

AS PALAVRAS E AS TAREFAS DO FILÓSOFO

Carla Rodrigues¹

Resumo

Há uma história da filosofia do século XX que pode ser contada a partir das relações entre a França e a Alemanha, entre a filosofia francesa e a filosofia alemã, suas traduções, seus equívocos, desvios, desentendimentos. Para esta história, se pode eleger inúmeros personagens, pensadores, ângulos, momentos. Heidegger e Sartre, Husserl e Merleau-Ponty, Nietzsche e Deleuze, Nietzsche e Foucault, Hegel e Lacan são alguns dos pares pelos quais se dá a relação entre o pensamento francês e o alemão. Pretendo tomar o filósofo franco-argelino Jacques Derrida e o filósofo alemão Theodor Adorno como mais um exemplo dessas ligações entre a Alemanha e a França no século XX a fim de discutir um dos pontos de contato entre a teoria crítica e o pensamento da desconstrução: a questão da linguagem. Para este percurso, parto de um pensador – Walter Benjamin – cujas passagens entre a Alemanha e a França marcaram de tal forma sua obra que acaba por ser difícil localizá-lo de um lado ou de outro do rio Reno. Parto sobretudo de uma pergunta de Derrida que me inspira a tentar transitar entre franceses e alemães: por que não reconhecer, clara e publicamente, as afinidades entre desconstrução e teoria crítica? A questão orienta esse artigo, a partir da dupla ligação que Derrida estabelece com Benjamin e Adorno, fazendo disso o que estou chamando das tarefas do filósofo: dizer sim ao sonho, sem dizer não à filosofia. Se Benjamin, Adorno e Derrida puderam dizer sim ao sonho, sem dizer não à filosofia, o fizeram, cada um ao seu modo, em função de experiências de pensamento que se dão mais em dúvidas que em certezas, mais em instabilidade que em segurança, mais em instantes que em permanências, mais em sonhos que em vigílias.

Palavras-chave: desconstrução, teoria crítica, linguagem.

¹ Professora de Filosofia (PPGF/IFCS/UFRJ). Doutora e mestre em Filosofia (PUC-Rio). Realizou pesquisa de pós-doutoramento no Instituto de Estudos da Linguagem (Unicamp), onde buscou trabalhar sobre as aproximações entre desconstrução e teoria crítica. Uma versão inicial foi apresentada no GT Desconstrução, Linguagem e Alteridade (ANPOF, 2014).

AS PALAVRAS E AS TAREFAS DO FILÓSOFO

Carla Rodrigues²

Há uma história da filosofia do século XX que pode ser contada a partir das relações entre a França e a Alemanha, entre a filosofia francesa e a filosofia alemã, suas traduções, seus equívocos, desvios, desentendimentos. Para esta história, se pode eleger inúmeros personagens, pensadores, ângulos, momentos. Heidegger e Sartre, Husserl e Merleau-Ponty, Nietzsche e Deleuze, Nietzsche e Foucault, Hegel e Lacan são alguns dos pares pelos quais se pode estabelecer relações entre o pensamento francês e o alemão. Pretendo tomar o filósofo franco-argelino Jacques Derrida e o filósofo alemão Theodor Adorno como mais um exemplo dessas ligações entre a Alemanha e a França no século XX a fim de discutir um dos pontos de contato entre a teoria crítica e o pensamento da desconstrução: a questão da linguagem. Para este percurso, incluo nessa rede de relações um pensador – Walter Benjamin – cujas *passagens* entre a Alemanha e a França marcaram de tal forma sua obra que acaba por ser difícil localizá-lo de um lado ou de outro do rio Reno. Incluo Benjamin sobretudo para estabelecer articulações entre Derrida e Adorno que escapem do dualismo dos pares, sejam opositivos, sejam complementares. Incluo Benjamin na relação entre Derrida e Adorno a partir de algumas perguntas de Derrida que me inspiram a transitar entre franceses e alemães:

Há décadas, eu ouço vozes em sonho. Algumas são amigáveis, outras não. São vozes em mim. Todas elas me parecem dizer: porque não reconhecer, clara e publicamente, uma vez por todas, as afinidades entre teu trabalho e o de Adorno, na verdade, tua dívida em relação a Adorno? Você não é um herdeiro da Escola de Frankfurt?³.

