

Otobiografias de Nietzsche em Derrida

Rafael Haddock-Lobo

O título deste artigo alude a uma obra de Derrida que trata especialmente de Nietzsche. Devo antecipar, então, que o “contexto” aqui apresentado é o da autobiografia, ou melhor, do elemento autobiográfico ou da estrutura autobiográfica da autobiografia estendida a toda escritura como sua estrutura própria: o indiscernimento preciso entre vida e obra.

A escritura de Derrida caminha da metáfora à metaforicidade ao mesmo tempo em que parte do *hímen* em direção ao *tímpano*. Ou seja, assume por fim a total impossibilidade de qualquer *projeto* e instala-se decididamente *no limite*. Talvez um pequeno texto de Derrida possa mostrar a radicalidade desta assunção metafórica como constituinte do pensamento: “Timpanizar a filosofia” é a metáfora e a indicação.

Apresentar o tímpano como Derrida faz é escrever timpanizando, martelando como Nietzsche, batendo seu tambor cuja membrana é impenetrável, não se deixando nunca se desvirginar. Neste sentido, todos os elogios que antes, em “Disseminação”, Derrida tece com relação ao hímen, a pele limítrofe que clama pelo rompimento, podem parecer aqui exagerados, pois, com a aparição do “tímpano”, parece se estabelecer uma figura bem mais interessante ao aspecto indecível da desconstrução do que a membrana que separa o dentro e o fora da cavidade feminina. Do hímen ao tímpano, portanto – o que quer dizer “ser no limite”¹. Esta expressão utilizada por Derrida indica que sua obra não pretende de modo algum “superar” os limites,

¹ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”. In: *Margens da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 11.

ultrapassar, nem se ater cegamente à clausura limitada do pensamento do que é o limite, do que seria este limite original ou autêntico. Ser-no-limite é tentar de modo mais justo “manter-se em relação com o não-filosófico”² como tal, sem que ele seja compreendido sob a lógica do mesmo. Tímpano é o que está no-limite entre o dentro e o fora, o que suporta a tensão, a diferença de pressão e que, ao mesmo tempo, recebe as pancadas, amortiza as impressões e *faz ressoar*: filosofia, golpes e ouvidos, relação que, antes de Derrida, Nietzsche já indicara tão bem.

O tímpano derridiano está intrinsecamente ligado ao martelo nietzschiano; tímpanos e martelos como os tambores que ressoam uma certa batucada dionisíaca que requer novas orelhas. Orelhas pequenas, como lembra Cristina Ferraz em “Por uma filosofia para orelhas pequenas”³. Sabemos que a metáfora da orelha já aparece no início de Zarathustra, quando este se interroga se será necessário arrebentar os ouvidos dos homens para lhes ensinar a “ouvir com os olhos”. E logo se depara com a estranha criatura, tida pelos homens como sábio, mas que, aos olhos do profeta, não passaria de uma aberração: uma orelha gigante com uma pequena haste como corpo⁴ – e é isso que faz com que Nietzsche, anos depois, em *Ecce homo*, diga possuir as menores orelhas que possam existir. No segundo parágrafo de “Por que escrevo tão bons livros”, Nietzsche escreve: “Todos nós sabemos, alguns até por experiência, o que é um bicho de orelhas longas. Pois

² DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 12.

³ FRANCO FERRAZ, M.C. “Por uma filosofia para orelhas pequenas”. In: *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, pp. 75-88.

⁴ Refiro-me aqui à passagem de “Da redenção” do *Assim falou Zarathustra* de Nietzsche.

bem, ousou afirmar que possui as menores orelhas que existem”⁵. Mas, para além da audição minúscula, o que parece interessar a Derrida é a *percussividade*: o liame estranho em que a diminuição da audição faz sentir-se na pele, no corpo, que *treme* com o rufar dos tambores. Derrida explica – isto é, timpaniza: “o martelo, como se sabe, pertence à cadeia de ossos, a par da bigorna e do estribo. Aplica-se à face *interna* da membrana timpânica. O seu papel é sempre de mediação e comunicação: transmite as vibrações sonoras à cadeia de ossículos e depois ao ouvido interno”⁶. Ouvido interno que possui também seu *labirinto*: um órgão de equilíbrio que, com seus líquidos labirínticos, deve equilibrar as pressões internas e externas.

