado da alma é inseparável do cuidado da morte que se torna cuidado autêntico (*pravá*) da vida; a vida (eterna) nasce deste olhar dirigido diretamente sobre a morte, do triunfo (*premozeni*) sobre a morte (...)”.³⁴ Derrida pontua que todas as figuras da *morte dada* surgem desta ocupação com a morte, se inscrevendo a *Sorge* heideggeriana de *Ser e Tempo*, nesta tradição.

A metafísica sempre se preocupou com a morte, sempre tentou entendê-la e dominá-la. Para tanto, sempre a colocou como horizonte para o qual nos dirigimos; o impossível que nos guia, aquilo que não conhecemos, mas que, não obstante isto, desenha um caminho e aquilo que devemos cuidar como o que garante o mais autêntico. O ser-para-a-morte é exemplar da postura filosófica diante da morte. Derrida, por contraste, nos aponta uma outra postura: o pensamento da *sobrevida*, que não é um pensamento orientado. Neste pensamento, a morte se dá participando da gênese e do movimento de toda e qualquer experiência. A morte não é o outro exterior à vida, mas é a alteridade mesma, na sua irredutibilidade, que nos leva a sacrificar, a dar a morte, a tudo o que abordamos, que tentamos compreender, significar, dar sentido. A morte não é o sentido, mas, dando sentido, damos a morte, sacrificamos.

³³ Idem, p.20

³⁴ DM, p.23. Patocka *Apud* Derrida.

5.4

Responsabilidade, segredo e dom

Um mistério sempre sobrevive, denegado numa nova conversão que guarda nela a influência daquilo que ela incorporou ou recalcou. Há, pois, contaminação, embaralhamento de fronteiras, impurezas. A responsabilidade que advém da incorporação do mistério orgíaco guarda, pois, uma irresponsabilidade.

Derrida se interessa pela diferença semântica entre mistério e secreto, preferindo o secreto ao mistério; nas suas palavras:

(...) o secreto, este *secretum* que faz signo em direção à separação (*se cernere*) e mais correntemente em direção à representação objetiva que um sujeito consciente guarda em seu íntimo: aquilo que ele sabe, aquilo que ele sabe se representar, mesmo, que ele não possa ou não queira dizer, declarar, confessar esta representação.³⁵

A saída do orgíaco, portanto, corresponde à possibilidade de guardar o segredo, sendo esta a condição para que se possa aceder à individuação como relação a si. Esta operação, no entanto, apenas prolonga um movimento de substituição de um segredo por outro, que se dá no reviramento cristão: um luto sucede ao outro, uma economia se superpõem à outra. Luto impossível. O reviramento cristão participa, deste modo, da mesma lógica de substituição ao *recalcar* o platonismo, mas ele traz uma novidade: *a de ter, como referência, uma alteridade radicalmente dissimétrica*. O cristianismo é marcado pelo confronto com esta alteridade - *o olhar de um outro que me vê sem que eu o veja* -, guardando em si um platonismo apenas recalçado. Orgíaco e platonismo sobrevivem internalizados, secretos, impedindo o acontecimento cristão se dizer na sua magnitude. Para Patocka, o cristianismo ainda não se realizou plenamente, assim como o eu responsável ainda não foi plenamente assumido; ambos restam como acontecimentos por vir. Para que eles se realizem, em sua plenitude, é necessário assumir aquilo que se encontra incorporado e recalçado, como momentos de sua *história*.

Derrida destaca que a “genealogia conjunta do segredo e da responsabilidade”³⁶, proposta por Patocka, encerra uma crítica à idéia de ultrapassamento que se afina, como podemos depreender, com a própria postura

³⁵ Idem, p.27

³⁶ DM, p.28

derridiana de pensamento. O pensador cristão, afirma Derrida, sustenta que a história nunca “apaga o que ela enterra: [ela] sempre ela guarda nela o segredo daquilo que ela encripta, o segredo do seu segredo”.³⁷ Para o desconstrutor, e a propósito da perspectiva de Patocka, a história se abre para um desenrolar de lutos que se desdobram uns sobre os outros, numa superposição de cenas que impede o resgate de uma origem a ser ultrapassada.

