

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 25 - número 49 - março 2016

vol. 25 - número 49 - março 2016

Fundação Eng. António de Almeida



O SEGREDO DA FÉ*
– O fiel ateísmo de Derrida

THE SECRET OF THE FAITH
– DERRIDA'S FAITHFUL ATHEISM

FERNANDA BERNARDO**

Resumo: Defendendo (no contexto de um colóquio internacional intitulado *Lectures of Philosophy, Literature and Mysticism. Reading Derrida Reading*) que Jacques Derrida é de facto um grande leitor (*Derrida, the reader!*) porque é um grande pensador, referindo como, à luz da hiper-radicalidade dos pressupostos teóricos do seu pensamento, a sua leitura (paleonímica) é escrita (*auto-bio-thanato-hetero-gráfica*) que *contra-assina* a tradição pensada/lida, enxertando-a e alongando-a, reinventando-a; este ensaio tenta, no essencial, mostrar como a sua leitura do grande texto da ocidentalidade greco-abraâmica é portadora de uma nova luz para re-pensar (racionalmente) o «religioso» e a fatalidade do dito «retorno do religioso» e, *ipso facto*, para lucidamente nos fazer crer na promessa da possibilidade de um novo mundo e, mesmo, de uma nova civilização por vir: mostrar-se-á como, consubstanciando o seu «ateísmo radical» – o «ateísmo» do próprio pensamento! –, o assumido gosto derridiano pelo segredo absoluto se testemunha na sua atenção vigilante a uma exterioridade absoluta (*ab-solus*) que, plasmada na hiper-abstracção de um «deserto no deserto» (da revelação/*Offenbarung*) e nomeada por *khôra* e pelo *messiânico*, performa um singular «*acto de fé*», adomático e adogmatizável, pensado já não como fé em Deus, no Deus da onto-teologia e dos filósofos, mas como fé no *absolutamente outro*, que, para Derrida, é *absolutamente todo e qualquer outro* («*tout autre est tout autre*») – axioma da heterologia e da ateologia mais radicais, bem como do alcance hiper-ético e hiper-político e da estrutura aporética do pensamento. Desta concepção do pensamento. Um singular «*acto de fé*» que permite a Derrida elaborar

* Posteriormente desenvolvido e anotado, este título começou por chamar-se *The Secret of Faith. Derrida's faithful atheism* e por intitular uma comunicação proferida, em inglês, no âmbito de um evento intitulado *Lectures of Philosophy, Literature and Mysticism. Reading Derrida Reading*, ocorrido no passado dia 1 de Junho na Universidade de Oxford. A sua tradução para português é da autoria de Inês Almeida e é minha (FB) a sua revisão.

** Professora do Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação (FLUC); fernandabern@gmail.com

e propor um discurso *racional* acerca da fé e da religião passível de ser *universal*. Um «*acto de fé*», antes do acto e da letra, inerente ao próprio «*acto de pensar*» que, no fundo, não se distingue de um «*acto de hospitalidade*», de *hospitalidade incondicional*, de «*dissidência*», de «*resistência*» e de intraduzível «*re-invenção*» – tal como não se distingue também da paradoxal hiper-responsabilidade do dito «*sujeito*», a cada instante, e no gume do instante, obrigado a «*dar a morte*», isto é, obrigado a sacrificar.

Palavras-Chave: Derrida, segredo, «deserto no deserto», fé, religião, «religiosidade», ateísmo

Abstract: Arguing (in the context of an international Symposium under the title *Lectures of Philosophy, Literature and Mysticism, Reading Derrida Reading*) that Jacques Derrida is a great reader (*Derrida, the reader!*) because he is a great thinker, stating how, in the light of the hyper-radically of theoretical assumptions of his *thought*, his (*pale-onimical*) reading is writing (*auto-bio-~~thanato~~-hetero-graphic*) which *countersigns* the thought/read tradition, grafting it and extending it, reinventing it, this paper mainly seeks to point out how his deconstructive *reading* of Western Graeco-Abrahamic tradition brings a new *light* in which to rationally re-think the «religious» and the fatality of the so-called «return of the religious», and, *ipso facto*, to lucidly make us believe in the *promise* of the possibility of a *new* world and, even, of a *new* civilization *to-come*: we shall try to show how, substantiating his «absolute atheism» – the atheism of thought itself! –, Derrida's confessed taste for the *absolute secret* manifests and affirms itself in his vigilant attention to an *absolute (ab-solus) exteriority*, which, shaped in the hyper-*abstraction* of a «desert in the desert» (of revelation/*Offenbarung*) and named

khora and *messianic*, itself performs a singular, a-dogmatic and a-dogmatisable, «*act of faith*» no longer thought or understood as faith in God, the God of onto-theology and of philosophers, but rather as faith on the *absolutely other* who, for Derrida, is *any other* («*Tout autre est tout autre*») – the axiom of the most radical heterology and a-theology, as well as of the hyper-ethical and hyper-political range and the aporetic structure of thought. Of *this* special notion of *thought*. A very singular «act of faith» which allows Derrida to develop and to propose a *rational* discourse on faith and on religion susceptible of becoming *universal*. An «*act of faith*», before the act and the letter, inherent in the very «act of thinking» which, in the end, is not distinguishable from an «*act of hospitality*», of *unconditional hospitality*, of «*dissidence*», of «*resistance*» and of untranslatable «*re-invention*» – in the same way as it is not distinguishable from the paradoxical hyper-responsibility of the so-called «subject», *at any time*, and in the edge of time, forced to «give death», that is, forced to sacrifice.

Key-Words: Derrida, secrecy, «desert in the desert», faith, religion, «religiosity», atheism

Résumé: En soutenant (dans le contexte d'un colloque international intitulé *Lectures of Philosophy, Literature and Mysticism, Reading Derrida Reading*) que Jacques Derrida est, en effet, un grand *lecteur* (*Derrida, the reader!*) parce qu'il est un grand *penseur* tout en référant comment, à la lumière de l'hyper-radicalité des repères théoriques de sa pensée, sa *lecture* (*paléonimique*) est *écriture* (auto-bio-thanatohétéro-graphique) qui *contre-signe* la tradition pensée/lue, en la greffant et en l'allongeant, en la réinventant, cet essai tente, dans l'essentiel, de montrer comment sa lecture du grand texte de l'occidentalité gréco-abrahamique est porteuse d'une *nouvelle* lumière pour repenser (rationnellement) le «religieux» et la fatalité dudit «retour du religieux» et, *ipso facto*, pour lucidement nous faire croire dans la *promesse* d'un *nouveau* monde à même d'une *nouvelle* civilisation à *venir* : on montrera comment, tout en témoignant son «athéisme radical» – l'athéisme de la pensée même! –, l'avoué goût derridien pour le *secret absolu* se témoigne dans son attention vigile à une extériorité absolue (*ab-solus*) qui, comme figurée dans l'hyper-abstraction d'un «désert dans le désert» (de la révélation/*Offen-*

barung) et nommée *khora* et *messianique*, performe un singulier «acte de foi», a-dogmatique et a-dogmatisable, pensé non plus comme foi en Dieu, le Dieu de l'ontothéologie et des philosophes, mais comme foi dans l'absolument autre, qui, pour Derrida, se trouve être absolument tout autre : *tout autre est tout autre* – l'axiome de l'hétérologie et de l'a-théologie les plus radicales, de même que de la portée hyper-éthique et hyper-politique et de la structure aporétique de la pensée. De *cette* pensée. De cette singulière conception de *la pensée*. Un singulier «acte de foi» qui permet à Derrida d'élaborer et de proposer un discours rationnel sur la foi et la religion passible de devenir universel. Un «acte de foi», avant l'acte et avant la lettre, propre à l'acte même de penser qui, au fond, ne se distingue plus d'un «acte d'hospitalité», d'hospitalité inconditionnelle, de «*dissidence*», de «*résistance*» et d'intraduisible «*réinvention*» – de même qu'il ne se distingue plus de la paradoxale hyper-responsabilité dudit «sujet», à chaque fois, et dans le tranchant de l'instant, obligé à «donner la mort», c'est-à-dire obligé à sacrifier.

Mots-clés : Derrida, secret, «désert dans le désert», foi, religion, «religiosité», athéisme

§ 1. Pensar a fé

«J'ai dû commencer à penser [...] une certaine foi plus vieille que toutes les religions.»

J. Derrida, *Le dernier juif*, p. 65

«God, though to Thee our psalm we raise no answering voice comes from the skies.»

G.M. Hopkins, *Poems*, p. 43

Na ressonância destas epígrafes e em jeito de saudação, permitam que comece por endereçar-me a vós, a cada um e a cada uma de vós aqui presentes, com uma espécie de pergunta: gostam, por acaso, do segredo (*secretum, se cernere*¹)? De um segredo *ab-soluto* (*ab-solutum*)? Absolutamente secreto? É que, se possível, ou perguntando-me se possível², eu mais não gostaria do que tentar partilhar aqui convosco – *com cada um e cada uma de vós aqui presentes* – um segredo. Um segredo do qual, no entanto, eu nada sei – nada que possa ser dito, desvelado, revelado, conhecido ou determinado. Nada, absolutamente nada – para além do segredo e para além *e* de gostar do segredo *e* de gostar de gostar deste segredo.

E sereis, porventura, capazes de suportar e de guardar um tal segredo³? Um segredo *como segredo*? Quero dizer, um segredo absoluto – um segredo do qual não se sabe absolutamente nada? Do qual não se pode dizer nada, nada de nada mesmo? Um segredo que não tem, portanto, o sentido de alguma coisa, ou de alguma verdade que se conhece e se deseja esconder

¹ Derrida lembra que «segredo» é uma palavra de etimologia latina (*se cernere*) cujo significado é *separação* ou *dissociação*.

² E *não é possível* – o segredo é solitário e convida, ou condena, à solidão, que é, aliás, um outro nome do segredo para Derrida, cf. J. Derrida, *Passions* (Paris: Galilée, 1993), 69. Por outro lado, *não é possível*, porque a fé, enquanto acto da singularidade absoluta, não é partilhável: «Não há segredo *como tal*, denego-o. E eis o que eu confio em segredo seja a quem for que se alie a mim. Eis o segredo da aliança. Se o teológico necessariamente aí se insinua, isso não quer dizer que o segredo seja, ele mesmo, teológico. Mas alguma vez há isso, o segredo ele mesmo, propriamente dito?», J. Derrida, «Comment ne pas parler» in *Psyché* (Paris: Galilée, 1987), 558.

³ Derrida lembra-nos que o segredo é intolerável à filosofia ou à dialéctica em geral, de Platão a Hegel e para além: «Não há segredo último para o filosófico, o ético ou o político. O manifesto vale mais do que o segredo, a generalidade universal é superior à singularidade individual. Não há segredo irreduzível e justificável em direito, «fundado em direito» – e é preciso acrescentar a instância do direito à da filosofia e da ética. Nenhum segredo é absolutamente legítimo.», J. Derrida, *Dar a Morte*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage/Terra Ocre, 2013), 82.

(meta-fenomenológico, pois)? Um segredo que permanece secreto? Absolutamente secreto? Tão incomensurável à enunciação, à manifestação, ao desvelamento, à revelação e ao conhecimento, quanto à dita «interioridade subjectiva»? Totalmente heterogéneo à linguagem e à luz (*phos*) – às luzes da fenomenalidade e ao *phantasma* ou ao *phainesthai* do espaço-público? *Ab-solutus* (*ab-solus*)! Inviolável⁴! Indecifrável!

Estranho *incipit*...

Para além de encenar a impossibilidade de começar, de começar pelo *princípio* (*arche* ἄρχή) – decapitação do *princípio*, pois, *em torno* do qual aqui giraremos quase sem parar, e conseqüente insinuação tanto da sua fabulação como da insidiosidade extrema do seu desejo –, para além de encenar a impossibilidade de começar, de começar pelo *princípio*, pois, dizia, porquê, perguntemos, este tão estranho quase-*incipit a partir e em torno* do motivo do segredo, quando é suposto falarmos aqui da *fé* para Derrida? Não sem razão, perguntar-se-á: o que tem o segredo, um tal segredo, isto é, um segredo absoluto, a ver com a *fé*? Com a *verdade secreta da fé* segundo Derrida? Para Derrida? No pensamento e na obra de Derrida? E o que é a *fé*? De que é que se fala, aqui, quando se fala de *fé*? De *fé* em Derrida? Segundo Derrida? E qual a relação da questão ou do perguntar (*o que é? ti estí?*) com a *fé*? Que relação existe entre «segredo», «fé», «religião» e «singularidade» no sentido de subjectividade do sujeito ou de ipseidade (*ipseidade* – do lat. *ipse*)? E se o segredo, um tal segredo, for a fonte nocturna e o éter da *fé*? A condição da *fé*? E se gostar do segredo, bem como gostar de gostar do segredo, deste segredo absoluto, for a *fé*, a própria *fé*, *se a há?* A *fé* antes de qualquer acto de *fé* e antes da letra? Uma *fé* sem dogma e sem igreja, e adogmatizável? A *fé* enquanto constitutiva da *experiência* em geral, ou da relação ao outro *como outro*?

De facto, falar da *fé* em Derrida, segundo Derrida, como é suposto eu tentar fazê-lo aqui, pressupõe a sua desconstrução – o que quer dizer o seu *re-pensar*, tendo em conta que sinónimo de Desconstrução é *pensar* e que, para a Desconstrução, *pensar* é sempre *re-pensar*: o que implicará tentar

⁴ «Há aí segredo.», diz Derrida em *Passions* (1993), «Mas ele não se dissimula. Heterogéneo ao escondido, ao obscuro, ao nocturno, ao invisível, ao dissimulável, até mesmo ao não-manifesto em geral, ele não é desvelável. Permanece inviolável mesmo quando se crê tê-lo revelado. Não que ele se esconda para sempre numa cripta indecifrável, ou por detrás de um véu absoluto. Simplesmente, ele excede o jogo do velamento/desvelamento: dissimulação/revelação, noite/dia, esquecimento/anamnese, terra/céu, etc. Não pertence por conseguinte à verdade, nem à verdade como *homoiosis* ou adequação, nem à verdade como memória (*Mnemosyne*, *aletheia*), nem à verdade dada, nem à verdade prometida, nem à verdade inacessível. A sua não-fenomenalidade é sem relação, mesmo negativa, com a fenomenalidade. A sua reserva não é mais da ordem da intimidade que se gosta de dizer secretas», J. Derrida, *Passions*, 60.

mostrar, quer o singular liame existente entre *fé* e Desconstrução como pensamento e como idioma filosófico, quer o *pensamento* da *fé* em Derrida, ou segundo Derrida, mostrando ao mesmo tempo como, em razão da contra-assinatura inerente à meta-eticidade da sua leitura *paleonímica*⁵ do grande texto da nossa tradição filosófico-cultural, bem como em razão da peculiaridade da sua «escrita performativa», a *fé* segundo Derrida, sendo embora ainda a mesma palavra que herdamos da *doxa* ou do chão cultural da tradição greco-abraâmica, não é no entanto já nele a mesma coisa. Não designa já nele a mesma coisa. Quero dizer, a *fé* segundo Derrida pouco, ou nada, tem a ver com a pré-compreensão que, à partida, possamos ter da *fé*, ou mesmo com a compreensão teológica que dela possamos ter na sua condição de relação a Deus ou à palavra divina, tal como, de acordo com o Heidegger de *Sein und Zeit*, ela se terá manifestado na *revelação* (*Offenbarung*). A *fé* segundo Derrida, em Derrida, para Derrida é já uma espécie de homónima da fé através da qual o pensador-filósofo *reafirma* a herança greco-abraâmica da fé. Da fé e da religião fundadas, como tradicionalmente o são, na ideia do *indemne*, de uma indemnidade salvadora, anunciando cada religião «um horizonte de redenção, de restauração do indemne, de indemnização.»⁶

Daí a necessidade de, sem nunca perder de vista a problemática que, sob o título de *Lectures on Philosophy, Literature and Mysticism*, e o subtítulo de *Reading Derrida Reading*, aqui nos une na nossa condição de pequena «comunidade de *singularidades*», termos em mente alguns pressupostos que se nos afiguram decisivos, não só para a compreensão da *fé* em ou segundo Derrida, mas também para a compreensão do alcance, isto é, das implicações e das consequências, de uma tal concepção da *fé*. Uma *fé* sem dogma nem igreja que irradia de uma noite que nunca se faz dia – e uma *fé* que se deseja universal. Universalizável.

Assim, para não parar aqui de re-começar a partir do não-começo absoluto, convirá ter presente que, na língua Indo-Europeia, o «sentido próprio» (Benveniste *dixit*) de «deus» ou da noção de «deus» (*deivos*) é o de «lumino-

⁵ «A “paleonímia” é o facto de nos servirmos de uma velha palavra – um *paleo*, uma palavra muito antiga –, de conservar uma velha palavra, aí onde a significação desta mesma palavra acordou ou despertou para outra coisa. [...] é também aceitar ou reafirmar a herança de uma língua. [...] mas também a herança da língua filosófica [...] de que de uma certa maneira eu sou também o herdeiro.» J. Derrida, «La déconstruction et l'autre» in *Derrida. L'événement déconstruction*, in *Les Temps Modernes* 67º ano, (Julho/Outubro 2012, nº 669/670), 33-34.

⁶ J. Derrida, «Fé e Saber» in *A religião*, tr. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Relógio d'Água, 1997), 75, nota 25.

so» e de «celestial»⁷. O que, notemo-lo, parece vivamente contrariar a ideia de segredo e de gosto do segredo. Tal como convirá ter também presente a relação estreita que, na nossa tradição, existe entre a religião, o fogo e a luz⁸ (*phos*) – a luz da revelação (*Offenbarung*) e as luzes do mundo. Tal como convirá, por isso, não perder também de vista o quanto a tradição filosófica ocidental é, tal como a religião, a revelação e o Iluminismo, uma aliada da luz. Emmanuel Levinas e Jacques Derrida di-la-ão por isso uma fotologia⁹ e uma egologia. E uma filosofia do poder. Do poder e do poder de poder.

E, finalmente, os nossos dias também não nos deixam ignorar o fenómeno designado por «retorno do religioso» ou por «retorno das religiões» – um fenómeno que haverá que *re*-pensar, repensando no mesmo gesto e ao mesmo tempo a própria *re*-ligião, tentando pensar o bem enigmático *re*- da palavra *re*-ligião (*religio* – *re-legere/re-ligare/re-spondeo*) salientando assim a necessária inevitabilidade do seu retorno, a cada instante – literalmente a cada instante – como «*resposta*»¹⁰. Uma inevitabilidade que, como Derrida mostra em *Foi et Savoir* (28 de Fevereiro de 1994 – data do encontro de Capri), põe a nu a pura exigência do seu *re*-começo, em boa verdade do seu *eterno retorno*, ao mesmo tempo nos modos da *reacção antagonista*, técnica, mecânica, maquinal, automática, imune ou auto-imune, e do *sobrelanço re-afirmativo*. Uma inevitabilidade que mostrará também como, neste *re*-torno, a possibilidade do dogmatismo mais obscurantista, da violência e do mal se alia à mais lúcida e inquieta das vigílias, das responsabilidades e das ânsias de paz.

O que nos leva à observação do derradeiro pressuposto que, à partida, deverá também ser tido aqui em mente e em consideração – a saber, o facto de o desafio e a aposta de Jacques Derrida serem os de *re*-pensar ou, muito simplesmente, os de *pensar* e de nos darem a pensar de novo e diferentemente, a-teologicamente, a *religião e a fé*: de as repensar *com o necessário escrípulo*, isto é, respeitosa e o mais abstractamente possível, o que, para a

⁷ Cf. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, t. 2 (Paris: Minuit, 1969), 180.

⁸ «A luz tem lugar. E o dia. Nunca se separará a coincidência do raio de sol e da inscrição topográfica: fenomenologia da religião, religião como fenomenologia, enigma do Oriente, do Levante e do Mediterrâneo na geografia do aparecer. [...] Luz, *phôs* revelação, oriente e origem das *nossas* religiões, instantâneo fotográfico.», J. Derrida «Fé e Saber», 15, 59. Este texto de Derrida foi primeiro editado em *La Religion, Séminaire de Capri*, J. Derrida e G. Vattimo ed. (Paris: Seuil, 1996) e depois, com outro texto de Derrida, «Le siècle et le pardon», numa edição francesa, *Foi et Savoir* (Paris: Seuil, 2000), 15.

⁹ J. Derrida, *Dar a morte*, 124-125.

¹⁰ ««A religião é a **resposta**», e, «por pouco que se saiba da religião, sabe-se pelo menos que ela é sempre a resposta e a responsabilidade prescrita, não se escolhendo livremente.», J. Derrida, «Fé e Saber», 42, 51.

Desconstrução derridiana, quer dizer hiper-radical ou ateisticamente. Hiper-radical ou ateisticamente e todavia dentro dos estritos «limites da simples razão» – na linha de Hegel, Kant e Heidegger¹¹, nomeadamente, mas indo muito para além deles, sem por isso também levar a cabo qualquer enfeudamento ao paradigma cristão, ou mesmo ao abraâmico, pressupondo-os embora, e repensando no mesmo gesto a própria razão. Estará em questão *pensar* abstracta ou desconstrutivamente uma *fé* e uma *religiosidade*, uma certa estrutura de religiosidade, talvez mais precisamente, irreduzível, absolutamente irreduzível, «sem idade e sem história», que «não se deixará nunca sacralizar, santificar, humanizar, teologizar, cultivar, [...] radicalmente heterogénea ao santo e ao salvo, ao santo e ao sagrado, que não se deixa nunca *indemnizar*»¹², e que, além do mais – e tal é a aposta de Derrida para as novas Luzes por vir –, seria ou poderia vir a ser universal. Efectivamente universal! Hoje, quando a vaga do *Islamismo* reina com a vertigem que (mal) sabemos, e quando o diálogo inter-religioso e civilizacional atingiu a usura que (mal) sabemos também, não é coisa de pouca monta – *Islamismo*, que não é no entanto o Islão, como, antes de qualquer outro, Derrida no-lo lembrou.

O que é dizer – sublinho-o – que não é «a falar religião» ou religiosamente (em termos comuns) que Derrida fala da *fé* e da *religião* – tal como não é «a falar politiquês» que Derrida¹³ fala de política ou de democracia! Nem é também no papel de um *filósofo*, de um *historiador*, de um *sociólogo* ou de um *antropólogo* da «religião» que Derrida *aproxima a fé e a religião* – é, isso sim, como *pensador*. Como *pensador*, e, por isso, com uma espécie muito especial de *religiosidade* ateísta, de *liberdade* irredentista e de *irresponsabilidade* absoluta que, paradoxalmente, se revela no entanto a mais incondicional das responsabilidades – e isto, em estrita conexão com a própria *Desconstrução* como *pensamento*: como um *pensamento* filosófico com o seu posicionamento específico e a sua orientação específica no campo filosófico: uma *posição* e uma *orientação* meta-onto-teo-lógicas, sendo precisamente

¹¹ Mostrando que a religião é, de facto, uma questão de número, *Fé e Saber* é um livro onde Jacques Derrida *pensa* à sua maneira a religião na pegada de Kant (*A Religião dentro dos Limites da Simples Razão* (1793)), de Hegel, de Bergson (*As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932)) e de Heidegger – à sua maneira, quero dizer, dissociando-se de todos eles e indo muito *para além* de todos eles: a partir de um outro lugar, com um outro discurso, um outro endereçamento e com outros pressupostos argumentativos. Tal é o seu «ateísmo» - que é também o «ateísmo» do pensamento e da invenção. E da revolução, se a há. Um «ateísmo» a-confessional que, como em Levinas, é sinónimo de separação e de dissociação como condição da eleição e da individuação.

¹² J. Derrida, «Fé e Saber», 34.

