

8

Quinta prova

“Como se tornar o que se é”

- Só mais uma coisa. Posso lhe perguntar, Billy, como se sente quando está dançando?

- Não sei... Eu me sinto bem. No começo é difícil, mas, depois que começo, esqueço tudo. E desapareço. Parece que desapareço. Eu sinto uma mudança no meu corpo todo, como se tivesse um fogo. E eu fico ali. Voando. Como um pássaro. Como a eletricidade. É. Eletricidade.

(Stephen Daldry, *Billy Elliot*, 2000)

*

O título desta prova é também uma citação, mas, nesse caso, uma tripla citação. Sabe-se bem que se trata do subtítulo do *Ecce homo* de Nietzsche. No entanto, no “contexto” que aqui pinçarei, a saber, o da autobiografia, ou melhor, do autobiográfico, da estrutura autobiográfica da autobiografia estendida a toda escritura como sua estrutura, a citação pode ser retirada de *Otobiografias* de Derrida, citando explicitamente Nietzsche, que, por sua vez, cita implicitamente a sentença de Píndaro que diz: “venha a ser o que tu és”.

Isto pode certamente dar a pensar que a desconstrução seria herdeira desta linhagem pindárica da qual Nietzsche assume-se herdeiro-mor, contra toda a linhagem tradicional da filosofia que traria em seu sangue a genética do “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates. Nesse sentido, Píndaro versus Sócrates pode significar este pensamento que não pretende se curvar ao logos em nome de algo maior: ser o que se é, fazer-se o que se é na escritura. É disso que tratarei para encerrar meu trabalho. Com isso que talvez seja o maior traço de umidade do pensamento: o indiscernimento preciso entre vida e obra: o úmido como autobiográfico.

tímpanos

A escritura derridiana caminha da metáfora à metaforicidade ao mesmo tempo em que parte do hímen em direção do tímpano. Ou seja, quando rompe, assume a total impossibilidade de qualquer projeto e instala-se decididamente no limite. Talvez um pequeno e (provavelmente considerado por muitos) irrisório texto de Derrida possa mostrar a radicalidade desta assunção metafórica como constituinte

do pensamento, mais que o projeto gramatológico e mesmo que o processo disseminante: “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 eu teci com relação ao hímen podem parecer exagerados, pois aqui parece se estabelecer uma figura bem mais interessante ao indecível 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”⁹⁸⁷. Esta expressão utilizada por Derrida indica que sua obra não pretende de modo algum “superar” os limites, 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”⁹⁸⁸ 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 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 Maria Cristina Franco Ferraz em “Por uma filosofia para orelhas pequenas”⁹⁸⁹. 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 sábios, mas que aos olhos do profeta seria uma aberração: uma orelha gigante com uma pequena haste como corpo⁹⁹⁰ – e é isso que faz com que Nietzsche, em *Ecce homo*, diga possuir as menores orelhas que possam existir⁹⁹¹. Mas, para além da audição minúscula, o que parece interessar a Derrida é a percussividade: o liame

⁹⁸⁷ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”. In: *Margens da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991, p. 11.

⁹⁸⁸ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 12.

⁹⁸⁹ 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.

⁹⁹⁰ Refiro-me aqui à já citada passagem de “Da redenção” do *Assim falou Zarathustra* de Nietzsche.

⁹⁹¹ Trata-se do segundo parágrafo de “Por que escrevo tão bons livros”: “Todos nós sabemos, alguns até por experiência, o que é um bicho de orelhas longas. Pois bem, ousa afirmar que possuo as menores orelhas que existem” (NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, p. 55).

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”⁹⁹². O ouvido interno 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*, com esta estranha relação com 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-se 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.

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).⁹⁹³

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 – a meu ver – que o oposto radical da tentativa de “desconjurar o úmido” que a postura filosófica tradicional adota. *Timpanizar*, radicalizar o tímpano, é a própria

⁹⁹² DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 14.

⁹⁹³ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 15.

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 constestação 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 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*.⁹⁹⁴

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 no pensamento (e, desculpando-me pelo termo, insisto nele, pois não penso haver um outro mais propício em nossa língua para expressar isto que Derrida, possivelmente tendo apenas como antecessor Nietzsche, fez com a filosofia de seu tempo) 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 seria 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 evento, 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 outra, golpeando qualquer *eixo* que o pensamento possa pretender seguir.

⁹⁹⁴ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 16.

“Se há margens, haverá ainda *uma* filosofia, *a* filosofia?”⁹⁹⁵, 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. Em meus termos, 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”⁹⁹⁶. 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, 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 reprodutível, ilisível, desde então, enquanto tal e de imediato, inaudível na concha, entre terra e mar, sem marca.⁹⁹⁷

ecces

Mas para quem escrever? Para quem se escreve? Quem possui as orelhas que querem ouvir tais rufares? Certamente o Outro. Mais que o outro, o completamente outro que é de tal modo outro que só pode se ouvir em mim.

⁹⁹⁵ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 17.

⁹⁹⁶ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 18.

⁹⁹⁷ DERRIDA, J. “Timpanizar a filosofia”, p. 19.

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 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...”⁹⁹⁸. 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, por exemplo. 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*.