Patocka sinaliza, também, que um cristianismo que apenas recalcou o platonismo não pode propor uma responsabilidade totalmente desarticulada do saber (a filosofia rejeita o secreto, o que não é transparente). A ligação do cristianismo ao platonismo – como aquilo que está apenas recalcado – assujeita, ainda, a responsabilidade ao saber. Esta vinculação, tanto para Patocka quanto para Derrida, afasta a responsabilidade de um enfrentamento mais rigoroso; aquele que só o secreto exige, abandonando o que há de mais radical na responsabilidade. Assim, para ambos os autores, *há uma aporia que deve ser mantida, sob pena de se anular a responsabilidade mesma*.³⁸ A partir daí, Patocka conclui que a idéia de responsabilidade, assim como o próprio cristianismo naquilo que o singulariza, ainda não foi plenamente assumida. Em outros termos, como a consciência cristã evita pensar tanto o seu recalque do platonismo quanto a incorporação do orgiaco pelo platonismo, ela ainda não foi capaz de determinar integralmente a “pessoa” (relação com um outro que pode me ver sem ser visto por mim), como o lugar de todas as responsabilidades,³⁹ daí restando insuficiente sua própria tematização da responsabilidade. De acordo com Patocka, só a referência ao mistério radical deslocaria a vinculação à economia dos segredos incorporados e recalcados, economia restrita, que mina e adia o enfrentamento do mistério maior.

Acompanhando Patocka, Derrida ressalta que *os conceitos de responsabilidade e decisão devem permanecer sempre insuficientes*. Esta é a tese derridiana: reforço de uma insuficiência que, lembramos, o meio-luto também sustenta. Citamos: “O conceito de responsabilidade é um destes conceitos estranhos que se dá a pensar sem se dar a tematizar”.⁴⁰ Conceito paradoxal, que

³⁷ Ibidem. Relembramos que a cripta, para Abraham e Torok, como um enclave no ego, cria uma outra economia estranha a do próprio ego.

³⁸ Cf. DM, p.30

³⁹ Cf. DM, p.31

⁴⁰ Idem, p.33

encerra a estrutura de um segredo, onde a *resposta* se liga a uma heresia sem a qual o ser responsável significaria apenas o perpetuar da tradição; a ortodoxia. A responsabilidade demanda um risco maior e é este risco que Patocka requisita como aquilo que o *mysterium tremendum* exige. Derrida, ao lado de Patocka, afirma que sem uma heresia, ou seja, sem uma relação inventiva com a tradição, não há responsabilidade.

Para o pensador cristão, só o advento do cristianismo foi capaz de expor a aporia da responsabilidade, denegada por todos os segredos anteriores a este reviramento. Este mistério é aquele em que uma dissimetria radical - entre o eu e aquilo que o olha mas que o eu não vê e que se mantém secreto para ele, comandando-o ⁴¹ - provoca um *temor* que, lembra Derrida, “não teria lugar na experiência de transcendência que relaciona a responsabilidade platônica ao *Agathon*. Nem na política que ela institui. E o temor deste segredo ultrapassa, precede ou excede a tranqüila relação de um sujeito a um objeto”.⁴²

Nesta perspectiva, o cristianismo abre a via para se pensar a responsabilidade ligada a este mistério terrível. Esta ligação livra a responsabilidade de todo esforço para apagar o que ela, tal responsabilidade, tem de aporético; esforço que encontra o seu expoente máximo em Kant. Desvinculada da razão, *a decisão responsável expõe a aporia que a constitui*. Patocka, contudo, afirma que a radicalidade desta responsabilidade se furta, na medida em que o próprio cristianismo ainda não a assumiu, ainda não confessou a sua história, constituída de denegações sucessivas do mistério, o que o impede de se abrir em direção à sua destinação última. E é neste mesmo sentido que a Europa, onde nasce a idéia de responsabilidade, se encontra em crise por não assumir sua própria história. Assim, o cristianismo repete a filosofia no evitamento do terror que o funda e que antecede a relação sujeito-objeto, instaurando uma dissimetria abissal, uma desorientação radical. É esta dimensão do pensamento de Patocka que interessa a Derrida, dimensão que assinala, no filósofo cristão, uma heresia em relação ao cristianismo e a uma certa maneira da Europa se pensar.⁴³

⁴¹ Cf. DM, p.34

⁴² Ibidem

⁴³ CF. DM, p.35

Mais ainda, é na passagem do platonismo para o cristianismo que se insinua a questão do *dom*, como a questão mesma do segredo e da dissimetria, questão que impõe uma abordagem da decisão responsável mais radical e violenta. Derrida: “O dom é o segredo ele-mesmo, se podemos dizer o segredo *ele-mesmo*. O segredo é a última palavra do dom que é a última palavra do segredo”.⁴⁴