Então: órgão de relação com algo “exterior”, com certa alteridade, portanto. Por isso, o tímpano como o estranho limite ao qual Derrida se remeterá ao longo de todas as suas *Margens*, como esta estranha relação a isso que, não sendo “exterior” à filosofia, não é também, de modo algum, “filosófico” ou estritamente filosófico, não sendo também o não-filosófico. A este algo outro, diz Derrida, só se pode relacionar *obliquamente*. O tímpano, no lugar do hímen, desloca a relação com o outro da vagina ao ouvido, de certo modo aqui rompendo com a oposição binária sexual da qual a biologia não pode se libertar: toda relação com o outro que passa pelo discurso pode, de certo modo, *esbarrar ou causar alguma impressão no tímpano*. Ao contrário do hímen, ele não está aí para ser rompido, mas justamente para ocupar este estranho lugar de resistência, regulação e receptividade.

⁵ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, p. 55.

⁶ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 14.

Sem ter em conta todos os investimentos sexuais que, por toda a parte e sempre, constroem fortemente o *discurso da orelha*, indico aqui como um exemplo os lugares do material abandonado à margem. Essa corneta a que se chama *pavilhão* (“*papillon*”, borboleta) é um pênis para os Dogons e os Bambaras do Mali, e o canal auditivo uma vagina. A fala é o esperma, indispensável para a fecundação. (Concepção pelo ouvido, diríamos, pois, toda a filosofia).⁷

Trata-se, portanto, de uma nova *relação* a que requer o tímpano. Uma relação da filosofia com aquilo com o que ela nunca possuiu nem pode possuir relação – com um outro que não chega a ser um outro, pois está “presente” na própria constituição disto que se chama filosofia.

Assim, o imperativo “timpanizar a filosofia” nada mais seria que o oposto radical da tentativa de “desconjurar” seu outro que a postura filosófica tradicional adota. *Timpanizar*, radicalizar o tímpano, é a própria tentativa de se desconjurar o desconjuro e de, então, abrir-se a abertura, manter aberta a abertura, a abertura da abertura. Isso, nos termos de Derrida, quer dizer que se deve “luxar o ouvido filosófico”:

O tímpano enviesa. Conseqüência: luxar o ouvido filosófico, fazer trabalhar o *loxôs* no *logos*, é evitar a contestação frontal e simétrica, a oposição em todas as formas do *anti-*, inscrever em qualquer caso o *antismo* e a inversão, a denegação doméstica, numa forma totalmente diferente de emboscada, de *lokhos*, de manobra textual. (...) Luxar, timpanizar o autismo

⁷ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 15.

filosófico, eis o que nunca se opera *no* conceito e sem qualquer massacre da língua. Esta derruba então a abóbada, a unidade fechada e com volutas do palácio. Prolifera para fora até já não ser *compreendida*.⁸

A luxação que a desconstrução causa na filosofia é *tremenda*. De tal modo intensa que não posso aqui nem arriscar medir suas conseqüências e sua extensão, mas estou certo de que a “porrada” que Derrida deu, e ainda dá, no pensamento (como certamente um herdeiro de Nietzsche) torna-o um extemporâneo – e isto justificaria a *necessidade* (auto-imune) da filosofia de tentar desconjurar a desconstrução por não suportá-la. Derrida esforça-se insistentemente em “desequilibrar a pressão”, a pressão filosófica, enquanto o pensamento tradicional se esforçaria em preservar o que seriam as fictícias CNTP filosóficas. Mas é certo que a filosofia nunca se dá nas “condições normais de temperatura e pressão”, pois não existe este substrato perfeito, esta idealidade do pensamento. Como acontecimento, a filosofia irrompe e desmede, rompe e timpaniza, faz estalar o ouvido mostrando a pancada que vem do “exterior”, do “martelo que fala”, como diria Nietzsche.