Desta 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

⁹⁹⁸ 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.

ano, era-me *lícito* sepultá-lo. (...) *Como não deveria ser grato à minha vida inteira?* – E assim me conto minha vida.⁹⁹⁹

A vida-morte de Nietzsche é assim retomada para mostrar que o que se entende por autobiografia é por demais insuficiente, pois como se determinar estes termos que se deveria ter por certos, como bios e auto? O autógrafo (de) Nietzsche mescla grafia entre biologia, tanatologia, biografia e tanatografia: e pensar-se então em qualquer traço autobiográfico passa a ser visto como uma tentativa sempre autobotanatografia. 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”¹⁰⁰⁰. 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” 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 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.¹⁰⁰¹

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

⁹⁹⁹ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das letras, 1995, p. 21.

¹⁰⁰⁰ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 05.

¹⁰⁰¹ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 06.

que a obra nietzschiana abriga, em uma economia de nomes que afasta a simples simulação inaugurando sua “comunidade de máscaras”, “em nome dos nomes”¹⁰⁰². 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 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!*¹⁰⁰³

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 a questão, não respondendo: “*Dionísio contra o Crucificado...*”¹⁰⁰⁴. 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

¹⁰⁰² DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 07.

¹⁰⁰³ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, p. 17.

¹⁰⁰⁴ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, p. 117.

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. 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...*” [*gegen den Gekreuzigten*], 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.¹⁰⁰⁵

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 a caráter de “eis-me aqui” de todo “ecce”, sendo este termo compreendido em sua multi-significação: apresentação de si a si, comparecimento, responsabilidade, mas também ritual fúnebre, cerimônia funerária segundo acepção alemã. E o que “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, entremetemem-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 autógrafo de *Ecce homo*, o preconceito de que “se vive” de que o “eu” vive, da 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 o ecoam 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

¹⁰⁰⁵ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 11.

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, que a forma é também “Nietzsche”, se se pensa que Nietzsche é sinônimo do termo “versus”. Para Derrida, o “eu” desta narrativa que é (de) 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”¹⁰⁰⁶. 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 quer torna difícil qualquer precisão temporal sobre o “autobiográfico”, que não comporta nem suporta nenhuma cronologia senão a do acontecimento, da irrupção e do novo. A 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”¹⁰⁰⁷. 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 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 retorne¹⁰⁰⁸. Por esta razão, a obra nietzschiana não admite nenhuma análise, no sentido hermenêutico, lógico

¹⁰⁰⁶ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 13.

¹⁰⁰⁷ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 13.

¹⁰⁰⁸ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 14.

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”.¹⁰⁰⁹

Como seu Zarathustra, que andava sempre acompanhado de sua serpente e de sua águia, o mais alto dos animais e o mais rasteiro, e que como Nietzsche foi 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 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? Estas questões *devem* refletir-se no debate seguinte, um pouco adiante, que envolverá *A minha irmã e eu* de “Nietzsche”.

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.¹⁰¹⁰

otos

¹⁰⁰⁹ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, p. 25.

¹⁰¹⁰ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 14.

No dia seguinte da conferência *Otobiografias*, aconteceu na Universidade de Montreal uma mesa-redonda sobre autobiografia (seguida de outra sobre tradução) com a participação de diversos professores e filósofos canadenses, entre eles Rodolphe Gasché, que inicia a sessão relembrando 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”¹⁰¹¹. 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 “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”¹⁰¹². 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”¹⁰¹³.

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,

¹⁰¹¹ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 41.

¹⁰¹² DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 45.

¹⁰¹³ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 46.

e minha orelha está assim imediatamente conectada ao meu discurso e à minha escrita.¹⁰¹⁴

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 suportação – 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 “não”, mas apenas “têm ouvidos” para o “sagrado Sim”. “Uma orelha de garoto”, diz Derrida, “  uma orelha com audi o de garoto, uma orelha que percebe diferenças, aquelas diferenças  s quais ele [Nietzsche] esteve bem atento”¹⁰¹⁵. Uma orelha, portanto, que retrata a rela o 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 observa es de um modo bem lapidar, *  a orelha do outro que assina. A orelha do outro me diz para mim e constitui o auto da minha autobiografia.*¹⁰¹⁶

O outro  , portanto, o que faz com que eu me escreva a mim mesmo e, enfim, que eu escreva. Mas o que acontece, seguindo a coloca o de Pierre Jacques a Derrida, “quando Nietzsche escreve, finalmente, a si mesmo”?¹⁰¹⁷ Derrida responde, em primeiro lugar, que Nietzsche não   ele mesmo quando escreve. “Quando ele se escreve a si mesmo, ele *escreve-se para o outro* que está infinitamente longe”, o que quer dizer que “quando ele se escreve para si mesmo, ele não tem a presença imediata de si a si próprio”¹⁰¹⁸. O que faz lembrar imediatamente a estrutura desconstrutora apresentada em “Assinatura

¹⁰¹⁴ DERRIDA, J. “Otobiographies”, pp. 49-50.

¹⁰¹⁵ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 50.

¹⁰¹⁶ DERRIDA, J. “Otobiographies”, pp. 50-51.

¹⁰¹⁷ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 88.

¹⁰¹⁸ DERRIDA, J. “Otobiographies”, p. 88.

acontecimento contexto” sobre a ausência tanto do remetente como do destinatário no ato de escrever uma carta – neste sentido, a diferença entre escrever-se uma carta ou escrever uma carta a alguém seria mínima frente à “estrutura” de ausência que solapa o ideal de presença de todo querer-dizer.