Para Patocka, a racionalidade grega não pode sustentar o peso da decisão responsável, já que esta última exige um engajamento que vincula a responsabilidade à fé e não à razão. E é aí que a questão do dom intervém, como aquilo que é oferecido pelo reviramento cristão. Este, diferentemente, do platonismo, compreende o bem como uma bondade que, segundo Patocka, se esquece de si, se afastando do Bem que a polis grega concebia distante do mistério. O político, para o grego, não pode comportar o segredo e o mistério. Patocka sinaliza que Roma, que também depende de uma concepção platônica da alma, já impõe uma nova questão para a responsabilidade, pois em Roma a liberdade não se vincula à igualdade entre os cidadãos, mas ao Bem como algo que transcende a relação entre os cidadãos. A responsabilidade se vê diante de novas questões, e exige novas soluções.⁴⁵

A novidade do acontecimento cristão, que recalca o platonismo e o neoplatonismo, afirma Patocka, foi a de conceber a vida responsável *como o dom* que, tendo a característica de um bem, remete a algo que é inapreensível, inatingível.⁴⁶ Derrida, por sua vez, enfatiza que, ao dar a vida, Deus - *mysterium tremendum* -, alteridade que é um transcendente absoluto, *dá a morte*. Com o cristianismo, o indivíduo passa a participar da aporia do dom, e, a partir dela, é convocado a responder. O que se dá no dom cristão é a própria bondade, a bondade doadora e a fonte deste dom é inacessível a quem o recebe. No dizer do desconstrutor:

Este [o donatário] recebe na dissimetria um dom que será também uma morte, uma morte dada, o dom de morrer de uma certa maneira e não de outra. É, sobretudo, uma bondade cuja inacessibilidade domina o donatário, ela o assujeita, ela se dá a ele como a bondade mesma mas também como a lei.⁴⁷

⁴⁴ DM, p.36

⁴⁵ Cf. DM, p.36

⁴⁶ Cf. DM, p.36

⁴⁷ Idem, p.45

E ainda: “Ora, fazer a experiência da responsabilidade, desde a lei dada, fazer a experiência da singularidade absoluta e apreender sua própria morte, é a mesma experiência: a morte é bem aquilo que ninguém pode suportar e afrontar no meu lugar”.⁴⁸

Porque a morte suspende toda experiência de dar/tomar, só a partir dela a experiência aporética do dom é possível.

Derrida ressalta, no pensamento de Patocka, a relevância que é dada ao tremor, à experiência de tremor que a relação com o inteiramente outro desperta. O que interessa é que, diante desta relação dissimétrica, aterrorizante, somos levados a responder, a interpretar o chamado de um outro, chamado radical e excessivo que nos implica nele de forma avassaladora. É neste sentido que, segundo Derrida, a responsabilidade só é possível

na condição em que o Bem não seja mais uma transcendência objetiva, uma relação entre coisas objetivas, mas a relação ao outro, uma resposta ao outro: experiência da bondade pessoal e movimento intencional. Isto supõe, nós vimos, uma dupla ruptura: com o mistério orgiaco e com o platonismo.⁴⁹

A responsabilidade que assume todo seu vigor exige a bondade para além do cálculo - bondade que é apenas o movimento do dom; tal responsabilidade exige também a singularidade insubstituível que “só a morte, ou melhor, a apreensão da morte pode dar”.⁵⁰ O tremor diante do *Mysterium tremendum*, ressaltado por Patocka como aquilo que caracteriza o cristianismo, é o que interessa a Derrida. Neste tremor, para o desconstrutor, há um excesso que me desorienta e que constitui aquilo mesmo que me faz tremer:

É o dom do amor infinito, a dissimetria entre o olhar divino que me vê e eu mesmo que não vejo isto que me vê, é a morte dada e suportada do insubstituível, é a desproporção entre o dom infinito e minha finitude, a responsabilidade como culpabilidade, pecado, salvação, arrependimento, sacrifício.⁵¹

⁴⁸ Ibidem

⁴⁹ Idem, p.54

⁵⁰ Ibidem

⁵¹ Idem, p. 58

5.5

Responsabilidade e tremor

A questão do *tremor* remete Derrida a *Temor e Tremor*, onde Kierkegaard - crítico tanto do excesso do racionalismo, como do excesso de religiosidade -, como nos diz Derrida, aborda

(...) a experiência ainda judia do deus escondido, secreto, separado, ausente ou misterioso, aquele que decide, sem revelar suas razões, exigir de Abraão o gesto o mais cruel e o mais impossível, o mais insustentável: o de oferecer seu filho Isaac em sacrifício. Tudo isto se passa em segredo.⁵²

A partir desta experiência feita dentro do silêncio - “Deus guarda silêncio de suas razões”⁵³ - Kierkegaard faz uma defesa da fé, do individual, e do segredo. Derrida se interessa por esse relato como ponto de partida para a afirmação de uma primazia da fé sobre a moralidade. A fé se impõe como abertura para um pensamento sobre a responsabilidade que não busca orientação em regras claras, mas que entende que uma decisão, para que seja realmente responsável, deve ser tomada numa situação de risco absoluto.

