



A RELIGIÃO NAS TORRES DE BABEL: JACQUES DERRIDA

(Religion in the Towers of Babel: Jacques Derrida)

Elias Gomes da Silva

Especialista em Filosofia Contemporânea (FACEL) e Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

E-mail: filosofia.elias@hotmail.com

RESUMO

A pesquisa vem demonstrar como é possível, a partir do pensamento de Jaques Derrida, estabelecer uma filosofia da Religião. Embora a investigação seja feita de maneira análoga e indireta, justamente porque o fenômeno da religiosidade não foi o principal objeto de sua observação, é plausível, mesmo assim, que suas teorias tais como: *desconstrução*, *difference* e *o logocentrismo* sirvam, e muito, como instrumento filosófico para pensar a complexidade que compõe as fronteiras da religião. É sobre algumas dessas diversas fronteiras que fala esse artigo.

Palavras-chave: Derrida; Desconstrução; Religião; Pós-modernidade.

ABSTRACT

The research shows how it is possible based on the thought of Jacques Derrida to establish a philosophy of religion. Although this research is done similar and indirectly due to the fact that the religiosity phenomenon wasn't the main object of his observation, yet it is plausible that his theories, such as *deconstruction*, *difference* and *logocentrism* may be useful as a philosophical instrument to think the complexity that composes the boundaries of religion. It's about some of these several borders that this article wants to point out.

Keywords: Derrida; Deconstruction; Religion; Postmodernism.

INTRODUÇÃO

O ensaio se propôs a estabelecer, em níveis preliminares, a possibilidade de uma filosofia da religião a partir das reflexões do filósofo Jacques Derrida. É preciso que fique claro que esse tipo de abordagem só é possível de maneira análoga e indireta, tendo em vista que o objeto de observação de Derrida não foi, de imediato, a religião, isto é, os pressupostos capazes de estabelecer uma reflexão sobre a temática da religião e da religiosidade, a partir da filosofia de Derrida, devem ser localizados dentro de sua produção filosófica de maneira secundária.

Nesse sentido, o próprio *Seminário de Capri*, realizado em 1994, é geralmente entendido e considerado por muitos pesquisadores do filósofo como uma discussão



tardia no pensamento derridariano.¹ De maneira prioritária, as reflexões de Derrida estão postas a priori, sob a emblematicidade de uma filosofia que procura dar resposta a uma sociedade pós-moderna e pós-estruturalista, cujos ditames da religião “supostamente” não deveriam exercer mais tanta influência. Ora, se a modernidade advogava a ideia de que homem pós-iluminista seria capaz de exorcizar a religião de seu discurso e da vivência social,² não raramente debruçar-se sobre ela seria o mesmo que preocupar-se (e por demais) com algo concebido como sendo uma espécie de “estágio ultrapassado” do progresso humano.³

Fica mais claro, portanto, como afirmado acima, que a prioridade e as preocupações de Derrida serão postas sob a tentativa de estabelecer uma filosofia que seja ao menos capaz de dialogar criticamente com os principais desafios ocasionados pelo chamado estruturalismo. Isto é, se o estruturalismo clássico é caracterizado como uma forma particular de um gênero teórico ou teorização social, cujos ditames procuravam “regulamentar” e “normatizar” as regras da linguagem, refletindo, sobretudo na epistemologia das ciências humanas em Derrida, esse mesmo estruturalismo será posto em xeque na medida em que o filósofo propõe uma compreensão da linguagem instrumentalizada pela sua capacidade de resgatar e valorizar a positividade dos *elementos negativos* que compõem a dicotomia da linguagem.⁴

Haja vista que, tradicionalmente dentro de uma perspectiva ocidental e, muitas vezes, quase que de forma automática, houve sempre uma valorização estrutural da linguagem a partir de uma *dicotomia marginalizante*, ou seja, para que a linguagem fosse tida como verdadeira, era necessário uma espécie de exclusão da positividade de um dos termos, como, por exemplo: escritura e fala, mulher e homem, não-sério e sério, demoníaco e divino, não-ser e o ser, devir e estático, escuro e claro etc.⁵

Segundo Derrida esse processo caracterizou e reduziu um dos termos ao papel de simples “parasita”, acessório, secundário – que desestabiliza uma situação contingente traduzida em termos metafísicos como necessária.⁶ Porém, com o advento da filosofia contemporânea, sobretudo através do fim da metafísica, ocorre uma desestabilidade ontológica, fazendo como que esse típico entendimento da linguagem não seja mais possível.⁷ Ora, a desestabilização da superioridade de um dos termos, não é uma simples inversão que se processa, mas a oposição que em si mesma se desfaz e dá a oportunidade do surgimento de uma voz média, que a partir de si própria recria o quadro antes colocado como fixo e o desloca.⁸

¹ Tendo como tema *A Religião*, o evento foi organizado por J. Derrida e G. Vattimo, contando também com a participação de diversos outros nomes da filosofia mundial contemporânea como, por exemplo, o filósofo alemão H. G. Gadamer.