*

Um recente trabalho tem muito a contribuir para uma “teoria desconstrutora da autobiografia”. Trata-se da *tese* “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si” de Elizabeth Muylaert Duque Estrada¹⁰¹⁹ – à qual terei aqui como base para pensar este elemento autobiográfico, somando a Derrida Nietzsche e Dostoievski. Em seu primeiro capítulo, “A im/possibilidade da autobiografia”, Elizabeth Muylaert inicia apresentando o que acredita ser “a única maneira apropriada de abordar o tema da autobiografia”, qual seja, “afirmando a sua impossibilidade de cumprir a sua mais profunda promessa: apresentar a verdade de uma vida reunida numa trama narrativa”¹⁰²⁰. Esta noção tradicional de autobiografia – apresentar a verdade da vida – parece iniciar-se com o projeto moderno e traz consigo todo o arcabouço da noção de sujeito. De modo diferente de Agostinho, que, através de suas *Confissões*, assume-se apenas um *médium* da vontade e da verdade de Deus, Rousseau seria, então, um dos primeiros a ensaiar uma autobiografia moderna nos moldes também de *Confissões*. Para Blanchot, este intuito do autobiógrafo moderno – o sujeito – consiste na tentativa de entrar “em contato imediato consigo próprio, revelar este imediato de que tem o incomparável sentimento, expor-se inteiramente à luz, atravessar a luz e a transparência da luz que é a sua íntima origem”¹⁰²¹ – o que se pode ver exemplarmente retratado na seguinte afirmação de Rousseau:

O objeto próprio das minhas confissões é revelar com exatidão o meu íntimo em todas as situações da minha vida. É a história da minha alma que prometi lhes

¹⁰¹⁹ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Letras, 2005.

¹⁰²⁰ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 11.

¹⁰²¹ BLANCHOT, M. *O livro por vir*, Lisboa: Relógio d’Água Editores Ltda, 1984, p. 54. Citado por DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 11.

contar, e para escrevê-la fielmente não tenho necessidade de outras memórias: basta-me, como fiz até aqui, voltar para dentro de mim.¹⁰²²

O autobiógrafo moderno, então, dissocia a verdade dos fatos da verdade subjetiva, sendo esta última à qual o relato autobiográfico deve fazer justiça, retratando a alma tal como ela é. A autobiografia inaugura, dessa maneira, um relato da “experiência original”, mais original que qualquer dado empírico, e à qual apenas o sujeito tem acesso e somente ele pode relatar (-se). Como acredita Rousseau, “uma pessoa é sempre muito bem retratada quando se retrata a si própria, ainda que o retrato em nada a ela se assemelhe”¹⁰²³.

A “tarefa” do autobiógrafo, assim, não consistiria de modo algum em tentar adequar seu relato à verdade empírica, mas antes em fazer justiça à sua verdade subjetiva, à realidade de sua alma, correndo apenas o risco não de não dar conta de vida tal qual ela é, mas, de outro modo, de poder, em exasperado entusiasmo, “ir além de si ou desviar-se de si”¹⁰²⁴. O fato ao qual Elizabeth Muylaert atenta é que o próprio Rousseau teria observado a impossibilidade de seu empreendimento, deixando suas confissões incompletas, sem ter escrito a terceira parte do livro. Elizabeth, com Blanchot, enxerga um grande êxito neste “fracasso” de Rousseau, dizendo que:

É provável que ele [Rousseau] tenha se dado conta da enormidade, ou, antes, da impossibilidade da tarefa que se impôs, que tenha percebido que já não mais lhe bastava “contar tudo”, que a pretensão de apresentar-se a si e ao mundo na sua verdade mais absoluta não era senão uma empresa insensata, talvez mesmo absurda.¹⁰²⁵

E, citando Blanchot, completa:

[Na autobiografia] há alguma coisa a ser dita que não se pode dizer: não é necessariamente um escândalo, pode ser algo bastante banal – uma lacuna, um vazio, uma área que se esquia da luz porque a sua natureza é a impossibilidade

¹⁰²² ROUSSEAU, J.-J. *Les Confessions*, Livre VII, *Oeuvres complètes*, I, Paris: Éditions Gallimard, 1959, p. 278. Citado por DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 11.

¹⁰²³ ROUSSEAU, J.-J. “Lettre à Dom Deschamps”, *Les Confessions*, Introduction, p. xxxix. Citado por DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, pp. 12-13.

¹⁰²⁴ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 13.

¹⁰²⁵ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, pp. 13-14.

de ser trazida à luz, um segredo sem *segredamento* cujo selo quebrado é a própria mudez.¹⁰²⁶

Em uma palavra: o segredo. A dimensão secreta, sempre e totalmente secreta, que não se permite iluminar, não porque seja constituída de trevas, mas, como se disse, porque não há o que revelar senão o segredo mesmo de todo segredo. E é a esta dimensão que o autobiógrafo deve aprender a manter respeito, preservando, assim, o *mysterium tremendum*.

