

KAKFA, BENJAMIN E DERRIDA: DIANTE DA LEI

Carla Rodrigues

Filosofia | Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFICS)
| UFRJ — Rio de Janeiro
carla@ifcs.ufrj.br

Resumo: Este artigo propõe articular três autores judeus — Kafka, Benjamin e Derrida, dispostos por mim nessa ordem a partir de uma perspectiva temporal — a partir da percepção de que suas obras podem ter em comum a experiência da linguagem como experiência de impossibilidade e como resistência à passagem para a modernidade. Para isso, discuto a parábola “Diante da lei”, de Kafka, comparada por Benjamin aos ensinamentos judaicos e percebida por Derrida como condição intrínseca do leitor: estar diante de um texto cuja lei de acesso nunca é dada.

Palavras-chave: linguagem; desconstrução; judaísmo.

Abstract: This paper intends to discuss three Jewish authors — Kafka, Benjamin and Derrida, arranged by me in that order from a temporal perspective — from the perception that

their works share the experience of language as an experience of impossibility and as resistance against the passage into modernity. To do so, I discuss Kafka's parable "Before the Law", which was compared by Benjamin to Jewish teachings and perceived by Derrida as an intrinsic condition of the reader: standing before a text whose access law is never given.

Keywords: Language; deconstruction; judaism.

Aquilo que Jacques Derrida chamou de *parergon* — termo grego que pode ser entendido como ornamento, como algo que, não pertencendo ao objeto nem sendo sua parte integrante, ainda assim participa do objeto como acréscimo — é uma denominação que poderia ser usada para as epígrafes. *Parergon* é pensado por ele como um elemento fora da obra que participa da obra, um suplemento, embaralhando as distinções entre o dentro e o fora da obra. Uma epígrafe não está fora do texto, mas, ao mesmo tempo, não é o texto *em si*. Faz ao texto uma moldura, anuncia uma intenção, promove a partir de si um indício. O termo *parergon* aparece nas primeiras páginas de "O carteiro da verdade",¹ no debate sobre as relações entre psicanálise e literatura, e será aprofundado em texto posterior, *La vérité en peinture*,² como parte do questionamento sobre a impossibilidade de distinção entre o que está dentro e o que está

fora da obra de arte. Iniciado por Kant, desdobrado nas leituras de Nietzsche e Heidegger,³ o debate é seguido por Derrida como parte de uma estratégia de pensamento que amplia as interrogações sobre os pares nos quais se sustentavam o pensamento moderno.

1. DERRIDA, 2007 [1975]; 2. DERRIDA, 1978.; 3. Mais sobre o debate entre Derrida, Heidegger, Nietzsche e Kant em RODRIGUES, 2013.

Se este artigo não tem uma epígrafe, é menos por ter renunciado à intencionalidade que as epígrafes carregam, e mais por pretender trazer para o texto seu elemento inspirador, o miniconto *Framboesa*, do escritor judeu Alex Epstein:

Um judeu chamado Franz Kafka — é possível haver uma história que comece de outro modo — uma vez visitou o sonho de minha bisavó. Ela estava colhendo framboesas no bosque, nua como no dia em que nasceu; Kafka tinha um chapéu na cabeça — ele se apressou em tirá-lo para esconder as próprias vergonhas. “Onde estou?”, perguntou assustado, em alemão. “Onde cresce a pimenta preta”, respondeu minha bisavó, em iídiche, e acrescentou: “Se você quiser, eu corto seu cabelo para ficar na moda”. Acho que ela realmente o entendia.⁴

4. EPSTEIN, 2014, p. 17.

Se os escritos de Kafka se apresentam como um desafio a qualquer leitura literal, ao mesmo tempo prestam-se à arte — como no miniconto de Epstein — e a inúmeras releituras, novas parábolas, infinitas interpretações. Dois textos dedicados a “Diante da lei” serão sujeitos *da* e *à* minha leitura, por um caminho que pretende encontrar no judaísmo os pontos de contato entre Kafka, Benjamin e Derrida. Na minha hipótese, é na “esfera onde linguagem e expressão se acham excluídas”,⁵ como na tradição judaica, que Kafka toca o pensamento de ambos os filósofos.

