

## DERRIDA, LEITOR DE KIERKEGAARD: O CASO DE *TEMOR E TREMOR*

Marcio Gimenes de Paula  
Professor do Departamento de Filosofia/  
Universidade de Brasília (UnB)  
Doutor  
[marciogimenes@unb.br](mailto:marciogimenes@unb.br)

**Resumo:** A obra *Temor e Tremor* de Kierkegaard é, talvez, uma das mais conhecidas e mencionadas pela tradição filosófica. O próprio pensador julgava que esse trabalho obteria tal notoriedade no futuro. Uma leitura peculiar a seu respeito é apresentada por Jacques Derrida na sua obra *Donner la mort*. Ali, de forma instigante, o pensador francês aproxima-se do tema do autor dinamarquês e do elogio da fé como a mais alta das paixões, tal como pensava o pseudônimo autor de *Temor e Tremor*, Johannes de Silentio. Derrida também tratou de aspectos de fé em seu texto *Fé e saber: as duas fontes da “religião” nos limites da razão*. Desse modo, o objetivo do nosso artigo consistirá na investigação do modo como o filósofo francês apropriou-se da obra kierkegaardiana e de como a utilizou para sua própria filosofia, notadamente na sua compreensão da linguagem. Contudo, estaremos igualmente interessados na relação, por ele estabelecida, entre o antiquíssimo debate entre fé e razão.

**Palavras-chave:** Derrida. Kierkegaard. Filosofia da Linguagem. Filosofia da Religião.

**Abstract:** Kierkegaard's *Fear and Trembling* is perhaps one of the best known and mentioned by the philosophical tradition. The thinker himself thought that such work would gain such notoriety in the future. A peculiar reading about him is presented by Jacques Derrida in his work *Donner la mort*. There, in a thought-provoking way, the French thinker approaches the subject of the Danish author and the praise of the faith as the highest of the passions, as the pseudonym author of *Fear and Trembling*, Johannes de Silentio, thought. Derrida also dealt with aspects of faith in his text *Faith and know: the two sources of “religion” within the limits of reason*. Thus the aim of our article will be to investigate how the French philosopher appropriated Kierkegaard's work and how he used it for his own philosophy, especially in his understanding of language. However, we will also be interested in the relationship he has established between the age-old debate between faith and reason.

**Keywords:** Derrida. Kierkegaard. Philosophy of Language. Philosophy of Religion.

### Introdução

Em sua análise sobre Kierkegaard, presente na obra *Donner la mort* (1999), Derrida, logo nas suas primeiras afirmações, aponta que *Temor e tremor*, publicado em 1843 pelo autor dinamarquês, chama atenção, antes de mais nada, pelo curioso significado da palavra *tremor* presente no próprio título do trabalho. Ali, no seu entender, há um primeiro sentido que merece ser captado e percebido, a saber, o que significa *tremor* diante de alguma coisa? Na sua interpretação, o tremor efetivamente ocorre diante daquilo que excede nosso querer e nosso saber, tal como se pode constatar na história do patriarca Abraão. Ali tudo parece permeado pela ideia de enigma, de mistério daquilo que não se pode compreender. Assim, julgamos valioso recuperar a própria passagem bíblica de Gênesis 22 onde ocorre o relato do sacrifício de Isaac por Abraão. Para tanto, nos servimos aqui da conceituada tradução de André Chouraqui<sup>1</sup>:

01. Depois dessas palavras, o Elohim põe Abrahã à prova. Ele lhe diz: “Abrahã” Ele diz “Eis-me.” 02. Ele diz: “Toma então teu filho, teu único, aquele que amas, Is’hac, vai por ti em terras de Moryah lá, fá-lo subir em holocausto num dos montes que eu te disser.” 03. Abrahã se ergue cedo pela manhã e sela seu jumento. Toma dois adolescentes consigo e Is’hac, seu filho. Racha a lenha para o holocausto. Ergue-se e vai rumo ao local que lhe assinala Elohim. 04. No terceiro dia, Abrahã conduz seus olhos e vê de longe o lugar. 05. Abrahã diz a seus adolescentes: “Sentai-vos aqui com o jumento. Eu e o adolescente iremos até lá. Nós nos prostraremos e depois retornaremos aqui.” 06. Abrahã toma a lenha do holocausto, põe-na sobre Is’hac, seu filho. Toma em suas mãos o fogo e o cutelo. Eles seguem, os dois, unidos. 07. Is’hac diz a Abrahã, seu pai: “Meu pai!” Ele diz: “Eis-me aqui, meu filho.” Ele diz: “Eis o fogo e a lenha. Onde está o cordeiro do holocausto?” 08. Abrahã diz: “Elohim proverá para si o cordeiro do holocausto, meu filho.” Eles seguem, os dois unidos. 09. Eles chegam ao lugar que lhe assinalou Elohim. Abrahã ergue ali o altar e prepara a lenha. Ele amarra, Is’hac, seu filho, e o põe sobre o altar, sobre a lenha. 10. Abrahã avança sua mão e toma o cutelo para degolar seu filho. 11. O mensageiro de Iahvê (Adonai) grita para ele dos céus e diz: “Abrahã! Abrahã!” Ele diz: “Eis-me aqui.” 12. Ele diz: “Não avances tua mão contra o adolescente, não lhe faça nada! Sim, agora eu sei que tu, tu temes Elohim! Por mim tu não poupastes teu filho, teu único”. 13. Abrahã conduz seus olhos e vê, e eis um carneiro atrás, preso a um arbusto. Abrahã vai e pega o carneiro. Ele o faz subir em holocausto, no lugar do seu filho. 14. Abrahã clama o nome desse lugar: Iahvê (Adonai) Iré- Iahvê (Adonai) verá- daí hoje dizer-se: Sobre o Monte de Iahvê (Adonai) ele será visto. 15. O mensageiro de Iahvê (Adonai) clama a Abrahã uma segunda vez dos céus. 16. Ele diz: “Eu juro por mim, discurso de Iahvê (Adonai): sim,

<sup>1</sup> Escolhemos a tradução de Chouraqui por julgá-la muito apropriada ao tom de dramaticidade do episódio o que, evidentemente, não invalida outras boas traduções disponíveis em português.

posto que firmaste esta palavra e não poupaste teu filho, teu único, 17. sim, eu te abençoarei, abençoarei, multiplicarei, multiplicarei tua semente, como as estrelas dos céus, como a areia sobre o lábio do mar: tua semente herdará a porta de seus inimigos, 18. todas as nações da terra se abençoam em tua semente, em consequência de teres ouvido minha voz.” 19. Abrahâm retorna a seus adolescentes. Eles se levantam e vão unidos, para Beér Shèba’. Abrahâm habita Beér Shèba’. 20. Após essas palavras foi relatado a Abrahâm o seguinte: “Eis, Milka concebeu, ela também, filhos para Nahor, teu irmão. 21. ‘Ous, seu primogênito, Bouz, seu irmão, Quemouél, o pai de Arâm. 22. Kèssed, Hazo, Pildash, Idlaph, e Betouél. 23. Betouél dá à luz Ribca.’ Esses oito Milka concebeu de Nahor, o irmão de Abrahâm. 24. Sua concubina- seu nome: Reouma- concebe, ele também, Tèbah, Gahâm, Tahash e Ma’akha.” (CHOURAQUI, 1995, p. 215-226).

Chouraqui faz ainda uma brilhante análise exegética do texto de Gênesis 22. Observemos, segundo esse autor, cada um de seus períodos:

**Versículo 01** – Abraão é provado. Abraão é totalmente submisso a Deus. *Eis-me*, diz ele para Deus.

**Versículo 02** – Deus ordena a Abraão que tome seu único filho e o ofereça a Ele em holocausto. Isaque não é somente o filho da promessa, mas amado e especial. Abraão deve *ir por si*, isto é, largar sua ascendência e colocar em risco sua descendência.

Moriá representa o lugar onde Salomão (futuro rei de Israel) construirá o santuário onde os israelitas oferecerão sacrifícios. Fazer Isaque *subir em holocausto* equivale a degolar o menino e queimá-lo até este ficar reduzido a cinzas, isto é, até *subir* para Deus (para os céus).

**Versículo 03** – A ordem de Deus é dada para Abraão durante a noite. Na manhã seguinte, ele, de modo silencioso, racha a lenha para o holocausto e se prepara para a viagem. Partem Abraão, Isaque e dois adolescentes (seus servos).

**Versículo 04** – São três dias de viagem e de silêncio. Abraão reconhece imediatamente o local do holocausto (o monte). Ele reconhece o lugar à primeira vista.