¹³ « [...] falar *da* política ou *do* político é uma coisa completamente diferente de falar política.», J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *Derrida pour les temps à venir*, René Major (dir.), (Paris: Stock, 2007), 24.

a *fé* e/ou a «*religiosidade*», tal como Derrida as entende, uma marca deste *meta-* ou deste *para-além* [«*pas au-delà*»] que dá conta da hiper-radicalidade ou do «hiperbolismo» que magnetiza e locomove a Desconstrução derridiana – o «hiperbolismo» do seu *para além* do próprio *para além do ser* (*epekeina tes ousias*) de *A República* de Platão que perfila e giza o seu *quase-* ou o seu *ultra-transcendentalismo*. Eis como em *O Monolinguismo do Outro* (1996) Derrida confessa este «hiperbolismo» que terá tomado conta do seu pensamento e da sua obra – diz:

«Porque [...] eu também o contraí na escola, a este gosto hiperbólico pela pureza da língua. E pela hipérbole em geral. Uma hiperbolite incurável. Uma hiperbolite generalizada. [...] Mas, assim como para as doenças que se apanham na escola, o bom senso e os médicos lembram que são precisas predisposições. É preciso supor-se um terreno favorável. [...] Necessito no entanto de reportar-me a esta antiguidade pré-escolar para dar conta da generalidade deste «hiperbolismo» que invadiu a minha vida e o meu trabalho. Dele releva tudo quanto avança com o título da «desconstrução» [...] a começar por esta «hipérbole» [...] que comandou tudo, incluindo a reinterpretação de *khora*, a saber, a passagem para além da própria passagem do Bem ou do Uno para além do ser (*hyperbole... epekeina tes ousias*), o excesso para-além do excesso: inexpressável.»¹⁴

Demarcando-se de Heidegger, em cuja retórica não há nunca lugar para a prece e que advogava que «uma filosofia cristã é um círculo quadrado e um profundo mal-entendido (*Missverständnis*)»¹⁵, e cujo «esquecimento do ser» (*Seinsvergessenheit*) vivia na obsessão de um novo e autêntico recomeço – na obsessão do fundamento, da origem, do próprio, do autêntico, numa palavra, do miserável assédio metafísico que, entre outras coisas, está na origem do seu escandaloso «anti-semitismo»¹⁶ –, demarcando-se, pois, de Heidegger será como *pensador* que, a partir da mais extrema das abstracções configurada pelo seu «ateísmo» (não-confessional e sinónimo de *separação* como o de Levinas) e pela arqui-originariedade do que designa por «deserto no deserto», Derrida *aproxima a fé e a religião*, mostrando-as não apenas como coisas sem idade, inerradicáveis e mundiais, mas também uma questão de número, de calculabilidade e de incalculabilidade.

Distinguindo *pensamento*¹⁷ de *filosofia* – no rastro de Kant e de Hei-

¹⁴ J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro* (Porto: Campo das Letras, 2001), 67.

¹⁵ M. Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, trad. Gilbert Kahn (Paris: Gallimard, 1980), 14.

¹⁶ Para esta questão, veja-se, nomeadamente, J. Derrida, *Le dernier des juifs* (Paris: Galilée, 2014); Jean-Luc Nancy, *Banalité de Heidegger* (Paris : Galilée, 2015).

¹⁷ «[...] o pensamento, aquilo que designo aqui com esta palavra ao mesmo tempo modesta, abstracta e pomposa, o pensamento que atravessa e excede a filosofia, a literatura, a poesia, a música, o teatro, o desenho e a pintura – e a política –, este pensamento não

degger¹⁸, mas diferentemente –, é de facto como *pensador* que Jacques Derrida *pensa* a *fé* e a *religião*, a *possibilidade da religião* no seu interminável, especial e inelutável retorno (como o insinua o *re-* da própria palavra *re-ligião*), re-pensando, ao mesmo tempo e no mesmo gesto, a própria *razão* com o intuito de lhe «salvar a honra», como, num tom de manifesta ressonância kantiana, o filósofo muito explicitamente o afirma em *Voyous*¹⁹ (2003), nomeadamente – re-pensando-as (*fé*, *religião* e *razão*) à procura de uma espécie de novo espírito das Luzes para as Luzes de uma *nova alter-mundialização* e mesmo de uma *nova civilização*²⁰ por-*vir* (*à-venir*) em substituição da *mundialatinização* existente. Tal é o alcance último e definitivo, hiper-religioso, hiper-ético e hiper-político, da aposta derridiana – nada mais, nada menos, do que pensar as Luzes para a *promessa* da vinda de uma *nova civilização*, que não a *carno-falo-logo-crática* na qual, em contínuo sobressalto, nos é dado viver nestes tempos sombrios que se dizem em «mundialização».

pensaria, não daria a pensar, não se deixaria pensar sem o corpo do amor, da amizade, da hospitalidade, sem a experiência do dom nos limites do possível e do impossível.», J. Derrida, «Le lieu dit: Strasbourg» in VV., *Penser à Strasbourg* (Paris/Strasbourg: Galilée/Cidade de Strasbourg, 2004), 38-39.

¹⁸ M. Heidegger, *Carta Sobre o Humanismo* (Lisboa: Guimarães Editores, 1987), 125; *Was heisst Denken?* (Frankfurt am-Main: V. Klostermann, 1954).

¹⁹ J. Derrida, *Vadios*, tr. Fernanda Bernardo, Gonçalo Zagalo e Hugo Amaral (Coimbra: Palimage/Terra Ocre, 2009), 276-7, de onde cito as últimas palavras: «Resta saber, para salvar a honra da razão, como *traduzir*. Por exemplo, a palavra «raisonnable» [*razoável*]. E como saudar, para além da sua latinidade, em mais de uma língua, a frágil diferença entre *racional* [*rationnel*] e *razoável* [*raisonnable*]. // A razão *razoa*, é certo, ela tem razão [*elle a raison*], e dá razão a si mesma [*se donne raison*] por fazê-lo, para se resguardar, para salva-guardar a razão [*raison garder*]. É então aí que ela é e quer, por conseguinte, ser *ela mesma*, tal é a sua ipseidade soberana. // Mas para chamar a sua ipseidade à razão, é também preciso *razoá-la* [*la raisonner*]. // Uma razão deve deixar-se *razoar* [*se laisser raisonner*].»

²⁰ Uma ideia que encontramos também em Jean-Luc Nancy: «Precisamos de uma revolução não política mas *da* política, ou então em relação a ela. É muito simplesmente (!) precisa uma outra «civilização», o que quer dizer antes de mais, claro, um outro modo de reconhecimento do sentido.», Jean-Luc Nancy, *Politique et au-delà* (Paris: Galilée, 2011), 36.

§ 2. O segredo da fé

**«Le désir de Dieu, Dieu comme l'autre nom du désir
traite dans le désert avec l'athéisme radical.»**

J. Derrida, *Sauf le nom*, p. 103

Porquê tão estranho *incipit*?

Pois bem, não apenas em razão de o segredo ser, *deste* segredo (absoluto) ser talvez a coisa do mundo melhor partilhada (e mais traída²¹) – e talvez não o famoso «bom-senso» cartesiano, tal como o *Discurso do Método* (1637) o reclama e aclama –, mas também, e acima de tudo, em razão de, na sua proclamada e declarada «fidelidade *a mais de um*»²², «*a mais de uma* palavra»²³ e «*a mais de uma* memória»²⁴, a Desconstrução derridiana se ter querido, *a cada instante* e no relâmpago meteorítico do instante – a sua própria temporalidade, que não é, porém, a do «presente vivo» (*lebendige Gegenwart*) –, a *experiência* performativa de uma fidelíssima e respeitosa atenção à injunção, tão imperativa quanto desamparada e incerta²⁵, de um tal segredo. De um segredo *absoluto* que ela soube *bem* escutar, *bem* herdar, *bem* acolher, *bem* pensar, *bem* carregar²⁶ e *bem*-querer, e cuja muda injunção ela nos apela

²¹ Não esquecer : «Perjuro como respiro», J. Derrida, «Circonfession», in G. Bennington e J. Derrida, *Jacques Derrida* (Paris: Seuil, 1991), 98.

²² Cf. J. Derrida, «Fidélité à plus d'un» in *Idiomes, Nationalités, Déconstructions* in *Intersignes*, número 13, (outono 1998, ed. Toubkal / l'aube, Paris – Casablanca), 221. Em «La Déconstruction et l'autre» (in *Les Temps Modernes*, 67 année, Juillet/Octobre 2012, n° 669/670, p. 7-8, 13) J. Derrida observa : «considero que o meu próprio pensamento não é, paradoxalmente, nem grego nem judeu. [...] O lugar último do meu questionamento não deveria ser nem helénico nem hebraico, se tal fosse possível. Deveria ser um não-lugar, além, ao mesmo tempo, da influência judia da minha juventude e da herança grega que recebi no decurso da minha formação universitária em França. [...] Daí a minha tentativa para descobrir um *não-lugar* que seria o *outro* da filosofia. Tal é a tarefa da “desconstrução”.»

²³ J. Derrida, *Spectres de Marx*, (Paris: Galilée, 1993), 39.

²⁴ Cf. J. Derrida, «Circonfession», 266.

²⁵ Salientemos: «Um apelo digno deste nome [...] não deve dar lugar a nenhuma certeza, do lado do destinatário. Sem o que não é um apelo.», J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Le dernier des Juifs* (Paris: Galilée, 2014), 79 – este texto foi primeiramente editado em Acts of the International Symposium (2000), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Joseph Cohen e Raphael Zagury-Orly (dir.) (Paris: Galilée, 2003), 11-12. Jacques Derrida tem este texto como um *post-scriptum* à sua leitura da *Ligadura de Isaac* em *Dar a Morte*.

²⁶ Em «Circonfession» (in *op. cit.*, p. 238), Jacques Derrida assumiu-se como «pesadamente carregado com um segredo para ele desconhecido, de que teria o texto selado no bolso».

pacientemente a escutar, a acolher, a suportar, a amar e a partilhar, assim também *bem* o herdando. Ou, muito simplesmente, assim também o herdando, quando e onde a *arqueo-genea-logia* falta – porque, como Derrida nos recorda em *Spectres de Marx* (1993), nomeadamente

«Herda-se sempre um segredo – que diz “lê-me”, serás tu alguma vez capaz?»²⁷.

Serás tu, tu aí, tu leitor/a, capaz? Quem o será? Quem será capaz de *bem* herdar, *bem* acolhendo, *bem* suportando, *bem* amando e *bem* partilhando o *segredo deste segredo*?

Na sua condição de *pensamento do impossível*, de impossível *pensamento* do impossível²⁸, mais precisamente, e, *ipso facto*, de *pensamento* do evento, da hospitalidade²⁹ incondicional à vinda messiânica *de quem e/ou do que* chega ou acontece, do *por-vir* [à-venir] e da alteridade absoluta (*ab-solus*), a Desconstrução derridiana tanto é, ela própria, a experiência da *fiel provação de um tal segredo*, como um *apelo* para também lhe darmos ouvidos e, de cada vez, lhe respondermos responsavelmente – hiper-responsavelmente, para ser ainda mais precisa. Ela própria ditada ou apelada e magnetizada pelo segredo, ela própria girando *em torno* do segredo, a Desconstrução derridiana dá-nos a pensar o *segredo e a secreta possibilidade do segredo*³⁰ como a *verdade secreta da fé*; e esta, e a *verdade secreta da fé*, como a «*mais alta paixão*» (Kierkegaard *dixit*³¹) da absoluta e absoluta e paradoxalmente res-

²⁷ J. Derrida, *Spectres de Marx*, 40.

²⁸ «[...] a desconstrução [...] não perde nada em confessar-se impossível [...] O interesse da desconstrução, da sua força e do seu desejo, se ela os tiver, é uma certa experiência do impossível [...] a experiência do outro como invenção do impossível, noutros termos, como a única invenção possível.», J. Derrida, «Psyché. Invention de l'autre» in *Psyché. Inventions de l'autre*, 26-27.

²⁹ «Hospitalidade – isto é um nome ou um exemplo da desconstrução.», J. Derrida, «Hostipitality» in *Acts of Religion*, tr. e ed. de Gil Anidjar (New York, London: Routledge, 2001), 364.

³⁰ A diferença entre o *segredo* e a *possibilidade do segredo* é esta atestar o alcance trans-político deste segredo absoluto, do qual Derrida faz, no entanto, um princípio político de vigilância, de resistência e de dissidência – o princípio de, em democracia, ter de respeitar o segredo, que excede o político. Para Derrida o que assim resiste à politização é, naturalmente, uma força de (outra) re-politização. Envolvido em todo o endereçamento ao outro como outro, ao qual é co-extensivo desde o primeiro instante, o segredo revela que um certo deslocamento interruptivo é a própria condição de todo o «laço social» e da «comunidade».

³¹ «*Vede*, a fé é bem a mais alta paixão da subjectividade [...] Mas, não reside a fé na subjectividade? É então qualquer coisa de excelente ser uma subjectividade.», S. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques* (Paris: Tel/Gallimard, 1949), 86.

ponsável singularidade (ou, num léxico metafísico, subjectividade) – a «mais alta paixão», sim, é certo, mas uma «paixão sem martírio»³²: uma paixão que diz a «passividade mais passiva do que toda a passividade» (Levinas) de um «eu» originariamente enlutado como um «*eu*» *ab-soluto* (*ab-solus* e não *ab-sollus*!) Ou seja, como um «eu» em si separado e do outro e de si – como um «eu» em si próprio como outro, circuncisado³³. Isto é, «ferido de morte», ou, na terminologia das Fenomenologias e das Hermenêuticas, finito: mas de uma finitude intemporalmente hospitaleira, justamente, porque aqui-originariamente hetero-afectada independentemente do seu querer: apelada ou chamada, acusada e eleita. Eleita *pelo* responder *para* responder. Uma finitude enlutada³⁴. Melancolicamente enlutada, tendo em conta que, para Derrida, há luto desde que há relação ao outro – sempre, pois, e desde sempre. O luto é originário. E, uma vez que a nossa questão é também aqui *ler Derrida a ler*, lembrarei de passagem que, lendo e, portanto, contra-assinando *Luto e Melancolia* de Freud, Derrida pensa a melancolia como sinónimo de «luto impossível» – na verdade, o único luto desejável ou, para o filósofo³⁵, o único luto digno do nome, porque o único que respeita a alteridade de outrem que porta *como tal*. Isto é, como outro.

Derrida pensa, pois, e dá-nos a pensar *a história de Deus* e do *nome de Deus* como a «*história*»³⁶ de um *segredo* – um segredo ao mesmo tempo absolutamente secreto e sem qualquer segredo. O segredo da alteridade absoluta ou de «nada»³⁷. Na sua condição de herdeiro de *mais de uma* tradição de pensamento e no seu muito especial desejo de levar a cabo uma radical,

³² O *terminus* de *Passions* (Paris: Galilée, 1993, p. 71) refere «a solidão absoluta de uma paixão sem martírio» como sendo a condição do «sujeito».

³³ Sendo a circuncisão um *quase*-sinónimo de *finitude*, ou da experiência da não-identidade ou da *ex-apropriação* – sendo a experiência da eleição em Derrida uma experiência de circuncisão e de *bêção* secreta. Para esta problemática, cf. «Circonfession», 100, 150, 188, 197, 225, 232.

³⁴ O luto, lembra J. Derrida, «não espera a morte – é a própria essência da experiência do outro como outro», J. Derrida, *Séminaire, La Bête et le Souverain II* (Paris: Galilée, 2010), 242.

³⁵ Ver J. Derrida, *Carneiros*, tr. Fernanda Bernardo, (Coimbra: Palimage/Terra Ocre, 2008), Fernanda Bernardo, «Entre Nós» in *Carneiros*, (Coimbra: Palimage /Terra Ocre, 2008), 59-132.

³⁶ Grafo «*história*» entre aspas, «*história*» do segredo, porque uma *história* do segredo é simplesmente impossível, sendo antes, o segredo *para além* da *história*, o que resiste à *história* e à fenomenalidade em geral – uma resistência que, paradoxalmente, simultaneamente, compromete e abre a própria historicidade da *história*.

³⁷ «[...] a potência inesquecível dos meus discursos deve-se a eles moerem tudo até à cinza muda de onde não se retém então senão o nome, pelo menos o meu, tudo isso girando em torno de nada, de um Nada onde Deus se lembra a mim, é a minha única memória, a condição de todas as minhas fidelidades», J. Derrida, «Circonfession», 253.

melhor, uma hiper-radical³⁸ explicação, não apenas com o tradicional registo onto-teológico-político da³⁹ herança Grega, mas também com a própria tradição Abraâmica, o próprio ponto de partida de todas as religiões Abraâmicas de onde – há que sublinhá-lo! –, a mulher está ausente, é a grande ausente ou a que foi afastada ou repudiada⁴⁰ (penso aqui em Sara e, sobretudo, em Agar (*Gen. 22*)), Jacques Derrida *tem-se pelo eleito, pelo muito solitário eleito deste segredo*: questionando⁴¹ a ideia (judaica) de eleição, Derrida considera-se a si próprio o eleito *incerto*⁴² deste segredo *absoluto* ao qual terá sido tão destinado e confiado quanto condenado – sendo nele esta eleição testemunhada pelo seu «*tallith branco*»⁴³ (que re-pensa o véu e as culturas do véu), ele tam-

³⁸ «[...] o lugar último do meu questionamento não deveria ser nem helénico nem hebraico.», J. Derrida, «La Déconstruction et l'autre» in *Les Temps Modernes*, 8.

³⁹ A herança Grega porque não existe nenhuma *uni-identidade* da dita herança grega, mas já sempre «*plus d'une*» (mais de uma/nem mais uma) – devido, precisamente, à irredutibilidade do segredo.

⁴⁰ Penso aqui na impressionante leitura de Fethi Benslama em «La repudiation originaire» na revista *Intersignes, Idiomes, Nationalités, Déconstructions*, ed. Toubkal/l'aube, nº 13, outono, 1998, Paris/Casablanca, 113-153.

⁴¹ Fernanda Bernardo, Gérard Bensussan, *Os equívocos da ética/Les equivoques de l'éthique* (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2012).

⁴² «Esta guarda do segredo à qual eu teria sido confiado, ou esta guarda do segredo confiado, um segredo de tal modo maior e mais grave do que eu, é como se eu tivesse recebido a missão de lhe ser fiel enquanto uma palavra justa a este respeito não me tivesse sido dada ou ordenada, uma palavra que eu deveria inventar tanto quanto descobrir, encontrar em mim fora de mim – e defender a todo o preço [...] Um apelo digno deste nome, um apelo do nome digno deste nome não deve dar lugar a nenhuma certeza do lado do destinatário. Sem o que não é um apelo.

Mutismo, silêncio teimoso, dizia eu, ao qual, por mais confiado que estivesse, eu teria também sido condenado. Por quem, pelo quê, onde, como? Eis as minhas questões. Porque se a confiança, se a confidência de lhe ter-sido-confiado, por uma espécie de eleição secreta, mas por essência incerta, sempre pronta a um mal-entendido apocalíptico ou irrisório, uma eleição que não seria sobretudo a de um povo – uma contra-eleição, portanto, o contra-exemplo da eleição –, se, então, o que me votou, devotou, entregou à lei de um tal silêncio, eu senti-a sempre, quase sempre como a chance prometida de uma saudação/salvação sem saudação/salvação vinda não sei de onde, pois bem, não resta menos que simultaneamente, indissociavelmente, eu me tenha sentido intimado à residência, até mesmo denunciado, condenado, danado pela mesma consciência obscura de eleição, de escolha fatal pela qual um poder transcendente e sem figura me remetia ao silêncio, me atingia de mutismo como se é atingido por uma enfermidade, por uma praga, desde a nascença ou *quase* à nascença.», J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Le dernier des juifs* (Paris: Galilée, 2014 (1ª Edição in *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, (Paris: Galilée, 2003), p. 16-17), 78-80.

⁴³ J. Derrida, «Circonfession», 82 – e p. 228: «o meu *tallith* imaculado, o único *tallith* virgem da família».

bém um sinal de «bênção secreta»⁴⁴: não sem ironia, Derrida considera-se a si próprio «o último Judeu»⁴⁵, ou um «marrano»⁴⁶, um «marrano de marrano», a figura do cripto-Judeu e do cripto-X em geral na sua condição de portador de um segredo mais velho e maior do que ele. De um segredo que o porta, a ele (eleito), mais do que ele o porta a ele (ao segredo):

«[...] *a constância de Deus na minha vida*», confessa Derrida em «Circonfession», «designa-se com outros nomes, embora eu passe a justo título por ateu, a onnipresença em mim do que eu chamo Deus na minha linguagem absolvida, absolutamente privada, não sendo nem a de um testemunho ocular nem a de uma voz que faça outra coisa que não a de falar-me para nada dizer, nem lei transcendente ou *schechina* imanente, esta figura feminina de um Iahvé que me permanece tão estranho e tão familiar, *mas o segredo do qual estou excluído, quando o segredo consiste em se estar obrigado ao segredo*»⁴⁷

Eu sublinho: «*a constância de Deus na minha vida designa [...] o segredo do qual estou excluído, quando o segredo consiste em se estar obrigado ao segredo*». E em *La Contre-allée* (1999) Derrida reitera:

«É por isso que eu me digo «marrano»: não as peregrinações de um judeu errante, não os exílios sucessivos, mas a procura clandestina de um segredo maior e mais velho do que eu, escatológico, fatal para mim, *como eu*. [...] um segredo que porto sem saber [...] (como uma criança no ventre).»⁴⁸

Cf. também H. Cixous, J. Derrida, «Um bicho-da-seda de si. Pontos de vista passados no outro véu» in *Véus... à vela* tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Quarteto, 2001), 57 ss. O *tallith* repensa o véu e a cultura do véu.

⁴⁴ J. Derrida, «Circonfession», 83.

⁴⁵ *Ibid.*, 178.

⁴⁶ «[...] eu sou uma espécie de marrano da cultura católica francesa», *ibid.*, 160. E, salientando a contaminação de culturas ou de heranças, assim como o «*plus d'une*» [*mais de uma*] da identidade, Derrida escreve na p. 234: «pensas então neste jovem, antepassado do lado da mãe, de que a prima te disse que um dia, na manhã do século passado, ele chegou de Portugal, tenho a certeza de que te pareces com ele, pareces-te cada vez mais com a tua mãe.»

E, demarcando-se de Espinoza, Derrida diz: «Espinoza – é alguém a quem eu nunca compreendi nada. Ensinei-o, conheço-o um pouco [...] Mas, de facto, é um pensador – embora ele seja marrano português como eu – cujo empreendimento filosófico me é o mais “estranho possível”». J. Derrida in «Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy» in *Rue Descartes*, 52, (2006), 95.

⁴⁷ J. Derrida, «Circonfession», 146-147.

⁴⁸ J. Derrida in J. Derrida, C. Malabou, *La contre-allée* (Paris: La Quinzaine Littéraire/ Louis Vuitton, 1999), 21-23. Cf. também, J. Derrida, *Apories* (Paris: Galilée, 1996), 140-141; «Le veilleur, La veilleuse» in F. Brenner, *Diaspora: Terres natales de l'exil, voix* (Paris: Éditions La Martinière, 2003), 67.

Ora, para Derrida, um tal segredo sela o lugar, o muito peculiar lugar de um «*fora*» [«*illic*», «*dehors*»] ou de uma *exterioridade absoluta* – e dizemos um muito peculiar lugar, porque, em boa verdade, é um *lugar sem lugar*, um «algures» ou um « nenhures », [«*ailleurs*» – *aliore loco, aliorsum*]: isto é, trata-se de um lugar *para além* de todo e qualquer lugar [«*pas au-delà*»] que não encarna nenhuma configuração geográfica, geométrica ou geofísica e que desorganiza e desloca mesmo as nossas concepções ou pré-concepções onto-topo-lógicas de espaço. Trata-se do «lugar mais anárquico e anarquívavel»⁴⁹, do lugar mais abstracto e desértico que consubstancia uma espécie de lugar limítrofe, de limite indeclinável a partir do qual Jacques Derrida questiona a filosofia e, em boa verdade, toda a tradição greco-abraâmica. Trata-se, por isso, do «lugar» a partir do qual Derrida repensa a *fé* e a possibilidade da *religião*.