² MARASCHIN; PIRES, 2008, p. 9

³ MARASCHIN; PIRES, 2008, p. 9

⁴ NETO, 2011, p. 81

⁵ NETO, 2011, p. 82

⁶ DERRIDA, 2004, p. 37

⁷ DERRIDA, 2004, p. 38

⁸ DERRIDA, 1991, p. 36



É justamente aí que está a grande originalidade de Derrida, isto é, provocar ou constatar a *emancipação da escritura*. Para o autor, compreender a linguagem a partir da noção de escritura, designa uma espécie de “suplemento de origem”, ou uma “origem riscada”, um “atraso originário”, no qual a ideia de *diferença*⁹ será considerada como essencial.¹⁰ Portanto, a desconstrução será, nesse sentido, a estratégia argumentativa que ganhará o palco central para a crítica da primazia da voz e apresentação da escritura. Derrida usará os próprios elementos do texto – os próprios conceitos – como passíveis de uma “inflação” até a respectiva implosão, traduzindo esse processo na ideia de que “os textos desconstroem a si mesmos”, a partir da qual ocorre um transbordamento inevitável dos conceitos que levam a um rompimento da “clausura”.¹¹

Para a filosofia da religião, o pensamento de Derrida é importante porque permitiu a fuga da ingenuidade linguística, produzindo assim uma desconstrução de diversos termos e conceitos religiosos, cuja dimensão compreensiva só fazia sentido quando pensados a partir de uma perspectiva ocidental e, sobretudo cristã, ou seja, aplicando-os de maneira unilateral.¹² Religião e religiosidade em Derrida são entendidas como fenômeno humano e, portanto, condicionados aos ditames da linguagem geral, sendo também, nesse caso, sujeita ao método da desconstrução. A temática da religião, quando é filosoficamente desconstruída, não propicia o seu aniquilamento ou destruição; pelo contrário, tal fato, possibilita-nos, por mais um viés, o estabelecimento de uma reflexão a partir de padrões típicos da pós-modernidade.¹³

Assim, objetivando o que fora dito, o ensaio terá as seguintes divisões: no primeiro tópico, apresentaremos a concepção teológica do Mito de Babel e como ela foi hermenêuticamente aproveitada por Jacques Derrida, seja a partir do próprio nome Babel, sobretudo quando comparado às culturas mesopotâmica e hebraica, seja também pelo fato de estarmos diante de uma narrativa que ao, mesmo tempo em que promove o “juízo de Deus” sobre os homens, supostamente possibilita uma espécie de “promoção linguística” da humanidade.¹⁴ Esses dois eventos, segundo Derrida, são importantes: o *não-acabamento* e simultaneamente a *não-destruição* da Torre de Babel, representam não a ruína e sim o progresso da humanidade na medida em que o *episódio de confusão* no exercício e no *processo de tradução* da linguagem determinou outros modus operandi cujo lema é metáfora e a desconstruir.¹⁵

⁹ A diferença é um termo que, nos escritos do filósofo, aparece grafado “différance”, numa variação do vocábulo “différence”. Na verdade, o que Derrida pretende com esse neo-grafismo é mostrar como o significado, às vezes imperceptivelmente, pela linguagem, apoiando-se em outros, transformando-se em outros, flutua misturando-se a outros, enfim, é a indefectível posição derridiana sempre interessada em explicitar a ausência de centros ou a impossibilidade de uma origem absoluta na relação de significação. In. GOULART, A. T. *Notas sobre Desconstrucionismo em Jaques Derrida*. Programa de Pós-Graduação em Letras da PUC/MG, Belo Horizonte [s.n.], 2003, p. 17-18.