Kierkegaard elogia Abraão por sua fé, por confiar no absurdo e correr o risco abissal de decidir sem se apoiar em nenhum recurso que explicasse ou justificasse seu ato. Abraão rompe com a ordem do razoável, do cálculo orientador; confirmando apenas o engajamento na fé que o move. Abraão rompe com a ética e indica que é para além dela que a responsabilidade pode ser assumida.

A partir do texto de Kierkegaard, Derrida levanta três temas, tanto polêmicos quanto essenciais, para quem quer enfrentar a questão da responsabilidade, daquilo que, no início desta seção, nomeamos como o *estar-com*.

Primeiramente, o desconstrutor pontua que a referência ao sacrifício de Abraão permite questionar a moralidade, abordando a responsabilidade através de uma priorização do individual e não do geral. Numa direção contrária a Kant, Kierkegaard tem como referência *a fé e não a moralidade*; o individual na sua relação ao todo outro e não o geral. Para ele, um dever absoluto - ligado à fé, à

⁵² Idem, p.59

⁵³ Ibidem

vinculação ao todo outro - antecede a moral, e esta é encarada como uma tentação que pode desviar Abraão do seu dever absoluto para com Deus. Abraão age irresponsavelmente em relação à moral, à ética, já que ele se encontra referido apenas ao absoluto.

A segunda questão que Kierkegaard nos aponta é a de que apenas esta referência ao absoluto pode orientar a relação com o geral. Orientação, portanto, singular, pois ela não prescreve, não regula comportamentos.

A terceira questão ressaltada por Derrida diz respeito ao questionamento da possibilidade de se justificar moralmente o silêncio de Abraão. Abraão não fala nem com Sara nem com Isaac nem com seu empregado sobre aquilo que lhe é pedido. Este silêncio é o motivo que o leva a todas as rupturas com o convencional que o relato em questão expõe. Silêncio através do qual Abraão trai os seus, sua comunidade, sua tradição; silêncio que confirma seu engajamento apenas com sua fé; silêncio como obediência irrestrita ao outro absoluto e, portanto, ao dever absoluto; silêncio que o torna estranho aos seus, às leis que compartilha com estes, silêncio que o isola numa solidão radical, pois a comunicação com Deus também é interrompida; silêncio onde um estranho *estar-com* desafia todas as regras do social, da comunidade; silêncio, enfim, que o dota de um segredo: *um segredo que*, enfatiza Derrida, *todo homem porta, pois todo homem é um estranho que os outros nunca podem alcançar*.

Abraão deve guardar segredo de algo que ele não conhece. Ele não sabe o sentido do pedido de Deus. Ele sabe que tem um sentido, mas ele não o conhece. Porém, para atender a este pedido, Abraão tem que trair a ética - como aquilo que nos liga aos outros, que estabelece regras que regulam o convívio -, mais ainda, ele tem que trair os seus, aqueles a quem ele ama. O seu silêncio é uma traição, um virar as costas tanto para a moral como para os seus próximos. Esta é a situação em que ele se encontra e ela deve permanecer assim, ressaltava Derrida: “Na medida em que não dizendo o essencial, o segredo entre Deus e ele, Abraão não fala, ele assume esta responsabilidade que consiste em estar sempre só e entrincheirado na sua própria singularidade no momento da decisão”.⁵⁴

Ao guardar segredo, de dentro de seu silêncio, Abraão abre mão da proteção e do abrigo da linguagem, onde, ressaltava Derrida, somos *privados* e,

⁵⁴ Idem, p.61

portanto, *libertos da singularidade, da responsabilidade, da decisão*.⁵⁵ A responsabilidade que move Abraão se afasta daquela que espera o senso-comum ou a razão filosófica, onde prestamos contas ao público, não admitimos o secreto, nos justificamos e explicamos, sob a proteção da linguagem. Onde, enfim, assumimos: “o gesto e a palavra diante dos outros”.⁵⁶

