

Apontamentos para uma Teologia da Linguagem

a partir de três autores não-teólogos

Paulo Leonardo Medeiros Vieira*

Relendo *Anjos necessários, Tradição e Moernidade em Kafka, Benjamin e Scholem*, de Robert Alter (Imago, 1993), e *Walter Benjamin, o Marxismo da Melancolia*, de Leandro Konder (Ed. Campus, 2a. ed., 1989), impressionou-me o papel fundamental da **linguagem** como tal na obra dos três escritores de língua alemã, de origem judaica. Walter Benjamin o fez especialmente através da Filosofia e da Sociologia da Linguagem; Kafka, nos seus escritos e Gershom Scholem, como filólogo e historiógrafo, na sua interpretação da história judaica - cada um a seu modo, fazendo dela o seu instrumento na busca quase desesperada da transcendência.

Tanto o romancista quanto o ensaísta e o historiador dedicaram a vida ao estudo da revelação e da tradição, não como teólogos ou exegetas, que não eram, mas no seu *métier*, e são apontados como "modernistas com o rosto voltado para trás, para a tradição, enquanto os ventos da história os empurram inexoravelmente para longe do Éden das origens"¹

Robert Alter, professor de Literatura Hebraica e Comparada, formado na Universidade de Berkeley, Califórnia, em 1937, é autor de vários livros, incluindo *O Mundo da Literatura Bíblica*, e co-autor, com Frank Kermode, de *The Literary Guide to the Bible*, a ser lançado no Brasil.

Leandro Konder publicou, além do trabalho ora focado, entre outros, *Marxismo e Alienação; A Derrota da Dialética; Kafka, Vida e Obra*. É renomado professor universitário, estudioso do marxismo como filosofia em movimento, "capaz de iluminar objetivamente a compreensão da sociedade (sic) e, a partir daí, orientar os rumos da política, evitando a tendência perigosa de transformar-se em dogma"².

Apoiado especialmente nesses dois autores e na obra dos seus "biografados", a tentativa que busco empreender é deslocar o eixo de sua abordagem, no escopo de descobrir elementos de uma **Teologia da Linguagem**.

Como filosofia, a **linguagem** tem sido objeto de toda sorte de especulações, desde Platão e Aristóteles, Sto. Agostinho, São Tomás de Aquino, Kierkegaard, Heidegger, Jacques Maritain, chegando aos nossos dias, no Brasil, com Leonel Franca, e nos Estados Unidos com Willard van Orman Quine, Hilary Putnam e Richard Rorty, que visitou o Brasil no ano passado³.

O desafio é, por conseguinte, fazer uma abordagem do ponto de vista teológico, a partir da obra de autores inteiramente descomprometidos com esse propósito; três escritores seculares, um deles marxista.

Nosso ponto de partida, do ângulo do interesse, está em João: *No princípio era o Verbo, e o VERBO estava junto de Deus e o Verbo era Deus* (Jo 1, 1-3).

Jesus Cristo, **palavra encarnada de Deus**, no seu projeto de salvação **valoriza** o papel essencial da linguagem na chamada Oração Sacerdotal, na passagem em que, depois de dizer que os discípulos haviam guardado a sua **palavra**, roga por eles ao Pai, e também por aqueles que *por sua palavra haviam de crer* (cf Jo 17, 6. 20).

Nossos autores, no dizer de Alter, acreditavam "que não havia um substituto moderno adequado para o profundo vocabulário espiritual que os transmissores da tradição criaram na sua busca pela verdade" e, não podendo encontrá-lo na ciência, na tecnologia, na estética, na psicanálise e nem no marxismo, restava-lhes refletir sobre a revelação e a tradição escrita e oral, em toda sua originalidade e riqueza.

A partir dessas considerações e com tais elementos, queremos propor uma reflexão em torno do

"A experiência mais marcante de todas era a da gênese da linguagem, já que foi através da linguagem que Deus criou o mundo"

itinerário de Benjamin, Kafka e Scholem, balizado na força da linguagem, que os levou ao menos até à fronteira do Transcendente.