¹⁰ NETO, 2011, p. 81

¹¹ NETO, 2011, p. 82

¹² TELES 2002, p. 1

¹³ WESTHELLE, 2008, p. 34

¹⁴ WESTHELLE, 2008, p. 32

¹⁵ WESTHELLE, 2008, p. 32



No segundo e terceiro tópicos temos o resultado dessas discussões. Primeiramente mostraremos como Derrida encara como precária a relação entre a linguagem, dita “pura” e “verdade”, ou seja, para que possamos compreender as estruturas que norteiam a construção da linguagem, é necessário o *desapego da verdade*. Ele diz: *A não-verdade é a verdade*.¹⁶ Trata-se de uma espécie de “desaparição da verdade” como presença. Na verdade, é como se o próprio furtar-se da origem presente da presença fosse única condição de toda (manifestação de) verdade.¹⁷ Em seguida (terceiro tópico) apontaremos a forma como Derrida abordou o fenômeno do chamado *retorno do religioso* na sociedade pós-moderna. Para o autor, pensar o fenômeno religioso em pleno século XXI é ser capaz de superar o mito daqueles que ingenuamente acreditavam que se tratava de uma alternativa que opunha de um lado, a religião e, do outro a razão.¹⁸ Vejamos os desdobramentos.

1. O USO “HERMENÊUTICO” DO MITO DE BABEL

Na narrativa bíblica, o *Mito da Torre de Babel* (Gn. 11) nos é teologicamente apresentado e caracterizado como uma espécie de “punição divina” pela desobediência humana de querer igualar-se a Deus. Há quem afirme que se trata do desdobramento e da consequência do *Mito do Dilúvio*, ou seja, após ter sido banido pela fúria das águas diluvianas, o homem teria proposto uma revanche: construir uma torre capaz de tocar os céus, priorizando tornar o nome do homem grande. Nesse sentido, para muitos teólogos, depois do *Mito de Adão e Eva*, o episódio da Torre de Babel representaria uma “versão genérica” de outra rebelião humana contra a divindade. Dentro de uma perspectiva canônica, a narrativa da Torre de Babel também responde à pergunta pelo motivo da divisão da humanidade em uma pluralidade de povos e línguas tão diferente.

Na filosofia de Jacques Derrida o debate em torno da chamada Torre de Babel deve assumir outras conotações. Nosso autor, preferencialmente, não trabalha com aquelas noções punitivas do mito (pelo menos não sob a tutela da confessionalidade e do senso comum). Derrida procura trabalhar aquilo que não é evidente no texto: primeiro ele toca na questão terminológica ou etimológica do conceito de Babel, comparando-o a partir das culturas mesopotâmica e hebraica. Embasado em um artigo do filósofo iluminista Voltaire, em seu livro Derrida afirma:

Não sei por que é dito na Gênese que Babel significa confusão; pois Ba significa pai nas línguas orientais, e Bel significa Deus; Babel significa a cidade de Deus, a cidade santa. Os antigos davam esse nome a todas as suas capitais. Mas é incontestável que Babel quer dizer confusão seja porque os arquitetos foram confundidos [...] seja porque as línguas se confundiram.¹⁹

¹⁶ DERRIDA, 2005, p. 121

¹⁷ DERRIDA, 2005, p. 122

¹⁸ DERRIDA, 2004b, p. 41

¹⁹ DERRIDA, 2006, p. 12



Derrida (2006) aborda e expõe os limites intransponíveis da tradução, lembrando ao tradutor sua incapacidade de reproduzir a verdadeira intenção do texto.²⁰ Haja vista, que “Babel, antes de tudo um nome próprio”, porém questiona se quando dizemos Babel, sabemos o que nomeamos? E afirma que “seria o mito da origem do mito, a metáfora da metáfora, a narrativa da narrativa, a tradução da tradução”. Para ele, a Torre de Babel não configura apenas a multiplicidade irreduzível das línguas, mas também ela exibe um não-acabamento. E ainda, “a torre de Babel foi construída e desconstruída numa língua no interior da qual o nome próprio Babel podia, por confusão, ser traduzido por confusão”.²¹

É preciso reconhecer que estamos, portanto, diante de um problema teoricamente relevante: Derrida está falando de uma interpretação do conceito e do nome de Babel, a partir de duas línguas e duas culturas diferentes: a cultura mesopotâmica, baseada na língua acadiana, e a cultura judaica ou a língua hebraica, como se poderá comprovar depois. Em outro sentido, podemos aqui admitir que a procura da origem ainda tenha um efeito produtivo. Uma palavra (um nome, uma narrativa, entre outros) pode tornar-se uma chave de leitura.²²