Um peculiar lugar a que, na pegada do insinuante e enigmático *Timeu* de Platão, Derrida chamará *khora*⁵⁰ (χώρα) – um nome herdado⁵¹, pois, como todo o nome, um *quase-nome* ou um «ante-primeiro-nome» para designar o outro do nome, isto é, e neste caso, para designar o *absolutamente outro* [tout autre] e o *lugar do absolutamente outro*. Ou seja, para designar não apenas o *alter*, o *outro* de dois, mas, como também Jean-Luc Nancy⁵² o precisa, o *alienus*, o *allos*, o *outro de tudo e de todos* – um *outro* que, antes e para além de todos os filosofemas, terá deixado um rastro inaudito na língua grega no *quase-nome de khora*:

Khora, escreve o filósofo em *Fé e Saber* (1994), «não é nem o Ser, nem o Bem, nem Deus, nem o Homem, nem a História. Resistir-lhes-á sempre, terá sido sempre [...] o próprio lugar de uma resistência infinita, de uma *restança* infinitamente impassível: um absolutamente outro sem rosto. [...] *Khora* situaria o espaçamento abstracto, o próprio lugar, o lugar de exterioridade absoluta.»⁵³

Khora é assim o *nome*, não de uma *coisa* ou de um *referente* real, mas de um segredo *absoluto*. Impenetrável e indecifrável. De um «segredo sem segredo» – de um «X», dirá também ainda Derrida. De um «X» que, enquan-

⁴⁹ J. Derrida, «Fé e Saber», 27.

⁵⁰ J. Derrida, *Khôra* (Paris: Galilée, 1993).

⁵¹ «*Khôra* chega-nos, e como o nome. E quando um nome chega, ele diz imediatamente mais do que o nome, o outro do nome e o outro «*tout court*», de que ele anuncia justamente a irrupção.», J. Derrida, *Khôra*, 15.

E, na p. 25, Derrida precisa: «O seu nome não é uma *palavra justa*».

⁵² Jean-Luc Nancy, *La Déclosion. Déconstruction du Christianisme*, I (Paris: Galilée, 2005), 15.

⁵³ J. Derrida, «Fé e Saber», 33.

to tal, não só nos requer também, a nós, para o acolhermos, o portarmos, o amarmos e/ou o respeitarmos *como tal*, isto é, como segredo absoluto, *bem* o portando ou *bem* o carregando; como requer ser também, da nossa parte, *chamado sempre da mesma maneira, endereçado sempre da mesma maneira* – isto é, *fielmente*, ou *tocantemente*, ou *respeitosamente (respiciere)*, ou *acolhedoramente*, ou *aproximativamente*, ... *Aproximativamente*, isto é, à distância e na distância (da sua alteridade) sempre assim *bem* salvaguardada... Ou seja, através de uma ininterrupta relação heteronómico-dissimétrica, que é a condição da relação ao outro em geral e, para Derrida, a respiração e a cena sem cena do laço fiduciário – numa palavra, da própria *fé*.

Khora é, em suma, o nome do *lugar secreto, atópico e acrónico*, do *dar lugar* – sendo assim a condição de possibilidade *quase-transcendental* (não antropológica, não teológica, não política e não tropológica) do *dar lugar*. Por outras palavras, do *espaçar* na sua condição de intercessão do espaço/tempo – do devir espaço do tempo e do devir tempo do espaço. Um devir que dará conta da estrutura do *rastro (trace)* ou do «*espaçamento*» – estrutura que, por sua vez, dará conta da auto-imunidade do *viver* do vivente na sua condição de *sobre-vivente* e, portanto, daquilo a que o filósofo chamará «*ateísmo messiânico*»:

«Há *khora*, mas *a khora* não existe», escreve Derrida em *Khora*. «[...] e a referência a qualquer coisa que não é uma coisa, mas que insiste na sua unicidade tão enigmática, deixa-se ou faz-se chamar sem responder, sem se dar a ver, a conceber, a determinar. Privada de referente real, o que, de facto, se parece com um nome vê-se também chamar um X que tem por propriedade, por *physis* e por *dynamis* dirá o texto, nada ter de próprio e de permanecer informe (*amorphon*). Esta muito singular impropriedade, que justamente não é nada, eis o que *khora* deve *salvaguardar*, se assim pode dizer-se, eis o que *é preciso salvaguardar-lhe*, o que *nos é preciso salvaguardar-lhe*.»⁵⁴

Khora é então o nome de um lugar sem lugar que, como um *branco* (à Mallarmé), um rasgão ou uma *malha caída* de que Derrida fala em «*Un-ver-à-soi*», deixou no entanto uma marca, como uma espécie de cicatriz sempre aberta ou de apelo mudo, no tecido imenso da nossa civilização greco-abraâmica onde, «antes e depois de todas as Luzes do mundo», para Derrida, «a razão, o criticismo, a ciência, a tele-tecno-ciência, a filosofia, o *pensamento* em geral tem a mesma origem que a religião em geral»⁵⁵. Notemo-lo: diferentemente de uma ideia assaz generalizada que crê na independência da razão crítica, do conhecimento, da técnica, da filosofia e do pensamento em relação à *fé* e à religião, para Derrida eles e elas têm todos e

⁵⁴ Ibid., 32-33.

⁵⁵ J. Derrida, «Fé e Saber», 83.

todas a mesma origem - *a razão, o criticismo, a ciência, a tele-tecno-ciência, a filosofia e o próprio pensamento têm a mesma fonte que a fé e a religião em geral...* Todos e todas brotam do abismo líquido deste segredo indecifrável. Todas e todos começam por se lhe endereçar. E por o portar.

Daí também a dificuldade extrema para *pensar* cada um deles e cada uma delas na sua pressuposta pureza – como o exemplifica, por exemplo, o projecto de «secularização» do «teológico-político» de C. Schmitt⁵⁶. Ou a subtil diferença existente entre o religioso e o ético em Kierkegaard, e, de uma certa maneira, também no pensamento e na obra de Emmanuel Levinas – bem como a dificuldade para neles delimitar o religioso! Derrida lembrará que a *auto-imunidade*, o que ele designou pela fatal *lógica da auto-imunidade do indenne*, associará sempre religião e ciência, religião e razão tele-tecno-científica. A imunidade absoluta é um logro. E uma violência. Uma espécie de morte em vida. Pureza e puro secularismo ou puro laicismo são simplesmente impossíveis – a contaminação reina desde sempre, para sempre, e por toda a parte. Tal como a orfandade e a bastardia. Tal como a auto-imunidade. É o preço do segredo ou da desconstrução da origem, una e simples, ou da presença. É o preço e o segredo do acontecer e da exposição ao acontecer da vida a viver-se - «sem auto-imunidade, com a imunidade absoluta, nunca nada aconteceria»⁵⁷, adverte Derrida em *Voyous* (2003).

No seu re-traimento/re-traçamento [*re-trait*] in-finito, ou no sem fim da sua re-tirada e do seu re-torno ou da sua iterabilidade, um tal lugar, a que no rastro do *Timeu* de Platão Derrida chamará *khora*⁵⁸, revela-se não só uma espécie de *arqui-espaço* a-teológico⁵⁹ e a-humano, mas também uma espécie de *arqui-condição* simultaneamente de possibilidade e de impossibilidade de tudo – inclusive de Deus, da *revelação* de Deus (*Offenbarung*) e do *nome* de Deus⁶⁰. Um nome que Jacques Derrida colocará na origem do seu «*wechseln*

⁵⁶ Ver J. Derrida, *Políticas da Amizade*, tr. Fernanda Bernardo (Porto: Campo das Letras, 2003), 145-197.

⁵⁷ J. Derrida, *Vadios*, 210.

⁵⁸ *Khôra*, diz Derrida, «não dá nada. É o que faz o ter lugar ou evento possível. Mas *khora* não acontece, não dá, não deseja. É um espaçar e absolutamente indiferente. [...] é o que é irreduzível ao que chamamos revelação, revelabilidade, história, religião, filosofia, Bíblia, Europa, e assim por diante. [...] a referência a este lugar de resistência é também a condição para uma política universal, para a possibilidade de atravessar as fronteiras do nosso contexto comum – Europeu, Judeu, Cristão, Muçulmano e filosófico.», J. Derrida, *On the Gift*, 76 -77.

⁵⁹ *Khora* «não é nem o Ser, nem o Bem, nem Deus, nem o Homem, nem a História. Resistir-lhes-á sempre, terá sido sempre [...] o próprio lugar de uma resistência infinita, de uma reestância infinitamente impassível <*restança*>: um totalmente outro sem rosto.», J. Derrida, «Fé e Saber», 33.

⁶⁰ Cf. J. Derrida, «Comment ne pas parler» in *Psyché*, 560-562.

der Töne»⁶¹, das suas orações e das suas lágrimas⁶², e que em «Circonfession» (1989-1990) o filósofo confessa ser um nome *herdado* de sua mãe⁶³. Um nome *herdado* e *citado* – sublinhemos –, *ex-apropriado*, como todos os nomes e como a própria língua que não pertence. Que jamais pertence. Um nome em memória do qual o seu *ateísmo* se reafirma e sobrevive para repensar uma *fé* sem dogma nem religião e adogmatizável – um *ateísmo* não ideológico, não confessional, sublinhemo-lo, que é sinónimo da pura incondicionalidade do *pensamento* do evento ou do que vem ou acontece, da alteridade ab-soluta ou do porvir, não menos que da *separação* como condição da própria incerta eleição *pela* resposta ao evento *para* a resposta ao evento. E eleição incerta, por essência incerta, a fim de fugir à certeza do programa do dogma e da doutrina. Uma contra-eleição adveniente da incerteza da escuta do apelo – como Derrida refere, um apelo digno do nome não pode dar lugar a nenhuma certeza. Sem o que não seria um apelo. Eis como Derrida o diz numa importante passagem de «Penser ce qui vient»:

«[...] quanto a pensar *o que vem*, o que vem *de novo* [...] a saber, a vinda, o evento, o por-vir do que vem e, portanto, a alteridade imprevisível ou a singularidade absoluta *daquilo* que acontece e de *quem* vem até nós, mas também *de nós*, por nós, através de nós, eu perguntava-me não somente se não sou ateu, radicalmente ateu (como toda a gente, penso eu, e é sem dúvida preciso sê-lo se *o que vem* e *quem* vem deve permanecer outro, novo, imprevisível, inaudito, e deve assim furar todo o horizonte de escuta, toda a teleologia, toda a providência: falo pois de ateísmo ou de laicidade, não como convicções, opiniões ou ideologias pessoais que podem ser ou não partilhadas por uns ou por outros, mas de um ateísmo, até mesmo de certo modo de um agnosticismo estrutural que caracteriza *a priori* toda a relação ao que vem e a quem vem: pensar o porvir é poder ser ateu), [perguntava-me, pois, não apenas se não sou ateu deste ateísmo estrutural] mas de novo um ateu que se lembra de Deus e que ama a lembrar-se de Deus, se é ainda possível ser ateu e radicalmente laico nestas condições.»⁶⁴

Na sua condição de herdeiro e na sua intenção de *pensar* «dentro dos limites da simples razão» uma *fé* – a-teologicamente, portanto, singularmente

⁶¹ «Tom é para mim o nome de Deus, meu Deus, aquele que eu não encontro», J. Derrida, «Envois», 146. E «Wechsel der Töne (a minha preocupação principal, não digo a única).», J. Derrida, *ibid.*, 217.

⁶² «[...] devo dizer que passei a minha vida a ensinar para regressar finalmente ao que mistura ao sangue a oração e as lágrimas, [...] e pergunto-me se aqueles que me lêem lá de cima vêem as minhas lágrimas, hoje, [...] se adivinham que a minha vida não foi senão uma longa história de orações », J. Derrida, «Circonfession», p. 22 e 40.

⁶³ «Olha, lembro-me de Deus esta manhã, o nome, uma citação, uma palavra da minha mãe», *Ibid.*, 112.

⁶⁴ J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *Derrida pour les temps à venir*, 20-21.

des-ligado do paradigma abraâmico mas, de qualquer modo, e necessariamente, na memória da tradição greco-abraâmica, pois a *fé* não se deixaria pensar sem o *corpus* bíblico no qual está marcada – passível de, nos nossos dias e para sempre, vir a ser efectivamente universal, Derrida inscreve o seu gesto na pegada dos de Kant, de Hegel e de Heidegger, mas com o intuito de ir *para além* de todos eles: a fim de ir *para além* da onto-teologia hegeliana, por exemplo, que, ignorando a *fé*, a prece e o sacrifício, nas conclusões de *A Fenomenologia do Espírito* anuncia uma «religião dos tempos modernos» fundada no sentimento de que «o próprio Deus está morto» e determina o saber absoluto como a verdade da religião, destruindo assim a religião, mas instruindo paradoxalmente assim o devir eclesiástico e teológico da própria *fé*⁶⁵.

A fim de ir também para além do desafio de Kant que ousou pensar uma «*fé reflexiva (reflektierende)*»⁶⁶ que, rompendo com a «*fé dogmática*» e não dependendo também essencialmente de nenhuma revelação histórica, se confundia com a racionalidade da própria razão pura prática antes e para além de todo o conhecimento – regendo a religião moral a boa conduta da vida, ou a acção, de acordo com a lógica do princípio kantiano segundo o qual «para nos conduzirmos de maneira moral, devemos fazer em suma como se Deus não existisse, ou não se ocupasse com a nossa salvação. Tal é o que é moral e, portanto, o que é cristão, na medida em que um cristão tem o dever de ser moral: deixar de se virar para Deus no momento de agir segundo a boa vontade; fazer em suma como se Deus nos tivesse abandonado.»⁶⁷ O que é dizer, sugere Derrida no eco de Kant, «que o Cristianismo só pode responder à sua vocação moral e a moral à sua vocação cristã suportando aqui-na-terra, na história fenomenal, a morte de Deus, e muito para além das figuras da Paixão [...]». O que finalmente é dizer «que o cristianismo é a morte de Deus assim anunciada e recordada por Kant à modernidade das Luzes [...]»⁶⁸. Em suma, Kant pensa (também) a lei moral como uma memória da paixão e identifica moralidade pura e cristianismo na sua aposta para pensar uma «*fé reflectida*».

E com o intuito de repensar a *fé* e a religião nos estritos limites da razão – *La Religion dans les limites de la simple raison* –, de Kant, que advogava também que as Sagradas Escrituras representavam o carácter histórico e temporal do «mal radical», Derrida herdará também ainda o seu esforço para dar conta da origem racional do mal, que re-pensará enquanto intrínseco ao bem: efeito do livre arbítrio e podendo levar, por isso, os homens a seguirem as suas «paixões» ou as suas «inclinações sensíveis», em vez da lei moral, para Kant o mal irradiava da «perversão radical do coração humano» e era

⁶⁵ Cf. J. Derrida, «*Fé e Saber*», 25.

⁶⁶ *Ibid.*, 20.

⁶⁷ *Ibid.*, 21.

⁶⁸ *Ibid.*, 22.

«radical»: não poderia, por isso, ser de todo erradicado da natureza humana. O que, ainda assim, para Kant não põe em questão a ideia de um bem liberto do mal – um bem para o qual os homens tenderiam como um ideal. O que aconteceria igualmente em sede religiosa: embora podendo ser exteriormente ameaçado (idolatria, mal-entendido, etc.), em si mesmo o bem está isento do mal, sendo, portanto, a promessa de algo isento de todo o mal. A fé religiosa seria assim a fé no bem, no bem absoluto, totalmente imune à contaminação e/ou à corrupção do mal. Diferentemente, para Derrida, o mal é uma possibilidade inscrita na própria experiência do bem, da alteridade ou do porvir – para o filósofo crer no bem não é crer num bem absoluto, imune à infecção ou à corrupção pelo mal: o bem é antes auto-imune, porque o mal lhe é inerente *como possibilidade*. O risco da auto-imunidade está para o filósofo alojado «na própria estrutura do presente e da vida»⁶⁹, como condição do acontecer e do viver, pelo que a imunidade absoluta de um bem indemne (*indemnis*), puro, íntegro, de que tradicionalmente vivem a fé religiosa e as religiões, é um logro ou uma ficção :

«[...] para que um evento, e mesmo um evento feliz, se produza», diz o filósofo, «a possibilidade do mal radical deve permanecer inscrita como possibilidade», porque, «se excluirmos a simples possibilidade de um tal mal radical não haverá, muito simplesmente, evento. Quando estamos expostos ao que acontece, mesmo na intenção da hospitalidade mais generosa, não podemos excluir a possibilidade de que aquele que chega venha para nos matar ou seja uma figura do mal.»⁷⁰

E, questionando, por um lado, a *pulsão do indemne* e, portanto, a alergia à contaminação, e enfatizando, por outro, a desconstrução da oposição bem-mal, tal como a oposição fé-perjúrio, advogando que a imunidade do bem deve também assumir, e necessariamente, sempre o mal radical, sem o qual o próprio bem seria impossível, Derrida diz ainda em *Voyous* (2003):

«[...] apenas a possibilidade infinita do pior e do perjúrio pode conceder a possibilidade do Bem, da veracidade e da fé jurada. Esta possibilidade permanece infinita, mas como a possibilidade de uma finitude auto-imunitária.»⁷¹

Para Derrida o bem pode, pois, sempre devir mal – e quando se pratica o bem, pratica-se ao mesmo tempo também, e necessariamente, o mal, porque o nosso gesto de devoção, de acolhimento ou de responsabilidade *pelo* outro *para* com o outro é também, ao mesmo tempo, um gesto de exclusão, de perjúrio e de irresponsabilidade. Um gesto sacrificial, como, por excelência,

⁶⁹ Cf. J. Derrida, *Vadios*, 229.

⁷⁰ J. Derrida, «Perhaps or Maybe» in *Warwick Journal of Philosophy*, nº 6 (1997), 9.

⁷¹ J. Derrida, *Vadios*, 269.

o atesta o Sacrifício de Isaac. De notar, porém, que, em Derrida, a noção de «mal radical» não visa justificar o mal e/ou a violência, a inevitabilidade da violência – visa antes significar e dar a entender que se negocia sempre a violência, isto é, que se vive na prática de «uma economia da violência»⁷², pois a não-violência absoluta não é deste mundo: a não-violência absoluta é impossível!

Continuando ainda nesta cena de heranças para realçar a singularidade e a radicalidade do pensamento derridiano da *fé* e da *religião*, haverá também que referir que, na sua respectiva singularidade, quero dizer, no seu idioma meta-ético, o pensamento de Deus de Levinas, que vem à ideia na nudez e na altura do rosto do próximo – para nada dizer do pensamento de Maurice Blanchot⁷³, do seu pensamento⁷⁴ do «neutro» e do «desastre» – não é, no fundo, também assim tão diferente do pensamento de Deus de Kant: recordarei aqui muito sucintamente que, a fim de subtrair Deus à idolatria da objectividade, do desvelamento ou da representação da presença e do ser, assim subtraindo também a *fé* à «fé do carvoeiro»⁷⁵, também Emmanuel Levinas⁷⁶ pensa um Deus transcendente até à ausência, até à possibilidade de vir a ser confundido com o que o filósofo designa de «*il y a*», o fenómeno do ser impessoal que não tem de todo a generosidade do «*es gibt Sein*»⁷⁷ heideggeriano. O que é dizer que também Levinas pensa a ausência, o silêncio ou a «morte de Deus» como a sua vida ou a sua sobrevivência⁷⁸, apelando a uma in-condição humana por si própria, quero dizer, por amor ou por respeito por si própria, o que quer dizer, sem esperar absolutamente nada para além da dignificação da sua própria humanidade. Atitude que, em «La trace de l'autre»⁷⁹, o importante texto de 1963, Levinas designará por *diaconia*.

⁷² J. Derrida, «Violence et Métaphysique» in *L'écriture et la différence* (Paris : Seuil, 1967), 188-196.

⁷³ «Mas nós estamos aqui para guardar o segredo.» - «A menos que o segredo nos guarde.» - «E estarmos aqui é todo o segredo.», M. Blanchot, *L'attente, l'oubli* (Paris: Gallimard, 1962), 138.

⁷⁴ «Pensar seria nomear (chamar) o desastre com segundas intenções. [...] Daí a injunção: não mudes de pensamento, repete-o, se puderes.», M. Blanchot, *L'écriture du desastre* (Paris: Gallimard, 1980), 12-13.

⁷⁵ E. Levinas, *De Outro Modo que Ser ou para lá da essência*, tr. José Luíz Pérez e Lavínia Leal Pereira (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011), 113.

⁷⁶ E. Levinas, «Deus e a onto-teologia in *Deus, a Morte e o Tempo*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Almedina, 2003).

⁷⁷ E. Levinas, «O “il y a”» in *Ética e Infinito* (Lisboa: Edições 70, 1988), 33-37.

⁷⁸ Cf. E. Levinas, *De Outro Modo que Ser ou para lá da essência*, 112-114.

⁷⁹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1988), 187-202.

E, a fim de ir também para além de Heidegger, que distingue entre teologia (o discurso sobre Deus, sobre a *fé* ou sobre a «religião» tal como se manifesta a partir da *revelação* (*Offenbarung*)) e onto-teologia ou teio-logia (o discurso sobre o ser-divino ou sobre a divindade do divino), e que não só declara que a filosofia é, no seu próprio princípio, «ateia», como proclama a estrita impossibilidade de uma filosofia da religião e advoga a separação radical entre filosofia e teologia; a fim de ir, pois, também para além do próprio pensamento de Heidegger, dizíamos, Derrida recorda que o triplo monoteísmo da civilização ocidental é tecido pela *tentação* do problemático par (heideggeriano) *Offenbarung / Offenbarkeit. Revelação / Revelabilidade*. Mas, enfatizando a irredutibilidade da *aporia*⁸⁰ que (para ele) faz a desconstrução e a *loco[co]moção*⁸¹ deste problemático par (oposicional) de Heidegger, Derrida pergunta-se e pergunta se porventura não terá sido a própria *Offenbarung* (isto é, a *revelação* bíblica e histórica, as vidas e as mortes de Deus, as figuras da *quenose* ou da transcendência, ou seja, o próprio *corpus* da tradição abraâmica) a revelar a *Offenbarkeit* – a revelar a arqui-originariedade da *Offenbarkeit*. *Offenbarkeit* que, mais velha ou mais originária e secreta, não só seria a condição de (im-)possibilidade e de heterogeneidade da própria *Offenbarung*, mas, de certo modo e na sua forma mais abstracta, seria também independente dela. *Offenbarkeit* que seria assim o lugar de origem da *fé* e que Derrida repensa mais abstractamente ainda a partir de *khôra*, no modo do «lugar sem lugar» ou de «deserto no deserto», e do *tempo messiânico* como abertura incondicional ao porvir num incondicional espírito de justiça (que não é o direito).

Esta indecível oscilação entre *revelação / Offenbarung* e *revelabilidade / Offenbarkeit*, ou, e por outras palavras, entre o *evento* e a *possibilidade do evento*, que revela a *revelabilidade* com uma luz que se teria manifestado mais originária do que toda a *revelação*, explica *talvez* também a razão pela qual Jacques Derrida se confessa a si próprio «um ateu que se lembra de Deus», «um ateu em memória de Deus», confessando desta forma, quer a necessária oscilação indecível entre *revelação* e *revelabilidade*⁸², quer a sua

⁸⁰ «[...] se é preciso fazer a provação da aporia, se tal é a lei de todas as decisões, de todas as responsabilidades, de todos os deveres sem dever, [...] a aporia não pode nunca ser simplesmente suportada como tal. A aporia última é a impossibilidade da aporia como tal.», J. Derrida, *Aporias* (Paris: Galilée, 1996), 136-137.

⁸¹ «Viajar, é entregar-se à comoção [...] Quaisquer que sejam o pretexto, o lugar, o momento, o veículo, outras tantas mediações, eu apelo-as de meios de «*locomotion*» [«*loco-comoção*»], J. Derrida, *La Contre-Allée*, 42.