Derrida anuncia seu direito a esta herança no seu discurso de Frankfurt, quando recebe o Prêmio Adorno, em 2001. Ao se valer de um sonho de Benjamin, e ao recuperar o caráter instável e fugidio do pensamento dos dois alemães, Derrida faz disso uma afirmação do que estou chamando de uma

² Professora de Filosofia (PPGF/IFCS/UFRJ). Doutora e mestre em Filosofia (PUC-Rio). Realizou pesquisa de pós-doutoramento no Instituto de Estudos da Linguagem (Unicamp), onde buscou trabalhar sobre as aproximações entre desconstrução e teoria crítica. Uma versão inicial foi apresentada no GT Desconstrução, Linguagem e Alteridade (ANPOF, 2014).

³ DERRIDA, Jacques. *Fichus*. Paris : Galilée, 2002, p. 43.

tarefa filosófica: dizer sim ao sonho, sem dizer não à filosofia. Para fazer isso, Derrida traz Benjamin e o relato de seu sonho para o centro da homenagem à Adorno e recorre a um trecho de *Mínima Moralia* em que Adorno faz uma referência ao sonho como aquilo que carrega uma “mácula da sua diferença da realidade”. Essa mácula, argumenta Adorno, mutilaria até os mais belos sonhos. A partir dessas referências de Benjamin e de Adorno ao sonho, diz Derrida: “Admiro e amo em Adorno alguém que não cessou de hesitar entre o ‘não’ do filósofo e o ‘sim’, talvez, por vezes, do poeta, do músico, do pintor, do diretor de teatro ou de cinema, e do psicanalista”⁴.

Benjamin foi um ensaísta que disse sim ao sonho. Adorno, um ensaísta inspirado por Benjamin – como se pode ler em *O ensaio como forma*, mas também nas cartas que os dois trocaram por sete anos e nas quais Adorno demonstra a imensa admiração pelo amigo, apesar da dura crítica numa troca de correspondência cujos desdobramentos filosóficos não cessam de ecoar. Se Benjamin, Adorno e Derrida puderam dizer sim ao sonho sem dizer não à filosofia, o fizeram, cada um ao seu modo, em função de experiências de pensamento que se dão mais em dúvidas que em certezas, mais em instabilidade que em segurança, mais em instantes que em permanências, mais em sonhos que em vigílias.

A tarefa destes filósofos foi arriscar-se a dizer talvez, às vezes, “como se o sonho fosse mais vigilante que a vigília, o inconsciente mais pensante que a consciência, a literatura ou as artes mais filosóficas, mais críticas, em todo caso, que a filosofia”⁵. Um dos propósitos de Derrida no discurso em Frankfurt será pensar numa ética e numa política a partir do sonho, o que o leva a dizer que “velar sobre o sonho” é uma forma de extrair do sonho consequências para pensar a hospitalidade incondicional, a responsabilidade infinita e a democracia porvir. Aqui, sonho e linguagem se confundem, e dizer sim ao sonho passa a ser dizer sim à linguagem do sonho. Língua e linguagem ressoam como pano de fundo do seu discurso desde seu anúncio inicial, quando ele diz, e eu cito: “A língua será meu sujeito: a língua do outro, a língua do hóspede, a língua do

⁴ DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. 2002, p. 13-14.

⁵ DERRIDA, op. cit, p. 18

estrangeiro, quer dizer, do imigrante, do emigrado ou do exilado”⁶. Talvez por isso o primeiro título deste texto fosse “A língua do estrangeiro”, e só quando publicado em livro foi modificado para *Fichus*. O termo *fichus* vem da narrativa de um sonho de Benjamin relatado a Gretel Adorno numa das inúmeras cartas trocadas entre os dois, narrativa que Derrida recupera em Frankfurt.