5. SCHOLEM, 2008, p. 16.

LÍNGUA, LINGUAGEM, LEI, LITERATURA

Para falar de linguagem, convoco o filósofo/filólogo do elogio à metáfora, de um estilo de escrita que modifica de tal modo a tarefa do filósofo que, depois dele, torna-se impossível separar conteúdo e forma, filosofia e vida, pensamento e poesia. Nietzsche, quem primeiro percebeu que a escrita não está originalmente assujeitada ao *logos* e à verdade; Nietzsche, cujos cursos sobre retórica, entre 1871

e 1875, defendem a essência artística da linguagem, acrescentando que todas as palavras são em si, desde o começo, equívocos, enganos. Metáfora, metonímia, sinédoque e alegoria são termos mais ou menos equivalentes, a partir dos quais Nietzsche propõe que toda linguagem é sempre figurativa. A língua será, para Nietzsche, resultado de uma criação individual, e a metáfora ocupará um lugar estratégico no seu objetivo de questionar o ideal de próprio e de propor novas relações entre filosofia, arte e ciência. Se só o que há na linguagem é metáfora, a metaforização será o gesto primeiro, preservação da pulsão criadora e do fluxo ardente da imaginação.

Aproximo essa criação *da* e *na* linguagem, em Nietzsche, da nomeação em Benjamin, quando ele diz que “o ser humano comunica sua própria essência espiritual (na medida em que ela seja comunicável) ao nomear todas as coisas”.⁶ Dois aspectos me interessam nessa curta citação. O primeiro é o trecho que assinala haver algo de incomunicável na experiência humana, questão presente, ainda que em abordagens diferentes, em Kafka, Benjamin e Derrida. Esse limite do comunicável na linguagem faz parte das condições de possibilidade de toda linguagem. Aparecerá, por exemplo, quando Benjamin reitera essa percepção do não comunicável que “resta” em todas as línguas: “Resta em todas as línguas e em suas composições, afora o elemento comunicável, um elemento não comunicável”.⁷ Benjamin

diz que “a essência linguística do homem está no fato de ele nomear as coisas”,⁸ e o faz a partir de uma proposição que destitui a linguagem de um caráter comunicativo. Linguagem deixa de ser médio, meio, mediação, deixa de ser caminho pelo qual o mundo é comunicado pelo homem. Aquele que nomeia é também aquele que cria o mundo:

Será que o homem comunica a sua essência espiritual através dos nomes que ele dá às coisas? Ou *nos* nomes? O paradoxo da questão contém a sua resposta. Quem acredita que o homem comunica sua essência espiritual através dos nomes não pode, por sua vez, aceitar que seja a sua essência espiritual o que ele comunica, pois isso não se dá através de nome de coisas, isto é, não se dá através das palavras com as quais ele designa uma coisa. [...] O nome é aquilo através do qual nada mais se comunica, e em que a própria língua se comunica a si mesma, e de modo absoluto. [...] O homem é aquele que nomeia, nisso reconhecemos que por sua boca fala a pura língua.⁹

6. BENJAMIN, 2011, p. 54; 7. *Ibidem*, p. 116; 8. *Ibidem*, p. 55; 9. *Ibidem*, pp. 55-56.

Quando fala em “pura língua”, Benjamin me permite pensar em aproximações com o hebraico, entendido na tradição judaica como a linguagem que alcança Deus. Para os cabalistas com os quais Benjamin parece aqui se aliar, o hebraico é a “língua sagrada” e “tudo que vive é uma

expressão da linguagem de Deus”.¹⁰ Linguagem, se não é meio, se não é mero transporte, se não é apoiada, fundamentada, fundada sobre um ideal de verdade, se não pode ser pensada assim, então a linguagem necessariamente perde seu estatuto de representação do mundo e torna-se a condição da fusão imperfeita entre mundo e escrita.