Benjamin, na formulação de sua *Sociologia da Linguagem* teria, segundo Richard Wolin, sofrido a influência de Abraham Abulafia, teólogo do século XIII, “para o qual a redenção dos seres humanos dependia de uma recuperação das experiências que a humanidade viveu na sua origem; e a experiência

“A palavra de Deus possui um significado infinito, qualquer que seja a sua definição”

mais marcante de todas era a da gênese da linguagem, já que foi através da linguagem que Deus criou o mundo” (apud Leandro Konder, p. 30/31).

Nessa linha, não havia para Deus, no ato da

criação, nenhuma cisão entre criar e conhecer, mas com o homem essa cisão se instaurou. Antes da queda, “o ser humano conhecia na mesma linguagem em que Deus criava” e, dado o íntimo parentesco entre a linguagem divina e a humana, não restava dúvida de que ao homem tocava completar a obra da criação. Já a partir do pecado, a linguagem humana, embora refinada, mergulhou num processo de degradação. Antes da queda, Deus criava as coisas e o homem dava-lhes, mimeticamente, nomes que correspondiam a elas, isto é, “que mantinham com elas uma relação direta e essencial”: era a **linguagem adâmica**, a linguagem do primeiro homem antes de ser desterrado do Paraíso. Depois do pecado original, a função nomeadora da palavra foi sacrificada em proveito do seu uso meramente comunicativo. Conforme Rouanet, “O verbo, que penetra as coisas e através do qual elas falam, é substituído pela preposição, graças à qual os homens falam sobre as coisas, atribuindo-lhes, abstratamente, propriedades através de atos de julgamento” (id. ib.).

Para Benjamin, a idéia é algo de linguístico, é o elemento simbólico presente na essência da palavra. A linguagem - diz ele - é o “recinto” das idéias. Quando considerava as diferenças desconcertantes entre cada língua europeia e se confrontava “com os enigmas da tradução”, Benjamin pensava “numa língua divina de universalidade cósmica, que seria invocada de alguma maneira neste ato de transferência linguística”.

É aí, observa Robert Alter, “que se encontra a diferença fundamental entre o hebraico primitivo, pelo qual Benjamin se sentia atraído, e todas as línguas escritas da esquerda para a direita”.

Na concepção de Scholem, cuja obra reflete o seu mergulho no mundo hebraico, enquanto *filólogo, histo-*

riador e teórico da língua, “para o judaísmo a verdade tem que ser descoberta no texto”, mas uma característica dos textos é que esta verdade nunca é evidente, e deve ser sempre descoberta através de um processo de comentário. “Isso equivale a dizer que há várias verdades no texto que podem ser reveladas de maneiras diferentes, de acordo com o ponto de vista histórico, o método de análise, e as pressuposições espirituais e conceituais do intérprete”⁴.

Acrescenta que esta dinâmica é uma característica de toda interpretação, e começou a se manifestar durante o estágio de formação do judaísmo pós-bíblico, através dos comentários legais e homiliares dos primeiros rabinos, que mais tarde assumiram um aspecto normativo. Para Scholem, “a interpretação mística, com a sua insistência na interpretabilidade de cada palavra da Torá Escrita, apenas leva essa dinâmica ao seu extremo lógico: “a palavra de Deus possui um significado infinito, qualquer que seja a sua definição”. Scholem, que Alter afirma ser um teísta obstinado, mas heterodoxo, “pressupõe a existência de um Absoluto divino do qual a humanidade ainda está à procura, e que ela precisa encontrar, se quiser ter uma noção exata do lugar que ocupa no esquema do universo”⁵.

Embora Scholem não reivindicasse a exclusividade da revelação para a tradição judaica, com certeza ele via nesta tradição “uma poderosa articulação do encontro do humano com o divino - fixada com precisão - através da linguagem”.