No entanto, frente à tão explorada “crise do sujeito” com a chamada “pós-modernidade”, o autobiógrafo não consegue – apropriando-me aqui da metáfora de Foucault – impedir que a onda do mar lamba suas frágeis verdades desenhadas na areia da praia. “Aqui”, diz Beth, “o *auto* do autobiográfico se estilhaça nos desdobramentos sem fim de sempre possíveis determinações”¹⁰²⁷ e torna-se mais necessário que nunca, para que o autobiográfico não se torne apenas uma biografia, ou um relato presente em qualquer relato, que se repense radicalmente o elemento autobiográfico. E tal é o intuito do trabalho de Elizabeth Muylaert, dedicar-se às questões mais urgentes que envolvem uma discussão atual sobre o autobiográfico – o que necessariamente deve começar por questionar-se a noção de verdade presente até então no *corpus* do relato autobiográfico. Para Beth, Nietzsche foi um pensador decisivo para pôr em xeque esta verdade neutra que o pensamento almeja através da afirmação de que “todo o conhecimento não existe fora da vida, e que, por isto, guarda sempre algo terrivelmente muito pessoal”¹⁰²⁸. Com isso, Nietzsche mostra o elemento autobiográfico da filosofia e *Além do bem e do mal* se torna, assim, exemplar para um pensamento que *assina o seu nome e em seu nome*, como se vê no trecho seguinte: “gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas”¹⁰²⁹.

Este caráter que se revela a Nietzsche e que ecoa nas orelhas de Derrida e Paul de Man faz questionar-se não apenas o *auto* como também, como se antecipou, o *bio* da autobiografia. Este último, teórico desconstrutor, tratará o

¹⁰²⁶ BLANCHOT, M. “Combat avec l’Ange”. In: *L’Amitié*. Paris: Éditions Gallimard, 1971, p. 152. Citado por DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 14.

¹⁰²⁷ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 19.

¹⁰²⁸ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 32.

¹⁰²⁹ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, p. 12. Citado por DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 32.

tema de modo um tanto mais radical: *Autobiography as De-facement* apresenta a escrita de si como prosopopéia, pois, para de Man, qualquer texto é sempre autobiográfico, pois seu autor possui a pretensão de ser “o sujeito da sua própria compreensão”¹⁰³⁰. O radicalismo de de Man, ao afirmar que todo livro é autobiográfico pode, por um lado, enfraquecer o elemento autobiográfico como estilo literário, esgotar sua especificidade, sua característica “própria” que deve, sim, ser respeitada. No entanto, esta teoria desconstrutora, segundo Robert Smith, “não apenas dissocia a autobiografia da escritura e do escritor, mas a coloca *entre* o escritor e o leitor, escritura e leitura”, caracterizando assim um “gesto que permite que se afirme que todo texto é mais ou menos autobiográfico e que impede uma determinada atribuição de autobiografia para o leitor ou escritor”¹⁰³¹. Para além da controvérsia de de Man, cujo radicalismo não pretendo de modo algum seguir – pois penso ser extremamente desrespeitosa qualquer afirmação do tipo “todo pensamento é isto” ou “todo livro é aquilo”, desrespeitando-se assim qualquer singularidade –, pode-se dizer que há certo “traço” autobiográfico em toda escritura, que todo relato, em alguma medida, diz respeito ao seu “autor”, coloca-o em jogo através da própria escrita, mas não que todo livro seja uma autobiografia.

*

Antes de Nietzsche, Dostoiévski: acredito que outro dos grandes méritos da pesquisa de Elizabeth Muylaert consiste na apresentação da antecipação do *pathos* nietzschianos feita pelo escritor russo. O foco em *Memórias do subsolo* não se concentra apenas na crítica da cultura e da moral como foi empreendida por Dostoiévski, mas sim na espécie de relato que esta estória do *podpólie* tece. A palavra russa “podpólie”, segundo o tradutor brasileiro Boris Schnaiderman, além de subsolo traz também consigo o sentido de clandestino, subversivo, com o algo

¹⁰³⁰ DE MAN, P. “Autobiography as De-facement”. In: *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press, 1984, pp. 67-68. Citado por DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 37.

¹⁰³¹ SMITH, R. *Derrida and autobiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 66-67. Citado por DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 38.

que se passa secretamente por debaixo dos pés de todos, mas que pode a qualquer momento emergir ¹⁰³².

O “homem do subsolo”, então, é um homem que adota o subsolo como seu habitat, pois apenas aí pode ele sentir-se em paz e em casa para escrever suas confissões. Escrever para si, pois, também como Nietzsche, este homem não possui leitores com as orelhas apropriadas para ouvir seu relato. Sabendo disso, assume: “confissões como as que pretendo começar a expor não se imprimem e não se dão a ler” ¹⁰³³. A análise que se segue empreendida por Beth colocará as “memórias” deste homem anônimo como uma “ruptura radical” ou uma “proto-desconstrução” com os fundamentos da autobiografia tradicional (que vai de Agostinho a Rousseau, passando por Montaigne) através de “uma outra maneira de falar de si” ¹⁰³⁴. Para a teórica do autobiográfico, alguns fatores encontrados em *Memórias do subsolo* a levam a afirmar isto, dentre os quais destaco dois: uma perturbação na oposição entre ficção e realidade (“fazendo com que a escrita da realidade não possa mais negar a sua ficcionalidade, e que a ficção passe a trazer consigo uma valência de ‘realidade’ autobiográfica” ¹⁰³⁵) e uma nova escrita que se delinea sobre uma “profunda ausência de profundidade” ¹⁰³⁶ – sendo que este último fator é o que leva Elizabeth a entrever, mesmo antes de Nietzsche, uma complexa “questão de estilo” no homem do subsolo de Dostoiévski. E se Alexandre Nehamas atribui o uso de metáforas e aforismos e a escrita estilística e autobiográfica de Nietzsche ao fato de que “não existe linguagem neutra e única que possa servir à exposição de suas idéias, e nem das idéias de quem quer que seja” ¹⁰³⁷, então o mesmo “pluralismo estilístico” pode ser encontrado em Dostoiévski, que teria, mesmo antes do filósofo alemão, torcido a escritura de tal modo a fazê-la dobrar-se sobre ela mesma. Além disso, o *auto* que está em jogo

¹⁰³² Sobre isso, ver a explicação do tradutor. DOSTOIEVSKI, F. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2000, pp. 11-12.

