

Uma língua de deus ou um deus da língua

Prof. Dr. Andrea G. Lombardi¹ (UFRJ)

Resumo:

A “língua cuja verdade referir-se-ia apenas a ela mesma”, que Derrida postula em seu *Des tours de Babel (Torre de Babel)*, não pode, a rigor, ser a “língua sagrada”, que ele toma emprestada a Walter Benjamin, interpretação ligada àquele nome de Deus, que o autor francês cita na tradução platonizante da tradução dos Setenta, um nome tachado no mesmo texto de “impronunciável” e que, enquanto “nome próprio permanece(-ria) sempre intraduzível”. Nem pode a língua sagrada, a rigor, referir-se ao mito ou à narrativa de *Babel*, pois o episódio de *Babel* e o Tetragrama pertencem ambos à tradição javista, anterior à revolução eloísta, essa última responsável pelo aparecimento do “Homem Moisés” (a definição é de S. Freud), por sua vez inscindível do mito da origem da escrita alfabética em nossa tradição (através da tradição judaica, definitivamente incorporada na tradição ocidental, como uma das duas vertentes junto à grega ou greco-cristã).¹

Palavras-chave: *Babel, tradução, Jacques Derrida, nome de deus*

Resgatar na sua própria língua
essa linguagem pura
exilada na língua estrangeira

Jacques Derrida
Torres de Babel

O que chama atenção em *As Torres de Babel* de J. Derrida é que “deus”, “confusão” e “Babel” estão vinculados um ao outro, como aparece nessa citação:

“E o nome próprio de Deus já se divide o bastante na língua, para significar também, confusamente, ‘confusão.’” “Babel é ao mesmo tempo nome próprio e nome comum, Confusão torna-se também nome próprio e nome comum”²

Não é aqui o caso de contestar o mito, dentro de nossa tradição, que vincula efetivamente o nome de Babel à confusão das línguas e que gerou inúmeros textos e comentários, tornando essa narrativa um paradigma para a teoria da tradução contemporânea. São inúmeros os textos que exploraram a ambigüidade gerada pela relação entre “deus” e “confusão”.

O problema torna-se relevante teoricamente, pois aqui se 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-se comprovar depois. Em outro sentido, podemos aqui admitir que a procura da origem ainda tem um efeito produtivo. Uma palavra (um nome, uma narrativa etc.) pode tornar-se uma chave de leitura

¹ Escrito como contribuição para o simpósio Escrita de Babel (Abralic/ 2008), esse texto foi submetido a progressivos e decisivos cortes, em relação à sua redação original. No simpósio, apresentei somente uma versão resumida oral. O objetivo original era realizar uma releitura do texto *As Torres de Babel*, de J. Derrida. Nessa versão, porém, concentro a argumentação unicamente sobre o conceito de deus e seu nome, para exemplificar um problema preliminar ligado ao tema da leitura e da hermenêutica, um procedimento que gostaria de definir *ética da leitura*.

² DERRIDA, J. *Torres de Babel* [Detours de Babel] (trad. Junia Barreto). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p. 19 e p. 21

do texto, manifestar, em relação ao texto, uma marca particular, que pode constituir-se numa das múltiplas marcas de origem. Para dar um exemplo: o nome de deus, o de *Babel*, o conceito de confusão podem, sim, estar ligados ao mesmo texto, mas em épocas diferentes, que, modificadas pelos próprios conceitos utilizados, ou um deles, deverão ser lidos de forma diferente. Há uma evidente imprecisão ou ambigüidade no que se refere à palavra (ou ao nome) *Babel*. Pois *Babel* pode significar “porta de Deus” segundo uma etimologia e, por outro lado, “confusão”, segundo outra tradição, o que contradiz a opinião de Derrida, segundo quem: “O nome próprio de Deus já se divide o bastante na língua, para significar também, confusamente ‘confusão’”³. Ao contrário do que aparece nessa citação de Derrida, devemos pensar numa leitura dúplice, a partir da língua hebraica (“confusão”) ou, a partir do acadiano cuneiforme (“porta ou portal de deus”).⁴