⁸² «A questão permanece em aberto e, com ela, a questão de saber se este deserto pode ser pensado e deixá-lo anunciar-se “antes” do deserto que conhecemos (o das revelações e das retiradas, das vidas e das mortes de Deus, de todas as figuras da *quenose* ou da transcendência, da *religio* ou das “religiões” históricas); ou se, “pelo contrário”, é

fiel atenção ao apelo secreto da *revelabilidade* revelada e marcada no tecido da própria *revelação* como a condição de possibilidade da *fé* – da *fé* e de uma «*religio*» sem idade, sem igreja e sem dogma *pensada* como a pura elipse, como o hiato intransponível entre estas «duas» ordens, precisamente, a ordem da *revelabilidade* e a ordem da *revelação*, reveladas embora no tecido esparso da própria *revelação*, como a *resposta de cada vez responsável* à sua in-finita oscilação: é, de facto, necessário assumir a herança da memória⁸³ da ambiguidade da *Offenbarung* (na figura da heterogeneidade do *corpus* da tradição abraâmica) a fim de atentar, de levantar, de recordar, de acolher e de *repensar* a secreta e apelativa imemorialidade da própria *Offenbarkeit* nela *ex-crita* – a fim de a herdar, de *bem* a herdar como a véspera absoluta ou o avesso imemorial de onde jorra a luz da própria *Offenbarung*! A luz que a própria *Offenbarung* é, ou pretende ser – uma luz, todavia, ofuscada ou ensombrada e assombrada pela «luz nocturna» da *Offenbarkeit* –, no eco do preceito platónico segundo o qual a invisibilidade é a condição de possibilidade do visível: o *punctum caecum* no meio do ver, a todo o instante ritmado pelo pestanejar, revela-se a condição de possibilidade do próprio ver revelando, ao mesmo tempo, a sua cegueira congénita. Como sabemos,

“a partir” deste último deserto que nós apreendemos aquele, o que precede o primeiro, «o *anteprimeiro*», aquele a que eu chamo o deserto no deserto. A oscilação indecisa, a retenção (*epokhe* ou *Verhaltenheit*) [...] (entre revelação e revelabilidade, *Offenbarung* e *Offenbarkeit*, entre acontecimento e possibilidade ou virtualidade do acontecimento), não teremos que a respeitar também? O respeito por esta indecisão singular ou por esta competição hiperbólica de lances entre duas originariedades, [...] entre a ordem do “revelado” e a ordem do “revelável”, não será imediatamente a sorte de qualquer decisão responsável e de uma outra “fé reflectida”, de uma nova “tolerância”?», J. Derrida, «Fé e Saber», 34.

⁸³ «Aquém de todos os discursos sábios, cultivados ou astutos que nós podemos [...] ter sobre Deus, sobre o que responde ao nome de Deus, até mesmo sobre a teologia, a teologia negativa, etc., todos nós temos, crentes ou não crentes, uma imagem de Deus, sobretudo ou antes um deus imaginário. Este Deus adquiriu figura na cultura da nossa infância, muito cedo, no coração da mais terna educação. Pois bem, a figura de um Deus judeu e vagamente cristianizado que não poderá jamais ceder na minha imaginação às críticas, às secularizações ou às desconstruções mais radicais, é evidentemente a figura de um homem: o ídolo ou o ícone de um avô todo-poderoso, um gigante de barba, implacável apesar do seu bom coração e da sua honestidade inalterável, apesar do seu poder de compreensão, e junto do qual, aliás, orando de manhã à noite e dia e noite, eu deposito todas as minhas reservas de retórica para o convencer da minha bondade e da minha inocência; e fico sempre de novo surpreendido quando, no decurso de leituras um pouco menos ingénuas e de movimentos menos pueris, aprendo ou vejo-me ser lembrado que, na tradição judaica, a *shekhina*, a saber a manifestação da presença divina, mantém os traços de um rosto feminino, e de que é preciso pensar uma certa feminidade do Deus judeu – por outro lado, transcendente, separado, ciumento.», J. Derrida, «Fourmis» in *Lectures de la Différence Sexuelle* (Paris: Éditions des Femmes, 1994), 85.

o «*point source*» fenomenológico apontado em *La voix et le phénomène*⁸⁴ (1967) para descrever a ideia de presença originária e de identidade-a-si do *agora* (*maintenant*) como ponto (*punctualité, stigme*) revelar-se-á, afinal, na Desconstrução derridiana, nomeadamente em *Mémoires d'aveugle* (1991), um «*point de vue*» e um «*point d'eau*». Um «*point d'eau*» que, gizando a *ab-ocularidade* do óptico, vem a ser o das lágrimas, da comoção, da adoração ou da deploração, numa palavra, o instante de cegueira que re-vela a verdadeira essência dos olhos e do olhar.

«Contrariamente ao que se crê saber, o melhor ponto de vista [...] é um ponto fonte [*point source*] e um ponto de água [*point d'eau*] – vem a ser as lágrimas. A cegueira reveladora, a cegueira apocalíptica, a que revela a própria verdade dos olhos, seria o olhar velado de lágrimas. Ele não vê nem deixa de ver – é indiferente à vista enevoada. Implora»⁸⁵

Tal é o gesto⁸⁶ singular e único da Desconstrução derridiana no tocante à questão ou ao motivo da *fé* – de uma *fé* hiper-crítica na linha da «fé reflectida» de Kant, «sem dogma e sem religião, irredutível a toda e qualquer instituição religiosa ou implicitamente teocrática» que, «por mais louca que pareça», não passa de «uma outra maneira de *salvaguardar a razão* [*raison garder*]»⁸⁷: tal é, pois, o gesto do *pensamento* de Derrida re-pensando a tradição ocidental na sua atenção ao apelo secreto de um tal invisível e da imemorialidade e deserção de um tal lugar «nela» inscrito – «nela», mas, «nela», fora dela... «Nela», no tecido da tradição greco-abraâmica, mas «nela» fora dela. Como a «malha caída» na sua imensa tapeçaria, como Derrida o refere em «Un ver-à-soi», ou como o «interior aberto [do seu] corpus»⁸⁸, textualizando ou heterogeneizando o seu corpus, como o filósofo o referirá em *Foi et Savoir*, nomeadamente. Um «interior aberto» que, em *La dissémination* (1972), terá levado o filósofo a proclamar que «não há senão fora do texto»⁸⁹ (isto é, não há senão o segredo que permanece secreto, o «algures» atópico e acrónico que permanece «algures») – que não há senão texto (que o segredo absoluto está *no* texto), insinuando assim a aporia da

⁸⁴ J. Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris : PUF, 1967), 69.

⁸⁵ J. Derrida, *Memórias de Cego*, trad. Fernanda Bernardo (Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 2010), 130.

⁸⁶ Um gesto do qual podemos também encontrar outro eco na ressonância do subtítulo (*Pontos de vista passajados no outro véu*) de «Um bicho-da-seda de si» (in H. Cixous, J. Derrida in *Véus... à Vela*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Quarteto, 2001)), onde está também em questão a «diminuição» da tapeçaria ocidental e a tecedura do «*tallith*» de Derrida.

⁸⁷ J. Derrida, *Vadios*, 268-269.

⁸⁸ J. Derrida, «Fé e Saber», 31.

⁸⁹ J. Derrida, «Hors livre» in *La Dissémination* (Paris: Seuil, 1972), 50.

quase-transcendentalidade que dita e locomove este pensamento amante do segredo como um pensamento do «algures-aqui».

Um gesto que descreve o *ateísmo messiânico* de Jacques Derrida e, segundo o filósofo, o ateísmo do próprio pensamento: um ateísmo que, ao mesmo tempo que denuncia a esperança messiânica como ilusória, como brotando da (ilusão) da imunidade absoluta da salvação, assim denunciando os messianismos, reafirma e proclama também a esperança da *sobre-vivência* auto-imune, lembrando e postulando o que o filósofo designa pela «fatal lógica da auto-imunidade do indemne»⁹⁰ – a lógica pela qual um organismo vivo se protege contra a sua auto-protecção destruindo as suas próprias defesas imunitárias. Importa, ainda assim, salientar que este *ateísmo messiânico* nada tem de uma atitude de confronto, de um «anti-» – *anti-religião* ou *anti-religiosa*, por exemplo: configura antes uma atitude de saber *bem herdar*⁹¹ a herança a-teológica do messiânico⁹² porque não sairemos nunca a pé juntos para fora da metafísica da presença, ou porque, como o filósofo defende, em *Da Hospitalidade* (1997), nomeadamente, não logramos nunca um a-deus cortante e definitivo à infância (*infans*), cujas cinzas carregaremos para sempre nos calcanhares. Não lograremos nunca deitar fora as palavras herdadas da mãe (como *fé* e religião, por ex.), bem como o herdado através das palavras da mãe – da mãe e da (dita) língua mãe, que não temos. Que jamais pertence. E que desencadeia, por isso, o arbatamento de «um certo modo de apropriação amante e desesperada da língua»⁹³, como o filósofo o diz em *O Monolinguismo do outro* (1996). O arbatamento de um in-finito movimento de *ex-apropriação* e, portanto, de re-nascimento: re-nasce-se a vida inteira... Sobre-vive-se – o que significa que, ao mesmo tempo que se retém o passado, se está também incondicionalmente aberto ao porvir, que se separa do passado e atesta a sua perda. Tal é a auto-imunidade da própria vida, que porta em si a causa da sua destruição e morte contra as quais se protege pela sobrevivência.

⁹⁰ J. Derrida, «Fé e Saber», 63.

⁹¹ Como confessa Derrida, Deus foi um nome herdado da sua mãe – um nome herdado da língua como a própria língua: «Olha, lembro-me de Deus esta manhã, o nome, uma citação, uma palavra da minha mãe [...] e o meu querer, nem o meu poder, não é hoje o de “ultrapassar”, como o quis sA, [...] mas o de citar o nome de Deus tal como o ouvi talvez a primeira vez, sem dúvida da boca da minha mãe, quando ela rezava, de cada vez que me via doente, morrendo sem dúvida como o seu filho antes de mim, como o seu filho a seguir a mim, [...] eu ouço-a dizer “graças a Deus, Deus obrigado” quando a temperatura baixa, chorar pronunciando o teu nome, [...] e misturo aqui o nome de Deus à origem das lágrimas,», J. Derrida, «Circonfession», 112-113.

⁹² Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, 266.

⁹³ J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, 48.

Assim, independente da *Offenbarung* e mais originária do que ela (mas «nela», na pulsão da sua reiteração afirmativa – como reiteradamente Derrida refere, sublinhando a *aporia* que locomove o seu pensamento que *postuma* e perjura como respira⁹⁴, o «*ailleurs*» / «algures» desértico é um «algures» desértico «aqui»⁹⁵ –, a *Offenbarkeit* configurará para Derrida o arquioriginário *lugar* desértico e secreto de onde brota uma *nova* «fé reflexiva» - uma *fé* a-teológica. De um ponto de vista filosófico, um tal lugar (antes do lugar e fora do lugar) e um tal tempo (antes do tempo e fora do tempo) traduzem o registo meta-onto-fenomenológico da Desconstrução derridiana, a sua ruptura com a ideia de horizonte e de mundo, tal como traduzem a abstracção, o desenraizamento e a deslocalização da hiper-radicalidade inerente ao *ateísmo messiânico* do seu pensamento – do seu pensamento e do pensamento em geral na sua condição de pensamento do evento ou da alteridade, que o mesmo é dizer, de exposição ao imprevisto: um *ateísmo* não ideológico, não confessional, reiteramos, que, para Derrida, é sinónimo de *separação* e, portanto, de *solidão* (ou de unicidade) e de *eleição* como condição de possibilidade e de impossibilidade da própria *relação a-*: lembremo-lo nas palavras do filósofo:

«[...] quanto a pensar *o que vem*, o que vem *de novo* [...] a saber, a vinda, o evento, o por-vir do que vem e, portanto, a alteridade impreviável ou a singularidade absoluta *daquilo* que acontece e de *quem* vem até nós, mas também *de nós*, por nós, através de nós, eu perguntava-me não somente se não sou ateu, radicalmente ateu (como toda a gente, penso eu, e é sem dúvida preciso sê-lo se *o que vem* e *quem* vem deve permanecer outro, novo, impreviável, inaudito, e deve assim furar todo o horizonte de escuta, toda a teleologia, toda a providência: falo pois de ateísmo ou de laicidade, não como convicções, opiniões ou ideologias pessoais que podem ser ou não partilhadas por uns ou por outros, mas de um ateísmo, até mesmo de certo modo de um agnosticismo estrutural que caracteriza *a priori* toda a relação ao que vem e a quem vem: pensar o porvir é poder ser ateu.»⁹⁶

O *ateísmo radical* de Jacques Derrida é pois, como o próprio filósofo o diz, um «ateísmo estrutural» - «caracteriza *a priori* toda a relação ao que vem e a quem vem». É assim um *ateísmo* originário e irredutível, cuja lógica de pensamento não só leva a cabo uma crítica radical da religião e da onto-teologia – do seu ideal de indemnidade e de salvação -, mas também das próprias críticas tradicionais da religião, que repensa, como as de Kant, de

⁹⁴ J. Derrida, «Circonfession», 28, 47, 98.

⁹⁵ Cf. J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, 103-107; *D'Ailleurs*, Derrida, filme de Safaa Fathy (Paris: Gloria Films, Arte France, 2000).

⁹⁶ J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *Derrida pour les temps à venir*, 20-21.

Heidegger, de Marx, que tem a religião pela ideologia por excelência, e etc. Derrida recordará e sublinhará⁹⁷, nomeadamente, que a «*via negativa*» (com a qual alguns pretendem, erradamente, que, de uma certa forma, a Desconstrução se confunde, ou a que é próxima) conjuga sempre a referência a Deus e ao nome de Deus com a *experiência do lugar*⁹⁸ na especial configuração do deserto – um deserto que Derrida *re-pensa* ou, muito simplesmente, pensa de novo e diferentemente traduzindo-o num «puro deserto», ou no abismo de um «deserto no deserto». «Deserto no deserto» que, sinalizando embora a deslocalização, a abstracção e o desenraizamento mais extremos, para o filósofo «torna possível, abre, escava ou infinitiza o outro»⁹⁹, heterogeneizando-o!

E é precisamente a partir da hiper-abstracção deste outro deserto, designado «deserto no deserto» – o lugar sem lugar do *pensamento*, do que apela e dá a pensar e, na realidade, o lugar sem lugar de onde brotam todos os «*impossíveis*»¹⁰⁰ da Desconstrução derridiana – , que jorra a luz, a «luz nocturna» de uma outra *fé*. De uma *fé* hiper-reflectida ou a-teológica que, para Derrida, muito antes do «liame» do *religare* (a principal etimologia da “religião» cristã ocidental), que já desenha o «laço» entre os homens, ou entre o homem e a divindade de Deus, teria desenhado a possibilidade da abstracção do «laço» com outrem insinuando a possibilidade de uma *religio* mais originária e de uma *nova fé*. O que quer dizer que é precisamente a atenção derridiana ao *re-tramento/re-traçamento* [*re-trait*] deste «deserto no deserto», como que figurado e nomeado por *khôra*, que desenraíza e que a-teologiza a tradição. Dele brota uma *fé* universal e irreprimível, simultaneamente mais velha e mais nova do que as fés das religiões reveladas:

«[...] aquilo a que chamo um “deserto no deserto”», diz Derrida em *On the Gift*, «é este lugar que resiste à historicização, que é, não direi “anterior”, porque isto é cronológico, mas que permanece irredutível à historicização, à humanização, à antropológico-teologização da revelação.»¹⁰¹

⁹⁷ Cf. J. Derrida, *Sauf le nom* (Paris: Galilée, 1993), 58, 92.

⁹⁸ Derrida exemplifica esta relação entre o *nome de Deus* e a *experiência do lugar* com Angelus Silesius: «Der Ort ist dass Wort / Der Ort und's Wort ist Eins, und wäre nicht der Ort / (bei Ewger Ewigkeit!) es wäre nicht dass Wort.» - «Le lieu est la parole / Le lieu et la parole, c'est tout un, et n'était le lieu, / (de toute éternelle éternité !), la parole ne serait pas (I, 205), *ibid.*, p. 59. / «O lugar é a palavra/ o lugar e a palavra é tudo um, e, não fora o lugar,/ (de eterna eternidade!), não haveria palavra».

⁹⁹ J. Derrida, «Fé e Saber», 28.

¹⁰⁰ «A nossa pertença e a nossa inerência à linguagem da metafísica não podem ser pensadas rigorosamente e adequadamente senão a partir de um outro topos ou espaço onde a nossa relação problemática com o limite da metafísica deve ser examinada a uma luz mais radical. Daí a minha tentativa para descobrir um não-lugar que seria o outro da filosofia. Tal é a tarefa da “desconstrução”.» J. Derrida, «La déconstruction et l'autre», 13.

¹⁰¹ J. Derrida, «On the gift» in *Questioning God*, s/d J. Caputo, M. Dooley, M.J. Scanlon (NY: Indiana University Press, 2001), 76.

Num inconfundível estilo aforístico, *Fé e Saber* (datado de 1994 e editado em 1996) reitera e elucida, quer a arqui-originariedade e a resistência deste «deserto no deserto» – um outro nome do «algures» ou do limite [«ça»] a partir do qual e em torno do qual gira a Desconstrução derridiana na especificidade do seu idioma filosófico –, quer a chance da *promessa* de uma outra «fé reflexiva» de que ele é portador, e, *ipso facto*, a chance de uma *religio* (ou *religio*-sidade) mais originária – uma *fé* sem dogma e uma *religio* sem igreja que, absolutamente intraduzíveis¹⁰², indesconstructíveis, Derrida pensa «*como escrupulo, ou reticência, distância, dissociação, disjunção, a partir do limiar de toda a religião no liame da repetição a si própria [...] Antes e depois do logos que foi no começo, antes e depois do Santíssimo Sacramento, antes e depois das Sagradas Escrituras.*»¹⁰³ Derrida sublinha.

Mostrando a inevitabilidade do seu próprio retorno, marcado no corpo da própria palavra pelo enigmático prefixo *re-* (*re-ligio* – *re-legere/re-ligare*), Derrida repensa a *re*-ligião como a «*resposta*»¹⁰⁴ (*re-spondeo*) *pontual*, única, inventada, singular, assinada, irrepitível portanto, que, *a cada instante*, responde ao clamor silencioso que vem do «deserto no deserto» antes e nas vezes de toda a suposta origem – o que quer dizer, *e é precisamente o que gostaria de salientar aqui*, que o que *a cada instante* se repete, como único, e, portanto, como irrepitível, como intraduzível, é precisamente o «laço», a «ligação» dissimétrica e heteronómica que *responde* (ou *apela*, nem que seja no modo do silêncio) ao clamor silencioso do «deserto no deserto»: e digo responde *ou* *apela*, porque, para Derrida¹⁰⁵, *quem* ou o *que* *apela*, ou se deixa *apelar* sem proferir palavra, mantendo o silêncio, só pode despertar respostas e responsabilidades ao infinito. E é precisamente a este «laço» que Derrida chama *fé*. Uma *fé* atea.

Só que, notemo-lo, sublinhemo-lo, para Derrida, o que in-finitamente agora se repete, como o eixo ou o coração da própria repetição, é exactamente o (não-)começo absoluto, a primeiríssima primeira vez (*foi* – *fois* em francês¹⁰⁶!) na figura desta «ligação» ou desta «aliança» arqui-origiária e heteronómico-dissimétrica «antes e depois» de tudo: «antes e depois» do

¹⁰² «E se *religio* continuasse a ser intraduzível?», J. Derrida, «Fé e Saber», 46.

¹⁰³ *Ibid.*, 36.

¹⁰⁴ «“A religião é a resposta”», e «[...] por pouco que se saiba da religião, sabe-se pelo menos que ela é sempre a resposta e a responsabilidade prescrita», *ibid.*, 42, 51.

¹⁰⁵ «Suscitando respostas e responsabilidades ao infinito, o que *apela* cala-se. Isto permanecerá sempre difícil de entender...», J. Derrida, *Déplier Ponge* (Villeneuve d’Ascq: Press Universitaires du Septentrion, 2005), 26.

¹⁰⁶ Derrida relembra-o em «Lettres sur un aveugle. *Punctum caecum*» in J. Derrida, S. Fathy, *Turner les mots* (Paris: Galilée, 2000), 84: «A etimologia da «vez» aponta em francês para a volta e para o retorno, para o que roda, roda sobre si, se deixa e se sucede: *vicis, vicem, vicissim, vicissitudo*. Em inglês, é vez [«time»]». Em português: «a tal vez».

Logos e das Sagradas Escrituras. Esta *única vez*, esta *tal-vez* que faz o pensamento tremer e, sem irracionalismo nem laxismo, desviar-se da teoria, dobrar-se imediatamente na repetição – o que quer dizer, desvia-se de si, difere de si, divide-se, repete-se. Repete-se, sim, mas no consumado gosto derridiano pela repetição – por uma certa repetição: pela repetição *iterável*, aquela que é «como se o futuro se fiasse em nós, como se ele nos esperasse na cifra de uma palavra muito antiga – e que ainda não se deixou falar.»¹⁰⁷

E só um tal «laço», só uma tal *religio* – que, notemo-lo, desenha *uma estrutura universal de re-ligios-idade* válida para toda a gente – é ou pode ser portadora da *promessa* de uma outra *alter-mundialatinização* da *religio*¹⁰⁸ – devendo a actual dita *mundialatinização*¹⁰⁹ ser entendida como um processo colonial euro-anglo-americano dissimulado sob um aparente gesto pacificador que, para o nosso filósofo, conjuga a «estranha aliança do Cristianismo, como experiência da morte de Deus, com o capitalismo tele-tecnocientífico»¹¹⁰. Uma *promessa* ou uma *chance* que, importa e importa-me sublinhá-lo, configura também o alcance «político» (no sentido de hiper-político) da *nova fé* e da *nova religio* em sede derridiana: uma *chance* que, enfatizo-o também, nos dá a compreender que um tal *acto de fé* ou de religiosidade é ou pode também ser um *acto de resistência* e de *emancipação*. Um *acto de paz* e um *acto de justiça* também. De lúcida paz escatológica para além (antes e depois), pois, dos *processos* de paz possíveis que, como criticamente Levinas¹¹¹ também observou, manifestamente contra Kant e o seu cosmopolitismo, têm ou tiveram sempre um registo político e mundial (a que o filósofo chamou a *paz dos impérios*, para a distinguir da (sua) paz meta-ética ou escatológica).

«A abstracção do deserto», escreve Derrida, «pode dar lugar, justamente deste modo, a tudo aquilo a que se subtrai. De onde a ambiguidade ou a duplicidade do traço (*trait*) ou do retrair-se (*retrait*) religioso, da sua abstracção ou da sua subtracção. Este re-trair-se desértico permite então repetir o que terá

¹⁰⁷ J. Derrida, «Desceller («la vieille neuve langue»)» in *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992), 139.

¹⁰⁸ J. Derrida, «Fé e Saber», 36.

¹⁰⁹ «*Mundialatinização*» é a tradução do neologismo francês, criado por Derrida, «*mondialatinisation*», que no seu corpo enfatiza a noção de «mundo», para Derrida diferente da noção de «terra», de «cosmos» e de «globo», em que, salientando a noção de «*global*» e de «*globalidade*», a palavra inglesa usada na sua tradução é sobretudo a de «*globalatinização*» - uma tradução que é já um sintoma da própria «*globalização*», porque, como Derrida defende, o maior idioma e o veículo do processo da «*mundialização*» em curso é hoje, precisamente, o idioma anglo-americano.

¹¹⁰ J. Derrida, «Fé e Saber», 23.

¹¹¹ Cf. E. Levinas, *De Outro Modo que Ser ou para lá da essência*, 26; J. Derrida, *Adieu, à Emmanuel Levinas* (Paris: Galilée, 1997).