10. SCHOLEM, 2008, p. 19.

Língua e linguagem são distintivos da entrada de Derrida no campo filosófico francês nos anos 1960. O problema da linguagem não é para ele um entre outros, e, embora não tenha pretendido fazer filosofia da linguagem, é *na, com, e a partir* da linguagem que seu pensamento se desdobra em direção ao fim do século XX como uma linha a partir da qual fica difícil recuar. Os anos 1960, nos quais Derrida começa a sua trajetória filosófica, se configuraram como uma renovação da filosofia depois do estruturalismo. No que diz respeito a Derrida, seu percurso seguirá, ao mesmo tempo, um distanciamento da fenomenologia na qual iniciou seus estudos e uma crítica ao estruturalismo, sobretudo no debate sobre o problema da linguagem. Estilos de linguagem, como o uso da metáfora no texto filosófico e o recurso das aspas para a suspensão da verdade, serão para Derrida problemas filosóficos, como já haviam sido para Nietzsche. Como ampliação do gesto de Nietzsche,

Derrida suspende entre aspas todos os conceitos filosóficos,¹¹ marca da radicalidade do seu pensamento. Se todos os conceitos filosóficos estão suspensos entre aspas, todo discurso, toda linguagem e todo *logos* estão sob suspeita.

11. DERRIDA, 2013

No seu já clássico debate com a linguística de F. Saussure,¹² Derrida propõe um deslocamento do conceito de linguagem para o quase-conceito de *escrita* [*écriture*]. Aqui, faço o que pode parecer uma digressão, justificada quando se trata de escrever sobre dois pensadores dos problemas de tradução. Em minhas pesquisas sobre o pensamento de Derrida, comecei adotando o termo escritura, tal qual estabelecido pelos seus tradutores desde as primeiras obras publicadas no Brasil. Assim, mesmo nas minhas traduções, segui o uso de escritura como equivalente a *écriture*, em alguns momentos diferenciando escrita e escritura, sendo este segundo termo usado para designar o quase-conceito proposto por Derrida a partir do deslocamento do conceito de linguagem. Recentemente, ao iniciar novas pesquisas sobre linguagem e judaísmo como pontos de contato entre Derrida e Benjamin — pesquisas das quais este artigo faz parte —, deparei-me com um incômodo no uso do termo escritura, pela sua referência às escrituras sagradas ou mesmo, em uso corrente no Brasil, às escri-

turas jurídicas, assinadas em cartório, que têm valor de verdade. Em Rego,¹³ há uma opção pelo uso de *escrita* em detrimento de escritura. A escolha ganha coerência na articulação proposta pela autora entre a *escrita* na psicanálise e a *escrita* em Derrida, *escrita* aqui entendida como traço (Freud) ou rastro (Derrida), *escrita* como “tentativa de recuperar o objeto perdido”,¹⁴ *escrita* como aquilo que, na fala, presentifica, em ausência, o inconsciente.¹⁵

12. Sigo o comentador Patrice Maniglier (2011), para quem o debate entre Derrida e Saussure em *Gramatologia* é “essencial para a compreensão do que fez dos anos 1960 um verdadeiro momento filosófico” tendo operado a passagem do estruturalismo ao pós-estruturalismo, da filosofia da estrutura para a filosofia da diferença. No argumento de Maniglier, um momento filosófico não é apenas uma época, que pode ser definida por um certo número de teses ou de pressupostos, mas a abertura de um pensamento que demanda incessantemente ser relido e retomado, como as questões levantadas por Derrida têm sido desde então.; 13. REGO, 2006, p. 16.; 14. *Ibidem*, p. 141.; 15. FREUD, 1977, volume IV, p. 297, citado por REGO em p. 111.

Essa *escrita* que é sempre da ordem de uma tentativa não me parece representada na tradução por escritura, o que indica que há uma *tarefa de tradutor* a ser feita em relação à recepção da filosofia de Derrida no Brasil. Mas agora sim, digressiono. Sigamos para dizer ainda que *escrita*, se já não é afirmação de verdade em texto escrito, também pode

ser aquilo que aproxima Kafka, Benjamin e Derrida, por ser só aquilo que há. Se *escrita* não é meio, se não é mero transporte, e se a linguagem não está dotada de uma significação apoiada, então *escrita* pode ser aquilo que aponta para a impossibilidade de representação do mundo e, ao mesmo tempo, torna-se o mundo, destituído de um sentido original a ser resgatado pela linguagem.