O conjunto da correspondência de Benjamin resulta no que eu arriscaria chamar de *filosofia epistolar* única no pensamento do século XX. Nas cartas trocadas com Gretel, de quem fora amigo de infância, Benjamin expressa afeto, intimidade e cumplicidade. Seus relatos vão de 1930 a 1940 e dão a medida das dificuldades nos anos finais da vida e do exílio francês do filósofo alemão. Nesta *filosofia epistolar*, Derrida destaca o relato de um sonho. Redigido em outubro de 1939, um ano antes de seu suicídio, Benjamin escreve a Gretel:

(...) Eu me aproximava. Isso que eu via era um tecido que estava coberto de imagens e cujos únicos elementos gráficos que eu podia distinguir eram as partes superiores da letra D, nos quais as linhas afiladas assinalavam uma extrema aspiração em direção à espiritualidade. Essa parte da letra estava coberta por um pequeno véu bordado que se inflava sobre o desenho como se estivesse ventando. Era a única coisa que eu podia ‘ler’ – o resto oferecia motivos indistintos de ondas e nuances. A conversa se volta um momento em torno dessa escrita. Não me lembro de opiniões específicas, mas em contrapartida, sei muito bem em que dado momento eu dizia textualmente: “tratava-se de transformar uma poesia em *fichu*”.⁷

A partir do sonho de Benjamin, Derrida acentua o caráter indecível do termo *Fichus*, que tanto pode designar um véu, como o próprio Benjamin usa na narrativa e como os véus que haviam embaralhado o pensamento de Derrida com o de Nietzsche nos anos 1970, como pode ter uma conotação de ruim, perdido, condenado. *Fichu* será tanto um xale feminino quanto alguém mutilado [*mutilé*] – mutilado pela realidade quando acorda de um sonho, como diz Adorno. *Fichus* será o indecível a partir do qual Derrida retorna ao problema da linguagem. Derrida evoca sua ligação com o idioma francês (“sem a qual eu estaria perdido, mais exilado do que nunca”), sua condição de exilado, e relembra que uma das razões pelas quais Adorno justificou sua volta à

⁶ DERRIDA, Jacques. *Fichus*. Paris : Galilée, 2002. p. 9.

⁷ BENJAMIN, W. *Correspondance*. 1930-1940. Paris: Gallimard, 2007, p. 374, itálico meu.

Alemanha foi a nostalgia da “língua própria”, ênfase em própria como indicação de impossibilidade da língua própria. Como essa impossibilidade contraditória se daria numa divisão ativa entre língua materna e língua estrangeira, língua ao mesmo tempo minha e sempre do outro, Derrida pensa o monolinguismo como 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, língua própria é desde sempre língua inassimilável, e será aqui meu caminho para articular Benjamin e Derrida.

O inacessível da linguagem aparece também em Benjamin, para quem a linguagem não comunica, não representa, é apenas literalidade, tão inacessível quando o próprio mundo. 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. “A tradução apenas toca fugazmente o sentido original”⁸. Linguagem, para Benjamin, não é nem origem do mundo, nem meio ou instrumento através do qual se pode falar sobre o mundo, mas é possibilidade de nomear e criar mundo. Derrida 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.

Criar, nomear, inventar

Para falar de linguagem, convoco a compor a cena o mais francês dos alemães, aquele que sonhava em ser editado e lido na França, e cuja retomada pela filosofia francesa nos anos 1960/1970 é decisiva para a emergência do que se convencionou chamar de pós-estruturalismo⁹. Nietzsche, relido por Deleuze em 1962, por Foucault em 1964, e por Derrida

⁸ BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades. Ed. 34, 2011, p. 116.