¹⁰³³ DOSTOIEVSKI, F. *Memórias do subsolo*, p. 52.

¹⁰³⁴ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 41.

¹⁰³⁵ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 41.

¹⁰³⁶ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 41.

¹⁰³⁷ NEHAMAS, A. *Nietzsche. La vie comme littérature*, p. 54. Citado por DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 43. Faz-se necessário notar que Nehamas, neste livro, desenvolve toda uma argumentação sobre a concepção nietzschiana do mundo como um texto, retomando as leituras de Sarah Kofman sobre a escrita metafórica de Nietzsche como um “estilo aristocrático” e as feitas por Jacques Derrida em *Éperons: les styles de Nietzsche*. Sobre isso, remeto o leitor ao capítulo “The multifarious art of style” do referido livro. NEHAMAS, A. *Nietzsche. Life as literature*. London, Cambridge: Harvard University Press, 1985, pp. 13-41.

não supõe nenhum “solo”, mas antes um subsolo que não representa nenhum fundamento, pois o “eu” que relata suas memórias não pretende relatar verdade alguma nem busca nenhuma legitimação ou crença por parte de seus leitores. Elizabeth conclui suas análises sobre o livro indicando este novo “lugar” de onde o *otobiógrafo* escreve como o “espaço do *eu* do subsolo”: a partir da constatação de que “não há, nunca houve e nunca haverá solo, ponto de partida e de chegada”, alcança-se e instala-se, desta maneira, em “um lugar, portanto, que não é, igualmente, jamais apreendido pelo horizonte de inteligibilidade das experiências tanto cotidianas quanto científicas”¹⁰³⁸.

A tese de Beth, com Dostoievski, abre o caminho para as otobiografias de Nietzsche e de Derrida, iniciando o capítulo central e mais extenso de seu trabalho com uma análise de *Ecce homo* e, mais especificamente, de seu subtítulo: “como tornar-se o que se é”, ao invés de assumir a tradução brasileira “como alguém se torna o que é”. Quando do aparecimento da frase no texto de Nietzsche, no nono aforismo de “Por que sou tão inteligente”, o tradutor brasileiro acrescenta uma nota explicando que “*Wie man wird, was man ist*: é o subtítulo do livro, difícil de ser recriado com a mesma precisão em português. *Man* é a partícula impessoal da 3ª pessoa; corresponde ao *on* francês, ao *se* português. *Werden* (*wird*, na 3ª pessoa do singular) significa ‘tornar-se’, ‘vir a ser’”¹⁰³⁹; e depois, no posfácio que escreve à obra, lembra a retomada da sentença grega do século V a.C. que tanto teria seduzido Nietzsche nos seus anos de estudante: o imperativo pindárico *génoi hoios essi* – “torna-te aquilo que és”. Também em nota de rodapé, Muylaert remete às traduções francesa e inglesa (“*Comment on devient ce que l’on est*” e “*How one becomes what one is*”, respectivamente) para discordar da opção de Paulo César de Souza por incluir a palavra “alguém” na tradução, “pois parece”, segundo ela, “que ela faz referência a um caso particular, dando conotação de exemplaridade, perdendo aí o que há de ‘impessoal’, de algo que diz respeito a todos”¹⁰⁴⁰. Somo à objeção de Elizabeth o fato de que o termo “alguém” supõe a presença (a si) de um sujeito pré-definido, bem-definido ou apenas definido, mas certamente representando uma idéia que em nada agradava Nietzsche; e, com isso,

¹⁰³⁸ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 48.

¹⁰³⁹ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, p. 124.

¹⁰⁴⁰ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 49.

faço eco à sua opção pelo uso do impessoal em português, contra qualquer substancialização possível.

Portanto, “vir a ser o que se é” como um paradoxo ao mesmo tempo entre devir e ser, mas também entre liberdade e destino, pois o homem livre é aquele que vem a ser o que é, o que pressupõe uma total entrega às “forças do destino”, nesta assunção trágica, para que se seja. E Nietzsche vem a ser o que é escrevendo sua otobiografia, escrevendo-se para si não no intuito de conhecer-se a si próprio como preconizaria Delfos, Édipo e Sócrates, mas por saber há algum tempo que o homem é apenas uma ponte, a ponte sobre um abismo, e que o *Übermensch* não pode ser meta, mas sempre uma constante superação de si. Assim, este “o que se é”, não representa nenhum lugar de chegada, nenhum solo, pois o Zaratustra apátrida não se sedentariza, é sempre o nômade, o errante que caminha de cume em cume – e Zaratustra só vem a ser o que se é contando seu ocaso, relatando-se ora a ninguém, ora a seus animais, ora ao cadáver, ora a todos (ou a ninguém, o que é o mesmo), mas sempre se contando a si, a sua saga, seu destino. Como seu Zaratustra – como ele se refere lindamente em *Ecce homo* ao falar de sua “gestação de elefante”:

Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento [do eterno retorno] (...) Resultam então *dezoito meses de gravidez*. Esse número exato de dezoito meses poderia sugerir, entre budistas pelo menos, que no fundo sou uma fêmea de elefante. (...) Apesar disso [do abrupto declínio de saúde que sofrera após esta gestação], e como para demonstrar minha tese de que tudo decisivo acontece apesar de tudo, foi nesse inverso de desfavorecimento das circunstâncias que *meu Zaratustra nasceu*. (...) Nesses dois caminhos ocorreu-me todo o primeiro Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele *caiu sobre mim*...¹⁰⁴¹

E daí em diante passa a referir-se à sua obra como se ela fosse seu filho “seu” Zaratustra – como seu filho, como a obra que se fez filho, escrevendo-se, Zaratustra escrevendo-se e Nietzsche escrevendo-se e escrevendo Zaratustra escrevendo, o “o que se é” que de deve “vir a ser” é a escrita, a narrativa do relato de si, apenas isso.

Não se podendo fisgar com certeza o que seria o “eu” de Nietzsche a não ser sobre a forma de mais um relato autobiográfico e ficcional, deve-se ter em

¹⁰⁴¹ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, pp. 82-84. Grifos meus.

mente então que, como diz Nehamas, “o personagem que nos fala é o autor que o criou e que é, por seu turno, um personagem criado pelo conjunto dos livros – ou implícito em cada um deles – que o autor que escreveu este [também] os escreveu”¹⁰⁴². Não se pode – e nem se deve – acreditar na falsa noção de que a obra de um autor é separada de sua vida, nem tão pouco reduzir aquela a esta, pois Nietzsche só se tornou o que ele foi escrevendo seus livros, criando-se como ficção, desacreditando e descreditando, assim, toda substância, toda subjetividade. E, ao caminhar lado a lado com Nietzsche, Elizabeth, em seu caminho (também errante, como só poderia ser) encontra-se com Derrida, com o já estudado Derrida de *Otobiografias*, a fim de excluir definitivamente a lógica tradicional que regia as noções de vida e de obra. Em um esforço atento à tentativa de situar o espaço autobiográfico nos limites, no *entre* a vida e a obra [“uma fronteira, no entanto, que não separa, mas que, antes, atravessa ‘vida’ e ‘obra’, sem que se possa estabelecer sobre ela qualquer determinação”¹⁰⁴³], Beth tenta respeitar os limites entre pensamento e biografia, entre o nome e a vida, escrevendo uma tese como sua *Circonfissão*, na qual relata (-se) o relato autobiográfico mesclando respeitosa e os textos, dos outros e seus, o estilo, a teoria. Certamente a escritura de Elizabeth Muylaert segue o movimento que talvez eu não tenha conseguido seguir, o de um desequilíbrio harmônico entre auto, bio e logos. Minha grafia, como uma grafia ainda por demais presa aos grilhões acadêmico-filosóficos, talvez não faça justiça a esta umidade que tanto amo.

zona de indecidibilidade

Temor e tremor, *Ecce homo*, *Infância em Berlin* e *Circonfissões* podem ser tomados como alguns exemplos de obras que se mantêm em uma certa “zona de indecidibilidade” e que, ao serem assinadas com os nomes próprio de seus otobiógrafos (com exceção de Kierkegaard, mas que contudo assinava com um nome próprio), ao invés de engavetarem-se nos limites da autobiografia, rompem seus limites tradicionais e mesclam teoria, biografia, empiricidade, ficção e desejo. Sobre a desapropriação necessária ao autobiográfico (entendido como

¹⁰⁴² NEHAMAS, A. *Nietzsche. La vie comme literature*, pp. 224-225. Citado por DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 53.

¹⁰⁴³ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 56.

otobiográfico), então sobre a entrada em cena do nome próprio, Beth lembra as palavras de Mónica Cragolini:

A noção do eu nietzschiano que se configura a partir do nome próprio, no âmbito da constituição da identidade, ao modo de um indecível, não significa somente uma polissemia do nome (esses muitos nomes da história com os quais se quis chamar Nietzsche), senão também um deslocamento, um contínuo separar-se da unidade-sentido, ou da unidade doadora de sentido. Esta nova “identidade” que se configura a partir do nome próprio assumido na autobiografia filosófica e no modo de filosofar, se caracteriza por uma contínua desapropriação de si, que permite que o eu se constitua não a partir de uma propriedade (um si mesmo fundacional), mas de uma im-propriedade: a de construir-se a partir dos outros – as outras forças, as circunstâncias, etc – que se escrevem em sua escritura. Escrever implica abandonar toda centralidade, converter-se quase em um “lugar vazio” para ser atravessado por outras vozes, outros corpos, outros textos. Escrever, ainda que em nome próprio (ou, sobretudo, em nome próprio), significa deixar toda propriedade de si para permitir que nela outros falem a partir de nossas palavras.¹⁰⁴⁴

Deste modo, o autobiográfico rompe com qualquer possibilidade de propriedade, de próprio, de autenticidade etc. O que faz com que se pense em uma questão muito delicada que envolve diversos *scholars* sobre a autenticidade de uma específica obra nietzschiana: *My sister and I*.