Para Kierkegaard, portanto, a ética se liga a uma responsabilidade vinculada ao reino da generalidade, ao passo que o sacrifício de Abraão se instalaria para além do ético que, no dizer de Derrida, abriga uma responsabilidade “que dissolve minha singularidade no elemento do conceito”.⁵⁷ Mas o que Kierkegaard quer atribuir à decisão responsável não é uma simples desvinculação ao ético, uma desobrigação para com ele. O filósofo dinamarquês aponta que a decisão responsável é aporética: ela tem tanto que prestar conta do geral e diante da generalidade, como da unicidade, da singularidade absoluta, do silêncio absoluto⁵⁸. Ela, a decisão responsável, quer, na sua fidelidade ao geral, se referir à singularidade absoluta. Desejo paradoxal. Daí o *tremor* que o texto sobre o sacrifício de Abraão quer nos lembrar como aquilo que subjaz a qualquer gesto humano. Este tremor nos leva a nos recolher ao abrigo da linguagem, a inventar regras, álibis, a dar a morte, a sacrificarmos. A ética, para Kierkegaard, acaba, efetivamente, por suportar uma irresponsabilização, justo pelo evitamento do singular. Encontra-se aqui, portanto, uma distinção entre uma responsabilidade que se liga à generalidade, à ética; e uma responsabilidade absoluta, *momento de temor e tremor*, sem qualquer possibilidade de apaziguamento ou conforto na generalidade.

A postura de Abraão, seu *Eis-me aqui* sem reserva, afasta-o da tragicidade do herói. Este fala, se justifica, reclama do seu destino, está imerso na linguagem, e de dentro dela, luta, reage ao que lhe é imposto; o outro não fala, não reclama, não explica nem pede explicação, não negocia com Deus, nem com a cidade, nem com seus próximos. Seu silêncio é uma exigência da fé que não calcula e não restitui. O *eis-me aqui* é entrega radical à requisição do totalmente outro.

Derrida ressalta o quanto Kierkegaard se afasta do racionalismo kantiano, quando o toma como referência para pensar a questão da responsabilidade e do

⁵⁵ Cf., DM, p.61

⁵⁶ DM, p.61

⁵⁷ Idem, p.62

⁵⁸ Cf, Ibidem

sacrifício de Abraão. Há uma mudança radical de orientação quando a razão é trocada pela fé. Se para Kant, sinaliza Derrida, agir moralmente é agir “por dever” e não somente “conforme ao dever”, para Kierkegaard, este agir “por dever” - o sentido universalizável da lei - é uma falta ao dever absoluto⁵⁹. Mas o que é o dever absoluto? Derrida:

O dever absoluto (em direção a Deus e na singularidade da fé) implica um tipo de dom ou sacrifício que se dirige para a fé mais além da dívida e do dever, do dever como dívida. Nesta dimensão se anuncia um ‘dar a morte’ que, para além da responsabilidade humana, para além do conceito universal de dever, responde ao dever absoluto.⁶⁰

Um dever que, para ser cumprido, se apóia numa raiva contra aqueles mesmos que ele trai: os seus e a ética. Porém, esta raiva guarda uma dor, que é o que valida o sacrifício. Só há sacrifício se amamos o que sacrificamos. Segundo Kierkegaard a decisão responsável, a de Abraão, é tomada num “*instante de loucura*”; instante este, frisa o desconstrutor, que tem uma temporalidade intemporal – por não se render ao cálculo, ao planejamento - e que é absolutamente necessária à decisão e à responsabilidade. Na responsabilidade absoluta, portanto, dois deveres se contradizem e se subordinam: entre economia do sacrifício e sacrifício da economia (referência ao todo outro ou ao dom). Ao dever radical sacrificamos a ética. Toda lei humana é posta em questão, expõe seu segredo diante da irrevogável lei do outro radical. Toda singularidade entra em relação com a absoluta singularidade do todo outro, repetimos a citação: “sobre o modo da obrigação e do dever”. O outro absoluto não oferece proteção, corremos aí um risco total.⁶¹

Enfim, o sacrifício de Abraão, seguindo a leitura derridiana de Kierkegaard, afirma a necessidade paradoxal de se romper com a ética, reconhecendo-a. Este sacrifício ilustra a economia aporética que a obra derridiana, desde o início, quer apontar. Em *Donner la mort* encontramos o acirramento da tensão que este pensamento enfrenta no *tremor* kierkegaardiano: somos arrancados do econômico, do calculável, do comunicável, para pensar o dom. Porém, mais uma vez a intervenção derridiana, ao se apropriar deste tremor, estenderá seu alcance, deslocando-o do terreno mais restrito da decisão

⁵⁹ Cf. DM, p.64

⁶⁰ DM, p.64

⁶¹ Cf. DM, p.67

responsável, ou melhor, disseminando esta experiência (a da decisão responsável) como a mais cotidiana, aquela que nos acompanha a todo momento e que por isso mesmo, por sua insistência e violência, somos levados a denegar, evitar.⁶²