Infere-se de seus comentários sobre a língua hebraica, que ele a encarava como um veículo inigualável para se registrar este tipo de encontro. O ponto de partida é a Bíblia, como o conjunto de textos “que marca o momento da origem espiritual (sic). Ela é a fonte primária inesgotável, cujas escrituras foram intensamente interpretadas por todas as gerações subsequentes como a verdadeira revelação”⁶. Os belos versos cosmogônicos de Gênesis 1, e a história do Éden contada nos dois capítulos seguintes, não seriam, na visão de Scholem, simples cadeias de significantes arbitrários, ou uma curiosa tapeçaria de antigas lendas folclóricas, misturadas a mitos e histórias etiológicas, mas sim um relato de relevância eterna, por mais antigo que fosse o seu idioma, sobre a origem do mundo e do homem, e os dilemas permanentes da condição moral humana (sic).

Em seus ensaios intitulados “*Revelação e Tradição*” e em “*Origins of the Kabbalah*”, Scholem sublinhou “a idéia mística de que a Torá era composta pelos infinitos nomes de Deus, **uma língua divina destituída de gramática**”.

Em carta a Franz Rosenzweig (1926) ele destacou a noção “de que as palavras em hebraico estavam saturadas de uma potencialidade espiritual especial: *shamayim*, céu; *ruah*, vento/espírito; *tehom*, abismo; *adamah*, terra; *tsélem*, imagem; da‘at, co-

nhcimento; e todo o resto do inquietante vocabulário das origens empregado no Gênesis”⁷

Na conclusão de ensaio sobre o messianismo judaico, Scholem reconhece e proclama que, na concepção judaica, a verdadeira tradição não é resultado apenas da invenção humana. Proclama que **“ela possui uma base firme”**. Scholem estabelece uma generalização sobre o valor permanente da tradição, utilizando termos cautelosos, mas em última análise teológicos, que exprimem a sua opinião a respeito de como a verdade espiritual deve ser encontrada na cultura: “A tradição é um dos grandes empreendimentos que estabelecem uma relação entre a vida humana e as suas origens”. **“Ela é o contato vivo através do qual o homem capta verdades antigas e estabelece uma ligação com elas, passando por cima de todas as gerações, num diálogo onde se dá e se recebe”**⁸.

Robert Alter chama a atenção para o fato de que tanto Benjamin quanto Scholem tinham grande interesse pela teologia neotradicional de Frans Rosenzweig, apesar de o segundo se opor à sua concepção peculiarmente eclesiástica do judaísmo.

A influência dessa teologia se explica: “O período do pós-guerra, quando Benjamin e Scholem iniciaram as suas carreiras, foi uma época em que um círculo de jovens intelectuais se reuniu em torno do **Freies Jüdisches Lehrhaus** de Rosenzweig, em Frankfurt; em que a psicanalista Frieda Reichmann dirigia um sanatório em Heidelberg onde misturava os princípios de Freud e do judaísmo ortodoxo; em que figuras como o teórico da psicanálise Erich Fromm, e Leo Lowenthal, um sociólogo da Escola de Frankfurt, se aproximaram, ainda que momentaneamente, da fé judaica. **A visão teológica do mundo que esses pensadores estavam tentando articular formava a base do pensamento dos nossos três escritores**” (Benjamin, Kafka e Scholem)⁹.

No caso de Benjamin, como o atesta Alter, ela estava tão enraizada, que nem mesmo a sua adesão ao materialismo dialético conseguiu apagá-la.