Benjamin expressa o problema do original quando discute o impasse entre a fidelidade e a liberdade da tradução; a primeira entendida como condição de restituição do sentido; a segunda, como tarefa de recriação e renomeação. Por isso, para ele, “a tradução apenas toca fugazmente o sentido original”.¹⁶ Derrida (2002) retoma o impasse benjaminiano para problematizar o ideal de original, origem, originário, e pensar que estar na linguagem é estar apartado da possibilidade de origem, é estar desde sempre lançado na experiência do outro, alteridade cuja herança grega do pensamento filosófico havia recalcado.

16. BENJAMIN, 2011, p. 116.

ATENAS E JERUSALÉM, HELENISMO E JUDAÍSMO

“Hebraísmo e Helenismo — entre esses dois pontos de influência, move-se o mundo. Ora tende ele mais fortemente para um, ora para outro; e devia estar, embora nunca esteja, calma e prazerosamente equilibrado entre ele”,¹⁷ escreve Derrida como epígrafe — ou como um *parergon*, ao mesmo tempo dentro e fora — do primeiro texto que ele dedica ao pensamento do filósofo judeu lituano Emmanuel Lévinas. Trata-se de *Violência e metafísica* (DERRIDA, 2009 [1963]), cujo debate com a fenomenologia de Husserl e Heidegger se dá pela visada de Lévinas e pela crítica levinasiana às origens gregas do pensamento. Judeu magrebinho, vindo da África, mais especificamente de uma Argélia francesa onde viveu a experiência da perda da cidadania,¹⁸ Derrida faz da sua filosofia uma desconstrução do pensamento tradicional, do pensamento que tem origem em um lugar — a Grécia — e permanece em torno de uma — a verdade. Lévinas será uma influência explícita em Derrida e na sua relação com a tradição judaica, onde ele vai encontrar caminhos para pensar sobre a herança do helenismo e sua possibilidade de crítica.

17. ARNOLD, 1869, p. 144, citado em DERRIDA, 2009, p. 111. O trecho escolhido por Derrida compõe o livro *Cultura e anarquia*, de Matthew Arnold, e reúne uma coletânea de ensaios escritos originalmente para a *Cornhill Magazine* entre 1867 e 1868; 18. DERRIDA, 1996.

Em muitos outros aspectos, a obra de Lévinas foi importante para o pensamento de Derrida. Em Duque-Estrada (2008), o destaque é para como a crítica de Lévinas a Heidegger influenciou a leitura de Derrida ao filósofo alemão. Em Haddock-Lobo (2006), há uma ênfase na influência de Lévinas em relação à ética como relação com a alteridade. Em Rodrigues (2013), há um desdobramento desta influência na proposição derridiana de hospitalidade incondicional, formulada a partir da palavra *acolhimento*. Lévinas é parte do movimento de resgate do judaísmo na França do pós-guerra, quando ele passa a se dedicar à leitura do Talmude¹⁹ sob influência de um mestre da interpretação talmúdica, M. Chouchani, nas aulas de quem é admitido quando volta a Paris.²⁰ Em 1945, terminada a Segunda Guerra, Lévinas reencontra a mulher e a filha — únicas sobreviventes da família ao Holocausto — e assume a direção da Escola Normal Israelita Oriental, onde se responsabiliza pelo estudo do Talmude. Em 1957, é um dos fundadores do Colóquio de Intelectuais Judeus de Língua Francesa, que promove encontros anuais em Paris, dos quais participará até 1990. A ideia, tanto da escola quanto dos colóquios, era reconstituir a comunidade de judeus franceses, identificados pelas ligações entre questões políticas e filosóficas e as tradições judaicas, o que se torna para Lévinas uma tarefa ético-política.²¹

19. O Talmude é um conjunto de 63 livros de leis, tratados, textos éticos e históricos que formam a tradição oral do pensamento judaico e foram escritos pelos antigos rabis — classificação originalmente destinada aos mestres da leitura dos Mishnas, parte do Talmude relativa às leis religiosas — durante sete séculos. O Talmude é constituído por dois conjuntos de livros, o Mishna, que interpreta diretamente o texto bíblico, e a Guemara, que faz essa interpretação com o apoio do Mishna; 20. POIRIÉ, 2007, p. 123; 21. CRITCHLEY; BERNASCONI, 2002.