«... dado lugar a isso mesmo em nome de que se quereria protestar contra ele, contra o que se assemelha apenas ao vazio e ao indeterminado da simples abstracção.»¹¹²

Eis como, a partir do *espaçamento* hiper-abstracto deste «deserto no deserto» tido como um lugar de exterioridade *absoluta* e de inesperada e surpreendente intempestividade – um *espaçamento* hiper-abstracto que dita a incondicionalidade¹¹³ e a aporeticidade da Desconstrução derridiana – brota o *idioma* a-teológico através do qual Derrida lê, contra-assina e re-inventa o *corpus* da tradição greco-abraâmica. Dele brota o *fiel* «ateísmo» derridiano – um «ateísmo» meta-ideológico, ou seja, um «ateísmo» liberto do tradicional esquema de um teísmo invertido, relativamente ao qual é mais velho, sendo a sua véspera messiânica e a sua luz invisível. Um «ateísmo» meta-ideológico, um *ateísmo messiânico* que, em Derrida, modela a *incondicionalidade* da *fé*, do *pensamento* e da *razão* – e da *fé*, do *pensamento* e da *razão*, porque, para Jacques Derrida, no pensamento e na obra de Jacques Derrida,

«a razão permanece o elemento ou a respiração de uma fé sem igreja e sem credulidade, a razão de ser da fiança, do crédito, do testemunho para além da prova, a razão de ser da crença *para o* outro [«à l'autre»] ou *no* outro [«en l'autre»].»¹¹⁴

Pensar é ser ateu - o pensamento é ateu, proclama Derrida. E não só. Com efeito, com o sabor da inocência de uma inquieta infância nunca perdida, um tal «ateísmo» não é apenas o fermento da *impossibilidade* ou da *incondicionalidade* da *fé*, do *pensamento* e da *razão* - é-o também da resistência¹¹⁵, da dissidência, da revolução¹¹⁶ e da re-invenção¹¹⁷. No fundo, de um exigente, atento e novo «vanguardismo» *universal*.

¹¹² J. Derrida «Fé e Saber», 28.

¹¹³ J. Derrida, *Inconditionnalité ou Souveraineté*, bilingue francês/grego, tr. Vanghélis Bitsoris (Atenas: Ed. Patakis, 2002).

¹¹⁴ J. Derrida, *Vadios*, 269.

¹¹⁵ «Sonhei sempre com resistência, [...] a desconstrução não faz somente acto de resistência releva também de um acto de fé.», J. Derrida, «Qu'est-ce que cela veut dire d'être un philosophe français aujourd'hui» in *Papier Machine*, p. 341.

¹¹⁶ «Se eu tivesse inventado a minha escrita tê-la-ia feito como uma revolução interminável.», J. Derrida, *Aprender finalmente a viver*, trad. Fernanda Bernardo (Coimbra: Ariadne, 2005), 31.

¹¹⁷ «O outro é bem o que não se inventa, e é portanto a única invenção no mundo, a única invenção do mundo, a nossa, mas a que nos inventa. Porque o outro é sempre uma outra origem do mundo e *nós estamos por inventar*. E o ser do nós, e o ser mesmo. Para além do ser.», J. Derrida, «Psyché. Invention de l'autre», 60.

«Sem este deserto no deserto», diz Derrida em *Fé e Saber*, «não haveria nem acto de fé, nem promessa, nem porvir, nem expectativa sem expectativa da morte e do outro, nem relação com a singularidade do outro. A possibilidade deste deserto no deserto [...] é que, desenraizando a tradição que é sua portadora, ateologizando-a, esta abstracção liberta, sem denegar a fé, uma racionalidade universal e a democracia política que dela é indissociável.»¹¹⁸

Eis, em suma, como a fidelidade do gosto e da atenção de Jacques Derrida à injunção do segredo (que vem do fundo sem fundo do tempo como o próprio tempo, como a promessa ou a esperança do «*por-vir*» [«*à-venir*»] de um tempo por isso sempre «*out of joint*» – um tempo atestado pelo *messiânico* sem messianismo, mais velho do que todas as religiões e mais originário do que todos os messianismos) se traduz e se testemunha no seu *ateísmo radical* – um *ateísmo radical* que mais não designa que a «estrutura geral» da «experiência» ou do *pensamento*. Uma *experiência* de pensamento impossível e aporética. Uma *experiência* que, articulando entre si o fio ou o motivo do «ateísmo» (no sentido de separação, de dissociação ou de segredo), da «unicidade»/«singularidade», da «eleição» no necessário¹¹⁹ sentido de contra-eleição e da «repetição» (no sentido de *itera-abilidade*), desenha e enuncia a singular especificidade do pensamento derridiano como um *pensamento do impossível*, do *evento* ou do «*por-vir*». Um pensamento ditado ou apelado por *khora* e pelo *messiânico*, os dois (quase)-nomes¹²⁰ necessariamente «históricos» que Derrida usa para expressar o segredo (da duplicidade) da «origem» («*plus d'une*» - «*n+1*») [(*mais de uma - n+1*)], que é também a «origem» como desvio, duplicidade, divisão¹²¹, reiteração, rastro... Numa palavra, como *différance*¹²².

¹¹⁸ J. Derrida, «Fé e Saber», 31.

¹¹⁹ E necessário porque, como Derrida afirma, «não importa quem responda ao apelo deve continuar a duvidar, a perguntar-se se ouviu bem, se não há mal-entendido originário, se foi, de facto, o seu nome que soou, se é, de facto, o único ou o primeiro destinatário do apelo, se não está em vias de violentamente se substituir ao outro, se a lei da substituição, que é também a lei da responsabilidade, não apela a um acréscimo infinito de vigilância e de inquietude. É possível que não tenha sido chamado, eu, e não está mesmo excluído que nenhum, nenhum Um, ninguém, não tenha nunca chamado nenhum um, nenhum único, ninguém. A possibilidade de um mal-entendido originário na destinação não é um mal, é a estrutura, é talvez a própria vocação de todo o apelo digno desse nome, de toda a nomeação, de toda a resposta e de toda a responsabilidade.», J. Derrida, «Abraham, l'autre», 125.

¹²⁰ Cf. J. Derrida, «Fé e Saber», 29.

¹²¹ «Se por hipótese absurda, houvesse uma e uma só desconstrução, uma só tese de «a desconstrução», ela advogaria a divisibilidade: a *différance* como divisibilidade.», J. Derrida, *Résistances*, 48.

¹²² J. Derrida, «*A différance*» in *Margens – da filosofia*, 27 ss., de onde relembro: «O *a da différance*, então, não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um

§ 3. O fiel ateísmo de Derrida – a fé messiânica

«[...] je me demandais non seulement si je ne suis pas athée,
radicalement athée,
[...] mais de nouveau un athée qui se souvient de Dieu
et qui aime à se souvenir de Dieu»
J. Derrida, «Penser ce qui vient», p. 21

«I am an atheist in a certain way – a faithful one!»
J. Derrida, «The becoming possible of the impossible», p.28

Telegraficamente, mas ainda assim não sem evocar aqui de passagem (proximidade *oblige!*) a memória da célebre «cena de Oxford»¹²³ – a *cena da escrita*, da singular primazia da escrita no episódio do famoso *postal* com P. e S.¹²⁴ que, em «Envois», Derrida proclama ter encontrado num *Livro de Adivinhação* do século XIII na Bodleian Library, aqui mesmo «ao lado»¹²⁵, pois –, muito sucintamente então, dizia, gostaria de lembrar aqui que, já em «Envois», em *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (1980), Jacques Derrida confessava, e muito explicitamente, aliás, o seu gosto pelo segredo¹²⁶, por um «segredo *a-b-s-o-l-u-t-o*»¹²⁷, mais precisamente, e pelas

título: *oikesis*. Marquemos assim, por antecipação, este lugar, residência familiar e título do próprio onde se produz em *différance a economia da morte*. [...] esta temporização é também temporalização e espaçamento, devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo, «constituição originária» do tempo e do espaço, diriam a metafísica ou a fenomenologia transcendental».

¹²³ Cf. J. Derrida, «Envois» in *La Carte Postale, De Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Flammarion, 1980), 92.

¹²⁴ P. S., de notar que estas duas letras tanto são as iniciais de Platão e Sócrates, o par do bilhete postal de Oxford, como a abreviação de *Post-Scriptum* – a própria escrita no sentido derridiano de aqui-escrita.

¹²⁵ O evento onde esta comunicação foi apresentada teve lugar no *Sheldonian Theater*, ao lado da *Bodleian Library*.

¹²⁶ «*Il gusto del segreto*» (Gius: Laterza & Figli, 1997) é mesmo um título de um livro de Jacques Derrida com Mauricio Ferraris. [tr. port. J. Derrida, M. Ferraris, *O Gosto do Segredo*, tr. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Fim de Século, 2006)].

¹²⁷ «O meu gosto pelo segredo (*a-b-s-o-l-u-t-o*): eu não posso fruir senão nesta condição, desta condição. MAS, a fruição secreta priva-me do essencial. Eu queria que toda a gente (não toda a gente, a melhor alma telescópica do universo, chama a isso Deus se quiseres) soubesse, assistisse. E isto não é uma contradição, é por isso, em vista disso que eu escrevo quando posso. Jogo o segredo contra os testemunhos fracos», J. Derrida, «Envois», 53.

suas implicações teológicas, éticas e políticas. E, mais tarde, em 1986, em «Comment ne pas parler»¹²⁸ – uma conferência proferida na Universidade Hebraica de Jerusalém onde estava precisamente em questão a demarcação da Desconstrução da chamada¹²⁹ Teologia Mística e Teologia Negativa (com Pseudo-Dionísio, Mestre Eckhart e Angelus Silesius como referências essenciais, não sendo o facto de não evocar nomes femininos um signo de androcentrismo!) –, Derrida pergunta-se e pergunta *como evitar falar* ou como *bem* falar a fim de lograr guardar um segredo *como segredo*, (uma inquietude que dita a exigência formal que marca os estilos de Derrida, muitas vezes confundidos, com boa ou má fé, com esteticismo e narcisismo), ao mesmo tempo que confessa também a sua dúvida na *palavra* e no *nome*¹³⁰, na *unidade* da palavra e no *próprio* do nome próprio, mais precisamente, observando que a Teologia Negativa pertence ainda ao espaço do discurso predicativo, ou judicativo, e privilegia também ainda não só a unidade da *palavra*, mas também a autoridade do *nome*¹³¹ e a *hiper-essencialidade* de Deus, que pensa como um ser para além e acima do ser (*hyperousios*).

Lembro, a propósito, que é precisamente a crença neste privilégio da autoridade do *nome* que se encontra na origem de uma divergência de Jacques Derrida com John Caputo, que, no seu livro *The prayers and tears of Jacques Derrida*¹³², sugere a existência de uma flutuação indecível entre a paixão pel' «o impossível» da Desconstrução derridiana, por um lado, e a paixão por Deus, por outro lado, dizendo não ser capaz de decidir qual dos dois, se o impossível se Deus, é um exemplo de qual. Em resposta, Derrida lembrará e sublinhará que a diferença entre eles, entre o seu impossível e Deus, é preci-

¹²⁸ Cf. J. Derrida, «Comment ne pas parler» in *Psyché*, 540-541.

¹²⁹ «Assim chamada», porque Derrida questiona a unidade do arquivo da Teologia Negativa, tanto quanto a unidade do que quer que seja – da metafísica, da onto-teologia, da fenomenologia, da tradição, da auto-identidade, etc.: «Há uma teologia negativa, a teologia negativa? A unidade do seu arquivo permanece, em todo o caso, difícil de delimitar.», J. Derrida, «Comment ne pas parler» in *Psyché*, 535.

¹³⁰ «[...] é pensando neste movimento em direcção à hiperessencialidade que eu julgava dever defender-me de escrever no registo da 'teologia negativa'. O que 'quer dizer' a 'différance', o 'rastros', etc., - que desde então *não quer(em) dizer nada* -, seria 'antes' do conceito, do nome, da palavra, 'alguma coisa' que não seria nada, que não relevaria mais do ser, da presença ou da presença do presente, nem mesmo da ausência, menos ainda de alguma hiperessencialidade. Mas a reapropriação onto-teológica é sempre possível e sem dúvida inevitável na medida em que se fale, precisamente, no elemento da lógica e da gramática onto-teológicas.», *ibid.*, 542.

¹³¹ Ver também Jacques Derrida, *Sauf le nom* (Paris: Galilée, 1993).

¹³² John Caputo, *The prayers and tears of Jacques Derrida* (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

samente o nome¹³³, não sendo *o* impossível (tal como a *différance*), que dita e magnetiza o seu *pensamento*, um nome – não sendo o impossível um nome próprio. Sendo antes a *différance* o que põe o nome, o nome de nome em questão¹³⁴. «O impossível» é um nome comum não-próprio, diz Derrida¹³⁵ – ou um nome comum sem nome: *quase* um nome, então, talvez, porque, no fim de contas, «*il faut bien*»¹³⁶ de qualquer modo um nome, do mesmo modo que «*il faut bien manger*», porque, de qualquer maneira, se come sempre o outro: «nunca se come só, eis a regra do “*il faut bien manger*”.»¹³⁷ Mas, se é de facto preciso o nome, trata-se de um nome que (só) *chega a apagar-se* (*arrivant à s’effacer*). A endereçar-se e/ou a responder. Um comum nome-«próprio», como Derrida o designará.

Por outras palavras: no rastro do *epekeina tes ousias*, mas ainda para além dele, ainda *para além* do próprio *para além* do *epekeina tes ousias* d’*A República* de Platão, o impossível, como a *différance*, não passa de um hiperbólico movimento de transcendência [«é o *pas-au-delà*»] excedendo (sempre) tudo – a coisa, o referente, a palavra, o nome, ... –, e, a partir do qual e no seio do qual, tudo não passa de um nome próprio assediado, marcado e obliterado pelo comum e de uma palavra como *rastro* – ou não fosse todo o *graphein* de essência testamentária, como *De la Grammatologie* (1967) começou por lembrá-lo.

Acontece que o confesso gosto Derridiano pelo «hiperbolismo», a fidelíssima atenção do filósofo à injunção silenciosa do segredo¹³⁸ que dita

¹³³ “Deus”, diz Derrida em *Sauf le nom* (*op. cit.*, p. 56) «“é” o nome deste afundamento, desta desertificação sem fim da linguagem.» E: «o nome não é nada, em todo o caso não é a “coisa” que nomeia, não é o “nomeável” ou o renomado, mas corre também o risco de encadear, de subjugar, ou de comprometer o outro, de ligar o chamado, de o chamar a responder antes mesmo de toda a decisão ou de toda a deliberação, antes mesmo de toda a liberdade. Paixão intimada, aliança prescrita tanto quanto prometida.», *ibid.*, 112.

¹³⁴ Cf. J. Derrida, «La différence» in *Marges, de la Philosophie* (Paris : Minuit, 1972), 28-29.

¹³⁵ Cf. J. Derrida, «The becoming possible of the impossible: an interview with Jacques Derrida», Mark Dooley in *A passion for the impossible*, Mark Dooley (ed.) (New York/Albany: State University of New York Press, 2003), 28.

¹³⁶ «“Il faut”», lembra-nos Derrida, «não quer apenas dizer que é necessário mas, em francês, etimologicamente, “isso falta” ou “faz falta”. A falta ou a desfalécência não está nunca longe.», J. Derrida, *Sauf le nom*, 96.

¹³⁷ J. Derrida, «“Il faut bien manger”», ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*, 297.

¹³⁸ Em «Lettres sur un aveugle» (in J. Derrida, S. Fathy, *Tourner les mots* (Paris: Galilée, 121), falando sobre si na figura do actor no filme *D’ailleurs, Derrida*) Derrida reitera: «o seu SEGREDO (ele [Actor/Derrida] não fala senão disso, e do seu gosto pelo segredo, pela cultura, pela ética ou pela política do segredo)».

e magnetiza esse gosto, não esboça e não testemunha apenas a *experiência* singularmente performativa de um *elementar acto de fé*¹³⁹ antes do acto e, mesmo, antes da letra a locomover a Desconstrução – um acto que, na sua Desconstrução do Cristianismo¹⁴⁰, Jean-Luc Nancy designa por *adoração* (*ad-oração*) enquanto endereçamento ao inacessível. Um tal gostar do segredo e uma tal atenção à sua injunção configuram igualmente este *elementar acto de fé* no modo da possibilidade da *promessa de uma fé messiânica*¹⁴¹ *universal* (e/ou universalizável) que, oferecendo, como sucintamente vimos antes, a possibilidade de um discurso «racional» e *universal* sobre a «religião» (na tradição de Kant, mas para-além dela, insisto), será também a efectiva condição de possibilidade para encetar e pôr em prática um outro «diálogo» «inter-religiões» ou/e «inter-religioso» - *uma fé muito especial, de facto, que, configura a luz para a promessa de novas Luzes para um novo Iluminismo por-vir: uma fé mais velha do que toda e qualquer fé, uma fé também irreduzível a toda e qualquer outra fé, uma fé, por conseguinte, prévia à oposição clássica entre misticismo e razão (razão filosófica e/ou tecnocientífica) de que paradoxalmente é a esquecida ou de-negada condição de possibilidade. Uma fé a-dogmática e a-dogmatizável, «a-religiosa e sem messianismo»¹⁴², uma fé sem fé que é, de facto, uma espécie de fé da fé: a mais pura, a mais nua, a mais vulnerável e a mais irreduzível fé e das fés, que, no seu re-pensar da fé, a Desconstrução derridiana performa e nos dá a pensar, a herdar e, eventualmente, a professar *num modo absolutamente a-teológico*¹⁴³ – no muito extra-ordinário modo de *uma fé no outro, no secreto ou absolutamente outro*. Um absolutamente outro que, para Derrida, é todo e qualquer outro, de acordo com o axioma que é o *schibboleth* da mais irreduzível heterologia e a-teologia: «*tout autre est tout autre*» («o absolutamente outro é absolutamente [qualquer] outro»): «Se Deus é o absolutamente outro, a figura, ou o nome do absolutamente outro», então, diz Derrida,*

¹³⁹ «[...] a desconstrução [...] releva também de um acto de fé.», J. Derrida, «Qu'est-ce que cela veut dire d'être un philosophe français aujourd'hui ?» in *Papier Machine*, 341.

¹⁴⁰ Jean-Luc Nancy, *A Adoração, A Desconstrução do Cristianismo II*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2014).

¹⁴¹ J. Derrida, «Fé e Saber», 30. Em *Marx & Sons*, Jacques Derrida precisa: «A messianicidade (que eu tenho por uma estrutura universal da experiência e que não se reduz a nenhum messianismo religioso) é tudo menos utópica: ela é, no aqui e agora, a referência à vinda do evento mais concreto e mais real, quer dizer, à alteridade mais irreduzivelmente heterogénea.», J. Derrida, *Marx & Sons* (Paris: PUF/Galilée, 2002), 69.

¹⁴² Cf. Jacques Derrida, *Vadios*, 35.

¹⁴³ Lembro e sublinho que «a dimensão messiânica não depende de nenhum messianismo, não segue nenhuma revelação determinada, não é pertença própria de nenhuma religião abraâmica.», J. Derrida, «Fé e Saber», 29-30.

«todo o (absolutamente) outro é absolutamente (qualquer) outro»¹⁴⁴, e, nestes termos, a alteridade infinita do absolutamente outro é não importa quem, todo e qualquer outro, cada vivente, humano ou não, insinuando-se assim a Desconstrução derridiana uma desconstrução do que o filósofo designa por «*carno-falocentrismo*» e pela sua cultura sacrificialista. Re-pensando à sua maneira a *Gelassenheit* como amor¹⁴⁵ e como uma espécie de singular *quenose*, *Sauf le nom* (1993) reitera nos seguintes termos a a-teologia desta *fé messiânica*:

«O outro é Deus ou não importa quem, precisamente, uma singularidade qualquer, uma vez que absolutamente outro é absolutamente [qualquer] outro. Porque o mais difícil, o impossível mesmo, mora aí: aí onde o outro perde o seu nome ou pode mudá-lo para se tornar não importa que outro. Passível e impassível, a *Gelassenheit*, exerce-se em nós, *é exercida* nesta indiferença pelo outro qualquer. Joga aí e joga com isso sem jogar.»¹⁴⁶

Ora, para Jacques Derrida a messianicidade desta *fé* a-teológica é dita *elementar* porque, na sua abstracção extrema, desenha e configura o Laço de todos os laços, vivendo por isso no coração de todo o «*speech act*» – desenhando o que deveria ser o registo hiper-ético da própria comunicação, assim como que a sua condição de possibilidade¹⁴⁷ – e respirando em cada endereçamento e em cada relação ao outro *como outro*, isto é, como inacessível na sua fonte: absoluto ou¹⁴⁸ secreto. Um endereçamento todavia vindo do outro, que o solicita, seja ele do outro «em» si, do outro «no» eu, há que notá-lo também, a quem ele é também endereçado. Uma tal *fé* embala, assim, a performatividade em geral de que é, por assim dizer, o éter e a respiração, insinuando e desenhando a aliança dual como condição originária ou arqui-*originária* – de possibilidade e de impossibilidade – do instituído.

¹⁴⁴ J. Derrida, *Dar a Morte*, 99.

¹⁴⁵ «É assim que eu entendo por vezes a tradição da *Gelâzenheit*, esta serenidade que deixa ser sem indiferença, larga sem abandonar, a menos que ela não abandone sem esquecer, ou não esqueça sem esquecer [...] Mas porque não reconhecer aí o próprio amor, a saber, esta renúncia infinita que de algum modo *se rende ao impossível*? Render-se ao outro, e é o impossível, viria a ser entregar-se indo para o outro, a ir para ele mas sem passar o limiar, e a respeitar, a amar mesmo a invisibilidade que mantém o outro inacessível. A depor as armas.» J. Derrida, *Sauf le nom*, 91.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 92-93.

¹⁴⁷ Para esta questão, J. Derrida, «Postface: Vers une éthique de la discussion» in *Limited Inc.* (Paris: Galilée, 1990) 199 ss.

¹⁴⁸ «Outrem é secreto porque é outro. Eu sou secreto, estou no segredo como um outro. Uma singularidade está por essência no segredo.», J. Derrida, «Autrui est secret parce qu'il est autre» in *Papier Machine*, 397.

«Sem a experiência performativa deste acto de fé elementar», argumenta Derrida, «não haveria nem “laço social”, nem endereçamento ao outro, nem qualquer performatividade em geral: nem convenção, nem instituição, nem constituição, nem estado soberano, nem lei, nem sobretudo, aqui, esta performatividade estrutural da performance produtiva que liga desde o início o saber da comunidade científica ao fazer, e a ciência à técnica.»¹⁴⁹

E Jean-Luc Nancy, o autor de *Desconstrução do Cristianismo*, que, diferentemente de Jacques Derrida, distingue a *fé* da crença¹⁵⁰, acrescenta e explica também:

«[...] tudo se passa como se a fé, bem longe de ser crença numa outra vida, quer dizer, crença numa adequação infinita da vida a si, fosse o pôr em obra da inadequação na qual e segundo a qual a existência existe [...] [a fé é] um traço para espaçar toda a união.»¹⁵¹

A *fé* espaça a relação ao outro *como outro – como outro*, isto é, salvaguardado e respeitado no segredo da sua alteridade absoluta. A *fé* é este *espaçamento*, esta ininterrupta relação de interrupção ou de disjunção com o outro – a que Maurice Blanchot chamou «relação sem relação»:

«Se a crença é o éter do endereçamento e da relação com o outro, é-o na própria experiência da não-relação ou da *interrupção* absoluta»¹⁵², diz Derrida.

O que é dizer que, para Derrida, nem a *fé* significa necessariamente *fé* em Deus, nem a *religião* – o mais latino e cristão dos nomes¹⁵³ de algo que se crê saber o que é, e que implica uma instituição identificável – segue também necessariamente o movimento da *fé*, de uma tal *fé*¹⁵⁴, contrariamente àquilo que, à primeira vista, sugere a sua dupla filiação semântica e etimológica

¹⁴⁹ J. Derrida, «Fé e Saber», 64.

¹⁵⁰ Cf. Fernanda Bernardo, «Jean-Luc Nancy – “talvez do lado da *anastasis*”. *Proveniências – pensar a arte de fazer (um) mundo*» in vv, *Endereçamentos. Saudando Jean-Luc Nancy em Coimbra*, ed. bilingue (Coimbra: Palimage, 2014), 121-163.

¹⁵¹ Jean-Luc Nancy, *La Déclosion. Déconstruction du Christianisme I*, 87.

¹⁵² J. Derrida, «Fé e Saber», 91.

¹⁵³ «A história da palavra “religião” deveria em princípio proibir todo o não-cristão de usar o nome “religião”, a fim de nela reconhecer, o que “nós” designaríamos, identificaríamos e isolaríamos ali.», *Ibid.*, p. 53.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 49, onde se pode ler: «Mas a religião não segue necessariamente o movimento da *fé*, tal como esta não se precipita necessariamente na direcção da fé em Deus. Porque se o conceito de “religião” implica uma instituição separável, identificável, circunscritível, ligada na sua letra ao *jus* romano, a sua relação essencial quer com a fé quer com Deus não é óbvia.».