⁹ Nietzsche se empenha para ser traduzido na França. Na troca de correspondências com o escritor Jean Bourdeau, que já havia traduzido Schopenhauer para o francês, Nietzsche escreve: “Desejo ser lido na França; mais ainda: preciso disso” (NIETZSCHE citado em FERRAZ, 1994, p. 27). Essa é só uma das muitas manifestações do filósofo sobre seu desejo de “voltar a nascer como francês”. Nietzsche também passa a se vangloriar do fato de pensar ou escrever como um francês e invoca uma afinidade do seu estilo com a França, que teria a supremacia cultural sobre os demais países da Europa. Ao longo da vida, Nietzsche privilegia sua relação com os franceses.

em 1970; Nietzsche, quem primeiro percebeu que a escrita não é originariamente assujeitada ao *logos* e à verdade, Nietzsche, o filólogo dos cursos de retórica, do elogio à metáfora, de um estilo filosófico 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, sonho e vigília, que Nietzsche tão bem descreve quando diz, e eu cito: “no sonho, tudo é possível a cada momento, sendo que a inteira natureza se alvoroça em torno do homem como se fosse somente a mascarada dos deuses”.¹⁰

Nos seus cursos sobre retórica, entre 1871 e 1875, Nietzsche defende 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 a linguagem é só figurativa. Linguagem 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 pensar novas relações entre filosofia, arte e ciência. Se só o que há na linguagem é metáfora, a metaforização será o gesto de preservação da pulsão criadora e do fluxo ardente da imaginação.

Aproximo a criação *da e na* linguagem, em Nietzsche, da nomeação em Benjamin, quando ele diz que “o homem comunica sua própria essência espiritual (na medida em que ela seja comunicável) ao nomear todas as coisas”¹¹. Quando Benjamin diz que “a essência linguística do homem está no fato de ele nomear as coisas”¹², 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. Quando Benjamin se pergunta se o homem comunica a sua essência espiritual através dos nomes que ele dá às coisas ou *nos* nomes, a linguagem perde a pretensão de falar do que está fora dela. Cito Benjamin:

¹⁰ NIETZSCHE, F. “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral (verão de 1873)”. In: *O Livro do Filósofo*. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 2004.

¹¹ BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades. Ed. 34, 2011, p. 54.

¹² BENJAMIN, op. Cit p. 55.

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 língua¹³.

Quando fala em “pura língua”, Benjamin me dá a possibilidade de fazer aproximações com o hebraico, entendido na tradição judaica como a linguagem que alcança Deus. Para os cabalistas dos quais Benjamin parece aqui se aproximar, o hebraico é a “língua sagrada”, como se pode ler em Scholem: “Tudo que vive é uma expressão da linguagem de Deus”¹⁴. Para além dos aspectos místicos do judaísmo de Benjamin, gostaria ainda de analisar, no trecho citado, a possibilidade de considerar a relação que ele estabelece entre homem, linguagem e Deus, o que termina por se aproximar da ideia nietzschiana de linguagem como criação, ainda que em Nietzsche se possa trocar o caráter místico pelo aspecto artístico dessa criação.

Também me interessa aproximar a criação em Nietzsche da nomeação em Benjamin para encontrar em ambos os gestos uma crítica à ciência que os aproxima de Derrida. Sem pretender aqui uma relação de causalidade, uma linearidade qualquer que encadeie numa sequência temporal ou lógica o pensamento de Nietzsche, Benjamin e Derrida, acredito ser relevante uma certa contextualização da questão da linguagem na obra de Derrida. 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

¹³ BENJAMIN, op. Cit. p. 55-56.

¹⁴ SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 19.

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. Com a ampliação do gesto de Nietzsche, Derrida suspende entre aspas todos os conceitos filosóficos, marca da radicalidade do seu pensamento. Se todos os conceitos filosóficos estão suspensos entre aspas, todo discurso, toda linguagem, todo logos está sob suspeita, então passa a ser possível sonhar com outro conceito de linguagem, que ele modifica e desloca para o quase conceito de escrita, termo com o qual, provocativamente, questiono a tradução de *écriture* para escritura.