A recuperação do judaísmo em Lévinas se dá, portanto, a partir do momento da solução final, do Holocausto, da Shoah. Em uma palavra, Auschwitz, ponto de ruptura a partir do qual a tradição judaica se impõe como tarefa filosófica e crítica à modernidade. Derrida se vale da leitura de Lévinas para pensar como a — pelo menos a fenomenologia de Husserl e Heidegger — não conseguiu romper com uma história da filosofia pensada a partir da sua fonte grega.

Se um diálogo está aberto entre a fenomenologia husserliana e a “ontologia” heideggeriana, em toda parte em que elas se encontram mais ou menos diretamente implicadas, é somente no interior da tradicionalidade grega que ele parece poder ser ouvido.²²

Em Lévinas, Derrida encontra a “saída da Grécia”, num gesto parricida a partir do qual “faz-se necessário matar o

pai grego que ainda nos mantém sob sua lei”.²³

22. DERRIDA, 2009, p. 115; 23. *Ibidem*, pp. 119 e 127.

A leitura da obra de Lévinas será um dos caminhos pelos quais Derrida se engajará numa retomada do judaísmo. É em torno desse judaísmo — possibilidade de questionamento da origem grega, forma de rejeição ao pensamento moderno e à passagem da tradição para a modernidade — que proponho promover o encontro entre Kafka, Benjamin e Derrida, ainda que haja uma separação temporal importante entre eles que me faz apresentá-los nesta ordem. Enquanto Kafka escreve antes da Primeira Guerra, Benjamin é um judeu exilado durante a Segunda Guerra, Derrida já é um autor comprometido com o pensamento crítico pós-guerra. Essa temporalidade deixará traços distintos na escrita de cada um desses autores, que fazem de suas obras uma forma de resistência. Em Kafka, à perda da tradição e à passagem para a modernidade. Suas narrativas fabulosas são descritivas de um mundo cujo sentido se perdeu nessa passagem. Em Benjamin, a resistência está na crítica à modernidade, expressa no espanto com o momento de ruptura com um mundo que ele percebia estar deixando de existir com a construção das passagens parisienses.

Em Derrida, a resistência faz da estratégia da descon-

trução o que Sloterdijk chama de *descrições de segunda ordem*, condição da filosofia depois da modernidade, quando

[...] toda teoria se vê alçada ao nível de uma observação de segunda ordem: não se tenta mais fazer uma descrição direta do mundo, mas descrevem-se novamente as descrições já existentes — e, com isso, elas são desconstruídas.²⁴

Derrida faz desta *descrição de segunda ordem* o motor de seu pensamento e, por isso, muitas vezes é acusado de ser um mero leitor de textos. Para seus críticos, tudo se passa como se, nessas leituras, Derrida não estivesse mais à altura do projeto filosófico de descrição primária do mundo. Para Derrida, estar diante da impossibilidade de descrição primária do mundo é matéria-prima para seu pensamento. “Estar diante de” será, para ele, a condição de (im)possibilidade da filosofia contemporânea, marca do paradoxo de que só é possível pensar o mundo a partir do reconhecimento da inacessibilidade do mundo. Fazer filosofia passaria a ser, nessa perspectiva, ver-se diante da necessidade de reconhecer o mundo como inacessível e, ainda sim, permanecer nesse lugar impossível, fazendo dele a própria experiência de pensamento.

24. SLOTERDIJK, 2009, p. 20.

DIANTE DA LEI

Se, como já disse, os escritos de Kafka apresentam-se como um desafio a qualquer leitura literal, aqui torna-se importante observar que essa qualidade servirá tanto a Benjamin quanto a Derrida na leitura que fazem de “Diante da lei”, entendida como uma parábola de Kafka diante da qual se podem retirar infinitas interpretações sem que haja uma interpretação mais adequada à verdade do texto. Quando escreve sobre Kafka, Walter Benjamin (1993 [1934]) compara as parábolas kafkanianas ao *haggadah*, narrativa talmúdica cujo ensinamento depende de sua interpretação, entendida na tradição judaica como *drash*, “a arte de retirar do texto aquilo que não aparece numa leitura literal”.²⁵

25. SORJ, 2010, p. 39.

Uma das possíveis referências à tradição judaica, além da forma parabólica, está já no título. Para duas importantes correntes da mística judaica — o sabatinismo e o hassidismo —, há um ponto em comum em relação ao que deve ser a característica do líder religioso. Dele não se exige ne-

nhuma iluminação espiritual especial. “O que ele precisa é conhecimento muito profundo das fontes da Sagrada Lei, a fim de que possa indicar o caminho certo à comunidade e interpretar para ela a eterna e imutável palavra de Deus.”²⁶ No judaísmo, estar diante da lei é condição intrínseca da existência.