Quanto a Kafka, o lado da religião é marcado por sua capacidade de recriar as categorias conceituais e os processos intelectuais da tradição religiosa. A exegese, diz Alter, é a questão central deste processo, e há uma parábola em Kafka que gira em torno dela onde, apesar de estar aberto a todas as possibilidades do niilismo, ele toca na visão de Scholem a respeito da tradição e do comentário. “Esta parábola - “Prometeu” - inspira-se numa história da mitologia grega, mas a dinâmica de interpretação que ela apresenta é a mesma que orienta as meditações de Kafka

a respeito do Éden, de Babel, de Abraão, do Sinai e do Messias.” Scholem comenta: “Como a lenda partiu de um **substrato de verdade**, ela tinha, então, **que acabar no inexplicável**”. Kafka chega, pois, a um **“substrato de verdade”**, muito parecido com a **“base firme”** que Scholem vê como matriz da tradição. Como um Sinai transferido para o Cáucaso, ou uma revelação deslocada para a fronteira entre a religião e o niilismo - acrescenta Alter - o alicerce da verdade não pode fornecer respostas tranquilizadoras. Mas justamente porque esta verdade é inexplicável, ela sempre irá nos compelir a fazer perguntas insistentes. Talvez se pudesse concluir, a partir de Scholem, **“que este é o verdadeiro sentido da revelação original”**, mesmo discordando de que essa revelação estivesse vestida **“do reconfortante ranço beato imposto pela religião institucionalizada”** (sic)¹⁰.

Em relação à “busca” empreendida, Scholem, Benjamin e Kafka assumiram posições diferentes e que, como acentua Alter, não permaneceram inalteradas no caso de nenhum deles, no território indefinido entre a tradição religiosa e a cultura secular moderna. E acrescenta: “Não é fácil descrever as suas posturas. Scholem dedicou sua vida ao estudo de textos religiosos (...) A profunda interpretação da história judaica que ele desenvolveu defendia implicitamente a validade do encontro com a transcendência, sobre a qual estava baseado o judaísmo”.

Ele era, contudo, um estudioso acadêmico do misticismo, e não um místico. Em seus estudos empregou as ferramentas oferecidas pela investigação empírica, ligadas ao âmbito dos valores seculares, como sempre ressaltou em suas entrevistas¹¹.

Benjamin, conforme destacaram, entre outros, Scholem e Alter, tinha a mentalidade de um metafísico, fascinado pelos conceitos místicos e as doutrinas da tradição judaica, que não abandonou nem mesmo quando abraçou o marxismo. Talvez por isso dele tenha dito alhures Hannah Arendt, que ele “foi provavelmente o marxista mais singular já produzido por esse movimento que, sabe Deus, teve seu quinhão completo de excentricidades”.

Robert Alter diz a esse propósito: “Apesar desse interesse pela religião nunca ter sido descartado por completo, depois que Benjamin abraçou o marxismo eles permaneceram como uma espécie de fantasmas intelectuais, como um conjunto de conceitos, imagens e símbolos poderosos que expressavam uma profunda nostalgia pela tradição, num filósofo que tinha se colocado para além dos limites que eles impunham”.

“Mas, justamente porque esta verdade é inexplicável, ela sempre irá nos compelir a fazer perguntas insistentes”

Para Alter, essa constatação fazia lembrar os plangentes versos finais do poema de Scholem sobre a *Rua de Mão Única*, de Benjamin: "Não somos devotos. Permanecemos no profano, E onde antes havia Deus, agora há: Melancolia"¹¹

Benjamin intentou juntar à força de suas convicções a coerência de suas idéias. Sofreu inúmeras objeções, como esta referida por Leandro Konder: "O Absoluto proporcionado pela teologia seria, afinal, compatível com uma dialética materialista?"¹²

Ou: "Uma dialética que se propõe a ser inteiramente conseqüente, que não se detém diante de coisa alguma e, justamente para não se dissolver no relativismo, recorre ao Absoluto propiciado pela teologia, em última análise, não estaria se inviabilizando?"¹³

Do mesmo Konder, mais adiante: "Podemos supor que, em mais de uma ocasião, seus interlocutores lhe tenham dito, a respeito de seu ideal de razão, o que Ismênia disse a Antígona, na peça clássica de Sófocles: 'Estás correndo atrás do impossível.' E podemos supor que Benjamin lhes tenha respondido mais ou menos com as mesmas palavras que Antígona empregou para responder à irmã: 'Pois seja. Na última fronteira do possível, tombarei'"¹⁴