A etimologia hebraica, portanto, leva a conclusões diametralmente opostas às das fontes cuneiformes. Trata-se de uma visão diametralmente oposta, em que uma tradição (a hebraica) visivelmente tenta denegrir e rebaixar a outra (definindo “confusão” aquilo que para outra cultura é “deus” ou “porta de deus”), inclusive seus templos temerários (a tradição dos *ziggurats*). A leitura a partir da língua hebraica está em oposição a uma cultura diferente, a uma religião diferente e, portanto, a uma concepção diferente de deus, com diferentes tradições arquitetônicas dos templos etc. Sem citar o fato de que, nas duas tradições – a hebraica e a mesopotâmica ou acadiana – o nome de deus devia ser, evidentemente, muito diferente, correspondendo, portanto, a um deus muito diferente. Assim como a palavra ou o nome próprio *Babel*, o conceito ou o nome de *deus*, deve ser explicitado em sua própria tradição, na tradição de uma ou de outra língua, portanto, da língua original, e não fazendo uma confusão entre língua original e tradução: o deus evocado é o da tradição mesopotâmica? É o da tradição hebraica? É o da tradição cristã – neste caso é o deus de origem platônica? Em se tratando do deus da tradição judaica, dever-se-á especificar se o nome visado é o de *Elohim*, ou o de *Jahve*, ou um dos 6.200 nomes que aparecem no texto bíblico. *Deus*, em suas ligações etimológicas⁵, indica a raiz indo-européia *deiwo-* (luz) e o grego *theós* (espírito), o alemão *Gott* (o espírito evocado), o russo *bog* (distribuidor de destino). Na língua hebraica (ou no aramaico), línguas em que o *Pentateuco* inicialmente foi redigido (ou seja, antes da tradução dos *Setenta*)⁶, há um grande número de nomes para *deus*, o que justificou, na leitura bíblica, a definição dos quatro conjuntos de subtextos, que formam o *Pentateuco*, anteriormente citados, ou seja, *J* de *Jehová* (ou *Jahve*) e *E* de *Elohim*, *D* de *Deuteronomista* e *P* de redator sacerdotal (*Priesterschrift*, em alemão)⁷. O

³ Derrida, op. cit., p.19. A questão da *confusão* insinua-se no texto de Derrida em vários lugares;: “Ora esse idioma carrega nele mesmo a marca da confusão”, id. ib.; “Confusão torna-se também nome próprio e nome comum”, op. cit., p. 21, com uma evidente superposição entre etimologia do hebraico e do acadiano.

⁴Cf. *The Oxford Companion to the Bible* New York/ Oxford (eds. Bruce M. Metzger e Michael D. Coogan), p. 70-1. Verbete *Babel*: “*Babel is the Hebrew word for *Babylon, which the Babylonians themselves explained as meaning ‘gate of God’. This etymology is probably not original, but the meaning is significant for a famous city whose central temple tower was said to reach the heavens (Gen. 11.4) . In Genesis 11.9, the meaning of Babel is explained buy the Hebrew verb balal, ‘to confuse, mix’, and the confusion of speech’.* No verbete imediatamente posterior, *Babylon*, há uma versão mais complexa: “*Cuneiform sources interpret its name [Babylon] as bab-ilim, ‘gate of the deity’ The Bible rejected this popular etymology in favour of a more scurrilous [sic] one that linked the name to the confusion of tongues... , and so the city is called Babel.*” No verbete “*Ziggurat*” o mesmo texto remete à construção de edifícios altos, com tijolos de argila queimados ao sol, uma novidade para o segundo milênio (data de origem do mito mesopotâmico) e, certamente, refere-se à construção do *ziggurat*, ou seja a uma palavra *acadiana*.

⁵ DEVOTO, G. *Dio In: _____. Avviamento all’etimologia italiana*, p. 128.

⁶ *The Oxford Companion to the Bible* p. 752 *Septuagint* LXX, no séc. III a. C. no Egito, do hebraico para o grego.

⁷ RAD, G.v. *Theologie des Alten Testaments*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1966. Uma hipótese diferente encontra-se em ALTER, Robert e KERMODE, Frank (eds). *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Ed. Unesp.

nome de deus, portanto, assim como Kafka e kafkiano, no entender de Borges em “Kafka e seus precursores”, subverte a historiografia literária e sua hierarquia.