Segundo Derrida, Deus teria destruído o nome que os homens queriam se dar, construindo sua própria língua e sua identidade humana, isto é, não teria o próprio Deus reafirmado seu próprio nome, que se confunde, nesse momento, com o de Babel e de Confusão.²³ Está imposta a confusão de línguas, assim como a necessidade da tarefa impossível do tradutor, que deve trabalhar com a língua de Deus, que é Babel e confusão. Dessa forma, fica estabelecida uma ligação entre a linguagem e Deus, a língua falada é a sua e está imposto o nome-do-pai.²⁴ Portanto, é compreensível porque Derrida pergunta qual língua era falada durante a construção da torre, antes de ter sido proclamada "Babel". Pode-se traduzir um nome próprio (Deus, Babel)? Pode-se confundi-lo com um nome comum (confusão)?²⁵

Ao comentar o respectivo mito, o filósofo nos alerta sobre os ricos ou a problemática de procurar traduzir ingenuamente o nome Babel como sendo confusão:

Traduzam meu nome, diz Ele, mas ao mesmo tempo Ele diz: vocês não conseguirão traduzir meu nome porque, em primeiro lugar, é um nome próprio e, em segundo, o meu nome, o nome que eu próprio escolhi para esta torre, significa ambigüidade, confusão, etc. Assim, Deus, em sua rivalidade com a tribo dos Shems, dá-lhes, em um certo modo, um comando absolutamente duplo. Ele impõe um duplo vínculo [double bind] a eles quando diz: traduzam-me e, o que é mais importante, não me traduzam. Eu desejo que vocês me traduzam, que vocês traduzam o nome que eu impus a

²⁰ DERRIDA, 2006, p. 11

²¹ DERRIDA, 2006, p. 11-12

²² TELES, 2002, p. 1

²³ TELES, 2002, p. 1

²⁴ TELES, 2002, p. 1

²⁵ TELES, 2002, p. 1



vocês; e, ao mesmo tempo, o que quer que vocês façam, não o traduzam, vocês não serão capazes de traduzi-lo.²⁶

Grosso modo, Deus aqui nada mais é que o nome sem-nome da desconstrução da Torre de Babel, pois é ele quem interrompe a construção,²⁷ ou seja, ele mesmo interrompe a construção no próprio ato de interditar a tradução; e interditar a tradução significa ordenar e proibir: significa dizer “que haja tradução” e ao mesmo tempo advertir que a tradução será sempre impossível.²⁸ Nessa esteira argumentativa, a desconstrução, então, como uma injunção à ação, mas a uma ação que se sabe desde sempre interdita e, por isso, infinita.

Sobre isso, Derrida diz o seguinte:

Quando Deus lhes impõe e opõe seu nome, ele rompe a transparência racional, mas interrompe também a violência colonial ou o imperialismo lingüístico. Ele os destina à tradução, ele os sujeita à lei de uma tradução necessária e impossível; por conseguinte, do seu nome próprio traduzível-intraduzível, ele libera uma razão universal (esta não será mais submetida ao império de uma nação particular), mas ele limita por isso a universalidade mesma: transparência proibida, univocidade impossível. A tradução torna-se a lei, o dever e a dívida, mas a dívida que não se pode mais quitar. Tal insolubilidade encontra-se marcada diretamente no nome de Babel: que ao mesmo tempo se traduz e não se traduz, pertence sem pertencer a uma língua e endivida-se junto dele mesmo de uma dívida insolvente, ao lado dele mesmo como outro. Tal seria a performance babélica.²⁹

Embora o texto de Derrida faça muitas referências ao sagrado e à palavra de Deus, demonstrando aquela estranheza e impossibilidade de entendimento direto, impondo-se a tradução, mas também evocando uma inefável verdade, pensamos que isso não deve ser confundido com qualquer posição teológico-religiosa ou mística.³⁰ O nome de Deus aqui parece evocar a ironia ou a extrema nostalgia de estar frente ao próprio mistério indecifrável da existência das línguas e da pluralidade das traduções.