(*religio – re-legere / re-ligare*): sucintamente, e como Derrida¹⁵⁵ relembra, na proveniência da sua tradição latina de Cícero a Benveniste («*religio – re-legere*»), *religio* significa a atenção escrupulosa, o respeito, a paciência, o pudor, a piedade, o recolher para regressar e recomeçar, numa palavra, a re-união ou a re-colecção; enquanto aquilo que é mais enfatizado na proveniência da tradição de Lactâncio e Tertuliano a Kobbert, «*religio – re-ligare*, (no dizer de Benveniste uma etimologia «inventada pelos cristãos»¹⁵⁶), é precisamente a *ligação*, o liame, a obrigação e, por conseguinte, a dívida entre os homens ou entre o homem e Deus.

Estas duas fontes etimológicas e religiosas concorrentes da palavra «religião»/«*religio*» acabam, no entanto, por se sobrepor e por se repetir, por um lado, na *experiência da crença* ou *da fé*, por outro, na *experiência da sacralidade*, do ileso ou do imune (santidade ou sacralidade, são e salva). Tidas por igualmente religiosas, Derrida faz, no entanto, questão de reclamar¹⁵⁷ e de atestar o privilégio quase-transcendental que outorga à sua distinção – «religião» seria a *elipse* ou o *hiato* intraduzível entre elas –, referindo que estas duas etimologias concorrentes do nome latino «religião» (*re-legere* e *re-ligare*) convergem para o mesmo ao repetirem-se e ao reafirmarem, através da insistência da sua respectiva relação a si mesmas – uma relação a si e uma repetição de si marcadas pelo «*re*»¹⁵⁸ de *re-legere*, *re-ligare* e de *re-spondeo* –, a sua tendência comum para a re-união, para a re-colecção e, *ipso facto*, a sua resistência comum à contaminação e à *dis*-junção – que o mesmo é dizer, à *alteridade ab-soluta*¹⁵⁹. Uma resistência que põe a nu a pulsão (*trieb*) de indemnidade (são, salvação, imune, santo, sagrado) que as inspira e magnetiza – uma pulsão que, encobrendo a ambiguidade do «*plus d’un*»¹⁶⁰ [«*mais de um*»/«*nem mais um*»] da sua fonte, encobre a sua contaminação, salvaguardando uma da outra e indemnizando-as sem fim na reafirmação da violência do «*um + n*». Derrida exemplifica-o com a luta travada pelas religiões do

¹⁵⁵ Cf. J. Derrida, «Fé e Saber», 54 ss.

¹⁵⁶ «[...] não há termo indo-europeu “comum” para aquilo a que nós chamamos “religião”. Os Indo-europeus não concebiam “como uma instituição separada” aquilo a que Benveniste chama, ele, “essa realidade omnipresente que a religião é”. Hoje ainda, em toda a parte onde uma tal “instituição separada” não é reconhecida, a palavra “religião” é inadequada.», *ibid.*, 53.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 53.

¹⁵⁸ É precisamente este «*re*» que, para Derrida, pede urgentemente para *ser pensado* – é ele que constitui um apelo colossal a pensar hoje, uma vez mais e diferentemente, aquilo que se designa sob o velho nome de «religião» e sob aquilo a que, precipitada e superficialmente, é chamado o seu «retorno». Isto, porque, para Derrida, a questão é a de *pensar* a religião, a possibilidade da religião e do seu interminável e inelutável retorno.

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 56.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 92.

Livro para a apropriação do Monte Moriah e, *ipso facto*, para a apropriação do segredo do sacrifício de Isaac:

«para o apropriar [ao segredo] como signo da aliança com Deus, e para o impor ao outro que, por seu lado, não passa de um assassino.»¹⁶¹

A crença neste «Um + n» é, por excelência, a fonte da violência religiosa – a origem das violências e das guerras de religião, do seu terrorismo, das suas matanças e dos seus crimes, perpetrados sempre em nome da sua *fé* no Deus *Um-Uno*, ironiza Derrida. Tal como é a origem e a justificação de todos os «fundamentalismos», «integrismos» e «fanatismos» e das figuras falocêntricas e teológico-políticas que os animam. Violências e guerras que, como Derrida também sublinha, não têm outro propósito senão o de levarem a cabo a determinação do «mundo», da «história», do «dia» e do «presente». Numa palavra, a determinação das luzes do mundo e, conseqüentemente, a determinação de

«toda a história, da terra, da humanidade do homem, dos direitos do homem, dos direitos do homem e da mulher, da organização política e cultural da sociedade, da diferença entre o homem, o deus e o animal, da fenomenalidade do dia, do valor ou da “indemnidade” da vida, do direito à vida, do tratamento da morte, etc.»¹⁶².

Violências, guerras e crimes que não têm, em suma, outro fito senão o da determinação de tudo neste mundo... e para além!

Mas, para Derrida¹⁶³, nem só o «Um + n» é a fonte da violência religiosa. Também a divisão da fonte – figurada pelo sintagma «n+Um» – é passível de sê-lo ao introduzir, no gesto ou no movimento da *fé* ou da fiabilidade no endereçamento ao outro, o risco da repetição automática e da divisão maquinal, e, portanto, o risco da reactividade e do mal radical, que tanto destrói como institui o religioso. Como faz a ontoteologia.

Diferentemente da reactividade inerente à lógica desta *imunidade do indemne*¹⁶⁴, deste impulso para a pureza imaculada, para o dogmatismo obscurantista e para os rigores da violência vária ditados pela paixão do «Um-n», ou pela reactividade do «n+Um», a *religio* segundo Derrida e a sua *fé messiânica* – que, insisto, embalam toda a relação *absoluta* ao outro como absolutamente outro; uma relação que, no dizer de Derrida, religa «puras singularidades antes de toda a determinação social ou política, antes de toda

¹⁶¹ J. Derrida, *Dar a Morte*, 109.

¹⁶² J. Derrida «Fé e Saber», 39.

¹⁶³ *Ibid.*, 92.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 63, nota 23.

a intersubjectividade, ou antes mesmo da oposição entre o sagrado (ou o santo) e o profano»¹⁶⁵; uma relação que desperta para a vigilância hipercrítica que, ao mesmo tempo, pratica e a que apela – são, uma tal *fé* (messiânica) e uma tal *religião*, *a cada instante, de cada vez, (fois / foi)* a única *resposta (hospitaleira, justa, responsável)* ao apelo do segredo absoluto que respira na ambiguidade da elipse ou do desvio irreduzível *entre* as duas tradicionais fontes da religião (*re-ligio – re-ligare/re-legere*): precedendo *absolutamente* toda a religião positiva e todo e qualquer horizonte onto-antropo-teológico, esta *fé* derridiana (e a sua respectiva religiosidade) não desenha apenas um laço que se insinua como o Laço dos laços, isto é, como a condição de possibilidade de todo e qualquer laço¹⁶⁶. Fazendo-o, esta *fé* *messiânica* é também a condição elementar de uma vigília insone para criticar, para hiper-criticar ou desconstruir, para rejeitar ou combater, *em seu nome*, toda e qualquer forma de sacralidade ou de crença, de autoridade religiosa, de discursos clericais ou teológicos. *Em nome* da originariedade e da justiça desta *fé* *messiânica* que se revela e se insinua por todo o lado onde a *arqueo-genea-logia* falta. Isto é, por todo o lado (literalmente) – por todo o lado onde esta falha/falta excessiva e incolmatável apela e se repete, repetindo o incessante *eterno retorno* do «re-começo» absoluto, ou, nas palavras de Derrida,

«por toda a parte onde, reflectindo sem flectir, uma análise puramente racional faz surgir este paradoxo, a saber, que o fundamento da lei – a lei da lei, a instituição da instituição, a origem da constituição – é um acontecimento “performativo” que não pode pertencer ao conjunto que funda, inaugura ou justifica. Tal acontecimento é injustificável na lógica do que tiver aberto. É a decisão do outro no indecível. Doravante a razão deverá reconhecer aqui aquilo a que Montaigne e Pascal chamam um irrecusável “fundamento místico da autoridade”. [...] Onde este fundamento funda caindo em escombros, onde foge sob o solo daquilo que funda, no instante em que, assim se perdendo no deserto, perde até o rasto de si próprio e a memória de um segredo, a “religião” só pode começar e recomeçar: quase-automaticamente, mecanicamente, maquinalmente, espontaneamente.»¹⁶⁷

A *fé* *messiânica* de Derrida, segundo Derrida, corrobora e atesta, pois, este «fundamento místico da autoridade» – da autoridade ou do instituído/construído. Compreende-se assim que a *fé* segundo Derrida – uma *fé* hiper-reflexiva que, em boa verdade, não é mais do que a fidelidade do *pensamento* e da *razão* à sua própria a-teologia¹⁶⁸, que o mesmo é dizer, ao seu próprio

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 28.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 28.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 30-31.

¹⁶⁸ Uma ideia que Jacques Derrida partilha com Jean-Luc Nancy, *La Déclousion*, 41.

limite *como tal*¹⁶⁹, – não dependa mais de qualquer revelação histórica, ou de qualquer experiência antropológico-teológica: como começámos por dizer, o paradigma cristão (quer da *fé* quer da *religião*) não é mais a sua referência. Nem sequer o paradigma abraâmico. Mas algo *algures nestes* paradigmas, nas suas *marginens* ou nos rasgões do seu tecido – algo que os desconstrói ou que, mais precisamente, os revela em auto-desconstrução, prometendo-os a outros possíveis e desejáveis futuros.

Na sua atenção às *marginens* da cultura greco-abraâmica – *marginens* insituáveis, notemo-lo –, Derrida enuncia outra manifestação deste «algo», mostrando como a imensa vulnerabilidade e incerteza da *fé* é também o lugar e o gesto de um singular *princípio de responsabilidade*: um princípio que porá a nu o paradoxo ou a aporia que alimenta e estrutura a hipérbole da responsabilidade heteronómica afecta a esta *fé*. Uma responsabilidade prescrita *pelo* outro *diante* do qual e *pelo* qual¹⁷⁰ *se* responde – pelo qual cada qual responde *por si* mesmo.

Salientando o liame da religião com a fidelidade da fé jurada, Derrida fá-lo a dois níveis: por um lado, destacando um terceiro traço que a etimologia e a semântica da palavra *religião* – *religio* revela: a saber, para além dos traços do *re-legere* e do *re-ligare*, o traço de *re-spondeo* que tanto dita como justifica o incessante re-torno da *religião*. Esta é também a *resposta*¹⁷¹ (*re-spondeo*) – «*respondeo*», «*responsum*». Por outro lado, confessando a sua inclinação para pensar ou para imaginar (a ficção de) «um outro Abraão»¹⁷², que não o cavaleiro da fé das religiões do Livro – um Abraão incerto de ter sido, ele, o chamado por Deus. Incerto, pois, da sua eleição. E Derrida não esteve sozinho a sonhar a hipótese da existência deste *outro* Abraão e, portanto,

¹⁶⁹ Para a questão do *limite* e da sua obliquidade na Desconstrução derridiana, cf. «Timpanizar» in J. Derrida, *Marginens – da filosofia*, 11-25.

¹⁷⁰ Cf. J. Derrida «Fé e Saber», 42-45.

¹⁷¹ *Ibid.*, 42.

¹⁷² Cf. Jacques Derrida, «Abraham, l'autre» in *Le dernier des Juifs* (Paris: Galilée, 2014), 67 ss. Gostaria de lembrar aqui as últimas palavras deste texto (p. 125-126 da edição de 2014), não sem nele também enfatizar o importante tremor do «*talvez*»/«*peut-être*»: «Haveria, *talvez*, ainda um outro Abraão, não apenas aquele que recebeu um outro nome na sua velhice e, aos 99 anos, no momento da sua circuncisão, sentiu, com golpe de letra, a letra h bem no meio do seu nome, não apenas aquele que, mais tarde, no monte Moriah, foi chamado duas vezes pelo anjo, duas vezes, primeiro, «Abraão, Abraão», depois uma segunda vez de novo, do alto dos céus, dizem-nos as Escrituras. Haveria, talvez, não apenas Abrão, depois Abraão, Abraão, duas vezes. Que haja ainda um outro Abraão, eis então o pensamento judaico mais ameaçado, mas também o mais vertiginosamente, o mais derradeiramente judeu que eu conheço até à data. Porque, ter-me-eis ouvido bem: quando eu digo «o mais judeu», eu entendo também «mais do que judeu». Outros diriam talvez: «diferentemente judeu», ou mesmo «outro que não judeu».

a existência de *mais de um* Abraão. De «*plus d'un*»¹⁷³ [«*mais de um*»/«*nem mais um*»]. Também Kafka confessou ser muito bem capaz de pensar um outro Abraão – «*Ich könnte mir einem anderen Abraham denken*»¹⁷⁴ escreveu.

O que pressupõe e implica pensar ou imaginar um *outro* Abraão? Sonhar com um *outro* Abraão, *para além* do Abraão judeu, cristão ou islâmico? Um Abraão incerto de ter sido, ele, o chamado? Porque é manifestamente com a possibilidade deste *outro* Abraão que o *fiel ateísmo* de Jacques Derrida sonha. É também a sua possibilidade que, no modo do *talvez*, ele (nos) *promete*. Porque é este *outro* Abraão que, à luz da universalização desta *fé messiânica*, ainda permanece *por vir* – como a luz para as Luzes¹⁷⁵ de um *outro* mundo e de uma *outra* civilização também por virem, *e de que ele seria o portador esperançoso*. O mundo e a civilização *prometidos* pela Desconstrução derridiana como um voto, lúcido e frágil, no futuro. Na sua jubilosa melancolia – e não sem uma vez mais sublinhar também a especial melancolia que locomove a própria Desconstrução –, Derrida proclama-o na modalidade do «*talvez*» esperançoso em Março de 2004, em «La Mélancolie d'Abraham»: Diz:

«há um afecto melancólico na desconstrução. Repito sempre que a desconstrução é a afirmação de um «sim, sim». [...] Sim, a desconstrução é uma história entre os irmãos-filhos de Abraão e é uma história do fratricídio entre os irmãos-filhos de Abraão. E é também uma história que se alimenta entre o fratricídio abraâmico e o resto do mundo que não é abraâmico, que não é nem cristão, nem judeu, nem muçulmano, e que formará amanhã a maioria da população mundial, os chineses, os indianos, etc. Uma história entre o abraâmico, o não-abraâmico e a razão naquilo que ela não é nem abraâmica nem não-abraâmica, quer dizer, enquanto ela se desenvolve em racionalidade técnica. A questão da «desconstrução» está pois aí, no coração de todas estas melancolias, no facto de elas estarem sempre em relação com um porvir, com um mundo onde as religiões abraâmicas não dominarão talvez mais... Quando falo de «mundialização», da mundialização como cristianização, quando

¹⁷³ Uma das muitas «definições» da Desconstrução: «Se eu tivesse que arriscar, Deus me guarde, uma única definição que fosse da desconstrução, breve, elíptica, económica como uma palavra de ordem, eu diria sem frase: «*plus d'une langue*.» [«*mais de uma língua*»/«*nem mais uma língua*.»] J. Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988), 38. Uma outra «definição» relacionada com a nossa problemática, aqui, é esta: «A desconstrução é o que chega ou acontece – é “quem chega”, a chegada do evento e a chegada do cheganante.», J. Derrida, «Fidélité à plus d'un» in *Idiomes, Nationalités, Déconstructions*, 261.

¹⁷⁴ F. Kafka, *Œuvres Complètes*, III, tr. fr. M. Robert, C. David, J.-P. Danès (Paris: Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1984), 1082-1083.

¹⁷⁵ «[...] não de uma *Aufklärung* cuja força crítica está profundamente enraizada na reforma», adverte Derrida, «Fé e Saber», 44.

sublinho em que é que as leis internacionais são cristãs e judaico-cristãs, é também uma maneira de dizer que a mundialização é ao mesmo tempo uma expansão e uma limitação, e que talvez o mundo, quando se mundializar mais, não seja mais mundializável, nem, conseqüentemente, «abraamizável». O porvir o dirá... A menos que o porvir seja ainda Abraão... não o excluo. Talvez a história de Abraão permaneça por vir. Não apenas o Abraão judeu, o Abraão cristão ou islâmico. Mas a história de um *absolutamente outro* Abraão, o outro que permanece ainda por vir.»¹⁷⁶

É a civilização deste «absolutamente outro Abraão» que Derrida pensa e nos dá a pensar, a sonhar, que permanece ainda por vir – como um porvir de paz e justiça.

Lembremo sucintamente a figura do Abraão bíblico – tido, por ele mesmo, como o eleito secreto de Deus, por Kierkegaard, pelo «cavaleiro da fé» e, por Levinas, pelo pai da humanidade inteira. E lembremo-lo a fim de salientar a aporia que move e estrutura a responsabilidade hiperbólica na sua condição de responsabilidade paradoxalmente sacrificial. E também a fim de salientar esta responsabilidade como o outro nome da fidelidade da *fé* na sua condição de experiência da singularidade absoluta.

Abraão é, na nossa tradição ocidental, aquele que soube guardar um segredo – um segredo *absoluto* –, atestando assim a fidelidade da sua *fé* no absoluto. Sendo-o, é também aquele que se revelou prontamente disponível para sacrificar aquilo que, no mundo, mais amava – o seu bem-amado filho, Isaac –, dando-lhe a morte e oferecendo o dom desta morte a Deus, que, sem qualquer justificação, lha havia solicitado. Isto fazendo, Abraão cortou com o mundo, sacrificando-o, a fim de guardar o *segredo da sua relação absoluta com o absoluto*: uma relação dual e dissimétrico-heteronómica. O segredo da própria *fé* – o *segredo da aliança electiva entre Deus e Abraão, testemunhada na resposta imediata deste ao pedido electivo de Deus*. Uma resposta imediata que atestava a sua disponibilidade para dar a morte ao filho bem-amado, a fim de dar essa morte a Deus, testemunhando-lhe assim a exclusividade da fidelidade da sua *fé*.

Um Deus vulnerável, notemo-lo – como é o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacob... –, porque, diferentemente do Deus dos filósofos e da onto-teologia, como Heidegger também o sublinha em *Identität und Differenz* e Derrida em *Voyous* (2003), um Deus carente e cioso do amor de Abraão. Um Deus vulnerável, é certo, mas, ainda assim, um Deus ab-soluto, quer dizer, um Deus secreto, um Deus inacessível, um Deus que manteve no silêncio as razões do seu pedido sacrificial a Abraão: e é o super-ou o arqui-segredo de Abraão.

¹⁷⁶ J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham», 66.

Como a leitura de Derrida em *Donner la mort* (1999) o enfatiza, Abraão está obrigado ao segredo num duplo registo. Por um lado, porque o segredo da demanda sacrificial que Deus lhe endereça permanece secreto para ele: Deus não lhe revelou as razões do seu pedido. É o super-segredo de Abraão – Abraão está no segredo, porque, pura e simplesmente, ignora estas razões. É a dissimetria da relação heteronómico-dissimétrica de Abraão com Deus, que assim se manifesta. Deus permanece Deus, isto é, secreto, absoluto, transcendente. Por outro lado, Abraão está no segredo porque mantém secreta a demanda sacrificial de Deus: ou seja, a este nível, Abraão conhece o pedido que Deus lhe endereça, o pedido do dom da morte ou do sacrifício de Isaac, e, relativamente a este pedido, decidiu guardar silêncio e nada contar a Sara e a Isaac (as figuras da *ligação/relação* com os próximos: a família, a comunidade e o mundo). Na fidelidade da sua *fé* em Deus, Abraão está assim *simultaneamente* separado, e de Deus (pelo hiper-segredo), e dos homens (pela guarda do segredo do pedido sacrificial de Deus), e de si mesmo ou em si mesmo. Circuncisado. *Ab-solus*.

Ora, ao responder *imediatamente* a Deus, isto é, sem demora e sem hesitações, Abraão revela-se a testemunha da *fé absoluta*, que não pode e não deve ser partilhada nem testemunhada diante dos homens, ou diante do mundo (o *terstis/testis*) – Abraão manteve-se em segredo absoluto, supondo o laço da *fé*, na sua condição de relação da singularidade pessoal com Deus, a ruptura com toda a espécie de laços do mundo. E, deste ponto de vista, o ponto de vista do mundo ou do instituído, Abraão é totalmente incompreensível. Totalmente irresponsável. É mesmo tido por um criminoso, disposto, como demonstrou estar, a matar quem ama. Ou seja, Abraão é ao mesmo tempo (o *ama* aristotélico) e o *mais fiel* dos homens e o maior *perjurador*¹⁷⁷ – é o mais fiel e o mais responsável dos homens (*diante* de Deus e *para* com Deus, porque responde *por si* a Deus e *diante* de Deus, cortando com o mundo, suspendendo teleologicamente os laços que o ligam ao mundo, que assim sacrifica); por outro lado, por amor, por amor místico, isto é, por *fé* e por responsabilidade, Abraão é o maior perjurador e o mais irresponsável dos homens (diante dos outros *terstis/testis*, que são também outros outros, que ele assim sacrifica). Abraão é assim um exemplo, quer da auto-imunidade da *fé*, quer da sacrificialidade da *responsabilidade absoluta*, que, movimento da singularidade secreta ou separada, se revela paradoxalmente uma *responsabilidade sacrificial*: isto é, uma responsabilidade absoluta que, enquanto tal, dá a cada instante a morte. Por outras palavras, sacrifica.

¹⁷⁷ [...] uma certa experiência do perjúrio é a provação dolorosa e originária da fidelidade [...] sendo o tema do perjúrio um daqueles a que, no fundo, eu permaneci mais fiel», J. Derrida, «Abraham, l'autre», 89.

Atentemos muito sucintamente, primeiro, no registo auto-imunitário da *fé*. Como vimos, a *fé messiânica* é uma exposição absoluta ao absoluto, isto é, *ao que vem ou a quem vem* – a «*quem* quer que venha na forma do evento, isto é, da excepção e do único»¹⁷⁸: acontece porém que a vinda do outro, de *quem* quer que venha ou do porvir, é, ela mesmo, indecível e, por conseguinte, tanto pode ser portadora de bem como de mal. Como Derrida diz em *Politiques de l’Amitié* (1993), não é possível desejar-se o outro, ou o porvir, *sem ao mesmo tempo* o temer também, porque ele «tanto pode trazer a ameaça como a *chance*»¹⁷⁹.

Vemos assim que esta indecibilidade da vinda do outro ou do porvir, do outro na sua condição de portador do porvir, arruína o denominador que é comum aos messianismos e às concepções onto-teológicas da religião, de acordo com o qual *o que* chega ou acontece seria imune à violência e à corrupção do mal. Para Derrida, esta imunidade absoluta não é somente impossível. É também indesejável. E isto, porque, ao aniquilar a ameaça do mal, uma tal imunidade aniquilaria também a possibilidade do bem. Porque, para Derrida «o outro e a morte – e o mal radical – podem surpreender a todo o instante»¹⁸⁰, a *fé*, a *fé messiânica*, não só assenta na auto-imunidade da vida, como é igualmente animada e sustentada por ela – razão pela qual tanto obriga a crer no *que vem* ou em *quem vem*, o outro ou o porvir, como a temê-lo. Não há *fé* sem temor e tremor. Nem responsabilidade – nem há também responsabilidade que não esteja igualmente votada à sacrificialidade e obrigada ao perdão. A indecibilidade que afecta a *fé*, afecta também a responsabilidade absoluta de que Abraão faz igualmente prova. Sujeita àquilo a que Derrida chama a *estritura do duplo laço*¹⁸¹ [«*double bind*»], que obriga *ao mesmo tempo*, e com igual fervor, ao absolutamente outro [*tout autre*] – aqui na figura e no nome de Deus –, e aos outros que, *para Derrida*, como Deus, são também absolutamente outros – aqui na figura de Isaac e de Sara, para nada dizer de Agar e de Ismael –, uma tal responsabilidade não só faz tremer, estremecer, *diante* do absolutamente outro, que pede o impossível, como não é partilhável com ninguém: como a *fé*, uma tão tal responsabilidade revela-se não só secreta mas no segredo: e isto, por um lado, porque única, porque de cada vez única *diante* do único e *para* o único; por outro, porque é um movimento da singularidade – porque é uma resposta silenciosa da singularidade

¹⁷⁸ J. Derrida, *Políticas da Amizade*, 180.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 179.