Com respeito à crítica bíblica, conviriam alguns esclarecimentos. O estudo moderno do texto bíblico – desde o século XVIII, no mínimo – saiu da esfera religiosa para construir a história de sua formação. Grande parte da crítica examinou a Bíblia como documento composto, buscando identificar as partes heterogêneas que foram amalgamadas num conjunto. Entre os estudos diacrônicos, a hipótese documental é a mais conhecida. A Bíblia resultaria da junção de vários documentos escritos (os mais antigos remontam ao século X a.C.), que seriam pelo menos quatro – o javista (J), o elohista (E), o deuteronomista (D) e o sacerdotal (P) –, compostos em diversos momentos e lugares do antigo Israel, com marcas específicas no estilo, concepções teológicas e mesmo intencionalidades particulares. Tal corrente nos estudos bíblicos renovou-se com informações de campos como a arqueologia, procurando refazer o contexto de produção desses textos em termos históricos, sociais, antropológicos.

Ao operar com o fracionamento do texto em partes, essa crítica bíblica veio ignorando os padrões retóricos e poéticos que o mantêm coeso. Isso freou, de certa maneira, o desenvolvimento da análise literária da Bíblia, já que para estudá-la como literatura é preciso supor a unidade textual. Sem negar sua origem múltipla, a Bíblia hebraica resulta de enorme trabalho editorial realizado em torno do século VI a.C., reunindo e alinhavando o material disponível à época, que aí toma determinado formato de composição.⁸

Para os estudiosos bíblicos e, principalmente, Georg von Rad⁹ (*Teologia do Antigo Testamento*), as camadas do texto diferentes devem sempre ser consideradas separadamente, por elas terem um efeito completamente diferente em sua interpretação.

Para Georg von Rad, as camadas diferentes do texto bíblico devem sempre ser consideradas separadamente, por elas terem um efeito completamente diferente em sua interpretação. Veja-se, por ex., o que esse autor afirma, sobre a questão – aqui considerada decisiva – da revelação do nome divino, ou seja, o versículo 14 de Êxodo 3¹⁰:

Sobre as ligações religiosas e de culto dos antepassados pré-mosaicos de Israel, do ponto de vista do historiador das religiões, pode ser dito o seguinte: que não se tratava de adoradores de Jahwe, que a revelação de Jahwe entrou em sua vida somente num momento determinado. Disso há recordações determinadas em Êx 3 e Êx 6. Essa ruptura [“Bruch”] na história da revelação é justificada pelo Elohist e pela redação sacerdotal [Priesterschrift], nomeando o Deus dos Pais Elohim, enquanto o nome de Jahwe é utilizado somente a partir da autorevelação de Jahwe, ou seja a partir de Êx. 3 ou Êx 6.” Para von Rad, portanto, há uma ruptura entre as concepções e tradições dentro da própria tradição judaica, que se manifesta pelo nome diferente dado a deus, ou seja: a própria tradição judaica não é uma única tradição contínua e não é unívoca, pois a continuidade e a linearidade – podemos acrescentar – devem ser fruto de uma releitura religiosa, mas não textual. O autor nega que os antepassados (as tribos judaicas anteriores a Moisés) fossem seguidores de Jahwe, o que nos leva a presumir que fossem seguidores de uma divindade com outro nome. Em se tratando de outro nome, esse deus devia pertencer, portanto, a outra tradição. Dessa forma, a tradição judaica deverá ser considerada uma tradição múltipla, uma tradição sujeita a transformações, por meio de mudanças nas tradições culturais, que posteriormente forma relidas para torna-las homogêneas. É lógico pensar que essa mudança deve ter sido efeito (ou sintoma) da mudança no nome de deus.

1997, p. 37, pois os autores reconhecem a superposição de camadas (de redatores diferentes), embora optem por uma leitura homogênea.

⁸ WAJNBERG, D. “Éden O último Haroldo” In: *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 322-327, setembro/novembro 2005, p. 324

⁹ RAD, G. v. *Theologie des Alten Testaments*. München: Chr. Kaiser, 1966

¹⁰ RAD, G. v, op. cit., Bd I p. 26.