E, no entanto, este exterior não está de modo algum fora, pois outro traço do tímpano é estremecer a oposição dentro-fora, interior-exterior que o pensamento do *limes*, marginal, não pode mais aceitar como preciso e certo. Com isso, através das *margens*, a própria oposição “questão-resposta” parece embaralhar-se. Um novo enunciado deve ser enunciado então, para além das margens direita e esquerda, para além de qualquer possibilidade de se instalar em uma margem oposta a

⁸ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 16.

outra, golpeando qualquer *eixo* que o pensamento possa pretender seguir. “Se há margens, haverá ainda *uma* filosofia, *a* filosofia?”⁹, pergunta-se Derrida. E o termo “porrada” deve ser retomado aqui na esteira do gesto nietzschiano, já que o empreendimento de Derrida, não se restringindo a uma tarefa de destruir a filosofia, busca, através destes tímpanos – estilos, ficções e traduções, com o maior amor e com o maior rigor – timpanizar a filosofia, isto é, mudar seus eixos. E, em termos que tenho tentado cunhar, *umedecer* o pensamento.

“E se o tímpano é um limite, talvez se tratasse menos de deslocar *tal* limite determinado do que trabalhar no conceito de limite e no limite do conceito. De fazê-lo sair, a vários golpes, dos seus eixos”¹⁰. Estremecer preservando o tremor, eis o intuito de Derrida. Mas isso só se dá se se adquire certo *timbre* e certo *estilo*. Esta é a “tarefa” que o filósofo assume para si: encontrar este timbre (que não é de modo algum pré-determinado) e este estilo, o que só é possível aceitando-se que a filosofia é uma questão de timbre e de estilo. A estrutura metafórica da metáfora, a alegórica da alegoria, a estilística do estilo, a ficcionalidade da ficção e a autobiográfica da autobiografia (enfim, a umidade do úmido) seriam este tímpano, este timbre que ressoa a estrutura trópica de todo tropo e com o qual Derrida quer escrever (com sangue) sua escritura: cantar seu canto e dançar sua dança.

Tímpano, Dionísia, labirinto, fio de Ariana.
Percorremos agora (de pé, caminhando, dançando),
compreendidos e envolvidos para jamais daí sairmos,

⁹ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 17.

¹⁰ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 18.

a forma de uma orelha construída em torno de uma barreira, circulando em torno da sua parede interna, uma cidade, pois (labirinto, canais semi-circulares – previnem que as rampas não estão seguras), enroladas como um caracol em torno de uma comporta, de um dique e estendida para o mar; fechada sobre si mesma e aberta na direção do mar. Cheia e vazia da sua água, a anamnese da concha apenas ressoa numa praia. Como poderia aí produzir-se uma fenda, entre terra e o mar? (...) Acontecimento necessariamente único, não reproduzível, ilisível, desde então, enquanto tal e de imediato, inaudível na concha, entre terra e mar, sem marca.¹¹

Mas para quem escrever? Para quem se escreve? Quem possui as orelhas que querem ouvir tal “rufar”? Certamente o Outro. Mais que o outro, o *completamente outro* que é de tal modo outro que só pode se ouvir em mim. Talvez aqui se encontrem o totalmente outro de Derrida e os leitores extemporâneos de Nietzsche, em Derrida e em Nietzsche, nas filosofias que escreveram para destinatários ausentes, ou seja, que escreveram para eles próprios como outros de si. Suas filosofias como *otobiografias*.