Diante dos fatos elencados, Derrida estabelece uma segunda crítica. Em termos pós-modernos, do ponto de vista hermenêutico, o mito de Babel não pode representar o ‘juízo’ e sim a ‘bênção’. Como um paradoxo, a narrativa de Babel ao mesmo tempo em que promove o “juízo de Deus” sobre os homens, supostamente possibilita uma espécie de “promoção lingüística” da humanidade,³¹ isto é, segundo Derrida, esses dois eventos são importantes: o *não-acabamento* e, simultaneamente, a *não-destruição* da Torre de Babel, representam não a ruína, e sim o progresso da humanidade na medida em que o episódio de confusão no exercício e no processo de tradução da linguagem

²⁶ DERRIDA, 2006, p. 11

²⁷ HADDOCK-LOBO, 2009, p. 9

²⁸ HADDOCK-LOBO, 2009, p. 10

²⁹ DERRIDA, 2006, p. 25-26

³⁰ TELES 2002, p. 1

³¹ WESTHELLE, 2008, p. 32



determinaram outro modus operandi, ou seja, uma nova chave hermenêutica cujo lema é metáfora a desconstruir.³²

2. ENTRE A LINGUAGEM DITA "PURA" E A "VERDADE"

É necessário estabelecer o “desapego da verdade”, afirmava Derrida.³³ Com esta expressão, nosso autor procurava mais uma vez deixar claro que não é possível em uma sociedade pós-moderna a construção linguística de conceitos ontologicamente absolutos. É preciso ficar claro que Derrida tem em mente a tarefa do tradutor. O problema da tradução, abordado aqui, interessa tanto a teólogos como a cientistas da religião. Ao descrever a simbologia dos fenômenos religiosos, estamos sempre fazendo interpretações e traduções, seja no âmbito da cultura como também na própria prática da exegese.

Grosso modo, as reflexões desenvolvidas por Derrida estão amparadas a partir de dois grandes pressupostos, a saber: (1) *A aposta na pluralidade de sentidos*; (2) *A defesa da autonomia do trabalho do tradutor*. No primeiro aspecto, Derrida está de acordo que, diante de uma sociedade pós-moderna, não é mais possível estabelecer o apego exacerbado às metanarrativas. Ele também entende que a filosofia contemporânea é marcada pela impossibilidade da criação de fundamentos últimos, sejam eles filosóficos (metafísicos), sejam linguísticos. Nessa sociedade pós-moderna onde o conhecimento não pode mais se fechar em um significado último e absoluto, Jacques Derrida, retomando o mito da multiplicação das línguas, conforme relatado no Gênesis, inicia sua discussão em torno do que se chama original e tradução, questionando a origem das línguas, perguntando: [...] *em que língua a torre de Babel foi construída e desconstruída?*³⁴

Se de fato estamos numa sociedade pós-moderna, Babel aqui é concebida não apenas como representante da irredutibilidade da multiplicidade das línguas, como também da impossibilidade de se completar, totalizar, uma construção. Assim, a multiplicidade de idiomas limitaria a “verdadeira tradução” e a possibilidade de uma interpretação que fosse transparente e considerada a mais adequada.³⁵ Portanto, Babel aqui se encontra com múltiplos significados, entre os quais confusão – das línguas e dos arquitetos diante da impossibilidade de completude de sua obra. E também significaria ironicamente o nome do próprio Deus, o Deus Pai ou nas palavras de Derrida: “*o pai da cidade chamada confusão*”,³⁶ onde a compreensão não é possível. Logo, conclui, Babel é o nome da origem da multiplicidade de línguas, a origem da necessidade de representação, das metáforas, do mito, a origem da tradução inadequada que forneça o

³² WESTHELLE, 2008, p. 32

³³ DERRIDA, 2004b, p. 11

³⁴ DERRIDA, 2006, p. 19

³⁵ SANTANA, 2008, p. 252

³⁶ DERRIDA, 2006, p. 20



que esta multiplicidade nos nega.³⁷ Assim teria nascido a necessidade e a impossibilidade da tradução.³⁸

No segundo aspecto, sob a autonomia e emancipação do trabalho do tradutor, Derrida efetua uma leitura do livro de Valter Benjamin *A Tarefa do Tradutor*, texto escrito em 1923, no qual o autor alemão trabalha de forma crítica essa temática. Para Benjamin, na interpretação de Derrida, caberia ao tradutor manter vivo o texto, garantir-lhe sobrevida:

Ele [Benjamin] nomeia o sujeito da tradução – enquanto sujeito endividado, obrigado por um dever, já em situação de herdar – a se inscrever como sobrevivente ou agente de sobrevida; a sobrevida das obras, não dos autores; talvez a sobrevida dos nomes dos autores e das assinaturas, mas não dos autores [...] A tarefa do tradutor não se anuncia desde a recepção. A teoria da tradução não depende, no essencial, de nenhuma teoria da recepção, mesmo se ela puder inversamente contribuir para torná-la possível e levá-la em conta.³⁹