Dito de outra forma: a mudança do nome de deus testemunha uma mudança na tradição cultural e religiosa judaica, assim como o *Pantheon* grego pode ser considerado a memória de uma série de transformações na cultura grega, em suas várias fases. Negar essa continuidade, num primeiro momento, não significa negar a validade teológica da leitura que foi proposta, nem a possibilidade de uma leitura poética do conjunto de textos bíblicos, a partir da recepção do texto nos séculos, mas tem a intenção de defender uma leitura criativa e predominantemente literária do *Pentateuco*, algo que libera uma força própria, que pode ter evidentes efeitos interessantes na própria teoria literária, no conceito de deus, na compreensão de seu nome (ou um dos seus nomes) e no conjunto de elementos do campo semântico a eles ligados.

Como afirma Scholem a propósito da *cabala*, portanto, não há somente uma tradição a ser considerada (a grega), mas duas tradições: a tradição platônica e aquela judaica (ou judaico-gnóstica), que se encontram na tradição cabalista, assim como na tradição ocidental como um todo:

*nous avons affaire à une tradition judéo-agnostique originelle d'une texture religieuse intégrale, dénuée de considérations vraiment philosophiques, qui rencontre le neo-platonisme, s'en imprègne et se défend contre lui; la kabbale n'est guère pensable sans cette vive opposition entre ces deux traditions.*¹¹

Deus, pode-se concluir portanto, não está nada tão morto. Ou, de outra forma, que deus é este que, mesmo morto, é objeto de um longo raciocínio no texto de Derrida (que, evidentemente, herda conceitos e nomes usados por Benjamin nos dois textos citados)? Afirmar que “deus não está morto” contradiz Nietzsche (de *A Gaia Ciência*), embora sua frase deva ser contextualizada, pois, para Nietzsche, deus é a mais antiga das mentiras ainda em seu tempo repleta de significados (“nossa mais longa mentira”), ou a mentira que resume as outras mentiras, pois ele representa as diferentes “certezas” metafísicas, morais e religiosas que a humanidade elaborou. A “morte de deus”, portanto, vem a representar o fim dessas certezas, que poderiam ser colocadas em discussão.

Pois, admitir que deus não está morto significa afirmar que o deus do texto, desse texto (que foi aqui examinado) e aquele deus específico, assim como ele se apresenta nessa cena crucial, no Êxodo 3, 14, nos leva a um problema de tradução (um erro, uma distorção, um problema intercultural, uma releitura de uma perspectiva pretensamente alegórica). Há algumas considerações, anteriormente por mim desenvolvidas, e que sintetizo assim¹²:

1. O nome de deus que consta no *Pentateuco*, aparece – apesar da proibição - pronunciado de forma reiterada e quase obsessiva (mais de 6200 vezes). Mas há um único nome, que será pronunciado uma única vez no texto bíblico, no trecho em Êxodo 3, 14: Moisés pergunta à voz que ele ouve no deserto (episódio conhecido como o da *sarça ardente*), qual é o nome que o chama (que o convidará a liderar as tribos judaicas). A revelação (para Moisés e para nós leitores) do novo nome divino pertence somente à versão E (o redator E de *Elohim*), mas deve ser considerada de importância decisiva para interpretação do texto inteiro (pois o texto de Êx, 3, 14 está intimamente ligado ao nome *Jahwe*, como afirma Scholem em op. cit., p. 58). Para a moderna teoria da leitura, esse trecho deve ser considerado paradigmático, na medida em que ele aparece também como potencial *mise-en-abyme* da problemática do nome de deus, do nome em geral (um nome único, diferente, portanto, de forma quantitativa e qualitativa de todos os outros nomes), um nome cuja interpretação reverte sobre o código lingüístico, na medida em que interpretá-lo como único nome “verdadeiro” e “original” propõe uma discussão hoje pertinente, a propósito dos conceitos de “verdade” e de “origem”.

¹¹ SCHOLEM, G. “Le nom de Dieu ou la théorie du langage dans la Kabbale. Mystique du langage” In _____. *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, p. 23

¹² Remeto ao texto publicado por mim na revista *Libri e riviste d'Italia* (op. cit.) e que aqui sintetizo. Cf. “Una traduzione agonistica. A proposito della traduzione del nome di Dio”. *Libri e Riviste d'Italia*, p. 137-153, 1995.