"Não havia substitutivo moderno adequado para o profundo vocabulário espiritual que os transmissores da tradição criaram na sua busca pela verdade"

Que o itinerário a percorrer devesse ser esse, HEIDEGGER haveria de concordar, desde que, como sustentou, tudo comece e termine mesmo na linguagem, "o tópos por excelência do Ser, em que se abastecem os poetas e os pensa-

dores, e em torno do qual eles convergem no caminho de retorno ao país natal, a residência poética do homem"¹⁵. O mesmo Heidegger, que na primeira fase dissera que a existência pura, o simples fato de existir é manifesto; o *donde* (*woher*) e *para onde* (*wohin*) do Ser permanecem ocultos"¹⁶

Pena que a trajetória de Benjamin tenha sido tragicamente interrompida com um tiro que ele mesmo disparou no peito, para escapar putativamente de um campo de extermínio na Segunda Guerra, onde perdera um irmão.

De seu turno, a relação de Kafka com a religião, conforme Alter, é a mais paradoxal dos três. Os intérpretes, segundo ele, já reduziram a sua obra a uma mera autopsicobiografia, ou a uma alegoria sociopolítica ou religiosa, mas o empreendimento que

ele tentou era muito mais ousado: entregar-se a um domínio transcendental no qual talvez não conseguisse acreditar. De todo modo, Scholem ao ver a "luz da revelação" na prosa de Kafka percebeu que "o atormentado romancista tinha entrado num confronto mais direto com o âmbito do teológico do que ele ou Benjamin, e ambos o consideravam um escritor moderno "canônico".

Os três, Kafka, Benjamin e Scholem, ao abandonarem a tentativa de assimilação pela burguesia alemã, que consideravam uma traição ao berço ancestral, de que acusavam seus pais - acabaram fascinados pelo mundo das origens judaicas com seus insondáveis mistérios teológicos. Mas temiam, diz Alter, que a volta às origens não fosse mais possível e que, como no poema citado, onde antes havia Deus, agora houvesse só Melancolia. Acreditavam que não havia substitutivo moderno adequado para o profundo **vocabulário espiritual** que os transmissores da tradição criaram na sua busca pela verdade, e assim só lhes restava "refletir pelo resto da vida sobre as idéias, atos e imagens da tradição, sobre o verdadeiro texto da Bíblia, a idéia da Torá, o processo do comentário, as milenares histórias do Éden, do patriarca e a faca do sacrifício, da montanha da revelação, e sobre a promessa do Messias".

Nada obstante isso, os leitores de Robert Alter, razoavelmente familiarizados com os seus "biografados", não podem deixar de concordar com ele que, na obra de Benjamin, Kafka e Scholem "ainda brilha algum vestígio do reino transcendental que a tradição tinha tanto empenho em compreender".

Creio que estas notas, que vão pouco além de uma resenha de *Anjos Necessários* e *O Marxismo da Melancolia*, podem servir para despertar, instigar ou aprofundar o interesse na abordagem da temática da Revelação a partir de uma, digamos, "Teologia da Linguagem".

Com a certeza de um crente, estou certo de que, "a rua de mão única", embora tortuosa e coberta de cardos, leva a uma porta que é também estreita, mas desemboca na genuína alegria do Éden, de onde a Ressurreição desterrou a melancolia, a morte, o luto, o pranto e a dor, "porque passou a primeira condição" (cf Ap 21,4).

NOTAS

¹ *Anjos Necessários*, p.95

² Antônio CÂNDIDO, na apresentação de *O Marxismo da Melancolia*.

³ RORTY participou em 1996 no Rio de Janeiro da conferência internacional sobre "Pluralismo Cultural, Identidade e Globalização", promovida pela Universidade CÂNDIDO MENDES e co-patrocinada pela UNESCO. As várias conferências desse encontro foram reunidas em um livro com o mesmo título, em vias de ser lançado em edição não-comercial pela

editora do Complexo Universitário Cândido Mendes e UNESCO.

⁴ op. cit. p. 117

⁵ id. ib. p. 119

⁶ id. ib. p. 98.