Derrida, sem assumir nenhuma autobiografia explícita, com exceção da impressionante *Circonfissão*, pretende assumir todos estes traços úmidos em seus textos, sobretudo a partir de seu sempre assumido estilo que se mantém nos limites, nem lógico nem metafórico, nem linear nem aforístico, nem neutro nem autobiográfico: e, por isso, completamente metafórico, aforístico e autobiográfico, pois estes textos “nem/nem” seguem a linha de sua vida: nem francês nem argelino, nem desconhecido nem famoso etc. É por isso que na

¹¹ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 19.

conferência dada na Universidade de Montreal em 1979 (*Otobiographies*), Derrida diz: “eu procederei de um modo que alguns acharão aforístico ou inadmissível, que outros aceitarão como lei, e que ainda outros julgarão não ser ainda aforístico o bastante. Todos estarão escutando a mim com um ou outro tipo de orelha...”¹². Como Nietzsche, Derrida quer ser escutado com um outro tipo de orelhas, o que requer que se aprenda este prazer de ouvir com ele, como ele aprendeu com tantos que souberam se auto-conferir a “liberdade acadêmica” necessária a uma certa dose de demonstração autobiográfica, como Kierkegaard e, sobretudo, Nietzsche. Querer ser escutado pressupõe, por certo, algum “saber ouvir”; e saber ouvir, neste caso, significa desejar ouvir justamente certa melodia ou certo timbre nos acordes dissonantes de alguns destes trágicos pensadores. E Derrida escolhe a partitura de *Ecce homo*.

Nesta obra, o filósofo argelino inspira-se para pensar a relação entre o *bios* necessário a uma suposta *autografia* com seu *tanatos*. Derrida relembra a página que separa o prólogo do livro de seu primeiro capítulo, uma simples página que diz:

Neste dia perfeito, em que tudo amadurece e não só a videira doura, caiu-me na vida um raio de sol: olhei para trás, olhei para a frente, jamais vi tantas coisas boas de uma só vez. Não foi em vão que enterrei hoje o meu quadragésimo quarto ano, era-me *lícito*

¹² DERRIDA, J. “Otobiographies: the teaching of Nietzsche and the politics of the proper name”. In: *The ear of the other: Otobiography, Transference, Translation*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1988, p. 04.

sepultá-lo. (...) *Como não deveria ser grato à minha vida inteira?* – E assim me conto minha vida.¹³

A vida-morte de Nietzsche é assim retomada para mostrar que o que se entende por autobiografia é por demais insuficiente: pois como se pensar tais termos que são aqui embaralhados, como bios e auto? O autógrafo (de) Nietzsche mescla a grafia entre biologia, tanatologia, biografia e tanatografia: e pensar-se então em qualquer traço autobiográfico passa a ser visto como uma tentativa sempre autobotanatográfica. Colocar-se em questão uma nova dimensão do biográfico, desta maneira, impescinde de uma cuidadosa reflexão sobre os limites entre o que se entende por “obra” e o que se chama “vida”. “Este limite”, diz Derrida, “não é nem ativo nem passivo, não está fora nem dentro. Não é uma linha tênue, um traço invisível ou *indivisível* entre a clausura dos filosofemas, de um lado, e a vida de um autor já identificável por detrás de seu nome, de outro”¹⁴. Este limite só pode significar o próprio fim dos limites, sobretudo da vida, da vida pensada em seu limite, o limite da vida como o fim da oposição entre vida e morte, como a zona de contaminação, de umidade. E é neste “lugar” (entre muitíssimas aspas, pois trata-se de um “não-lugar”) que se deve – e de onde só se pode, somente aí – escrever.

Fora deste (não) lugar, qualquer biografia ou biologia torna-se uma “ciência da morte”, o lugar no qual se escreveu grande parte da filosofia e do pensamento ocidental, com exceção de alguns nomes próprios que se deixaram e quiseram escrever-se nesta

¹³ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das letras, 1995, p. 21.

¹⁴ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 05.

zona de umidade que deveria ser o lugar da filosofia *par excellence*. Diz Derrida:

O nome de Nietzsche é talvez hoje, para nós no ocidente, o nome de alguém que (com as possíveis exceções de Freud e, de um modo diferente, Kierkegaard) foi único no tratamento da filosofia e da vida, da ciência e da filosofia da vida *com seu nome e em seu nome*. Ele talvez tenha sido único a pôr seu nome – seus *nomes* – e suas biografias na linha, correndo assim todos os riscos a que isso leva: para “ele”, para “eles”, para suas vidas, seus nomes e seu futuro, e particularmente para o futuro político do que ele deixou para ser assinado.¹⁵