2. Em hebraico, a resposta do interlocutor de Moisés é: *Ehyeh asher Ehyeh*, ou seja, uma frase em que há uma repetição e que convém analisar de forma mais atenta, cuja tradução é exatamente o problema... Na tradução dos *Setenta*, o trecho foi traduzido como: “Eu sou aquele que eu sou”, com algumas variações (“Eu sou aquele que é...”). Na maioria das traduções, foi utilizado o tempo presente: “eu sou”, com a exceção da tradução de Lutero.

3. Em hebraico bíblico, porém, não havia tempos, mas havia somente modos (perfeito-imperfeito). A indicação do tempo foi acrescentada posteriormente, com uma partícula (ex.: “ser aquele que é” hoje, ontem, amanhã).¹³

4. Scholem¹⁴ acrescenta uma consideração interessante:

(...)le passage de la Torah (Ex 3, 6-14) qui rapporte la révélation du nom de Dieu JHWH pres du buisson d'épines ... est redigé dans un style très emphatique... mais même dans ce passage ... l'aspect magique est visiblement absent.... Le nom dont l'explication est donné à Moïse pres du buisson d'épines n'est même pas désigné comme étant le tétragramme bien que son étymologie 'je serai qui je serai' y renvoie.

O estilo enfático de que fala Scholem leva Buber a afirmar que se trata de uma frase “realmente pronunciada”. Scholem nota que o nome é diferente do Tetragrama, embora esse deva ser considerado o novo de deus, por ser a resposta à única pergunta sobre seu nome. Mas Scholem indica que a frase citada “reenvia” ao Tetragrama, algo que tem sua importância dentro da tradição, pois em ambos (no novo nome, em Ex. 3, 14 e no Tetragrama JHWH) há uma utilização do verbo *haya*, ou seja, o verbo “ser”, que no hebraico bíblico aparece sempre em relação a deus.¹⁵ Traduções recentes, realizadas por Scholem, por Rosenzweig-Buber e nos textos retraduzidos diretamente do hebraico-aramaico, apontam para uma referência ao *imperfeito* do verbo *haya* e está traduzido, nas diferentes versões: “‘Serei aquilo que Serei’, ou ‘Tornar-me-ei Aquilo que me tornarei’, ou ainda ‘Tornar-me-ei Aquilo que farei’¹⁶.” A tradução de Lutero é a única da tradição cristã, nesse contexto, que aponta (corretamente) para uma tradução mais próxima desses aspectos do original, embora não haja comentários de Lutero em relação à novidade traduzida, a um novo nome de deus. Nesse momento (o de Êx 3,14) nasce um deus, que é, ao mesmo tempo, um deus de Moisés (o egípcio) e um deus *do texto*. Pois o nome de deus que é pronunciado (pela única vez em toda a Bíblia, ou é pronunciado dessa forma pela única vez) corresponde a uma concepção da linguagem da tradição judaica, que liga deus ao texto. Nas palavras de Scholem¹⁷:

¹³ “Tais características do tempo gramatical são chamadas ‘aspectos’. ... No hebraico bíblico esta distinção [entre tempo e aspecto] não é possível... Ao aspecto imperfectivo pertencem o futuro e o presente, e ao aspecto perfectivo o passado... O ‘imperfeito’ hebraico tem, portanto, um sentido mais amplo do que o mesmo termo aplicado às flexões das gramáticas grega e latina. O ‘perfeito’ hebraico geralmente expressa uma ação encerrada, completa e, portanto, *passada*, mesmo se ainda se faz sentir no presente e, até, no futuro. O ‘imperfeito’, ao contrário, designa o que está começando a acontecer mas ainda não alcançou seu fim, cujo processo perdura no *presente* e, talvez, estender-se-á até o *futuro*”. Cf. REHFELD, W. I. *Tempo e Religião*, p. 130-1

¹⁴ SCHOLEM, G., op. cit., p. 58

¹⁵ “É através do verbo *hayá* que Deus Se identifica quando Moisés, ao receber a sua missão de libertar os filhos de Israel no Egito, pergunta o que responder quando indagado quem o teria investido desta tarefa. A resposta foi *Ehyeh asher Ehyeh* (Ex 3, 14): ‘Serei Quem Serei’, ou írei-a-ser O que Virei-a-ser’, ou ainda, Virei-a-ser O que Farei” Cf. REHFELD, Walter, op.cit, p. 92.