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. Recentemente, ao iniciar estas pesquisas sobre linguagem e judaísmo como pontos de contato entre Derrida e Benjamin, me deparei com um incômodo no uso do termo escritura, pela sua referência às escrituras sagradas ou mesmo, em uso corrente no Brasil, às escrituras jurídicas, assinadas em cartório, que têm valor de verdade. Em Claudia Moraes Rego¹⁵, 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”, escrita como aquilo que, na fala, presentifica, em ausência, o inconsciente. Essa escrita que é sempre da ordem de uma tentativa não me parece possível na tradução por escritura.

Escrita, se já não é firmação de verdade, também pode ser traço com o qual escrevo vínculos entre Benjamin e Derrida, por ser ao mesmo tempo indicação de falta, equívoco, e 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 fora dela, então escrita pode ser aquilo que me aponta a

¹⁵ REGO, Claudia de Moraes. *Traço, letra, escrita. Freud, Derrida, Lacan*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

impossibilidade de representação do mundo. Ao mesmo tempo, a escrita torna-se mundo, destituído de um sentido original a ser resgatado.

Ao questionar a tradução por escritura, observo a importância do recurso a Freud como autor que abre à Derrida a porta pela qual ele ligará linguagem e sonho, escrita e não-presença. Com Freud, Derrida pensa a escrita como linguagem não-verbal, não subsumida à lógica da verdade e do sentido. O recurso a Freud, como pontua Vladimir Safatle, serve a Derrida para mostrar que “esta linguagem que estrutura o inconsciente não se organiza segundo o modelo estruturalista, isto é, segundo o primado do significante, do discurso e da voz”¹⁶.

Se antes evoquei a entrada em cena de Nietzsche, aqui é o momento de Freud e a cena da escrita, texto no qual Derrida articula os dois autores quando diz que em Freud “a vida psíquica não é nem transparência de sentido, nem opacidade da força, mas diferença no trabalho de forças. Como em Nietzsche”.¹⁷ A escrita freudiana servirá a Derrida como o traço que escapa à conceituação tradicional de linguagem, apoiada no par fala/escrita fonética, aqui entendida como representação rebaixada em relação à verdade da voz. “Compreende-se melhor porque Freud diz que o trabalho do sonho é mais comparável ao da escrita do que à linguagem, e mais comparável a uma escrita hierógrafa do que fonética”¹⁸.

É pelo traço, observa que Derrida, que Freud faz a passagem de um modelo neurológico para um modelo psíquico de memória. Nessa passagem está a proposição freudiana de escrita como traço, em que consciência e memória se excluem, e a memória deixa de ser ligação à origem para ser repetição. A partir de Freud, Derrida percebe que é a própria ideia de primeira vez que se torna enigmática, abrindo a possibilidade de pensar outra forma de temporalidade

¹⁶ SAFATLE, Vladimir. “Fazer justiça a Freud: a psicanálise na antessala da Gramatologia”. In: HADDOCK-LOBO, R. RODRIGUES, Carla et ali (orgs). *Heranças de Derrida – da linguagem à estética*. Rio de Janeiro : NAU Editora, 2014, p. 12.

¹⁷ “Freud e a cena da escritura”. 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, p. 296.

¹⁸ DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

que nos legará a percepção da *différance* como adiamento, diferimento, indicação de ruptura com a crono-lógica possibilidade de ligar linearmente passado-presente-futuro.

Quando faz o elogio ao sonho no seu discurso de Frankfurt, Derrida está também trazendo de Freud a forma de pensar o sonho como “aquilo que põe as palavras em cena sem se submeter a elas”. Essa outra forma de pensar a escrita como aquilo que comporta elementos pictográficos ou ideogramáticos não redutíveis à palavra Derrida também encontrará no teatro de Artaud, cuja ruptura com a ligação entre teatro e representação também pretende retirar a palavra de qualquer lugar central ou primordial.