Derrida:

Deste ponto de vista, aquilo que diz *Temor e Tremor* do sacrifício de Isaac é a verdade. Traduzida num relato extraordinário, ela mostra a estrutura mesma do cotidiano. Ela anuncia em seu paradoxo a responsabilidade de cada instante para todo homem e toda mulher. De um golpe, não há mais generalidade ética que não esteja já presa ao paradoxo de Abraão. No momento de cada decisão e na relação a *todo outro como todo outro*, todo outro nos pede a cada instante para nos conduzirmos como cavaleiros da fé.⁶³

Ainda em relação ao deslocamento derridiano: o relato do sacrifício de Abraão como narração do paradoxo que habita o conceito de dever ou de responsabilidade, nos põe diante da singularidade absoluta que nele é nomeada como Deus; o gesto de Derrida consiste em lembrar que nenhum transcendente pode ocupar o “lugar”, nomear este outro absoluto sob pena de sacrificá-lo: suturando a dissimetria que ele aponta. Como pensamento da margem, da borda, a desconstrução acolhe a radicalidade, a aporia que tanto Patocka quanto Kierkegaard enfrentam, sem nomear nenhum transcendente, o que ainda serviria de guia ou de costa protetora para onde se dirigir e se abrigar. O pensamento da margem não tem costa onde aportar. Este pensamento se impõe uma errância sem fim. Sem indicação de transcendência, a desconstrução aponta que a irreduzibilidade da alteridade é encontrada em toda e qualquer experiência, que ela se dá a todo e qualquer momento, na experiência a mais cotidiana. Tremor! O outro é aquilo que, resistindo à apropriação, permite que haja experiência. Esta será sempre fracassada, pois a alteridade nunca se apresenta como tal, ela apenas dissemina. Experiência a mais cotidiana, porque, afirma o desconstrutor, *todo outro é todo outro*. Cito:

Os simples conceitos de alteridade e de singularidade são constitutivos tanto do conceito de dever quanto do de responsabilidade. Eles consagram *a priori* os conceitos de responsabilidade, de decisão ou de dever ao paradoxo, ao escândalo ou à aporia. O paradoxo, o escândalo ou a aporia não são outros, eles-mesmos,

⁶² A resposta ao outro radical não se instala tranquilamente no acolhimento da linguagem, mas dá lugar a uma tensão impossível de ser aplacada. Tensão que a fábula de Ponge sustenta porque, de dentro da linguagem, rompe com ela e expõe seu segredo, assim como o “estar diante da lei” kafkiano expõe a aporia da lei, como o meio-luto expõe a exigência aporética do luto, e como a economia do sacrifício expõe o sacrifício da economia.

⁶³ DM, p.77

que o sacrifício: exposição do pensamento conceitual ao seu limite, à sua morte e à sua finitude. Desde que eu estou em relação com o outro, com o olhar, a demanda, o amor, a ordem, o apelo do outro, eu sei que não posso responder a isto senão sacrificando a ética, quer dizer aquilo que me obriga a responder também e da mesma maneira, no mesmo instante, a todos os outros. Eu dou a morte, eu perjuro, eu não tenho necessidade de levantar a faca sobre meu filho no cume do Monte Moriah para isso.⁶⁴

A lógica do sacrifício, levada a seu extremo, tudo imola, nada lhe escapa, nenhuma exterioridade está a salvo, nenhum próprio se reserva, nada será indene. Este sacrifício, já o vimos antes, como aquilo que constitui o movimento desconstrutivo - movimento desvinculado de uma vontade, que apenas podemos reconhecer e nele nos engajarmos (a questão da fé na desconstrução é este engajamento) -, dissemina o tremor. Tremor que tem a ver com “a verdade paradoxal de nossa responsabilidade e de nossa relação ao *dar a morte* de cada instante”.⁶⁵ A cada instante obedecemos a uma economia de dispêndio total, e às pequenas economias que disseminamos diante da impossibilidade de qualquer pedido. Podemos entender o tremor como a tensão de estarmos sempre suspensos numa economia paradoxal de dispêndio total que se dissemina nas infinitas pequenas economias que protegem, postergam, infinitamente, a impossibilidade deste encontro. O econômico treme diante da ameaça do outro, cuja invasão rompe todo ciclo.