26. SCHOLEM, 2008, p. 370.

Na curta parábola de Kafka, um camponês se apresenta “diante da lei” ao se colocar diante de uma porta, a porta da lei, a qual ele jamais atravessará. O camponês decide esperar e, acomodado pelo guarda próximo à porta, ele só pode esperar. Em todas as inúmeras tentativas que faz de entrar, ouve do guarda a mesma negativa. Até que, depois de toda a espera, quando o camponês está prestes a morrer, tem com o guarda o último diálogo:

— O que você ainda quer saber? — pergunta o porteiro — Você é insaciável.

— Todos aspiram à lei — diz o homem — Como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?

— Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a.²⁷

A dupla injunção entre a necessidade e a impossibilidade de acesso à lei faz o leitor da parábola performatizar o lugar do camponês, o leitor que espera pela lei do texto, sem que esta se apresente a ele, assim como o camponês espera pela lei, sem que esta se apresente a ele. Todos aspiram a essa lei, que, na tradição judaica, seria apreensível na presença imanente de Deus, lei perdida na entrada na modernidade, cuja razão instrumental Kafka prenuncia.

O indecifrável do texto de Kafka que dispõe o leitor à espera da lei do texto se apresenta como um paradoxo de sua escrita. Na impossibilidade de uma leitura literal — por ser a literalidade propositalmente destituída de sentido —, Kafka oferece um texto que só pode ser lido literalmente, porque não há nada por trás do texto. Só o que há é o texto, sua impossibilidade de penetração, perpetração, entrada, acesso. Um texto que, na mesma estratégia, se recusa a uma leitura literal e só oferece uma leitura literal,²⁸ resistindo a qualquer ordem de explicação. Como no miniconto de Epstein, e como observa Agamben,

Sobre o inexplicável correm as mais diversas lendas. A mais engenhosa — encontrada pelos atuais guardiões do Templo ao remexerem as velhas tradições — explica que, sendo inexplicável, ele permanece como tal em todas as explicações que

dele foram dadas e continuarão a sê-lo nos séculos vindouros. São precisamente essas explicações que constituem a melhor garantia da sua inexplicabilidade.²⁹

28. Agradeço ao amigo e editor Alberto Pucheu os comentários ao texto, que tanto contribuíram para essas reflexões; 29. AGAMBEN, 2013, p. 134.

Já na sua leitura, Derrida percebe que a permissão do guarda, aparentemente apenas recusada, foi “retardada, adiada, diferida”,³⁰ o que levaria não a uma mera interdição, mas a uma *différance*, um adiamento infinito daquilo que nunca chega, que será sempre uma promessa vã de restituição, uma promessa na qual se está para sempre en-
gajado.

Isso que nos mantém parados diante da lei, como o camponês, não é também o que nos paralisa e nos retém diante de uma narrativa, sua possibilidade e impossibilidade, sua lisi-
bilidade e sua inlisibilidade, sua necessidade e sua interdição, que são também as da relação, da repetição e da história?³¹

30. DERRIDA, 1985, p. 102; 31. *Ibidem*, p. 114.

Derrida parte da ideia de que o camponês diante da lei é a demonstração da inacessibilidade da lei, a mesma inacessibilidade de toda a estrutura do pensamento. A lei,

como tal, é inacessível, é definida pela sua inacessibilidade, interdita mesmo quando, como no texto de Kafka, as portas estão abertas. “O que permanece invisível e escondido em cada lei se pode então supor que é a lei ela mesma, isso que faz com que as leis sejam leis, o ser-lei das leis”.³² A lei do texto — performatizada pelo texto de Kafka — é seu segredo indecifrável, sua cripta, aquilo que resiste a toda interpretação, a toda hermenêutica, a toda leitura. Se na tradição judaica o acesso à lei divina se dá pela Torá, é menos porque o texto contenha uma verdade, e mais por estar infinitamente aberto a (re)interpretações.