A leitura derridiana de Nietzsche dedica-se a *Ecce homo*, mas não a uma análise da obra, mas sim a seu “espírito”, ou melhor, a seu *pathos* para sermos mais nietzschianos. A atenção de Derrida concentra-se nas máscaras e pseudônimos que a obra nietzschiana abriga, em uma economia de nomes que afasta a simples simulação, inaugurando sua “comunidade de máscaras”, “em nome dos nomes”¹⁶. E escrever em nome dos nomes nada mais é que *se tornar o que se é*.

O prefácio de *Ecce homo*, neste sentido, pode ser entendido como um prefácio para a Obra de Nietzsche, ou melhor, a Obra de Nietzsche pode ser entendida como um prefácio para o prefácio de *Ecce homo*. Aí se encontram as infinitas assinaturas (dis)simuladas por detrás deste pseudônimo “Nietzsche”, que é também um homônimo e que

¹⁵ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 06.

¹⁶ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 07.

permite que se pense que as múltiplas assinaturas de Nietzsche (Dionísio, Julio César, Nero etc.) tanto dissimulam o nome próprio Nietzsche como que este nome próprio não possui nenhuma propriedade, sendo ele justamente a assinatura da impropriedade, da completa inautenticidade das pluralidades que o nome Nietzsche engendra. E, ainda mais, este nome (im)próprio é o narrador de uma história, da sua estória, da estória que surge com seu sepultamento ao completar quarenta e cinco anos.

Prevedo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*. Na verdade já se deveria sabê-lo, pois não deixei de “dar testemunho” de mim. (...) Vivo de meu próprio crédito: seria um mero preconceito, que eu viva? (...) Nessas circunstâncias existe um dever, contra o qual no fundo rebelam-se os meus hábitos, e mais ainda o orgulho de meus instintos, que é dizer: *Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*¹⁷

No fim do prólogo, Nietzsche assina: *Friedrich Nietzsche*. E na página seguinte, na estranha página de passagem entre o prólogo e o primeiro capítulo, o interlúdio trágico, ao referir-se ao dia de seu quadragésimo quinto aniversário, ele data sua obra. Texto, então, datado e assinado: autor – Friedrich Wilhelm Nietzsche; data – quinze de outubro de 1888. Lavrado e assinado, portanto. Mas como se acreditar ou se creditar na assinatura de quem se assume máscara e pluralidade de nomes? Quem “Nietzsche” assina? Qual “Nietzsche”, Dionísio? O fim da obra responde à

¹⁷ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, p. 17.

questão, não respondendo: “*Dionísio contra o Crucificado...*”¹⁸. Nietzsche contra todos? Nietzsche contra seu tempo? Nietzsche contra Nietzsche? Todos contra Nietzsche? Realmente a propriedade dos nomes, por demais precária, não permite que se identifique a assinatura, o que pode levar a se pensar que não é o nome próprio que assine *Ecce homo*, nem Dionísio nem o Crucificado, mas o “contra” que configure a mais precisa assinatura: Nietzsche como o quiasma, como a tensão mesma entre os nomes opostos, Nietzsche entre Grécia e o Cristianismo, Nietzsche *na tensão* – portanto, assina-se: Dionísio “Nietzsche” Crucificado, onde Nietzsche necessariamente deveria querer dizer “contra”. Eis o labirinto ao qual o nome de Nietzsche (como todo nome próprio) conduz, o “labirinto da orelha”:

Ecce homo – um livro cujas palavras finais são “– Fui compreendido? – *Dionísio contra o Crucificado...*”, Nietzsche, *Ecce homo*, Cristo, mas não o Cristo, nem mesmo Dionísio, mas ao invés disso o nome do *versus*. (...) O combate chamado entre os dois nomes (...) para pluralizar em um modo singular o nome próprio e a máscara homonímica.¹⁹

O “tema” de *Ecce homo* é a vida: mais ainda, é a vida que “Nietzsche” se conta – eis o caráter autobiográfico do “relato”, o “eis” de todo “eis”, de todo “ecce”. *Ecce homo*, portanto, torna-se exemplar por apresentar o caráter de “eis-me aqui” de todo “ecce”, sendo este termo compreendido em sua multi-

¹⁸ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, p. 117.