¹⁸⁰ J. Derrida, «Fé e saber», 29.

¹⁸¹ «Esta alternativa pode tomar a figura do sacrifício. Tudo se passaria talvez então entre o sacrifício e o não-sacrifício, a menos que isto não permaneça suspenso – na *aproximação* – entre o sacrifício que *ata* e o sacrifício que *corta*, as duas grandes experiências, em suma, de Isaac e de Abraão.», J. Derrida, *Résistances, de la psychanalyse*, 51, nota 1.

absoluta ou secreta no sentido de separada: Abraão não pode falar, porque, tecido da generalidade ou da tercialidade, a língua interromperia a relação dual com o absoluto. Daí que, como a *fé* que lhe corresponde, a responsabilidade absoluta, infinita ou incondicional, seja impartilhável:

«[...] toda a responsabilidade é singular e de cada vez única», afirma Derrida. E isto, porque «sou eu, eu unicamente, eu Abraão, unicamente ou sozinho que sou chamado e eu não posso furtrar-me, tal como não posso partilhar a responsabilidade – porque não se partilha a responsabilidade. Portanto, o que se passa em mim, no seio da experiência da responsabilidade, é profundamente secreto. Tão secreto que eu nem sequer consigo exprimi-lo. Por isso Abraão não fala a ninguém, nem à mulher, nem ao filho. Ele não pode falar. A responsabilidade é silenciosa e, portanto, secreta. Ora, esta responsabilidade silenciosamente secreta não é a responsabilidade de guardar um segredo, é uma responsabilidade que está *no* segredo. Por essência, a responsabilidade é interior ao segredo e, por conseguinte, absolutamente secreta.»¹⁸²

E esta «responsabilidade silenciosamente secreta», esta responsabilidade absoluta *diante* de Deus e *para com* Deus, tem porém um revés – é *ao mesmo tempo* uma responsabilidade sacrificial, primeiramente, diante de Sara e de Isaac, depois diante do carneiro da substituição, que sacrifica. Aos olhos destes, esta responsabilidade absoluta afigura-se uma irresponsabilidade absoluta. O que, em última análise, quer dizer que o cavaleiro da fé, de que Abraão é aqui o paradigma, não é nunca um cavaleiro da boa consciência.

«Abraão não é fiel a Deus senão no perjúrio, na traição de todos os seus, e da unicidade de cada um dos seus, aqui exemplarmente do seu filho único e bem-amado; e ele não seria capaz de preferir a fidelidade aos seus, ou ao seu filho, senão traindo o outro absoluto: Deus se se quiser.»¹⁸³

¹⁸² J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham», 49.

¹⁸³ J. Derrida, *Dar a morte*, 89.

§ 4. *A promessa da fé e de uma nova civilização por virem*

«dès qu'il y a du secret et du témoin secret en moi,
et pour moi, il y a ce que j'appelle Dieu,
(il y a) que j'appelle Dieu en moi, (il y a que) je m'appelle Dieu,
phrase difficile à distinguer de «Dieu m'appelle»

J. Derrida, *Donner la mort*, p. 147

Derrida é um *grande leitor* – dos Estados Unidos chega mesmo o epíteto: *Derrida, the reader!*

Mas Derrida é um *grande leitor* (e, portanto, um *grande escritor*¹⁸⁴: nele *ler é escrever*¹⁸⁵!) porque é um *grande pensador*: através da *hiper-eticidade* de princípio que dita e anima a sua *leitura paleonímica*¹⁸⁶ – *hiper-eticidade* configurada pelo que o filósofo designa *levantamento* como primeiro momento da leitura, que corresponde ao momento do dar a palavra ao autor lido, escutando-o¹⁸⁷ –, o filósofo *enxerta* ou inscreve o seu *idioma* no texto lido – momento da delimitação e da *enxertia* –, contra-assinando-o¹⁸⁸, assim o enviesando e assim o alongando. Numa palavra, assim o re-escrevendo ou assim o re-inventando. Assim o creditando e assim o dando efectivamente a ler.

A este respeito, e portanto a respeito do *ler Derrida a ler*, lembremos de passagem o ressoante *incipit* de «La Pharmacie de Platon» (1968) onde

¹⁸⁴ Relembrei a sua citação de Adorno citando Sonnemann em *Fichus* (Paris: Galilée, 2002), 27: «Não há grande filósofo, diz Adorno citando Ulrich Sonnemann, que não seja um grande escritor. E como ele tem razão!». Eu sublinho.

¹⁸⁵ Fernanda Bernardo, «A leitura como escrita» in *Revista Filosófica de Coimbra*, 1, (1992), vol. 1, 155-189.

¹⁸⁶ Em *Posições*, tr. M^a Margarida Barahona (Lisboa: Plátano Editora, 1975, 81-82), Derrida explicita a *leitura paleonímica* como se segue: «procede-se: 1. ao levantamento de um traço predicativo reduzido, reservado, limitado numa determinada estrutura conceptual (limitado por motivações e relações de força a analisar), *designada por X*; 2. à de-limitação, ao enxerto e à extensão regulada desse predicado levantado antecipadamente, mantendo o nome X a título de *alavanca de intervenção* e para conservar um ascendente sobre a organização anterior que se trata de transformar efectivamente. Portanto, levantamento, enxerto, extensão: você sabe que se trata daquilo a que eu chamo [...] *a escrita*».

¹⁸⁷ Derrida dirá a leitura a *escutar olhando*, cf. J. Derrida, *Memórias de Cego*, 10.

¹⁸⁸ *Contra-assinar* é, na Desconstrução derridiana, o gesto e a marca de bem herdar: «Herdar não é essencialmente receber alguma coisa, um dado que pode então ter-se. É uma afirmação activa, responde a uma injunção, mas supõe também a iniciativa, a assinatura ou a contra-assinatura de uma selecção crítica. Quando se herda tria-se, criva-se, destaca-se, reactiva-se.», J. Derrida, *Spectres de Marx*, 33. Para a questão da «assinatura», cf. também, «Assinatura, evento, contexto» (1972) in *Margens – da Filosofia*, 372.

está em questão a problemática da leitura, da «experiência auto-afectiva da *passividade*»¹⁸⁹ da leitura pensada em termos de uma peculiar «escrita performativa»¹⁹⁰, ou de um *suplemento de escrita* – não sem ao mesmo tempo lembrar também que «La Pharmacie de Platon» (1968) termina com a luta de Platão – que ecoará determinantemente em toda a ocidentalidade filosófica – para distinguir entre duas repetições: a boa e a má, a verdadeira e a falsa como um reflexo da boa e da má escrita:

«Um texto não é um texto se não esconder ao primeiro olhar, ao primeiro vindo, a lei da sua composição e as regras do seu jogo. A lei e a regra não se abrigam no inacessível de um segredo, simplesmente não se dão nunca, no presente, a nada que possa rigorosamente chamar-se uma percepção. [...] Em todo o caso, a dissimulação da textura pode levar séculos a desfazer a teia. A teia envolvendo a teia. Séculos para desfazer a teia. Reconstituindo-a também como um organismo. Regenerando indefinidamente o seu próprio tecido por detrás do rastro cortante está a decisão de cada leitura. Reservando sempre uma surpresa à anatomia ou à fisiologia de uma crítica que acreditava dominar-lhe o jogo, vigiar-lhe ao mesmo tempo todos os fios, iludindo-se também a querer olhar o texto sem lhe tocar, sem pôr a mão no «objecto», sem se arriscar a acrescentar, única chance para entrar no jogo agarrando com os dedos, algum fio novo. Acrescentar não é aqui outra coisa senão dar a ler. É preciso arranjar maneira de pensar isto: que não se trata de bordar, excepto se se considerar que saber bordar é ainda lograr seguir o fio dado. Quer dizer, se quiserem, de facto, seguir-nos, o fio escondido. Se há uma unidade da leitura e da escrita, [...] se a leitura é escrita, esta unidade não designa nem a confusão indiferenciada nem a identidade de todo o repouso; o é que acopla a leitura à escrita deve descosê-la.

Haveria então que, de um só gesto, mas desdobrado, ler e escrever. E, não teria compreendido nada do jogo, aquele que se sentisse por isso autorizado a acrescentá-lo, quer dizer, a acrescentar não importa o quê. Não acrescentaria nada, a costura não cederia. Reciprocamente, não leria sequer aquele a quem a «prudência metodológica», as «normas da objectividade» e as «salvaguardas do saber» impedissem de nele colocar algo seu. A mesma tolice, a mesma esterilidade do «não sério» e do «sério». O suplemento de leitura ou de escrita tem de ser rigorosamente prescrito»¹⁹¹.

¹⁸⁹ Cf. J. Derrida, «Demeure, Athènes» in Jean-François Bonhomme, Jacques Derrida, *Athènes. À l'ombre de l'acropole*, ed. bilingue grego-francês, tr. Vanghélis Bitsoris (Athènes: Olkos, 2002), 63. Mais tarde em J. Derrida, *Demeure, Athènes* (Paris: Galilée, 2009), 58. O neo-grafismo «*passividade*» pretende dizer o acto ou a actividade que brota da originária e irredutível passividade como a incondição da própria «subjectividade».

¹⁹⁰ J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham», 33.

¹⁹¹ J. Derrida, «La Pharmacie de Platon» in *La Dissémination* (Paris: Seuil, 1972), 71-72.

Nestes termos, sem ponta de narcisismo (egotista) (do qual o pensador-filósofo-escritor nos ensina a singular impossibilidade¹⁹², ensinando-nos a originariedade do luto do «Eu» na relação de in-finita *ex-apropriação* de si por relação com a singular anterioridade da língua (do outro)) a escrita e, por excelência, a *escrita* de Derrida é assim sempre uma *escrita auto-biográfica*: responde *ao* apelo do texto, que lê, em seu nome, ou no seu nome, e uma tal resposta, que terá previamente implicado a confiabilidade ou a fidelidade de uma *fé* na relação ao segredo do texto lido – que não apaga, todavia, a crítica, a escolha, a eleição, a triagem –, é uma espécie de auto-apresentação¹⁹³ ou de acusação que inscreve a singularidade do seu *idioma* no texto lido, ou herdado, assim o creditando e assim o alongando: «ao procurar uma frase, procuro-me numa frase, sim, eu»¹⁹⁴, diz Jacques Derrida em «Circonfession», performando-o. Performando-o, isto é, fazendo aquilo mesmo que diz; a saber, *ex-apropriando-se*, monumentalizando o seu nome, *auto-hetero-apresentando-se* a si próprio («eu») ao responder («sim») à língua *com* ou *na* própria língua recebida ou *ex-apropriada*. O que é também confessar a escrita como um singular e in-finito processo de identificação – ou como uma autobiografia impossível, se porventura esta pressupuser a crença na existência de um eu prévio, que se narraria a si próprio na primeira pessoa. Para Jacques Derrida, escrever é antes confessar a impossibilidade da identidade, una ou própria, reafirmando-a e conquistando-a como uma injustificável *ex*-posição da sua não-identidade a si, em razão da sua vinda a si *a partir* da sua prévia relação à língua *do* outro – *do* outro no sentido de vinda do outro, que não possuída pelo outro, como Derrida o precisa em *O Monolingüismo do outro* (1996), significativamente subintitulado «a prótese de origem».

«Un ver à soi» e «**Derrière le Rideau**» são dois dos sintagmas exemplares através dos quais, na sua obra, Derrida reafirma a sua leitura desconstrutiva da tapeçaria imensa da tradição greco-abraâmica, reafirmando ao mesmo tempo o registo *auto-bio-thanato-hetero-gráfico*¹⁹⁵ do seu gesto e, portanto, da sua escrita. Dois sintagmas que como que ilustram, por um lado, a sua lei-

¹⁹² J. Derrida, «Il n’y a pas le narcissisme» in *Points de Suspension*, 209-228. Sendo o narcisismo impossível, a única forma de narcisismo possível resulta agora da experiência in-finita de *ex-apropriação* do «si» – sendo precisamente o *ex*- da sua *ex-apropriação* o sinal do luto originário e, portanto, da divisão e da disjunção da sua identidade: Derrida chamá-la-á a «sua» circuncisão: «eis o que significa sem dúvida “pôr *Isso* [«Ça»] em obra, “a minha” circuncisão, enorme monumento narcísico», J. Derrida, «Circonfession», 197.

¹⁹³ «se tudo [...] começa pela resposta, se tudo começa pelo “sim” implicado em toda a resposta (“sim”, eu respondo”, “sim, eis-me aqui”, mesmo se a resposta é “não”), então toda a resposta [...] permanece o aquiescer dado a alguma apresentação de si.», J. Derrida, «Abraham, l’autre», 13.

¹⁹⁴ J. Derrida, «Circonfession», 14.

¹⁹⁵ Cf. J. Derrida, «Circonfession», 198.

tura re-inventiva da tradição filosófico-cultural, por outro, que a leitura digna do nome é sempre *auto-bio-thanato-hetero-gráfica*. «**Derrière le Rideau**» é, com efeito, um sintagma no qual é facilmente escutável, quer a reverberação do nome Derrida – «**Derri [ère le Ri]d[e]a[u]**» – , quer o ressoar do seu gesto de leitura. Um sintagma que *mal* se deixa traduzir por «por detrás da cortina»¹⁹⁶. «Por detrás da cortina» ou por detrás da tapeçaria diz assim, por um lado, o gesto da própria Desconstrução derridiana: a saber, o gesto de perscrutar o avesso ou a malha caída e inapropriável no texto da tradição greco-abraâmica. Por outro lado, este sintagma diz a fórmula através da qual, em «Envois»¹⁹⁷ (1977-1979) e em *Glas* (1974), nomeadamente, e necessariamente numa escrita ininterruptamente *auto-bio-thanato-hetero-gráfica*, Derrida assume desafiar de muito longe a tecelagem da nossa cultura greco-abraâmica, contra-assinando-a e tecendo o seu *tallith*. De muito longe, atentando numa véspera que nunca se faz dia e, como vimos, sonhando com um *outro* Abraão (aquele que *não teria a certeza* da sua escuta do apelo¹⁹⁸ e, por isso, da sua própria eleição - para além, portanto, tanto do dogma da eleição como do da revelação), Derrida contra-assina a tapeçaria da nossa cultura greco-abraâmica sob a muito irónica designação de «último Judeu»¹⁹⁹ tecendo o seu *tallith branco* e, no mesmo gesto, desconstruindo, quer o véu das culturas do véu, da Bíblia a Heidegger e *para além*, quer o *tallith* das culturas do *tallith*, o véu de oração do judaísmo – assim, quer dizer, na secreta memória do «tão tarde», do já sempre «demasiado tarde» que pesponta o tecido da escrita e urde o *tallith* que, no dizer de Derrida, se agarra ao corpo «como uma memória da circuncisão»²⁰⁰. Um «demasiado» tarde que remete para

¹⁹⁶ J. Derrida, *Glas* (Paris: Galilée, 1974), 80.

¹⁹⁷ «A palavra “dossier” surgiu sem dúvida por causa do trabalho de secretariado com o qual vou este Verão tratar as minhas feridas; e sem dúvida também induzido por trás, a partir do dorso, o do bilhete postal, o de Sócrates e tudo o que deveria ter a apoiar-me. Observa isto: o dossier do sofá figura a única parede entre S. e P. é, *mutatis mutandis*, a cortina saioite por cima da qual a bobina faz *fort: da [...]*. O dossier que convinha colocar aqui, entre eles, é um contrato, é o hímen, meu amor.», J. Derrida, «Envois» in *La Carte Postale*, 217.

¹⁹⁸ «Pertence talvez à experiência do chamamento e da resposta responsável que toda a certeza a respeito da destinação, e portanto da eleição, permaneça suspensa, ameaçada pela dúvida, precária, exposta ao porvir de uma decisão da qual eu não sou o sujeito mestre e solitário – autêntico. Quem estiver seguro, como não o estava, justamente, o outro, o segundo Abraão de Kafka, quem julgar deter a certeza de ter sido ele, ele só, ele em primeiro lugar, chamado como o primeiro da classe, transforma e corrompe a terrível e indecisa experiência da responsabilidade e da eleição em caricatura dogmática, com as mais temíveis consequências que se podem imaginar neste século, consequências políticas em particular.», J. Derrida, «Abraham, l'autre», 119.

¹⁹⁹ J. Derrida, «Circonfession», 178.

²⁰⁰ J. Derrida, «Um bicho de seda de si», 62.

a originariedade da ininterrupta iterabilidade do endereçamento, singular e de cada vez único, à referida véspera que nunca se faz dia – como Derrida sublinha, é precisamente este endereçamento (o próprio gesto da *fé* inerente ao seu *fiel ateísmo!*) que, de cada vez, se repete urdindo o *tallith*. E é precisamente este endereçamento que está na origem da prece e das lágrimas do Derrida pensador-escritor e pensador da escrita:

«o meu *tallith*», diz Derrida, «o meu próprio *tallith*, não é um véu, nem uma vela – nem uma teia: é um xaile de oração. [...]

Um xaile de oração que eu gosto mais de tocar do que de ver, de acariciar todos os dias, de beijar sem sequer abrir os olhos, até mesmo quando ele permanece metido num saco de papel onde enfio a mão na noite, com os olhos fechados. [...]

É único. Creio que nunca lhe falo, mas ele é único, sei-o e ele sabe que eu sei, sem que tenha de lho dizer, que ele é único. Tão pouco fala, mas poderia fazê-lo, ambos o sabemos.

Ligação ou aliança com o impronunciável. O meu *tallith* não tapa todo o meu corpo e deixa-me vulnerável. Pertenço-lhe e habito-o antes de reivindicar a sua propriedade. Talvez ele me dê em segredo, que sei eu, um tecto ou protecção, mas, longe de me assegurar o que quer que seja, ele lembra-me antes a ferida mortal. Lembrando-me assim, tudo nele me lembra ao “Um”, à “única vez”, ao “para um apenas”. Diferentemente de um véu, é pelo menos o que queria ensinar ou dizer a mim-mesmo, este *tallith* deve-se ao Um do único, ao acontecimento singular, cuja repetição repete apenas, e é a história, o “uma só vez” da Lei dada»²⁰¹

«*C'est pas demain la veille!*» («Sem pressa» ou, literalmente, «Não é amanhã a véspera») é também uma espécie de *aforismo* popular disseminado ao longo da obra²⁰² de Derrida – um aforismo com o qual o filósofo sugere a hiper-radicalidade e o ateísmo do seu *pensamento para-além do ser* fielmente atento, como está, ao segredo da *promessa* desta *véspera* («*la veille*») da velha tradição filosófico-cultural ocidental – uma *véspera* sem amanhã *como tal*. Uma *véspera* imemorial que é também o lugar de uma ininterrupta e inquieta vigília – ou que dita uma atitude de vigilante vigília. Uma *véspera* que, como vimos antes, Derrida nomeará através de *khôra* e do *messiânico*, ambos desenhando o seu ateísmo, o ateísmo do seu pensamento e, para Derrida, o ateísmo do pensamento «*tout court*», e ambos estruturando o silêncio secreto, tumular, do *A* da *différance*²⁰³, assim designando também ao mesmo tempo,

²⁰¹ Ibid., 40-41, 57.

²⁰² Cf. Fernanda Bernardo, «L'heritage d'une promesse – la *démocratie à venir* de Jacques Derrida» in *Escritura e Imagen, Herencias de Derrida/Héritages de Derrida*, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, (2011), 165-188.

²⁰³ Não esqueceremos que: «1º: O *a* da *différance*, então, não se ouve, permanece

e a duplicidade e a divisibilidade da «origem»²⁰⁴, ou seja, a «origem» como «não-origem» [o desvio (*écart*) anagrama de rastro (*trace*) e de (bilhete) postal (*carte*)²⁰⁵], e a estrutura *quase*-transcendental de uma *experiência* universal de alteridade ab-soluta, bem como o seu respectivo alcance²⁰⁶ «político-revolucionário», ou bem como as implicações «político-revolucionárias» de gostar do segredo – de um pensamento, como o da Desconstrução derridiana, que gosta do segredo. Que é uma *amância* do segredo ab-soluto.

Um alcance²⁰⁷ «político-revolucionário» – testemunhado pela «*démocracie à venir*»²⁰⁸ [«*democracia por- vir*»], por exemplo, que, não sendo um conceito político, é um dos «impossíveis»²⁰⁹ de Derrida – que revela também o alcance simultaneamente trans-político e hiper-político do próprio *pensamento* e, especificamente, do ateísmo do *pensamento* de Derrida e segundo Derrida, que faz do seu gostar do segredo absoluto um singular *princípio político* de vigilância, de resistência e de dissidência – o princípio de, em democracia, se ter, por exemplo, de respeitar o segredo, que excede o político: envolvido em todo o endereçamento ao outro como outro, ao qual é co-extensivo desde o primeiro instante, o segredo revela que um certo deslaçamento interruptivo é a condição do «laço social» e da própria «comunidade». Um singular *princípio político* através do qual o filósofo critica o político e o estado-político em geral, isto é, o tradicional registo onto-teológico do político, que o pensa a partir da *polis*, e o re-pensa de novo e diferentemente, porque, como Derrida diz, o que resiste à política e à politização é paradoxalmente também uma força de (outra) repolitização:

«Por todo o lado onde há rastro de diferença [...] por todo o lado onde há traço enquanto subtraído ou retraído relativamente à visibilidade, algo resiste à publicidade política, ao *phainesthai* do espaço público. «Algó», que não é

silencioso, secreto e discreto como um túmulo: *oikesis*». 2º: «différance», que não é «uma palavra nem um conceito», é «devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo», J. Derrida, «A *différance*» in *Margens – da Filosofia*, 27.

²⁰⁴ «[...] demos dois nomes à duplicidade destas origens. Porque aqui a origem é a própria duplicidade, uma coisa e a outra. Nomeemos estas duas fontes, estes dois poços ou estas duas pistas ainda visíveis no deserto. Atribuamos-lhes dois nomes ainda “históricos”, aí onde um certo conceito de história se torna, ele próprio, inapropriado. Para o fazer, refiramo-nos [...] por um lado, ao “messiânico”, e por outro, à *khôra*», J. Derrida, «Fé e Saber», 28-29.

²⁰⁵ J. Derrida, «Envois», 43.

²⁰⁶ Cf. J. Derrida, «Penser ce qui vient», 21.

²⁰⁷ «A democracia por vir seria como que a *khôra* do político.», J. Derrida, *Vadios*, 161.

²⁰⁸ «Não é amanhã a véspera, a democracia por vir também não. A democracia por vir, salve [salut]!», J. Derrida, *Vadios*, 209.

²⁰⁹ Sendo os outros a hospitalidade, a responsabilidade, a justiça, o sim, a morte, o dom, o perdão, o amor, a amizade, o outro, a testemunha,...

uma coisa nem uma causa, que se apresenta no espaço público, mas que se lhe subtrai, subtraindo-se-lhe ao mesmo tempo que nele resiste. Trata-se de um singular princípio de resistência ao político tal como ele é determinado desde Platão, desde o conceito grego da democracia até às Luzes. [...] Isto resiste à politização mas, como toda a resistência a uma politização, é também naturalmente uma força de repolitização, um deslocamento do político.»²¹⁰

Se tivesse tempo – e não tenho, pois, como Derrida diz, o tempo vem sempre a faltar e a faltar-nos²¹¹ – mas, tivesse eu tempo, e escolheria exemplificar detalhadamente a *leitura paleonímica* de recorte *a-teológico* que Derrida faz da nossa tradição abraâmica, bem como o seu alcance político e civilizacional, com a leitura²¹² que o filósofo faz do *Sacrifício de Isaac* (também dito *Ligadura de Isaac* ou *korban* (*Genesis* 22)) em *Donner la Mort* (1999) e em «Abraham, l'autre» (2000) – um sacrifício (*korban*) que não é um sacrifício qualquer: um sacrifício que, como Derrida nos lembra, está não apenas no coração do Velho Testamento e da religião Judaica, mas também, por um lado, no coração de um evento fundador para o Islão (o sacrifício de Agar e de Ismael (cf. *Gen.* 17-18) ou a «repudição originária» na designação de Fethy Benslama), e, por outro lado, no coração do Cristianismo, onde antecipa, quer o sacrifício do filho pelo pai, quer o filho sacrificado pelos homens e, finalmente, salvo por Deus. E um sacrifício que, como mostra a leitura de Derrida, não se queda sepultado na lonjura dos primórdios da nossa civilização – um sacrifício que Derrida mostra não só como tragicamente actual, mas como inerente à condição do vivente humano.