O caminho que Derrida percorre é totalmente diferente de autores como *Hans Robert Jauss* (1921-1997) e *Stuart Hall* (1932-) que construíram a chamada Teoria da Recepção. Embora ela seja utilizada por muitos teólogos e exegetas, as propostas de Derrida estão vinculadas a outros pressupostos. Por outro lado, a possibilidade da apropriação das reflexões de Derrida pela teologia é possível, e pode encontrar uma vasta semelhança na tradição teológica: seja pela da chamada *Teologia Apofática* como também pela instrumentalidade da *Teologia Negativa*. Estas costumam sustentar, de forma similar a Derrida, que conhecimento nos empurra contra a porta do Reino Deus que só abre para dentro; ou seja, quanto mais a empurramos menos se abre,⁴⁰ isto é, mesmo os textos canônicos, como foi o caso do Mito de Babel, tão necessários para conotar um significado primordial, precisam ser colocados sob rasura porque, ao enunciá-los, nos remetemos a indeterminados e inúmeros contextos semânticos, que não nos permitem dizer o que definitivamente dizem.⁴¹

3. O RETORNO DO RELIGIOSO NA SOCIEDADE PÓS-MODERNA

Pensar o retorno do religioso hoje não pode ser considerado um desperdício acadêmico, ou seja, embora a temática da religião não seja de fato uma das tendências mais fortes na reflexão filosófica do século passado, sobretudo pelo processo de “demolição-metafísica” operada por Darwin, Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud, ao mesmo tempo é notório que paradoxalmente nas últimas décadas, o ambiente para a discussão da religião tornou-se mais propício e mais forte. Esse fenômeno é chamado de retorno do religioso. Para ser entendido, o retorno do religioso na sociedade pós-moderna deve-nos

³⁷ DERRIDA, 2006, p. 20

³⁸ SANTANA, 2008, p. 252

³⁹ DERRIDA, 2006, p. 23

⁴⁰ WESTHELLE, 2008, p. 34

⁴¹ WESTHELLE, 2008, p. 34



ser apresentado como algo semelhante à experiência de um êxodo;⁴² Contudo, se esse êxodo acontecer, trata-se provavelmente de partir para uma viagem de retorno, o vestígio do vestígio.⁴³ Nesse sentido, se a modernidade decretou o fim da religião com a “morte de Deus”, a pós-modernidade descreve o seu retorno pela constatação de sua transfiguração.⁴⁴

O motivo desta vitalidade do retorno do religioso foi profundamente discutido por Jaques Derrida no famoso seminário de Capri em 1994. Organizado em parceria com o filósofo italiano Gianni Vattimo, o evento contou também com a presença de diversos pesquisadores da filosofia contemporânea mundial, com destaque para o alemão Hans-Georg Gadamer. A palestra de Derrida nesse evento teve como título: *Fé e Saber: as duas fontes da “religião” nos limite da simples razão*.

Gadamer (2004) entende esse modo derridariano de compreender a religião da seguinte forma: ao ter estabelecido a temática de sua palestra a partir da noção de “religião nos limites da simples razão” primeiramente pensando a partir dos olhos de Kant;⁴⁵ o filósofo alemão afirma que Derrida procura não ignorar de imediato o legado kantiano, isto é, o principal objetivo dos seminaristas de Capri não era o de pensar o fenômeno do retorno da religião aos moldes antigos e medievais. Sobre isso, todos eles estão de acordo: que o fato da religião estar supostamente retornando não significa ignorar como esta, ao longo dos séculos, se comportou nas escalas de nossa cultura ocidental europeia, tal como ela se apoiou sob as bases do iluminismo europeu.⁴⁶

Porém, em Derrida este suposto legado de Kant é pensando a partir da filosofia de Nietzsche. Sobre esse aspecto ele diz:

[...] Portanto, segue-se necessariamente que moralidade pura e o cristianismo são indissociáveis em sua essência e em seu conceito. Se não existe cristianismo sem moralidade pura, é porque a revelação cristã nos ensina algo de essencial quanto à própria ideia de moralidade. Desde então, a ideia de uma moral pura, mas não cristã, seria absurda; ela passaria o entendimento e a razão, isso seria uma contradição em si. A universalidade incondicional do imperativo categórico é evangélica. [...] Essa tese de Kant não será também, no núcleo de seu conteúdo, a tese de Nietzsche no momento em que este declara em uma guerra inexpiável contra Kant?⁴⁷