As questões em torno da palavra me levarão de volta à proposição de Benjamin sobre linguagem como dom de Deus aos homens, que já nascem num mundo de palavras no qual não são os senhores definitivos¹⁹. Falar é desistir desta possibilidade de dominação. A escrita freudiana, eu arriscaria dizer, é aquilo que aparece dessa *fala livre*: são os chistes, os atos falhos, os lapsos, os equívocos, os sonhos. No sonho que Benjamin relata a Gretel e que Derrida recupera, há uma letra – D – a inicial do codinome Detlef que Benjamin usava em sua correspondência, a inicial de Dora, sua ex-mulher, e a inicial do sobrenome de Derrida, a letra a partir da qual Derrida estabelece sua ligação com Benjamin quando diz: “Mois, D, je suis fichus”. Assim como naquele sonho Benjamin antecipava e anunciava sua morte, Derrida faz do discurso de Frankfurt uma repetição desse gesto, antecipando e anunciando a sua morte próxima. Na identificação com o codinome usado por Benjamin quando ele também estava *fichus* – aqui no sentido mesmo de perdido, fodido –, Derrida relembra seu pai, que pouco antes de morrer lhe disse: “Je suis fichus”. Há um comentador, Jean-Philippe Deranty²⁰, que interpreta essa referência ao pai como indicação de que a passagem entre gerações, sejam naturais ou intelectuais, é a passagem pela morte de muitas figuras paternas.

¹⁹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 22.

²⁰ DERANTY, Jean-Philippe. “Adorno’s other son: Derrida and the future of critical theory”. *Social Semiotics*, v. 16, n. 3, 2006.

Observo que o significante perdido também remete a desorientado, a errante. Em Derrida, Benjamin e Freud, errância e memória se desencontram a partir da escrita, aqui entendida como “compulsão à repetição do trauma que deixou traço”. É pelo sonho, pela memória e por essa escrita freudiana não submetida ao *logos* que Derrida nos diz que o futuro da Escola de Frankfurt está implicado no seu passado, fazendo do elogio ao sonho um dos muitos caminhos oblíquos de crítica a Habermas. Ao se apresentar como filho bastardo de Adorno, faz, seguindo ainda a argumentação de Deranty, uma provocação com o parricídio cometido por Habermas ao romper com Adorno, e uma ironia ao racionalismo não-sonhador do pensamento habermasiano. Por fim, Derrida vale-se também de uma das significações da expressão francesa “je suis fichus”, algo como “eu estou zombando de você”.

Exílios

Ao passar por Benjamin para chegar a Adorno, Derrida elege em Adorno aquilo que há de mais próximo a Benjamin, fazendo do pensamento de Benjamin o ponto de articulação entre a Alemanha e a França, a teoria crítica e a desconstrução. Se na teoria crítica trata-se de pensar a partir da diferença entre como as coisas são e as coisas poderiam ser²¹, no pensamento da desconstrução a questão passa a ser como as coisas se tornaram o que são, desnaturalizando os conceitos que foram forjados na história da filosofia pela tentativa de fazer com que as coisas fossem apenas aquilo que se pode dizer sobre elas. Com Derrida, mas antes com Benjamin e antes ainda com Nietzsche, a tarefa do filósofo passa a ser pensar a partir da diferença entre o que é e o que poderia ser, pensar a partir da impossibilidade de distinguir sonho e vigília, pensar a partir da impossibilidade de fazer da linguagem meio, médio, instrumento, e fazer do uso da linguagem o pensamento *em si*.

Se, como propõe Sloterdijk, a condição da filosofia depois da modernidade é que “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

²¹ HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica I*. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012.

desconstruídas”²², proponho pensar que 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 do mundo. Para Derrida, estar diante da impossibilidade de descrição do mundo é ponto de partida para seu pensamento, 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, se ver diante da necessidade de reconhecer o mundo como inacessível, como uma espécie de sonho mutilado pela realidade.