A tese de Elizabeth Muylaert – além de tantos méritos acadêmicos, como um mapeamento cuidadoso do problema da autobiografia, uma dedicação ao estudo de *Memórias do subsolo* como uma antecipação de *Ecce homo*, uma atenta leitura de Nietzsche, Montaigne, Rousseau e Barthes, e de uma retomada do contemporâneo sobre o sujeito – causou-me um exercício especial, particular e autobiográfico: a tese traz à cena um livro esquecido, esquecido por muitos e, particularmente por mim, esquecido em minhas prateleiras, amarelado, velho. A coragem de Beth de trazer à discussão, ao lado de *Ecce homo*, *A minha irmã e eu*, instigou-me profundamente e me fez reabrir o livro desacreditado e deliciar-me tanto com sua leitura como com a querela que enseja. Talvez, possa arriscar agora, que *A minha irmã e eu* represente o que há de mais próprio ao pensamento nietzschiano: sua impropriedade e sua incapacidade de ser reduzido a nenhuma propriedade, nenhuma apropriação por nenhum nome próprio que se ache dono da Verdade-Nietzsche.

¹⁰⁴⁴ CRAGNOLINI, M. “Nombre e identidad. Del filosofar en nombre propio”. In: *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2006, pp. 54-55.

A biografia relata o notório episódio de janeiro de 1889, segundo o qual Nietzsche, ao passear por uma praça de Turim, vê um cavalo sendo chicoteado pelo dono e agarra-se aos prantos no pescoço do animal, caindo logo depois no chão, desacordado – eis o relato do que se chama de “o colapso”. Depois deste episódio, tudo o que se segue cumpre-se em mera especulação, ficção teórica, pura fertilidade das mentes acadêmicas especialistas no filósofo. Sabe-se que seguindo imediatamente o colapso, Nietzsche fora internado em um sanatório em Jena por pouco mais de um ano. Com exceção do que se entendia por loucura na época, nunca se sabendo de fato a origem de tal doença (narcóticos, doença nervosa hereditária, conflitos interiores, sífilis), o colapso deu origem a inúmeras especulações, tornando-se quase tão famosa como a obra de Nietzsche. É nesta querela de especulações que se encaixa perfeitamente *A minha irmã e eu*, uma autobiografia não oficial que teria sido escrita justamente neste período de internamento no manicômio. Mais interessante que a obra, que mescla uma enxurrada de nomes próprios, fatos históricos, obras filosóficas, acontecimentos pessoais, familiares e atos incestuosos, não obstante sendo um livro extremamente interessante, agradável e por vezes bem engraçado de se ler, parece ser a novela que ela originou, uma fábula bem tragicômica e com uma “moral da história” bem clara: não há como se apreender isso que se chama Nietzsche.

Portanto, é a este “caso” que me dedicarei para mostrar como a ficção, tanto como qualquer “obra autêntica” produz efeitos e marca a história do pensamento. A obra, cuja autoria continua contestada, foi publicada apenas em 1951, e em sua introdução (também supostamente) escrita por Oscar Levy, relata a estória deste livro ¹⁰⁴⁵. Levy, editor americano responsável pela organização da publicação de Nietzsche em inglês, teria escrito, neste prefácio, que ele haveria recebido o manuscrito (em inglês, pois o alemão teria sido perdido) em 1923 de “um jornalista norte-americano que o recebera em troca de um favor que fizera a um empresário canadense, que, por sua vez, o comprara de um alemão que emigrara para o Canadá” ¹⁰⁴⁶. Segundo o estudo de Elizabeth (Muylaert Duque Estrada e não a Föster Nietzsche), “o pai deste alemão, um ex-interno do manicômio de Jena, seria a pessoa a quem Nietzsche teria confiado o manuscrito,

¹⁰⁴⁵ Os dados citados têm como fonte a tese de Elizabeth Muylaert Duque Estrada e o prefácio da Editora encontrado na edição brasileira. NIETZSCHE, F. *A minha irmã e eu*. São Paulo: Editora Moraes, 1992.

¹⁰⁴⁶ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 70.

temeroso que sua mãe e irmã o confiscassem”¹⁰⁴⁷, interno este a quem Nietzsche se refere inúmeras vezes ao longo da obra. Levy teria, então, escrito a introdução à obra e, em 1924, entregue o material a um editor que costumava publicar obras consideradas obscenas na época. E o tal editor Samuel Roth, segundo Kaufmann um “mercenário desprezível, teria sempre vivido dos escândalos de suas publicações, lucrando com a importação do que a moralidade americana considerava “promiscuidade européia”, aumentando o descrédito do livro

Em fevereiro 1952, com a primeira resenha da obra, no *Saturday Review of Literature*, inicia-se a querela que incluiria a declaração de Maud Rosenthal, filha de Oscar Levy, de que o pai nunca escrevera tal introdução e que reuniria alguns dos mais respeitados leitores de Nietzsche de língua inglesa, inclusive a “autoridade” Walter Kaufmann, tradutor e editor da obra do filósofo nos EUA, que, em maio do mesmo ano daria o “veredicto final”: a obra era falsa. Kaufmann então determinou a posição oficial da academia, não apenas pela ausência do manuscrito original, mas por considerar o estilo “nada nietzschiano”, bom como o fato de o suposto Nietzsche tê-lo escrito em um período de insanidade. Outro fato interessante para a construção desta trama deveras nietzschiana é que o sumiço do manuscrito original deve-se a um também suposto confisco deste por membros da “Sociedade para a Supressão do Vício de Nova Iorque”, a NYSSV, que teria poderes legais de empresas contra violações do estatuto anti-obscenidade e que teria, por isso, invadido e confiscado todo o material da editora “vanguardista”. Para os *scholars*, mais uma fantasiosa cena para mascarar a fraude que é *A minha irmã e eu*.