Derrida conclui e opera aqui mais uma de suas desconstruções. Nosso autor tem plena consciência que talvez o ateísmo nietzschiano da morte de Deus seja muito mais de caráter *epistemológico-filosófico* do que *eclesiástico-religioso*. É comum as pessoas pensarem que na religião se encontram os valores mais elevados do ser humano - a capacidade de amar e respeitar o outro, as bases do repúdio à violência e à

⁴² VATTIMO; DERRIDA, 2004, p. 91

⁴³ VATTIMO; DERRIDA, 2004, p. 91

⁴⁴ VATTIMO, 2004b, p. 106

⁴⁵ GADAMER, 2004, p. 230

⁴⁶ GADAMER, 2004, p. 226

⁴⁷ DERRIDA, 2004, p. 21



agressividade, a busca e a preservação da paz na comunidade etc.⁴⁸ Em suma, quando é esboçado algum pensamento crítico em relação à religião, logo se pensa que esses valores estão sendo atacados, que a crítica poderia evocar a barbárie.⁴⁹ Essa é uma confusão de fundamental importância, pois tais valores não são próprios da religião e devem ser também atribuídos a outros campos da cultura humana.⁵⁰ Dito isso, o próprio retorno do religioso hoje deve assumir outras proposições, ou seja, na mediada em que a nossa epistemologia ou nossa filosofia contemporânea assumem outras configurações, o próprio reaparecimento da religião deve ser “transvalorizado”.

Outra discussão importante na filosofia da religião de Derrida é o conceito de messianismo ou “messianicidade”. Tal conceito foi elucidado pelo próprio autor no seminário de Capri⁵¹ sendo retomado em 2005 (um ano após a morte de Derrida) primeiramente por G. Bensussan⁵² e novamente abordado por G. Vattimo.⁵³ A ideia de messianismo foi apresentada junto com o conceito platônico *Chóra*⁵⁴, numa tentativa do autor de procurar tocar de forma mais didática o fenômeno religioso.

Em se tratando do conceito de messianismo, Derrida procura trabalhar uma noção religiosidade sem religião. Ele diz:

Essa dimensão messiânica não depende de um messianismo, não segue determinada revelação, não pertence, propriamente falando, a qualquer religião abraâmica. Essa messianidade despojada de tudo, como deve ser essa fé sem dogma que avança no risco [...] Essa messianicidade despojada de tudo, como deve ser, essa fé sem dogma que avança no risco da noite absoluta, não será contida por qualquer oposição recebida de nossa tradição, por exemplo, a oposição entre razão e mística.⁵⁵

A intuição de Derrida nada mais é que reflexo direto de nossa filosofia pós-moderna, isto é, em uma situação em que desmoronam os fundamentos últimos, em uma situação em que se furtam do nosso solo os absolutos, no instante em que, perdendo-se assim no deserto, perde-se inclusive o vestígio de si mesmo e a memória de um segredo.⁵⁶ Derrida de forma clara afirma: [...] *resta à “religião” começar e re-começar: quase de*

⁴⁸ TELES 2009, p. 170

⁴⁹ TELES 2009, p. 170

⁵⁰ TELES 2009, p. 171

⁵¹ DERRIDA, 2004, p. 29

⁵² BENSUSSAN, 2005, p. 77

⁵³ VATTIMO, 2004, p. 92

⁵⁴ Gadamer (2004) interpreta a utilização que Derrida faz de *Chóra* da seguinte forma: [...] Derrida repete seu jogo espiritualoso com o conceito de *Chóra*. Nesse contexto, posso, com o perigo de ser chamado de metafísico, acompanhar o passo de compreensão: que a *chóra*, como doadora de espaço e lugar, não determina em absoluto aquilo que toma lugar, não determina em absoluto aquilo que toma lugar. O que se pode aplicar sem problemas ao conceito neoplatônico do Uno e do Divino. Mas também o uso de *chóra* evocado no *Timeu*, pode se entendido como uma expressão do absolutamente indefinível, expressão que caracteriza a relação do ser noético para com o ser sensível. [...] Em resumo: concorda claramente que na questão fundamental de que nem a metafísica nem a teologia podem dar uma resposta científica à questão de saber por existe alguma coisa, em vez de nada (GADAMER, 2004, p. 230-231).