**Versículo 05** – Os adolescentes sabem, devido à lenha, que haverá holocausto. Abraão diz a eles que esperem. Ele e Isaque iriam ao monte se prostrar e depois retornariam. Abraão profetiza a volta de ambos, isto é, Abraão tem fé.

**Versículo 06** – Abraão leva o cutelo e Isaque leva a lenha, eles seguem juntos. Futuramente, os Pais da Igreja verão nisso a imagem de Cristo, também filho único de Deus, carregando sua cruz.

**Versículos 07/08** – Nesta parte, Chouraqui cita a “brilhante análise psicológica feita por Kierkegaard” para descrever a alma do *cavaleiro da fé*. Isaque trata Abraão por *meu pai*, ele lhe responde com um *eis-me aqui*. A pergunta de Isaque pelo cordeiro tem um pouco de

ingenuidade e de espanto. Porém, Isaque se satisfaz com a resposta de Abraão e segue caminhando junto com seu pai.

**Versículo 09** – Isaque é amarrado em silêncio. Um antigo Targum de Jerusalém (que é uma espécie de paráfrase do texto sagrado) chega, segundo Chouraqui, a narrar a cena de um modo extremamente dramático:

Is'hac diz a seu pai: “Prende-me bem forte senão poderei debater-me de dor, perturbar-te e invalidar teu sacrifício! Perderias então tua recompensa, o mundo futuro.”. Os olhos de Abrahâm estavam fixos nos olhos de Is'hac, mas os olhos deste contemplam os mensageiros do mundo celeste. Neste instante, os mensageiros se lançaram e gritaram uns aos outros: “Vistes os dois justos sobre a terra, um sacrifica, o outro se deixa sacrificar; o que sacrifica não hesita e o outro estende a garganta à imolação!” (CHOURAQUI, 1995, p. 221)

**Versículo 10** – Abraão não disfarça. Ele irá, de fato, oferecer Isaque em holocausto.

**Versículos 11/13** – Abraão já está provado. O grito do mensageiro o impede de sacrificar Isaque. Ele se submete novamente ao grito do mensageiro (*Eis-me aqui*). Pai e filho verdadeiramente retornarão (como Abraão tinha dito no versículo 05). Isaque está a salvo, a descendência está salva. Deus providencia um cordeiro para o holocausto.

**Versículo 14** – Ele, Ivh, será visto. Moriá será o lugar onde os hebreus irão todos os anos para ver Ivh e para serem vistos por ele (a palavra Moriá, no hebraico, evoca o verbo ver). Segundo os Pais da Igreja, Moriá é a Igreja toda ou Maria, já o cordeiro preso nos arbustos prefigura Jesus Cristo em sua coroa de espinhos.

**Versículos 15/19** – Abraão é abençoado pela obediência. Os efeitos dessa bênção são: numerosa progeneratura, vitória sobre os inimigos, reconhecimento das nações (diante de Israel).

**Versículos 20/23** – Aparecem alguns dos nomes da descendência de Abraão.

**Versículo 24** – Nome de lugar (talvez de um antigo reinado).

### **Derrida, leitor de Kierkegaard**

Desse modo, após a breve exegese, a pergunta de Derrida parece ainda mais forte, isto é: para além do mistério, de onde procede o tremor? Qual seria a sua causa? Seguindo a pista estabelecida pelo próprio Kierkegaard para a escolha do título de sua obra, Derrida aponta que *Temor e tremor* é, na verdade, um título oriundo de uma expressão de São Paulo extraída das próprias Escrituras Sagradas, mais especificamente do texto de Filipenses 2,12: “Assim, meus bem-amados, vós que sempre fostes obedientes, sede-o não somente na minha presença,

porém muito mais agora na minha ausência; com temor e tremor, continueis a trabalhar para a vossa salvação” (*A BÍBLIA* – Tradução Ecumênica, 1995). Desse modo, afirma-se no texto um fazer, um escolher, um assumir-se diante de Deus. Derrida explora, com extrema perspicácia, o tema do silêncio de Abraão diante do filho Isaque. Por que, afinal, Abraão não pode falar? Por que não pode exprimir a ordem divina? Ainda mais: por que o próprio pseudônimo autor da obra possui, ele mesmo, o nome de Johannes de Silentio?