¹⁹ DERRIDA, J. “*Otobiographies*”, p. 11.

significação: apresentação de si a si, comparecimento, responsabilidade; mas também um ritual fúnebre, uma cerimônia funerária, segundo acepção alemã. E o “eis” aqui é a vida, a vida que se conta a si mesma por Nietzsche ou por este que se proclama Nietzsche, a vida contando-se a si mesma, tornando-se outra através de Nietzsche: “eis” o autobiográfico da autobiografia. Infinitas significações circunscrevem-se aqui, entremetem-se no relato de algo que não é nada senão um relato: relato de relato feita por um relato. Efeitos, enfim: eis o que torna a vida apenas um preconceito, como afirma o autógrafa de *Ecce homo*, o preconceito de que “se vive”, de que o “eu” vive, de presença e do presente, por fim. Mas seria então este preconceito uma mera dissimulação? Seria isto que se chama vida uma máscara sobre uma verdadeira natureza que se esconde por detrás da máscara? Não, se se compreende dissimulação como o oposto de desvelamento. Não há o que desvendar, descobrir por baixo da máscara, talvez apenas outra máscara que cobre infinitas máscaras sem rosto algum.

Interessante como poderiam ecoar aqui os versos de “Vida”, de Chico Buarque: “Sei que além das cortinas são palcos azuis, e infinitas cortinas com palcos atrás”. Como Chico [“vida, minha vida, olha o que é que eu fiz”], Nietzsche apresenta-se nestas infinitas cortinas, infinitos véus que não desvelam senão a dissimulação da vida dissimulada, a “dissimulação da dissimulação” que impede de se pensar a verdade, a presença, a presença da verdade ou a verdade como presença. O “ecce” desta apresentação não tem o que apresentar senão o preconceito, a ficção – e tudo o mais passa a ser reavaliado segundo este desvelamento sem desvelado que o relato relata.

“Nietzsche” relata sua vida a si próprio enquanto é ele próprio o relato, o conteúdo – e pode-se arriscar, por certo, dizer que a forma é também “Nietzsche”, se se pensa que Nietzsche é sinônimo de “*versus*”. Para Derrida, o “eu” desta narrativa que é de Nietzsche e que é Nietzsche não existe, pois apenas se constitui através do crédito do eterno-retorno. “Ela não assina antes da narrativa *qua* eterno retorno. Até então, até *agora*, que eu esteja vivo pode ser um mero preconceito. É o eterno retorno que assina ou sela”²⁰. E, como o eterno retorno trata da mais sincera e perfeita afirmatividade, só se pode *ouvir* “o nome ou os nomes de Friedrich Nietzsche” se novos ouvidos abrirem-se para a melodia do “sim, sim” que a obra nietzschiana obriga e ensina – o que torna difícil qualquer precisão temporal sobre o “autobiográfico”, que não comporta nem suporta nenhuma cronologia senão a do acontecimento, da irrupção e do novo. E aquilo que eu chamo de “umidade do úmido” mostra-se também aqui como “problema de limite”: “Esta dificuldade [de situar qualquer advento do relato autobiográfico] surge onde quer que se procure fazer qualquer *determinação*: para datar um evento, é claro, mas também para identificar o começo de um texto, a origem da vida ou o primeiro movimento de uma assinatura”²¹. Estes problemas de limite ou do limite indicam a indecidibilidade que o autobiográfico faz emergir, mas que concernem a todo relato, por comportarem em seu “subsolo” a estrutura úmida que não admite nenhuma precisão.

Segundo Derrida, o eterno retorno é a “vida” relatada a si por si mesma, é a vida feita neste relato, ao fazer-se relato de si, não se situando nem na obra nem

²⁰ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 13.