⁵⁵ DERRIDA, 2004, p. 29-30

⁵⁶ DERRIDA, 2004, p. 31



*forma automática, mecânica, maquinal, espontânea.*⁵⁷ Após o fim da metafísica, o retorno do religioso, sobre a forma de messianismo sem “messianicidade”, é quase automático. Assim, sem esse deserto no deserto, não haveria ato de fé, nem promessa, nem futuro, nem expectativa, nem messianismo.⁵⁸ Portanto, é compreensível que em Derrida, o nome de Deus não pertence à ordem do ser, da presença e da verdade. O nome Deus não se situa na teologia metafísica ou racionalista, nem se envolve com a verdade ôntica de entidades ou da verdade ontológica do Ser. A desconstrução da linguagem sobre Deus se abre mediante a promessa de uma linguagem vindoura, cuja nossa fala responde ou procura responder a essa promessa.

CONCLUSÃO

O caminho até aqui trilhado demonstra que uma filosofia da religião à base do pensamento de Jacques Derrida serve para nos alertar que aquele antigo projeto humano que visa à racionalidade de uma comunicação clara e direta entre os homens está minando. Assim, pela instrumentalidade do Mito de Babel, o autor nos mostrou que, ironicamente, “Deus” impõe a sua própria língua, que – fragmentada numa miríade de línguas humanas - será para sempre estranha e estrangeira para os homens, que estarão sempre irremediavelmente condenados à falibilidade e incompletude, além de necessitarem de uma sempre falha tradução.

Por outro lado, os pressupostos de uma “religiosidade derridariana” podem servir como chave hermenêutica para uma sociedade pós-moderna, cujo retorno da religião assume em geral contornos heterodoxos e não convencionais. Dito de outra forma, os conteúdos nele registrados terão teimosamente resistido à “morte de Deus” ou ao “fim da metafísica”, e, imbricado a outras referências, sobretudo sobrevivendo em muitos casos filosoficamente de maneira clandestina, e agora emergindo.

BIBLIOGRAFIA

BENJAMIN, W. “A Tarefa do Tradutor”. In **Cadernos do Mestrado\Literatura**. Ed. UERJ, Rio de Janeiro, 1994.

BENSUSSAN, G. **La política y el tiempo. En torno a Derrida y el mesianismo**, Actuel Marx édition chilienne, Intervenciones, La deconstrucción y el retorno de lo político, n. 3, v.1, Santiago de Chile, Chile, 2005, p. 77- 88.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Limited Inc**. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **The Politics of friendship**. London: Verso, 200

⁵⁷ DERRIDA, 2004, p. 31

⁵⁸ DERRIDA, 2004, p. 31



Revista Eletrônica Espaço Teológico ISSN 2177-952X. Vol. 9, n. 16, jul/dez, 2015, p. 91-102

GADAMER, H. G. *Dois mil anos sem um novo Deus*. In: DERRIDA, J; VATTIMO, G. (org.) **A Religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 221-231.

GOULART, A. T. **Notas sobre Desconstrucionismo em Jaques Derrida**. Programa de Pós-Graduação em Letras da PUC/MG, Belo Horizonte, [s.n], 2003.

HADDOCK-LOBO, R. **Escrituras de Babel: Língua e Tradução em Jaques Derrida**. Aproximação, v. 2, p. 107-117, 2009.

MARASCHIN, J; PIRES, F. P. **Teologia e Pós-Modernidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008, p. 15- 35.

NETO, M. P. *A Linguagem em Derrida e Agamben: escritura e gesto*. In: Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, 2011, Anais da Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 79-95.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SANTANA, V. D. *A Dicotomia Tradutor/Autor na Leitura de “A Tarefa do Tradutor” de Benjamin, por Derrida*. Trabalhos em Linguística Aplicada, v. 47, p. 251-262, 2008.

TELES S. – Resenha: *Desconstruindo o conceito de Religião*. Percurso – Revista de Psicanálise, Ano XXII ano, n. 42 - junho de 2009, p. 170-172.

_____. Resenha: *Babel e a criação da necessidade especial da Tradução*. Psychiatry on line Brasil. v. 7, n. 9, Setembro 2002. Texto disponível em <http://www.polbr.med.br/ano02/psi0902.php>. Último acesso: 12/01/2013.

VATTIMO, G. (org.). **A Religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

_____. **As Torres de Babel**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

_____. **Escritura e a Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

VATTIMO, G; DERRIDA, J. **A Religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Depois da Cristandade*. São Paulo: Record, 2004.

WESTHELLE, V. *Traumas e Opções: Teologia e a Crise da Modernidade*. In: MARASCHIN, J; PIRES, F. P. *Teologia e Pós-Modernidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.