Por fim, observo que Derrida transforma o discurso de Frankfurt na narrativa de um sonho e faz da homenagem a Adorno a promessa de um livro que, um dia, escreveria para tratar das inúmeras ligações com Adorno. Cada um dos temas afins ganharia um capítulo, dos quais Derrida apresenta apenas um resumo: a recusa ao idealismo, embora por caminhos distintos; a recepção do pensamento de Heidegger, que Derrida considera “tão reticente quanto a de Adorno”; o mútuo interesse pela psicanálise; a importância de Auschwitz para o pensamento dos dois; o interesse pelo outro e pela singularidade; a questão do animal; e a questão da literatura, capítulo que Derrida “teria o maior prazer em escrever”; a questão da linguagem, seus equívocos, o interesse pelo idioma para além de sua funcionalidade.

Antes de concluir, penso ser possível e mesmo necessário, depois de ter citado ainda que brevemente a proximidade de Benjamin com a tradição mística da cabala, aproximar também Derrida da tradição mística do judaísmo, ainda que por outro caminho. Judeu magrebino, vindo da África, mais especificamente de uma Argélia francesa onde viveu a experiência da perda da cidadania, 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 questão – a verdade. No que diz respeito ao tema do judaísmo, o filósofo judeu lituano Emanuel Lévinas será uma influência explícita em Derrida

²² SLOTERDIJK, Peter. *Derrida, um egípcio*. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 20.

e na sua relação com a tradição judaica, onde ele vai encontrar caminhos para pensar sobre a herança grega da filosofia.

Lévinas é parte do movimento de resgate do judaísmo na França do pós-guerra, quando ele passa a se dedicar à leitura do Talmude. Em 1945, terminada a Segunda Guerra, ele assume a direção da Escola Normal Israelita Oriental, onde se responsabiliza pelo estudo do Talmude, e 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. Em Lévinas, Derrida encontra a “saída da Grécia”, num gesto a partir do qual, eu cito, “faz-se necessário matar o pai grego que ainda nos mantém sob sua lei”²³.

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”²⁴. Aos poucos, sua obra foi dando pequenas pistas de sua herança e seus textos foram ganhando caráter mais autobiográfico. A família de Derrida chegou à Argélia vinda da Espanha antes da ocupação francesa. Foi na Espanha também, alguns séculos antes, que a cabala conheceu sua decadência em relação ao messianismo. Se, como ensina Scholem, 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 Caputo²⁵ –, porque já destituída de sua possibilidade de religação. Messianismo sem

²³ “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.

²⁴ PETEERS, Benoît. *Derrida*. Tradução de Evando Nascimento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 33.

²⁵ CAPUTO, John D. *The prayers and tears of Jacques Derrida: ‘religion without religion’*. Indianapolis: Indiana Universal Press, 1997.

Messias, deus sem Deus, “Deus escondido em si mesmo”²⁶, deus como um segredo para sempre encriptado. Segredo como condição da fusão imperfeita entre mundo e linguagem, como condição intrínseca de escrita e de sonho.

²⁶ SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 13

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Gretel. BENJAMIN, Walter. *Correspondance 1930-1940*. Paris: Gallimard, 2007.

ADORNO, Theodor. *Mínima Moralía*. Tradução Gabriel Cohen. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Correspondance. 1930-1940*. Paris : Gallimard, 2007

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

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

DERANTY, Jean-Philippe. "Adorno's other son: Derrida and the future of critical theory". *Social Semiotics*, v. 16, n. 3, 2006.

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002a.

_____. *Fichus*. Paris : Galilée, 2002b.

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

_____. "Freud e a cena da escritura". 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.

_____. "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.

_____. *Esporas – os estilos de Nietzsche*. Tradução Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2013.

FERRAZ, Maria Cristina. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FREUD, Sigmund. "Elaboração dos sonhos". IN: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977. v. 4.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica I*. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012.

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

_____. “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral (verão de 1873)”. In :O Livro do Filósofo. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo : Centauro, 2004.

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

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

SAFATLE, Vladimir. “Fazer justiça a Freud: a psicanálise na antessala da Gramatologia”. In: HADDOCK-LOBO, R. RODRIGUES, Carla et ali (orgs). *Heranças de Derrida – da linguagem à estética*. Rio de Janeiro : NAU Editora, 2014.

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

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