²¹ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 13.

na vida empírica do autor, neste estranho “lugar” no qual “a afirmação é repetida: sim, sim, eu aprovo, eu assino” e que eu quero que retorne ²². Por esta razão, a obra nietzschiana não admite nenhuma análise, no sentido hermenêutico, lógico ou mesmo literário, apenas uma resposta ao chamado e a proclamação deste desejo de retorno. Talvez, apenas exemplificações, por se tratar de uma obra sem origem, sem começo e sem fim, o que transparece justamente na assunção de sua origem, de seu início e de seu fim. Obra que tem em seu início um enigma:

A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço. Essa dupla ascendência, como que do mais elevado e do mais rasteiro degrau da vida (...) – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre foi nisso. Agora, tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “tresvaloração dos valores”. ²³

Como seu Zaratustra, que andava sempre acompanhado de sua serpente e de sua águia, o mais alto dos animais e o mais rasteiro, e que, como Nietzsche, é outro relato de si, *Ecce homo* tem seu início na duplicidade, ou melhor, apresenta e assume a duplicidade desde o início, sem nenhuma dissimulação, ou melhor, com a própria dissimulação assumida. Para

²² DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 14.

²³ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, p. 25.

Derrida, mais uma vez se vê o princípio de contradição que mescla morte e vida, alto e baixo, superioridade e *décadence* e assim por diante; desde o “início”, “Nietzsche” está entre-dois e assume esta dupla origem.

Isto certamente desautoriza qualquer autoridade nietzschiana, qualquer mestria ou especialização em Nietzsche: quem pode afirmar-se uma “autoridade” em algo que não permite autoridades, que, ao contrário, pretende-se o fim da autoridade? Quem pode, assim, ser “a voz viva” de Nietzsche se ele mesmo nunca pretendeu ser a voz viva nem a plena presença de si?

Bem, pode-se ver que isto implica um protocolo impossível para a leitura e especialmente para o ensino, bem como quão ridícula ingenuidade e quão pérfido, obscuro e sombrio negócio encontram-se por detrás de declarações do tipo: Friedrich Nietzsche disse isto ou aquilo, ele pensou isto ou aquilo sobre este ou aquele assunto.²⁴

Penso nessas questões a fim de indicar um possível debate futuro sobre a tão-discutida autoria de *A minha irmã e eu* de “Nietzsche”, sobretudo o veredicto final dado por Walter Kaufman, que se pretende a “voz viva”, a autoridade sobre Nietzsche. Discussão esta que, infelizmente, não poderei tratar aqui.

No dia seguinte da conferência *Otobiografias*, aconteceu na Universidade de Montreal uma mesa-redonda sobre autobiografia com a participação de diversos professores e filósofos canadenses, entre eles

²⁴ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 14.

Rodolphe Gasché, que inicia a sessão lembrando como Derrida empreendera, no dia anterior, uma revalorização e reavaliação da biografia, segundo ele, de modo que “o biográfico [e não a biografia, como se deve salientar] é assim esta borda interna da obra e da vida, uma borda na qual textos são engendrados”²⁵. Esta borda prescinde não de um “auto” como supõe a corrente noção de autobiografia, mas sim de “otos”, de novas orelhas que queiram ouvir de si o relato da vida. Para Derrida, este relato de modo algum pode referir-se a uma empiricidade, pois, por mais que se saiba de “fatos empíricos” da vida de tal ou tal autor, nunca se saberá em que medida estes relatos não são tão fictícios quanto os considerados meras ficções. É nesse sentido que Derrida, em vez de compreender a autobiografia nos moldes do empírico ou da ficção tentará descrever o autobiográfico sob a rubrica do eterno retorno de Nietzsche. “O eterno retorno é seletivo”, diz Derrida, e “isso que retorna é a constante afirmação, o ‘sim, sim’ no qual eu insisti ontem”²⁶. E o sim ao qual o filósofo se refere é a assinatura – o “eis-me aqui” – de um retorno sem negatividade, que converte toda negatividade em afirmação: uma espécie de iterabilidade sempre afirmativa como estrutura de todo ato de assinar, da repetição incessante da qual não se pode fugir e à qual só se pode dizer sim, que relaciona a assinatura autobiográfica ao eterno retorno. Mas Derrida adverte: “eu diria que aqui talvez possa se encontrar não a resposta, mas o enigma ao qual Nietzsche se refere quando ele fala de sua identidade, sua genealogia e assim por diante”²⁷.