⁷ p. 120

⁸ *O ideal messiânico no judaísmo*, p. 303, apud. R. Alter, op. cit. p. 121).

⁹ id. ib.

¹⁰ id. ib. p. 124

¹¹ id. ib. p. 146

¹² *O Marxismo da Melancolia*, p. 107

¹³ id. ib.

¹⁴ id. ib.

¹⁵ cfr. Benedito NUNES, *Passagem para o Poético - Filosofia e Poesia em Heidegger*, S. Paulo, Ed. Ática, 1986, apud Paschoal Rangel, in Heidegger: *Os Poetas e os Pensadores*, O Lutador, B. Horizonte, 1997, p. 6.

¹⁶ HEIDEGGER, *O Ser e o Tempo*, apud J.A. MEDEIROS VIEIRA, *Existencialismo - HEIDEGGER - JASPERS - KIERKEGAARD*, Ed. LEDIX, 2a.ed., S.P., 1992.

* O Autor é Advogado, Professor aposentado da UFSC,

e ex-Presidente da Comissão Justiça e Paz de SC

Endereço do Autor:

rua Esteves Júnior, 458, apt 602
edifício Flamboyant - Centro
88015-530 FLORIANÓPOLIS, SC

Pastoral Carcerária

Recensão

"A Prisão - os Homens que a Lotam"

Carlos R. Mones

trad. João Orestes Fagherazzi, ed. Paulinas, SP, 1997, 175 p.

Pe. Ney Brasil Pereira*

Com apresentação de Dom Paulo Evaristo Ams, Cardeal-Arcebispo de São Paulo, para a tradução brasileira, temos aqui mais um livro sobre a Prisão e seus problemas e perspectivas. Digo "mais um", porque os livros e artigos se multiplicam sobre este tema, sobre o qual até não é difícil discorrer, o difícil mesmo sendo lidar com ele, tratá-lo na prática. A novidade deste livro é que seu autor foi preso também, na Argentina, no período entre 1977 e 1983, falando portanto de experiência própria. É um ex-presos, que nos fala não apenas teoricamente, mas vivencialmente, das pessoas que integram o universo penal: polícia, presos, processados, familiares, advogados, juizes, advogados, agentes penitenciários etc.

O autor, que esteve 6 anos preso, passou em dois estabelecimentos de presos provisórios e em uma prisão de regime fechado. E afirma que foi dentro da prisão que se converteu a Cristo e ao verdadeiro cristianismo, e que está lutando "para que um dia, não muito distante, como filhos de um Pai comum, juntos - juizes, advogados, agentes penitenciários, presos, familiares, egressos etc - possamos reformar e transformar, sem ódios ou ressentimentos, esta situação

desumana e anticristã da realidade carcerária e pós-carcerária argentina" (p.13). Outra afirmação sua, que retrata também a realidade brasileira: "Os estabelecimentos carcerários argentinos divorciam-se muito daquilo que estabelece a Constituição. As prisões... são depósitos de coisificação humana, são espaços onde se ignora por completo o significado da dignidade humana, o conceito de pessoa, o respeito à vida e o objetivo da execução penal" (p. 14).

O livro, de 175 páginas, desenvolve-se em 11 capítulos, seguidos de 4 anexos. O 1o. capítulo descreve a própria prisão, o seu espaço físico - "uma construção murada" - e a sua finalidade de fato - local de punição - quando de direito deveria ser local de recuperação. O autor insiste, porém, no elemento humano: as prisões são antes de tudo as pessoas que lá estão, pessoas humanas que devem ser tratadas como tais, capazes, até prova em contrário, de corresponder com dignidade a um tratamento digno.

O 2o. capítulo explica "por que o homem chega à prisão" (p. 23). E começa afirmando que "a causa primária e fundamental da delinquência é a falta de amor", são "as infâncias desprovidas de carinho", é o desconhecimento do valor da pessoa como "criatura única e irrepetível, fruto do amor infinito de