Na obra kierkegaardiana assinada por tal pseudônimo, o texto possui, como um de seus três principais problemas, um capítulo intitulado “Terá sido eticamente defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac?”<sup>2</sup>. Aqui já podemos perceber um primeiro choque entre o que Derrida aponta e o que o título do capítulo de Kierkegaard parece apontar: o pensador francês pergunta-se pelo mistério, ao passo que o título do pensador de Copenhague levanta a pergunta acerca da ética. Em outras palavras, como conciliar – supondo que possa existir alguma conciliação – o mistério e o enigma com a ética? Aos olhos da ética, Abraão vivia com sua família e comunidade e, nesse sentido, era regido por regras, leis morais, convenções. Entretanto, recebe uma ordem divina: o imperativo de conduzir seu filho, seu único, ao monte Moriá e oferecê-lo em holocausto à divindade. Nessa hora, como Abraão poderia comunicar aos seus familiares a ordem divina? Que palavra comunicaria? Para Silentio, Abraão nesse exato momento se desprende do aspecto ético, pois nenhuma palavra poderia ser compreendida. Como bem aponta Silentio, esse tipo de recusa da palavra é característica do singular: “O silêncio é o artilho do demônio; quanto mais há para calar, mais terrível se torna o demônio, mas o silêncio é também o espírito que a divindade tem em comum com o singular” (KIERKEGAARD, 2009, p. 151). Por isso, paradoxalmente o silêncio será não apenas o nome do pseudonímico autor da obra, mas a tônica de toda essa passagem.

O silêncio deve ser motivado pela *relação absoluta com o absoluto* e não com o geral. Somente a religião pode salvar a estética em sua luta contra a ética. O indivíduo, que sai do geral por opção, só retorna em *relação absoluta com o absoluto*. Ética, nessa visão, é equivalente de coletivo. Isso significa soma de indivíduos e, no caso, de indivíduos que pecam. Abraão, embora mortal e falho, não se torna indivíduo pecando, no caso, contra a ética. Abraão é o eleito de Deus. Para Johannes de Silentio, o demônio socrático, por exemplo, reside fora do geral e o indivíduo está fora do geral por circunstâncias, não por sua

---

<sup>2</sup> Sirvo-me aqui da versão portuguesa.

culpa. Observemos aí o ponto de semelhança entre a eleição de Deus por Abraão e a ordem que Sócrates recebe do oráculo, ainda que Sócrates possua o seu demônio interior.

O indivíduo que, na visão de Kierkegaard, quer salvar o geral com seu mistério e seu silêncio é um incrédulo (como Fausto de Goethe) ou irônico (como Sócrates). Para Johannes de Silentio, a ironia é a superioridade do subjetivo sobre o objetivo, esta posição é exatamente oposta ao que acreditava Hegel. No que se refere a Abraão, só é possível admirá-lo, não, porém, entendê-lo:

Abraão cala-se – mas não *pode* falar, reside nisso a adversidade e a angústia. Com efeito, quando eu não me consigo explicar quando estou a falar, não estou portanto a falar, pese embora me seja possível falar dia e noite ininterruptamente. É este o caso de Abraão. Pode dizer tudo, mas há uma coisa que não pode dizer e, no entanto, quando não a pode dizer, isto é, dizê-la de modo a que outrem a entenda, não está a falar (KIERKEGAARD, 2009, p. 178-179).

Aqui, Abraão diferencia-se também do herói trágico que, momentaneamente pode não falar e enfrentar o seu desafio, mas, vencida a batalha e cumprida a missão, retorna para o aconchego da sua comunidade e nela encontra repouso, talvez até uma festa. O mesmo destino não parece esperar pelo patriarca. A causa pelo qual se dedica o herói trágico pode ser mais ampla, pode ser comunicável, pode ser justa, pode ser, inclusive, a causa de todos. Já a luta do cavaleiro da fé é absolutamente incomunicável, uma relação íntima com um totalmente outro. Por isso, ninguém o compreenderá e ele nunca poderá repousar no seio da comunidade. Há, portanto, uma diferença essencial, aos olhos de Silentio, entre o herói trágico e o cavaleiro da fé. Ao guardar o silêncio, Derrida, como interprete de *Temor e Tremor*, avalia que Abraão trai a ética que sempre deve ser pública e, como igualmente se pode notar, sua fala nada diz ou comunica. A comunicação de Abraão não é efetivamente uma comunicação. Não traduz nenhum tipo de universal e por isso sua esfera é a do mais absoluto silêncio. Por isso, como também já observava o próprio Silentio, a tentação de Abraão residiria na ética, isto é, na tentativa de se comunicar.