²⁵ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 41.

²⁶ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 45.

²⁷ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 46.

Não obstante, a transformação assumidamente deliberada do “auto” em “oto” remete precisamente ao “pavilhão interno” no qual co-habitam labirintos, martelos, tímpanos, bigornas, entre ossos e líquidos que mantêm equilíbrio entre dentro e fora: a orelha como o membro externo que deixa entrever o órgão interno que é a metonímia *par excellence* da relação com o outro:

A orelha envolvida em qualquer discurso autobiográfico que ainda está no estágio de ouvir alguém falar (ou seja: eu estou contando a mim mesmo minha estória, como Nietzsche disse, eis a estória que conto a mim mesmo; e isso significa que eu escuto a mim mesmo falar). Eu me falo para mim mesmo em um certo modo, e minha orelha está assim imediatamente conectada ao meu discurso e à minha escrita.²⁸

E a isso Derrida chama “a diferença na orelha”, o que remete, em uma primeira instância, ao tamanho da orelha: e se Nietzsche orgulhava-se de ter orelhas pequenas, isso se dá pelo fato destas “orelhas pequenas” serem orelhas de garoto. Ao invés de possuir orelhas grandes e de abano, como as de um asno, orelhas que crescem como as de um velho com acromegalia, marcadas pelo tempo e pelo espírito de suportaçã – orelhas de camelo –, Nietzsche possui orelhas de garoto que, tendo já encolhido quando enfrentara o dragão do “tu deves” no deserto, tornam-se orelhas infantis, como a do menino acrobata Zaratustra; orelhas que não ouvem o resignado “sim” nem o leonino “não”, mas apenas “têm ouvidos” para o “sagrado Sim”. “Uma orelha de

²⁸ DERRIDA, J. “Otobiographies”, pp. 49-50.

garoto”, diz Derrida, “é uma orelha com audição de garoto, uma orelha que percebe diferenças, aquelas diferenças às quais ele [Nietzsche] esteve bem atento”²⁹. Uma orelha, portanto, que retrata a relação com a alteridade, sua própria alteridade e a alteridade dos leitores, que exemplarmente não estavam presentes em seu tempo.

A assinatura de Nietzsche não tem lugar quando ele escreve. Ele diz claramente que ela só terá lugar postumamente, de acordo com a infinita linha de crédito que ele abriu para ele mesmo, quando o outro vier para assinar com ele, juntar-se a ele na aliança e, para isso, ouvi-lo e compreendê-lo. Para ouvi-lo, deve-se ter um ouvido de garoto. Em outras palavras, para abreviar minhas observações de um modo bem lapidar, *é a orelha do outro que assina. A orelha do outro me diz para mim e constitui o auto da minha autobiografia.*³⁰

O outro é, portanto, o que faz com que eu me escreva a mim mesmo e, enfim, que eu escreva. Para finalizar, gostaria de colocar uma questão colocada a Derrida por Pierre Jacques, na já citada mesa de Montreal: O que aconteceria, enfim, “quando Nietzsche escreve, finalmente, a si mesmo”?³¹ A resposta de Derrida é emblemática para exemplificar o “oto” da “otobiografia”. Em primeiro lugar, Derrida diz que Nietzsche não é *ele mesmo* quando escreve. “Quando ele se escreve a si mesmo, ele *escreve-se para o outro*

²⁹ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 50.

³⁰ DERRIDA, J. “Otobiographies”, pp. 50-51.

³¹ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 88.

que está infinitamente longe”, o que quer dizer, por fim, que “quando ele se escreve para si mesmo, ele não tem a presença imediata de si a si próprio”³². Enfim: abalo do presente – abalo da presença.

³² DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 88.