¹⁶ Cf. MELAMED, Meir Neatzliah (trad.). *A LEI DE MOISÉS E AS ‘HAFTAROT’*. Rio de Janeiro: Danúbio, s.d., p. 105. “Serei o que Serei. E disse: Assim dirás aos filhos de Israel: ‘Serei’, enviou-me a vós.”

¹⁷ SCHOLEM, op. cit., p. 57

Nous trouvons ensuite la position centrale du nom divin pris comme l'origine métaphysique de tout langage, et la conception du langage comme décomposition et déploiement de ce nom qui se trouve principalement dans les textes révélés, mais aussi dans tout langage en général.

À luz das considerações anteriores, o que Derrida afirma em seu *Detours de Babel* ser “o mito da origem do mito”, a “metáfora das metáforas”, a “narrativa da narrativa”, a “tradução da tradução” (p.11) deveria, mais propriamente, ser referido ao nome de deus, assim como ele aparece na narrativa da ruptura do redator E, no Êx 3, 14, que – como vimos – também não designa, propriamente, um “nome próprio”, nem designa um verdadeiro nome, ou pelo menos, não um nome pela perspectiva da língua e da cultura hebraica, a partir da qual o texto bíblico é visto e redigido. É esta sua novidade e sua força.

A questão das origens (“o mito da origem do mito”, em *Detours de Babel*) aponta para uma procura das origens que um filósofo contemporâneo, Peter Sloterdijk releva em “Derrida, o egípcio” (*Derrida, der Ägypter*), um texto (irônico e nostálgico) que ecoa o famoso texto de Sigmund Freud, *Der Mann Moses, und die monotheistische Religion*, traduzido em português com *Moisés e o Mono-teísmo* (em que um capítulo é intitulado: “Moisés, um egípcio”).

Para Sloterdijk, paradoxalmente, há uma procura de superar a morte no último Derrida, que identifica na pirâmide egípcia uma forma da imortalidade. Sloterdijk mostra um Derrida em contraluz, analisando sete autores diferentes, entre eles Sigmund Freud e Boris Groys, esse último que aponta para a questão das pirâmides como lugar museológico (questão central para os seguidores contemporâneos de Derrida). Nesse apontar para a ligação egípcia (de Derrida, o judeu argelino), assim como de Freud, o vienense, há em Sloterdijk o interesse de mostrar o paradoxo, algo além ou contra a opinião comum ou o senso comum (segundo a etimologia). Sloterdijk mostra assim uma questão importante, que é o problema da ruptura *entre* tradições, como fundante (novamente uma *ruptura*, “ein Bruch”): Derrida entre Argélia e França, Freud entre judaísmo e cultura *mitteleuropéia* e, finalmente, Moisés entre herança egípcia (do Faraó revolucionário e inovador Akhenaton) e os judeus (tribos primitivas, mas disponíveis a serem lideradas por um príncipe egípcio, como o Moisés de Freud aparenta ser).

A partir de uma leitura do texto de Derrida, que remete ao texto de Benjamin e que – ambos – por sua vez remetem à leitura do episódio de Babel, da revelação do nome de deus, à função da língua sagrada, ao conceito de origem, como metáfora das metáforas, há um elemento que, na ótica da desconstrução, parece estar confirmado: a absoluta predominância do texto, sua enorme importância, seu lado “sagrado” e “intocável”. Nisso a desconstrução parece bem mais perto da literatura e da poesia do que da filosofia, em analogia com o que aponta G. Scholem, concluindo seu estudo sobre o nome de deus e a teoria da cabalista linguagem:¹⁸

En guise de conclusion je voudrais revenir sur l'idée centrale de mes développements. Le nom de Dieu est le “nom essentiel” qui est à l'origine de tout langage. Tout autre nom par lequel Dieu est nommée ou invoquée désigne une activité déterminée ainsi que l'atteste l'étymologie des autres noms que la Bible donne à Dieu; ce nom est le seul qui ne se rattache à aucune activité. Pour les kabbalistes ce nom n'a pas de signification au sens courant, ni de “sens” concret. ...