Tido pelo sinal da verdadeira *aliança* com Deus e por um momento fundador das religiões abraâmicas, Derrida não se esquece de nos lembrar também ainda que a luta pela apropriação do segredo deste evento sacrificial

²¹⁰ J. Derrida, «Penser à ne pas voir» in *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible. 1979-2004* (Paris: Éditions de la Différence, 2013), 78.

²¹¹ Cf. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 28.

²¹² Um exemplo de uma outra leitura semelhante poderia também ser tanto a que Derrida faz da frase de Heidegger segundo a qual «Nur noch ein Gott kann uns retten» [«Só um Deus pode ainda salvar-nos»] – in *Vadios*, 202 –, como a que Derrida faz da crítica de Heidegger da possível relação entre filosofia e fé através da firme declaração de Heidegger segundo a qual «A crença [ou fé] não tem lugar no pensamento» (1953) [«Der Glaube hat im Denken keinen Platz»] in «O dito de Anaximandro» in M. Heidegger, *Caminhos da Floresta*, tr. Irene Borges-Duarte (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012), 439]. Lembrando a «Zusage» heideggeriana, Derrida mostrará como, para além da crença dogmática ou crédula, ela assinala a confiança elementar, a “boa fé” elementar que é prometida, ou apelada, em cada endereçamento ao absolutamente outro, e, conseqüentemente, que é a condição de possibilidade de todo o “laço social”, de todo o questionamento, conhecimento e tele-tecno-ciência.

continua ainda hoje com a violência que mais ou menos todos conhecemos na cena da geo-política mundial – a violência para apropriar e impor ao outro irmão beligerante a ordem deste segredo: sem luzes e sem porvir, o teocratismo arábio-muçulmano é, nos nossos dias, talvez o exemplo mais temível de uma tal violência. Mas a estridência onto-teológica das políticas de Israel não se nos afigura também menos temível. O que é dizer que as questões levantadas por este ancestral episódio bíblico – a saber, e no essencial, a questão do sacrifício (*korban*), do segredo e da responsabilidade absoluta como responsabilidade sacrificial – permanecem não só actuais, vivenciáveis a cada instante por cada vivente humano, mas também tragicamente apelantes.

Realçando a *leitura a-teológica* que Derrida leva a cabo deste Sacrifício fundador da nossa civilização, *lendo pois Derrida a ler*, tentaria realçar muito sucintamente aqui como a *leitura* empreendida pelo filósofo vai muito para além das leituras de Levinas, de Kierkegaard e de Marc de Launy²¹³, que são no entanto leituras já extremamente exigentes e subtis – vai muito para além da *leitura meta-ética e judaizante* de Levinas²¹⁴ do sacrifício de Abraão, que nos ensina a pensar Abraão como o «pai da humanidade inteira»²¹⁵ e como o ensinamento que, por excelência, o seu «exigente judaísmo» legou ao mundo. Levinas lê, de facto, o sacrifício de Isaac no contexto de uma leitura meta-ética do próprio Judaísmo, que apresenta como um «exigente humanismo»²¹⁶. Tal como vai também muito para além da *leitura cristianizante* que Kierkegaard²¹⁷ leva a cabo do *mysterium tremendum*, de

²¹³ Tal como vai também para além da leitura de Marc de Launy em *Lectures Philosophiques de la Bible* (Paris: Hermann, 2007), 115-136.

²¹⁴ Para a lógica da objecção feita por Levinas a Kierkegaard – não obstante o primeiro filósofo na filosofia ocidental que pensou Deus sem o pensar a partir do mundo, proclama a leitura de Levinas –, ver Emmanuel Levinas, «Kierkegaard» in *Noms Propres* (Paris: Fata Morgana, 1976), especialmente na página 113, onde se pode ler: «A ética significa para Kierkegaard o geral. A singularidade do eu perder-se-ia, para ele, sob a regra válida para todos. A generalidade não pode nem conter nem exprimir o segredo do eu. Ora, não é de todo seguro que a ética esteja ali onde ele a vê. A ética como consciência de uma responsabilidade para com outrem [...] longe de vos perder na generalidade, singulariza-vos, coloca-vos como indivíduo único, como Eu. [...] Na sua evocação de Abraão, ele descreve o encontro com Deus ali onde a subjectividade se eleva ao nível do religioso, quer dizer, acima da ética. Mas pode pensar-se o contrário: a atenção prestada por Abraão à voz que o conduzia à ordem ética, interditando-lhe o sacrifício humano, é o mais alto momento do drama. [...] É aí, na ética, que há um apelo à unicidade do sujeito, e uma doação de sentido à vida apesar da morte.»

²¹⁵ E. Levinas, *Nouvelles Lectures Talmudiques* (Paris : Minuit, 1996), 84.

²¹⁶ E. Levinas, *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Minuit, 1886), 185-186.

²¹⁷ «Mas não houve quem compreendesse Abraão. No entanto, o que conseguiu ele? Permanecer fiel ao seu amor. Mas aquele que ama Deus não tem necessidade de lágrimas nem de admiração; esquece o sofrimento no amor, e tão completamente que não deixará

que este sacrifício é a cena no exigente repensar pelo filósofo do verdadeiro dever do cristão como dever de *tornar-se* ou de *dever* cristão. E isto, porque, lembremo-lo, para Kierkegaard, um cristão não é: um cristão *torna-se* cristão, porque, à semelhança da própria subjectividade, o Cristianismo é uma tarefa²¹⁸ – mostrando Kierkegaard em *Temor e Tremor* (nomeadamente com as suas leituras da Epístola de S. Paulo aos Filipenses (2, 12)²¹⁹, de S. Lucas (14, 26)²²⁰ e do Evangelho de S. Mateus (6, 1-4)²²¹) que, à semelhança do que acontece com Abraão no monte²²² Moriah, o segredo está igualmente presente e actuante no coração do próprio Cristianismo, e que, à semelhança de Abraão – o incompreensível *cavaleiro da fé* –, cada «eu» está, na sua vulnerável e desesperada finitude paradoxalmente assediada pelo infinito, completamente só sob o olhar de Deus. De um Deus secreto que pode ver profundamente no «eu», fundo dentro do «eu» em segredo, que não vê Deus

atrás de si o mínimo traço deixado de dor, se não fosse o próprio Deus a recordar-lhe; *porque vê no segredo*, [eu sublinho, JD] conhece a angústia, conta as lágrimas e nada esquece. Portanto, ou se verifica o paradoxo de forma que o Indivíduo se encontra como tal em relação com o absoluto, ou então Abraão está perdido.», J. Derrida, *Dar a Morte*, 103.

²¹⁸ «O cristianismo quer dar a cada um a beatitude eterna, ainda que não possa ser distribuída por lotes, mas somente a uma pessoa de cada vez. [...] não entende, todavia, que a subjectividade esteja pronta sem mais, nem que possa verdadeiramente representar para si mesma a significação deste bem [...] a ciência quer ensinar-nos que a via a seguir é a de *dever* objectivo, enquanto o cristianismo nos ensina que a via a seguir é a de *dever* subjectivo, quer dizer, a de *dever* verdadeiramente sujeito. Digamos, para que não se creia que se trata de uma querela de palavras, que o cristianismo quer potencializar a paixão e elevá-la ao seu ponto mais alto, mas a paixão é justamente a subjectividade e esta, objectivamente, não existe de todo.» S. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, 84-85.

²¹⁹ «Por isso, meus caríssimos, na mesma medida em que sempre fostes obedientes – não só como aconteceu na minha presença, mas agora com muito mais razão na minha ausência – trabalhai com temor e tremor pela vossa salvação.», S. Paulo aos Filipenses 2:12 in *Bíblia*, trad. coordenada por Herculano Alves, tr. Américo Henriques (Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica), 1926.

²²⁰ «Se alguém vem ter comigo e não me tem mais amor que ao seu pai, à sua mãe, à sua esposa, aos seus filhos, aos seus irmãos, às suas irmãs e até à própria vida, não pode ser meu discípulo.», Lucas 14:26 in *Bíblia*, 1703.

²²¹ «Guardai-vos de fazer as vossas boas obras diante dos homens, para vos tornardes notados por eles; de outro modo, não tereis nenhuma recompensa do vosso Pai que está no Céu.//Quando, pois, deres esmola, não permitas que toquem trombeta diante de ti, como fazem os hipócritas, nas sinagogas e nas ruas, a fim de serem louvados pelos homens. Em verdade vos digo: já receberam a sua recompensa.//Quando deres esmola, que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua direita, a fim de que a tua esmola permaneça em segredo; e teu Pai, que vê o oculto, há-de premiar-te.», Mateus 6: 1-4 in *Bíblia*, 1574.

²²² Kierkegaard descreve esta cena do silêncio de Abraão em «Atmosfera», o *incipit* de *Temor e Tremor*.

nem vê Deus vê-lo – e é a cena dissimétrica do «eu» religioso (segundo Kierkegaard) no segredo: de um «eu» cuja identidade treme silenciosamente *em segredo*²²³. O tremor provocado pelo temor do paradoxo da *fé*.

E a leitura que Derrida faz do Sacrifício de Isaac vai muito para além da leitura (Judaizante) de Levinas e da leitura (Cristianizante) de Kierkegaard porque a-teologiza e heterologiza a *experiência* deste evento bíblico, não só assim o actualizando e mostrando a sua perene actualidade, como assim o disseminando e universalizando também, tornando-o acessível, compreensível, apropriável e praticável por todo e qualquer um. E isto ao dizer, *primeiramente*, que, como absolutamente outro, como a figura ou o nome do absolutamente outro, Deus está por todo lado onde há absolutamente outro; e, *em segundo lugar*, ao dizer que, por isso, em razão desta heterologia disseminada e disseminante, o que pode ser dito do segredo de Abraão e da sua relação hiper-secreta com Deus, marcas da fidelidade da sua fé e do absoluto da sua responsabilidade, pode ou *deve* também ser dito da nossa relação sem relação, da nossa in-interrupta relação heteronómico-dissimétrica com todo e qualquer outro, não importa quem seja ou possa ser, que nos é tão inacessível, tão secreto e tão transcendente quanto Deus, uma vez que, para Derrida, «*tout autre est tout autre*» («absolutamente outro», no sentido de cada um, é «absolutamente outro» no sentido de ser uma alteridade absoluta – secreta ou separada)²²⁴.

Nos termos desta analogia, não só Deus está por todo o lado onde há absolutamente outro, como todo e qualquer outro é infinita ou absolutamente outro na sua singularidade absoluta, inacessível, solitária, transcendente. E, neste caso, todo o outro, *não importa quem seja ou possa ser*, nos pede para sermos (como) Abraão – para nos comportarmos como Abraão, o *cavaleiro da fé*, separado dos homens (pelo segredo do pedido sacrificial de Deus que ele decidiu guardar secreto, signo da sua fidelidade absoluta a Deus) e separado de Deus (pelo hiper-segredo significado pela sua ignorância das razões da demanda sacrificial de Deus, que ele não conta a ninguém porque, muito simplesmente, as ignora) – *ab-solus* ou *secreto*. Nestes termos, Abraão, o *cavaleiro da fé*, revela-se também o exemplo do paradoxo da *responsabilidade absoluta* do vivente humano na sua condição de *responsabilidade sacrificial* – uma responsabilidade que, a cada instante, revela a torturante divisa da «*in-condição humana*»²²⁵ obrigada a responder a um, cortando no mesmo instante com o outro.

²²³ Cf. J. Derrida, *Dar a Morte*, 116.

²²⁴ *Ibid.*, 99-100.

²²⁵ «Eu não posso responder ao apelo, ao pedido, à obrigação, nem mesmo ao amor de um outro sem lhe sacrificar o outro outro, os outros outros. *Absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro* [*tout autre est tout autre*]. Os simples conceitos de alteridade e de singularidade são constitutivos tanto do conceito de dever como do de responsabilidade.», *Dar a Morte*, 88.

É o coração da leitura a-teológica²²⁶ de Derrida do Sacrifício de Isaac – uma leitura extremamente ousada que desloca e alarga todas as leituras anteriores. Uma leitura sem dúvida provocadora, mas uma leitura pela qual a mensagem veiculada por este remotíssimo episódio bíblico ganha uma força e uma amplitude acrescidas: *por um lado*, ao actualizá-lo e ao dar-nos a pensar o drama do «eu» *ab-soluto* em termos de responsabilidade absoluta, dando-nos ao mesmo tempo a pensar a estrutura paradoxal da responsabilidade, da decisão e do dever, revelando, através dela, a condição ou a difícil in-condição do vivente humano. *Por outro lado*, ao estender a relação hiper-responsável e respeitosa (*lat. respicere*) ao absolutamente outro a todo e qualquer outro na sua condição de *vivente em geral*, vivo, morto ou ainda por nascer, e não apenas ao outro na sua condição de humano ou de semelhante. O que leva à des-antropologização das leituras tradicionais deste evento fundador da civilização ocidental, ainda humanistas no seu exigente humanismo, pondo em questão o seu tradicional e recorrente *carno-falo-logo-centrismo* sacrificial. *Por outro lado ainda e finalmente*, ao universalizá-lo, permitindo assim a partilha da sua leitura a não importa quem no mundo, em razão de, em segredo, falar de segredo.

De facto, ao heterologizar e ao a-teologizar as leituras tradicionais deste importante evento bíblico, Derrida mostra também a sua possível actualidade e universalidade: a sua *actualidade*, ao fazê-lo significar ainda nos nossos dias, alertando-nos para a terrível verdade que cada um de nós vive (ou sofre) a cada *instante* da sua vida ao dar-nos a pensar a responsabilidade hiperbólica, que deve estruturar e caracterizar a *ipseidade*, como uma responsabilidade tragicamente paradoxal, isto é, como uma responsabilidade sacrificial: uma responsabilidade que, *a cada momento e por todo o lado* no mundo, dá a morte ou sacrifica – a paz da tranquilidade da boa consciência do dever cumprido é aqui interdita... E Derrida mostra a sua possível universalidade fazendo-o valer, *não só para judeus, cristãos e muçulmanos, mas para absolutamente todo e qualquer outro na sua relação ao absolutamente outro*.

«Talvez», diz Derrida, *talvez* esta leitura, esta leitura a-teológica «desloque um certo alcance do discurso kierkegaardiano: a unicidade absoluta de Iavhé não suporta a analogia; nós não somos todos Abraão [...] Não somos Iavhé. Mas, o que assim parece universalizar e disseminar a excepção ou o extraordinário [...], isso mesmo assegura ao texto de Kierkegaard uma potência acrescida. *Dir-nos-ia a verdade paradoxal da nossa responsabilidade e da nossa relação ao dar a morte de cada instante*. Além disso, explicar-nos-ia também qual é o seu próprio estatuto, a saber, poder ser ainda legível por todos, no exacto momento em que nos fala em segredo de segredo, de ilegitimidade e de indecifrababilidade absoluta. *Valeria para os judeus, os cristãos,*

²²⁶ J. Derrida, *Dar a Morte*, 100.

os muçulmanos, mas também para absolutamente (qualquer) outro [«tout autre»], na sua relação ao absolutamente outro [«tout autre»]. Não sabemos mais quem se chama Abraão, e ele nem sequer pode mais dizer-nos.»²²⁷

Eu sublinho, a fim de enfatizar o que tenho pela inteligência, pela grandeza e pela excepcional *justiça*²²⁸ do *pensamento* de Jacques Derrida e do seu *fiel ateísmo* – de um como do outro –, que inspira e guia a sua leitura da tradição greco-abraâmica. Razão tem Emmanuel Levinas quando, em *Quatre Lectures Talmudiques* (1986), diz que a grandeza dos grandes textos não reside no facto de surgirem fora da história, mas antes no facto de significarem para além da situação que os suscitou sempre que encontram quem saiba fazê-los ressoar nas suas notas mais graves e sublimes, contra-assinando-os. Pelo seu enfatizar do significado e da perene actualidade do *Sacrifício de Isaac (Korban)*, as consequências do alcance da *leitura heterológica e a-teológica* de Derrida parecem, de facto, ser sem fim – é uma leitura que desejariamos profética, porque portadora da *promessa* da luz para as Luzes de um necessário *novo* mundo (aqui) e de uma necessária *nova* civilização: esta *promessa*²²⁹ é o *dom*, nada mais, nada menos, do que o *extra-ordinário dom da leitura da tradição greco-abraâmica de Jacques Derrida na sua pensada e assumida condição de fiel ateu*. Um *fiel ateu* que, como vimos, herda e lê, ou herda lendo, a história de Deus e do nome de Deus como uma «história» do segredo, ao mesmo tempo secreta e sem²³⁰ segredos – assim nos salvaguardando do risco e do perigo dos «ismos»: *Judaísmo*, *Cristianismo*, *Islamismo*, etc., –, e pensando a *fé*, o *segredo da fé* como relação ao absolutamente outro no relâmpago quase a-temporal do *instante* na sua necessária repetição (desligada e a montante da história e da onto-fenomenalidade em geral) como a mais íntima e *secreta paixão* da singularidade (ou da «subjectividade»): o *segredo da fé* não passa afinal do segredo do próprio «eu» («si»/«ipse»). E não é, porventura, o segredo do «eu» a coisa mais partilhá-

²²⁷ J. Derrida, *Dar a Morte*, 101.

²²⁸ «A desconstrução é a justiça.», J. Derrida, *Força de lei: o “fundamento místico da autoridade*, tr. Fernanda Bernardo (Porto: Campo das Letras, 2003), 26.

²²⁹ Para a questão da promessa na Desconstrução derridiana, cf. J. Derrida, «Réponses de Jacques Derrida» in *La philosophie au risque de la promesse* (Paris: Bayard, 2004), 195 ss.

²³⁰ Sem qualquer negatividade, contudo, tal como Derrida adverte: «no trabalho da desconstrução existe qualquer coisa de parecido, um movimento para enunciar, dizer, escrever qualquer coisa que se reporta a um segredo, mas ao qual não temos acesso, ao qual não teremos jamais acesso. Talvez nem haja mesmo segredo – o segredo é isso, –, talvez não haja *nada*: nem Deus, nem religião, nem inconsciente, *nada*. Mas este *nada* é ainda qualquer coisa, é ainda um vazio em torno do qual eu giro, é um vazio secreto que me faz falar sem saber de que se trata: X.», J. Derrida, «La mélancolie d’Abraham», 50.

vel e mais universal do mundo? Pois não é ele a necessidade e a possibilidade de dizer «eu», de *ter de responder* «sim, eu», a coisa mais comum do mundo? O *segredo da fé, o ateísmo da fé* é assim o segredo de um «eu» hetero-auto-afectado ou²³¹ circuncisado – o segredo de um «eu» que, em si, é «*plus d'un*»²³² [«*mais de um*»/«*nem mais um*»]. Sendo assim Deus, o Deus secreto ou «*absconditus*» a quem, em segredo, o «eu» tem de responder, nada mais nada menos que o abismo secreto do «*interior intimo meo*» (de Santo Agostinho), a «*ultima solitudo*» do «eu» de Duns Scott, ou, nas palavras de Derrida em «*Circonfession*», «o outro em mim, o Deus ateu, infinitamente mais pequeno e maior do que eu»²³³. O segredo de Deus confunde-se, em suma, com o segredo do vivente humano – a solidão de Deus com a *divina* solidão do vivente humano (enfim humano). Assim o diz Derrida numa espantosa e intraduzível passagem de *Dar a morte*:

«Seguindo a injunção judaico-cristã-islâmica, mas correndo também o risco de a virar contra essa tradição, é talvez preciso pensar Deus e o nome de Deus sem esta representação ou esta estereotipia idolátrica – e dizer então: Deus é o nome da possibilidade para mim de guardar um segredo que é visível no interior mas não no exterior. Desde que há esta estrutura de consciência, de estar-consigo, de falar, quer dizer, de produzir sentido invisível, desde que eu tenho em mim, *graças à palavra invisível como tal*, um testemunho que os outros não vêem, e que é portanto *ao mesmo tempo outro diferente de mim e mais íntimo a mim do que eu-mesmo*, desde que eu posso manter uma relação secreta comigo mesmo e não disser tudo, desde que há segredo e testemunho secreto em mim, e para mim, há o que eu chamo Deus, (há) que chamo Deus em mim, (há que) eu chamo-me Deus, frase difícil de distinguir de «Deus chama-me», porque é nesta condição que eu me chamo ou sou chamado em segredo. Deus está em mim, ele é «eu» absoluto, ele é esta estrutura da interioridade invisível a que se chama, em sentido kierkegaardiano, a subjectividade.»²³⁴

²³¹ [...] escrevo reconstituindo a estrutura enclausurada e transcendente da religião, de diversas religiões, na circuncisão interna da “minha vida” [...] Uma circuncisão é à minha medida, toma-me o corpo, gira em torno de mim, para me envolver com os seus traços de lâmina [...] Sou erigido na minha circuncisão, para séculos e séculos como a memória petrificada de uma amonita.», J. Derrida, «*Circonfession*», 213-225.

²³² «Sobre a questão da individuação, justamente, o que me parece muito importante no aporte da psicanálise, é que ela nos obriga a pensar a multiplicidade ou a divisibilidade do que chamamos o «eu», o «sujeito», a «pessoa»: *eu sou vários, eu sou divisível*. E como sabeis, a divisibilidade é o recurso último da desconstrução. Ela atém-se sempre ao indivisível. O indivisível está já aí colocado em questão.», J. Derrida, «*La mélancolie d'Abraham*», 44.

²³³ J. Derrida, «*Circonfession*», 201.

²³⁴ J. Derrida, *Dar a morte*, 134.

*

Antes de me remeter de novo ao silêncio, permitam que vos enderece ainda uma última questão em jeito de «a-deus»: sonhando com um *outro* Abraão, com a *promessa* de um Abraão ainda *por-vir*, é esta *leitura a-teológica* da civilização greco-abraâmica uma negação da *fé*? Uma negação de Deus? Ou é antes o que *deveria* chamar-se, *e fé*, e Deus? O «Deus» que, de acordo com a famosa afirmação de Heidegger²³⁵ lida por Derrida em *Voyous*, poderá talvez ainda salvar-nos? O *único*²³⁶ que poderá *talvez* ainda salvar-nos (embora) sem redenção, abrindo-nos e predispondo-nos a cada instante, aqui, no mundo, ao *impossível*? Ao impossível da *fé* ou em nome da *fé* – não menos que em nome da impossibilidade do dom, da hospitalidade, da fidelidade, da responsabilidade, da justiça, do perdão, do amor, da amizade e da democracia por vir?

Não é, em suma, uma tal leitura a mais extraordinária e esperançosa *promessa* de luz para as tão desejadas e necessárias novas Luzes de uma *nova* civilização por-vir?

²³⁵ «Nur noch ein Gott kann uns retten» – «Já só um deus nos pode salvar», Heidegger ao *Spiegel*, *Réponses et Questions sur l'histoire et la politique*, tr. Jean Launay (Paris: Mercure de France, 1977), 42-43.

²³⁶ Como Derrida salienta, este Deus – «*ein Gott*» – será um *Deus sem soberania*: este Deus não é «nem o Deus Uno nem deuses, nem o Deus Uno da Bíblia nem o Deus ou os deuses dos filósofos e da onto-teologia. Este “um Deus” não é aparentemente também o “último Deus” dos *Beiträge*, aquele que, de resto, “não é o fim, mas o outro começo de possibilidades incomensuráveis da nossa história”.», J. Derrida, *Vadios*, 203.”

(Página deixada propositadamente em branco.)