Desse modo, aos olhos de Derrida, leitor de Kierkegaard, o temor é a própria experiência do sacrifício: “O temor de *Temor e Tremor* é aparentemente a experiência própria do sacrifício” (DERRIDA, 1999, p. 85). Aqui, o termo torna-se tão forte que o pensador chega, inclusive, a mencionar a palavra hebraica para sacrifício: *korban*. Talvez, como também já apontava o próprio Silentio, a única fala de Abraão não é propriamente uma fala, mas uma réplica. Ao ser inquerido por seu filho sobre onde estava o animal para o sacrifício, Abraão lhe responde que Deus haveria de provê-lo. Tal resposta, segundo o pensador francês,

podia ser tomada por irônica, mas não o era. Na verdade, ela revela uma crença absoluta na providência divina. Em outras palavras, Abraão acredita na providência divina e submete-se à ordem divina ainda quando essa não tenha nenhum sentido claramente compreensível ou perceptível do ponto de vista racional. A concepção kantiana, por exemplo, interpretando essa mesma passagem sobre Abraão, mostra uma visão bastante distinta daquela que nos apresenta o autor dinamarquês; para Kant seria impossível a crença em tal Deus. Assim, o autor alemão interpreta a voz que Abraão escuta, e afirma ser um imperativo, como algo que pode ser ilusório e, por isso, sugere uma espécie de teste:

Pode servir de exemplo o mito do sacrifício que Abraão quis fazer, por ordem divina, mediante a imolação e a cremação do seu único filho (a pobre criança teve ainda, sem saber, de transportar a lenha). A essa pretensa voz divina, Abraão deveria responder: “É de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que tu, que me apareces, sejas Deus, e que tal te possas tornar, mesmo se essa voz ressoasse a partir do céu (visível)” (KANT, 1993, p. 76, nota 16).

Há aqui, portanto, uma descrença iluminista na providência e a recusa da ideia de sacrifício. Tais coisas são transformadas em religião racional, em ética, em progresso. O próprio Derrida, num texto intitulado *Fé e saber*, possui um curioso apontamento sobre tal perspectiva kantiana. Para ele, tal posição implicaria necessariamente também num dado tipo de sacrifício, a saber, o sacrifício de si:

Se Kant fala da “santidade” da lei moral, é porque, como se sabe, ele faz explicitamente um discurso sobre o “sacrifício”, a saber, sobre uma outra instância da religião “nos limites da simples razão”, da religião cristã como a única religião “moral”. O sacrifício de si sacrifica, portanto, o mais puro a serviço do mais puro. Como se a razão *pura*, em um processo de indenização auto-imune, só pudesse opor a religião a uma religião, ou a fé *pura* a esta ou aquela crença (DERRIDA, 2000, p. 72).

Entretanto, Georges Bataille, em seu *Teoria da religião*, obviamente com um foco e uma intencionalidade diversa daquela apresentada por Kierkegaard (e por Derrida), tem um curioso apontamento sobre o sacrifício:

O princípio do sacrifício é a destruição, mas, ainda que chegue por vezes a destruir inteiramente (como no holocausto), a destruição que o sacrifício quer operar não é o aniquilamento. É a coisa – somente a coisa – que o sacrifício quer destruir na vítima. O sacrifício destrói os laços de subordinação reais de um objeto, arranca a vítima do mundo da utilidade e a devolve aquele do capricho ininteligível (BATAILLE, 2016, p. 39).

Assim, o sacrifício de Abraão talvez pudesse se encaixar aqui em outra perspectiva, a saber, uma perspectiva de apropriação do objeto, sua retirada da imanência para que ele pudesse adquirir sentido na transcendência. Por isso, segundo Derrida (e também Silentio) o ato de Abraão é paradoxal, isto é, ele vai além de um tipo de racional ao modo iluminista ou de qualquer compatibilidade entre razão e religião. O sacrifício de Abraão é, nesse sentido, um pouco judeu, um pouco judeu-cristão e um pouco islâmico aos olhos do pensador francês. Ao aceitar a ordem divina para o sacrifício, o que Abraão parece ressaltar categoricamente é uma espécie de dever absoluto diante de Deus. Desse modo, seu sacrifício, mesmo que se repita em múltiplas histórias, parece ser sempre único, pois será sempre único um ato de fé. Em *A Violência e o Sagrado*, numa outra perspectiva, Girard aponta para um elo comum entre as crises sacrificiais do Antigo Testamento:

Os grandes textos do Antigo Testamento enraízam-se em crises sacrificiais, umas distintas das outras e até separadas por longos intervalos de tempo, mas todas análogas, pelo menos sob certos aspectos. Assim, as primeiras crises são reinterpretadas à luz das seguintes (GIRARD, 1990, p. 89).

### **Considerações finais**

Segundo o exegeta André Chouraqui, toda a história de Abraão é uma história de superação. Abraão primeiramente sai da sua terra (Ur), conquista a terra através da mística e do combate. Ele aceita o que lhe ordena Deus (Ora Elohim e ora Iahv, na língua hebraica. Adonai será o termo usado pelos judeus para não pronunciarem o nome de Deus; possui o sentido de um extremo respeito e reverência) e, por isso, vai renunciar ao milagre de Isaque. Notemos que os sacrifícios humanos de primogênitos eram comuns nesse tempo. Eles eram feitos, nas sociedades primitivas, como um certo consenso coletivo e ainda hoje não desapareceram, talvez tenham mudado de forma:

Os sacrifícios humanos eram correntes nas antigas liturgias. Seria lançar um olhar superficial sobre o nosso universo contemporâneo dizer que eles hoje desapareceram: se os ídolos mudaram de nome, os sacrifícios ganharam uma dimensão maior. Em nome da nação, da raça, da classe, do Estado e de uma multidão de divindades secundárias, os pais se prestam alegremente ao sacrifício, em massa, de seus filhos (CHOURAQUI, 1995, p. 215).

Girard enfatiza no seu clássico trabalho que a cena do sacrifício de Isaque por Abraão possui uma relação indireta com outro aspecto da violência no Antigo Testamento, a saber, o conflito entre os irmãos. Para tanto, o pensador rememora a história de Caim e Abel como paradigma da própria humanidade:

No Antigo Testamento e nos mitos gregos os irmãos são quase sempre irmãos inimigos. A violência que eles parecem estar destinados a exercer um sobre o outro só pode se dissipar quando aplicadas a vítimas terceiras, a vítimas sacrificiais. Os “ciúmes” que Caim sente em relação ao seu irmão são inseparáveis da privação da válvula de escape sacrificial que define o personagem (GIRARD, 1990, p. 17).

Assim, de modo não fortuito, já podemos notar a mesma coisa na alegoria agostiniana presente na *Cidade de Deus* (2003) ao tratar da origem das duas cidades, isto é, a cidade de Deus com a cidade de Abel e a cidade dos homens como a cidade de Caim. Para além das sutilezas teológicas e genealógicas, que aqui não são de nosso interesse, Caim é o primeiro fundador de uma cidade, enquanto seu irmão é o representante do peregrino, tal como se pode atestar na passagem: “Diz a Escritura que Caim construiu uma cidade e Abel, como peregrino, nenhuma ergueu. Porque a Cidade dos santos está no céu, embora cá na terra gere cidadãos, em quem peregrina até chegar o tempo do seu reinado” (AGOSTINHO, 2003, p. 174). Com efeito, Abel é aquele que não possui lugar neste mundo e, por esse motivo, jamais poderia fundar qualquer cidade. Tal coisa é significativa e fundamental. Para Agostinho, Abel representa a figura do protocristão, pois o cristianismo também segue, na esteira dos profetas e do próprio Cristo, a sina de não possuir lugar nesse mundo e de não ser compreendido.

O fato da gênese da cidade humana estar ligada a um assassinato também não parece desprezível. Para Agostinho, a ideia de paz, de guerra e as relações de poder terrenos são mais do que propícios para tal coisa. Aliás, a conceituação do próprio poder terreno só pode ocorrer se tivermos tal coisa em mente. O pensador não se contenta aqui em apenas dar o exemplo da história bíblica, mas aponta também para a célebre história de Rômulo e Remo, que, por ocasião da fundação de Roma, também espelha a disputa, a morte e a violência como elementos constitutivos do poder humano.