Ao se voltar para a alteridade radical, não mais como transcendência, mas como disseminação, Derrida pontua que só posso responder ao outro sacrificando outro. Ainda: “O que se diz da relação de Abraão a Deus se diz de minha relação sem relação ao *todo outro como todo outro*, em particular ao meu próximo ou aos meus que me são tão inacessíveis, secretos e transcendentais quanto Iavhé”.⁶⁶

A frase do desconstrutor, *tout autre est tout autre*, todo outro – cada outro – é todo outro - absolutamente outro, traz a dimensão exposta por Kierkegaard para o âmbito do cotidiano. Deslocamento derridiano: a questão da alteridade não se refere mais a um outro transcendente; *a convocação do outro, daquilo que faz tremer está na vida de todo o dia*. Deslocamento que, já assinalamos, ao tratar do luto freudiano, deforma o conceito e lhe promete um alcance para além daquele que anteriormente ele era pensado.

⁶⁴ Idem, p.68

⁶⁵ Idem, p.77

⁶⁶ Idem, p.76-77

Deslocar o sacrifício de Abraão para o cotidiano, como resposta a todo e qualquer outro, desloca o alcance do relato de Kierkegaard, ao mesmo tempo em que afasta Derrida do mesmo.⁶⁷ O pensador da desconstrução aponta como, ao reconhecer apenas a alteridade de Deus, Kierkegaard faz do religioso “uma suspensão teleológica da ética”⁶⁸, guardando uma supremacia de algo que diz respeito a todos. O desconstrutor lembra também a posição de Lévinas que, diferentemente, reconhece a alteridade dos outros, mas, por estar ainda preso ao religioso, acaba transformando este reconhecimento num discurso caritativo. Neste sentido, assinala Derrida, o pensamento de ambos ainda se inscreve em um horizonte de expectativa, de orientação. A alteridade derridiana, como disseminação, pretende apagar toda possibilidade de orientação e expectativa. Ela, portanto, extrema aquilo que tanto Kierkegaard quanto Lévinas adiantaram em suas meditações. Não confundindo ética e religião, não pretendendo também pensar regras para uma ética fundamentada na razão, Derrida não é um desistente, ele persiste numa quase-melancolia, sustentando um luto impossível, disseminando a dimensão da responsabilidade para toda e qualquer decisão, para todo e qualquer gesto, seja o mais corriqueiro, pois estamos sempre diante de alteridades que nos demandam sem cessar: decidir, escolher, compreender, significar, sacrificar, dar a morte.

Neste sentido, Derrida reforça como Kierkegaard, no seu relato, retira toda a possibilidade de Abraão ser tomado como um herói. Abraão não se põe como tal. Ele não reclama, não maldiz, não se justifica, ele não fala e seu silêncio marca o seu lugar, afastado tanto de Deus quanto dos homens. Na sua solidão radical, Abraão, diz Derrida, nos indica que partilhamos com ele aquilo que não se partilha. “O que é um segredo que é segredo de nada e um partilhar que não partilha nada”⁶⁹ Abraão somos todos nós, fazendo nossas escolhas, decidindo, traindo, no tremor, numa solidão absoluta.⁷⁰

⁶⁷ Para Derrida, Kierkegaard e Lévinas guardam uma incoerência em seus pensamentos da decisão, da responsabilidade. Estes conceitos, em ambos, diz Derrida, funcionam bem, apenas internamente ao discurso, mas ele alerta que o bom funcionamento de um conceito traz sempre algo que não funciona. Isto porque sua proveniência (de onde vieram estes conceitos) não foi suficientemente problematizada. Para Derrida, uma problematização radical tem a ver com expor o conceito ao abismo, à desorientação, à alteridade radical. Quando isto não é feito, estamos sacrificando o outro para não fazer o sacrifício do sacrifício, o que seria não denegar o abismo.

⁶⁸ CAPUTO, J. – *Deconstruction in a nutshell*, p.139.

⁶⁹ DM, p.78.

⁷⁰ Quanto a esta questão, Derrida está longe de Nietzsche com seu elogio da tragicidade do herói.

A mais alta paixão, para Kierkegaard, é a verdade secreta da fé como responsabilidade absoluta. Esta paixão, que se dirige ao secreto, não pode, por isso mesmo, ser transmitida de uma geração a outra. Ela exige um recomeço infinito; solidão, responsabilidade absoluta. Derrida com o seu: “nunca aprendi a viver, a morrer”, renova tal voto. O secreto, não podendo ser apreendido, não pode ser aprendido: a cada um resta se entregar ao recomeço absoluto (que nenhum passado garante o início), se entregar a este mistério infinitizando-o, sobrevivendo nele.