32. *Ibidem*, p. 110.

“AGORA EU VOU EMBORA”

Do ponto de vista da moralidade, Nietzsche nos chama a atenção para a impossibilidade de ignorar o hífen de ligação entre a tradição judaico-cristã, o que nos impediria de fazer uma completa separação entre a origem grega e a origem judaica no Ocidente. Para Nietzsche, judaísmo e cristianismo estão unidos pelo ideal ascético, pela negação da vontade de potência e de tudo que signifique culpa,

renúncia ao corpo e à alegria. Do ponto de vista da relação com a verdade, hebraísmo e helenismo pretendem se diferenciar no que diz respeito ao ideal de verdade como origem, originário, inaugural. A experiência judaica mais originária seria a de exílio, expressa na condição do sujeito-refém em Lévinas, influência para Derrida, ou no exílio francês de Benjamin, inspiração para estas belas linhas da filosofia contemporânea:

No ano de 1932, quando me encontrava no estrangeiro, começou a tornar-se claro para mim que em breve teria de me despedir por longo tempo, talvez para sempre, da cidade em que nasci. Por mais de uma vez tinha sentido, no mais íntimo de mim, que o procedimento da vacinação me era benéfico. Guiei-me por essa intuição também nessa nova situação e apelei deliberadamente àquelas imagens que no exílio costumam despertar mais fortemente a nostalgia — as da infância. Mas o sentimento de nostalgia não podia, nesse caso, sobrepor-se ao espírito, tal como a vacina não pode tomar conta de um corpo saudável.³³

33. BENJAMIN, 2009, p. 69.

Exílio e nostalgia são elementos que Sloterdijk percebe na ligação entre Derrida e outro judeu que muito o influenciou, Freud, e na formulação de *différance*, termo necessário para pensar a condição de estar *diante de*. *Différance* como

adiamento, diferimento, indica não apenas uma ruptura temporal com o presente, mas “primordialmente e antes de tudo o deslocamento no espaço e a redistribuição, durante a distribuição dos papéis numa peça de teatro teológica”.³⁴ Depois de Freud, argumenta Sloterdijk, o Egito como berço do judaísmo nunca mais será um lugar. Sua função será “designar o lugar a partir do qual a fuga só poderá resultar numa alteridade singular”.³⁵

34. SLOTERDIJK, 2009, p. 26; 35. *Ibidem*, p. 26.

Fuga, exílio e nostalgia nos remetem a Benjamin, mas também podem nos remeter ao jovem Derrida, nascido Jackie numa Argélia dominada pelos franceses, judeu-magrebino, *pied noir*. Como relata seu biógrafo, Derrida era muito reticente a reduzir a sua infância e juventude ao sintagma “nasci-em-E-Biar-no-subúrbio-de-Argel-numa-família-judia-pequeno-burguesa-assimilada”.³⁶ Aos poucos, sua obra foi dando pequenas pistas de sua herança e seus textos foram ganhando caráter mais autobiográfico. Essa nostalgia de origem é uma questão que se apresenta em *O monolingüismo do outro ou a prótese de origem*, no qual o filósofo parte da apresentação de um paradoxo: “eu só tenho uma língua, e essa língua não é minha”.³⁷ Ao postular essa dupla lei da linguagem, essa duplicidade contraditória que se daria numa divisão ativa entre língua materna e

língua estrangeira, língua ao mesmo tempo minha e sempre do outro, Derrida pensa monolinguismo como aquilo que nos lança em uma experiência de não pertencimento, porque o dono de uma língua não possui naturalmente aquilo que chama de “sua língua”. A língua não é um bem natural, não é propriedade nem domínio. A língua própria é desde sempre língua inassimilável, outro paradoxo com o qual eu poderia articular Kafka, Benjamin e Derrida.