Agostinho sabe que mesmo vivendo no tempo presente, isto é, na mundanidade, os cristãos não estão imunes aos males. Os cidadãos da pátria celestial participam dos sofrimentos de todos os homens, mas possuem esperanças em um mundo fora dos valores da mundanidade. Seus fundamentos estão calcados numa outra lógica, estão baseados em algo inteiramente outro. Nesse sentido, o cristianismo é uma utopia, um não lugar no mundo. Curiosamente, Agostinho aponta que Caim é um exemplo daquele que se utiliza de Deus para seu interesse pessoal. Afinal, nunca é demais lembrar, que tal como narra a história bíblica, ele fazia sacrifícios a Deus. Desse modo, o motivo do assassinato do seu irmão está ligado ao fato de Caim o invejar devido a aceitação dos seus sacrifícios.

Cabe notar aqui que Caim representa uma espécie de opção pelo mal, isto é, ele escolhe fazer o mal. Um homem mau, com más intenções, com o assassinato do seu irmão pesando-lhe nos ombros será o construtor da cidade humana. Em outras palavras, a política é, em sua própria gênese, vista com muita desconfiança por Agostinho. Por isso, adquire imensa força o argumento de Girard que aponta o cordeiro do sacrifício de Isaque como sendo o mesmo cordeiro outrora providenciado para o sacrifício de Abraão, tal como se pode constatar na recuperação feita por ele de uma versão muçulmana do episódio:

Segundo uma tradição muçulmana, é o cordeiro já sacrificado por Abel que Deus envia a Abraão, para que ele o sacrifique no lugar do seu filho Isaac. Após ter salvado uma primeira vida humana, o mesmo animal salva uma segunda. Não se trata aqui de um devaneio místico qualquer, mas de uma intuição real sobre a função do sacrifício, que recorre, na sua expressão, apenas a elementos retirados do próprio texto (GIRARD, 1990, p. 17).

Por isso, por meio da história singular de Abraão, *Silentio* só pode chegar a um tema milenar da tradição, mas que parece esquecido ou relegado ao esquecimento no século XIX: o tema do paradoxo. Aliás, cabe frisar que não se trata apenas de um tema do cristianismo, mas da própria filosofia grega:

A fé, como efeito, é o paradoxo de o singular ser superior ao universal, mas é de destacar a forma como o movimento se repete: depois de o singular haver estado no universal, isola-se agora enquanto singular como superior ao universal. Se não for isto a fé, Abraão estará, então, perdido, nunca no mundo a fé terá existido precisamente porque sempre existiu. Ora se o que é ético, i.e., o que é moral, é o máximo, e se nenhuma incomensurabilidade permanece no homem de outra forma que não seja esse incomensurável ser o mal, i.e., o singular que deve exprimir-se no universal, nem necessitamos sequer de outras categorias além das que os filósofos gregos possuíam, ou das que delas possam derivar-se por meio de um pensamento consequente. Não era coisa que Hegel devesse ter escondido, pois na realidade dedicara-se ao estudo dos gregos (KIERKEGAARD, 2009, p. 113-114).

Se o paradoxo é essa esfera onde o singular encontra-se acima do universal, somente essa pode ser a chave para uma aproximação da figura de Abraão. Contudo, diferentemente de um herói trágico, que ainda pode encontrar algum tipo de apoio ao conforto no universal, o gesto de Abraão não goza da mesma prerrogativa. A história do patriarca desperta um tipo de horror religioso. O escândalo paradoxal é que a justificativa da história só pode ocorrer pelo singular, por isso Abraão pode ser tomado mais por um cavaleiro da fé do que por qualquer tipo de heroísmo. Por isso, o que Derrida parece recuperar em sua leitura sobre Kierkegaard é a importância do silêncio, daquilo que não pode ser comunicado pelo cavaleiro da fé, o choque do indivíduo com o geral.

## REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA* – Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1995.
- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus – parte II*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BATAILLE, G. *Teoria da religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CHOURAQUI, A. *A Bíblia no princípio*, São Paulo: Imago, 1995.
- DERRIDA, J. *Donner la mort*. Paris: Éditions Galilée, 1999.
- DERRIDA, J; VATTIMO, G. *A Religião – o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- GIRARD, R. *A Violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/Unesp, 1990.
- KANT, I. *O Conflito das Faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*. Lisboa: Relógio d'Água. 2009.