Porém, indicar a banalidade, a cotidianidade do sacrifício que Kierkegaard relata, para o desconstrutor, não significa querer atenuar a violência que ele suporta e expõe: O *tremor e temor* que este sacrifício anuncia. Ao contrário, Derrida reforça o apontamento Kierkegaardiano de Abraão como um assassino. O filósofo dinamarquês guarda todas as contradições, toda a tensão que este crime abriga; e se Derrida desloca este sacrifício para o âmbito de uma alteridade que não é o deus transcendente de Kierkegaard, *ele quer guardar e mesmo ressaltar o tremor aí descrito como a experiência a partir da qual podemos nos aproximar, e nos perguntar sobre a responsabilidade, a decisão, a fé, lei, violência, crueldade, perdão, etc.* Pois só o terror deste mistério pode nos abrir para um pensamento “ético”, para um pensamento do *estar-com* que não seja sujeitado a uma ordem que camufle a sua soberania particular numa universalidade.

Derrida nos lembra como, em nome da generalidade, nos horrorizamos com o sacrifício de Abraão, terrível no seu afastamento de toda racionalidade, para nos dedicarmos, enquanto sociedade, ao cultivo de inúmeros sacrifícios; aos inúmeros *dar a morte* que nos mantém na ilusão de estarmos-com, coesos e coerentes em torno de um determinado centro organizador:

Não somente uma tal sociedade participa deste sacrifício incalculável, mas ela o organiza. O bom funcionamento da sua ordem econômica, política, jurídica, o bom funcionamento do seu discurso moral e da sua boa consciência supõe a operação permanente deste sacrifício.⁷¹

A responsabilidade que nasce de um olhar que não vejo, de uma dissimetria absoluta, me implica, na minha singularidade, na minha solidão. Ela é pensada a partir de uma heteronomia, de uma convocação de um outro que não vejo e que permanece sempre outro para mim. Assim, como Kierkegaard, a

⁷¹ DM, p.82-83

desconstrução se afasta radicalmente da responsabilidade ética kantiana, que a entende a partir da autonomia de um eu que pode decidir a partir das leis puras da razão.

O logro tranqüilizador da autonomia perpetua e repete o *conhece-te a ti mesmo* que inaugura a filosofia. Nesta fórmula, se inscreve a denegação de um segredo, daquilo que é incomensurável ao saber, ao conhecimento, à objetividade. Para Kierkegaard, a “interioridade subjetiva” se subtrai a toda relação de saber do tipo sujeito/objeto,⁷² e ainda, “Um segredo não pertence, ele não está nunca acordado a um em-si”.⁷³

Afastando-se da filosofia, a desconstrução não se apóia na religião. Seria possível pensar a desconstrução, com sua requisição de engajamento, de fé, como uma religião sem Deus? Uma religião na qual não há o retorno ao pai e não há nenhuma possibilidade de restituição, de cálculo, de negociação, nem neste nem em outro mundo, nem nesta nem em outra vida? Na qual, enfim, diz Derrida, o dom não caia no cálculo, pois este “destrói imediatamente, como de dentro, o valor daquilo mesmo que é dado?”⁷⁴

Concluimos, com *Donner la mort*, que a desconstrução reconhece não um determinado sacrifício, mas a inevitabilidade do sacrifício que nos implica nela (nesta inevitabilidade), numa responsabilidade absoluta. A morte é constitutiva de toda e qualquer experiência. O pensamento desorientado da desconstrução vê o dar a morte em tudo: em cada decisão tomada, em cada eleição. Há uma morte em escolher isto e não aquilo, assim como há uma morte em cada decisão tomada. A alteridade nos instiga a responder e, assim, a dar a morte. Toda aproximação do outro é uma aproximação que dá a morte, e é esta responsabilidade que Derrida quer pensar; este é o tremor que jaz na nossa experiência mais cotidiana e que diz respeito ao que já se encontra assimilado, com sentido, pertencendo ao que já assinalamos diversas vezes como a economia da casa, do administrável, do calculável, do que não é estranho. Porém, quando nos dirigimos ao singular, já não podemos ficar restritos ao âmbito do familiar. Por exemplo, quando queremos fazer justiça a Derrida, precisamos - numa obediência incondicional ao desejo de fazer justiça -, abrir mão de tudo que nos garante dentro do nosso pequeno círculo

⁷² Cf. DM, p.88

⁷³ DM, p.88

⁷⁴ Idem, p.104

do econômico e nos expomos à alteridade que nos chama. A este chamado, responderemos com mais uma morte dada. Toda apropriação é morte dada no sentido de que é fazer sentido, encerrar num determinado contexto, fazer funcionar de um determinado modo.