Quelle sera l'éminence du langage d'où Dieu se sera retiré, c'est la question que doivent se poser tous ceux qui croient encore percevoir dans ce monde l'écho diffus du verbe créateur. C'est une question à laquelle les poètes sont aujourd'hui les

¹⁸ Scholem, op. cit., p. 98-9.

seuls à pouvoir apporter une réponse, eux qui ne partagent pas le désespoir de la plupart des mystiques du langage et qu'une chose au moins rapproche des maîtres de la kabbale, mêmes s'ils en rejettent la formulation théologique du fait qu'elle est au premier plan: il s'agit de la croyance au langage conçu comme un absolu, si déchiré qu'il soit par la dialectique, la foi en un mystère que l'on peut entendre dans le langage.

Afinal, algo que no texto remete para uma perspectiva de leitura diversa, do ponto de vista da cabala. Mas esta perspectiva tornaria necessária uma análise bem mais complexa, que aqui não é possível desenvolver.

Referências Bibliográficas

- [1] ALIGHIERI, Dante. *De vulgari eloquentia*. Milão: tea, 1983
- [2] DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973
- [3] _____. *Torres de Babel [Detours de Babel]* (trad. Junia Barreto). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- [4] BENJAMIN, Walter. Die Aufgabe des Übersetzers. In _____. *Gesammelte Schriften*. (Ed. T Rexroth). Frankfurt: Suhrkamp, 1999. Vol 4, t.1, p. 9-21.
- [5] _____. Über die Sprache überhaupt und über die Sprache der Menschen. In _____. *Gesammelte Schriften*. (Ed. Rolf Tiedemann & H. Schweppenhäuser). Frankfurt: Suhrkamp, 1999. Vol.2, t. 1, p. 140-157
- [6] DEVOTO, Giacomo. *Avviamento all'etimologia italiana*. Milão: Mondadori, 1966.
- [7] GAGNEBIN, Jeanne-Marie: "As lágrimas de Tucídides" In *sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p.
- [8] LOMBARDI, Andrea. "Una traduzione agonistica. A proposito della traduzione del nome di Dio". *Libri e Riviste d'Italia*, Roma-Italia, Pres. Consiglio dei Ministri, p. 137-153, 1995.
- [9] _____. "Mosé barbaro e balbuziente". *Il Canocchiale* (ed. Brunella Antomarini), Roma, p. 5-24, 1998.
- [10] MEDEIROS DE CARVALHO, Luiz Fernando "Desconstrução". In: _____. JOBIM, José Luis. *Palavras da Crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 104
- [11] MELAMED, Meir Neatzliah (trad.). *A LEI DE MOISÉS E AS 'HAFTAROT'*. Rio de Janeiro: Ed. Danúbio, s.d.
- [12] METZGER Bruce M & COOGAN, Michael (orgs). *The Oxford Companion to the Bible* New York/ Oxford: Oxford Univ. Press, 1993.
- [13] NASCIMENTO, Evando e Paola GLENADEL (a c.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Sete Letras/ Viveiros de Castro Editora, 2000.
- [14] RAD, Georg von. *Theologie des Alten Testaments*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1966.
- [15] REHFELD, Walter. I. *Tempo e Religião*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- [16] ROSENZWEIG, Franz & BUBER, Martin. *Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutsch von M. B. gemeinsam mit F.R.*, Heidelberg, L. Schneider, 1981.

- [17] SCHOLEM, Gerschom. “Le nom de Dieu ou la théorie du langage dans la Kabbale. Mystique du langage” In _____. *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*. Latour-Maubourg: du CERF, 1983, p. 55-100
- [18] SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de escrever*. Porto Alegre: L&PM, 2005
- [19] *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo:Paulinas, 1985.

¹ **Andrea G. LOMBARDI, Prof. Dr.**

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Departamento de Letras Neolatinas
andrealombardi8@hotmail.com