36. PEETERS, 2013, p. 33; 37. DERRIDA, 1996, p. 13

Aqui, a questão se reaproxima do inacessível da língua, performatizado nas obras de Kafka, cujo paradoxo já mencionado está em oferecer-se e recusar-se a uma leitura literal, mas também em Benjamin, para quem a linguagem não comunica, não representa, é também apenas literalidade, tão inacessível quanto o próprio mundo. A língua benjaminina nomeia e cria o mundo, um mundo ao qual não se tem acesso na *própria língua*. A expressão torna-se impossível a partir de Derrida, porque a *própria língua* será sempre a do outro, e o exílio será condição intrínseca da existência. Exílio como experiência moderna, em Kafka; exílio concreto, em Benjamin; exílio como condição do sujeito da linguagem, em Derrida.

A família de Derrida chegou à Argélia vinda da Espanha antes da ocupação francesa. Foi na Espanha também, al-

guns séculos antes, que a Cabala conheceu sua decadência em relação ao messianismo. Se, como ensina Scholem (2008), Cabala, messianismo e hassidismo são grandes correntes da mística judaica, penso que Benjamin e Derrida são judeus ligados a correntes distintas do judaísmo, sendo o primeiro herdeiro da Cabala e de sua relação mística com a linguagem, e o segundo herdeiro do messianismo e das leituras talmúdicas que o aproximam de Lévinas e da ideia de filosofia como interpretação infinita, de uma religião sem religião — como diz John Caputo (1997) — porque já destituída de sua possibilidade de religião. Messianismo sem Messias, deus sem Deus, deus *absconditus*, “Deus escondido em si mesmo”,³⁸ deus como um segredo para sempre encriptado. Segredo que se expressa no desafio a qualquer leitura literal das parábolas de Kafka, segredo como condição do sujeito *diante de*.

38. SCHOLEM, 2008, p. 13.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. “Defesa de Kafka contra seus intérpretes”. In: *A ideia da prosa*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

ARNOLD, Matthew. *Culture and anarchy: an essay in political and social criticism*. Londres: Smith, Elder and Co, 1869.

BENJAMIN, Walter. “Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte”. In: *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1993. 5ª. edição.

_____. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades. Ed. 34, 2011.

_____. *Rua de mão única: Infância berlinense: 1900*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

CAPUTO, John D. *The prayers and tears of Jacques Derrida: ‘religion without religion’*. Indianapolis: Indiana Universal Press, 1997.

CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert. *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DERRIDA, Jacques. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.

_____. “Préjugés — devant la loi”. In: NANCY, Jean-Luc et alii. *La faculté de juger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

_____. *Le monolingüisme de l’autre ou la prothèse d’origine*. Paris: Galilé, 1996.

_____. *Torres de Babel*. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. “O carteiro da verdade”. In: *O cartão-postal. De Sócrates a Freud e além*. Tradução de Ana Valéria Lessa e Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007

_____. “Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas”. In: *A estrutura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DUQUE-ESTRADA, Paulo. “Da compreensão do ser ao rosto do outro”. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Orgs.). *Fenomenologia Hoje III. Bioética, Biotecnologia, Biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

EPSTEIN, Alex. *Para a próxima mágica vou precisar de asas*. Tradução de Paulo Geiger. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2014.

FREUD, Sigmund. “Elaboração dos sonhos”. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977. v. 4.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro e Porto Alegre: Editora PUC-Rio e Loyola, 2006.

KAFKA, Franz. “Diante da lei”. In: *Franz Kafka essencial*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

MANIGLIER, Patrice. “Térontologie saussuriene: ce que Derrida n’a pas lu dans le cours de linguistique générale”. In: MANIGLIER, Patrice (org.). *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Rétorique et language*. Tradução de Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy. Strasburgo: Les Éditions de La Transparence, 2008.

PETEERS, Benoît. *Derrida*. Tradução de Evando Nascimento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. Tradução de J. Grunzburg, Marcio Honório de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

REGO, Cláudia de Moraes. *Traço, letra, escrita. Freud, Derrida, Lacan*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

RODRIGUES, Carla. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade, sobre ética e política em Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: NAU Editora/Faperj, 2013.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SLOTERDIJK, Peter. *Derrida, um egípcio*. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SORJ, Bernardo. *Judaísmo para todos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.