Para Elizabeth Muylaert, “*A minha irmã e eu* coloca em cena um Nietzsche bastante diferente daquele que escreveu *Crepúsculo dos Ídolos*, *Zaratustra* e *Ecce homo*; ali fala um homem vulnerável, esquecido entre os pacientes da clínica psiquiátrica e vencido pelas suas contradições”¹⁰⁴⁸. Mas seria este argumento suficiente para desautorizar uma obra deste filósofo que não apresentara nunca um mesmo estilo em seus escritos? Seria o Nietzsche de *Zaratustra* o mesmo de *O nascimento da tragédia*, ou de *A gaia ciência*, o de *Ecce homo*? Não acredito de modo algum, tratando-se de Nietzsche, que um argumento sobre uma diferença de estilo possa ser levado em consideração para se

¹⁰⁴⁷ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 70.

¹⁰⁴⁸ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 71.

determinar a autenticidade de uma obra. O suposto Nietzsche, ou ainda, o paradigmático personagem / paciente Nietzsche explicaria: “é a impossível contradição da minha vida e reconcilia-me com esta atual vivência entre deuses menores”¹⁰⁴⁹.

Após a proclamação de inautenticidade por Kaufmann, o livro entraria em uma completa rejeição do meio intelectual, ficando no ostracismo por mais de trinta anos, até que o professor Walter Stewart publica uma pesquisa na revista *Thought* destacando alguns aspectos que foram desconsiderados por Kaufmann ao bater seu martelo. Com isso, “a história ressurge” e em 1991 *My sister and I* é reeditado e volta à cena. Segundo as atentas observações de Elizabeth Muylaert, Nietzsche é uma vez mais usado como um instrumento àquilo que ele tanto combateu, ou seja, “Nietzsche, sua filosofia e sua irmã são invocados a contestar ou justificar a *verdade do* livro e a *verdade no* livro”¹⁰⁵⁰. Depois disso, alguns nomes próprios ainda se manifestaram nesta busca da verdade nietzschiana, como R.J. Hollingdale, Denis Dutton, K.J. Wininger, Yeshayahu Yariv, H.J. Schmidt e H. Walther. Entre as pretensões de autoridade que, inutilmente, degladiam-se em nome de uma “presença” de Nietzsche, sacando das mangas autoridades de documentos, argumentos lógicos e suposições fantasiosas, a posição de Wininger parece bem interessante, por não se preocupar em provar ou não se Nietzsche escreveu ou não o livro, mas sim em propor que seria mais interessante ler-se o livro *como se fosse* de Nietzsche, já que “a vida de Nietzsche tem sido tratada como uma ficção ou como uma tentativa de viver através da ficção” e que, assim, nada seria mais anti-nietzschiano que “perseguir com zelo positivista a questão da autenticidade do texto”¹⁰⁵¹.

De fato, para além das divertidas declarações e das bombásticas confissões que *A minha irmã e eu* oferece, o bafafá intelectual que se seguiu à sua publicação deve, de fato, ter retirado do bufão Nietzsche umas boas gargalhadas e, como insinua Stewart em seu artigo, feito cair ao menos um pouco a máscara pudica e moralista de Kaufmann. Exemplo dessa postura equivocada e estranha a um

¹⁰⁴⁹ NIETZSCHE, F. *A minha irmã e eu*, p. 57. Citado por DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 71.

¹⁰⁵⁰ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 74.

¹⁰⁵¹ WININGER, K.J. “Friedrich Nietzsche (or maybe not), My sister and I”. In: *Telos – A Quarterly Journal of Critical Thought*, n. 91, spring 1992, pp. 185-198. New York: Telos Press Ltd., 1992, p. 189. Citado por DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 75.

pensador trágico encontra-se quando, em *The Portable Nietzsche*, o tradutor busca explicações mais atenuantes para a contração da doença venérea do filósofo alemão, ressaltando sua “vida ascética” e aceitando que Nietzsche poderia ter freqüentado *uma ou duas vezes* um prostíbulo quando estudante. E lança mão da autoridade: “qualquer narrativa detalhada de tais experiências é poesia ou pornografia – não biografia”, supondo ainda – para ressaltar um aspecto “humanitário” e não promíscuo de sua doença – que o filósofo poderia “ter se infectado quando trabalhava como enfermeiro cuidando de soldados feridos em 1870”¹⁰⁵². Kaufmann, além de julgar o que é certo e errado, ou melhor, o bem e o mal sobre Nietzsche, ainda julga-se a tal ponto conhecedor “disto” que é Nietzsche a ponto de julgar qual é o “melhor” e o “pior” Nietzsche¹⁰⁵³. Kaufmann, a voz viva – e auto-declarada – de Nietzsche sobre a terra, determina o que se pode ou não se pode escrever a partir de Nietzsche, o que é certo ou errado sobre ele, chegando ao ponto, como acontece nas megalomanias acadêmicas, de determinar o que Nietzsche deveria ou não ter escrito, o que é um Nietzsche “digno” ou “indigno”, o que é um mero capricho do filósofo ou o que é relevante à filosofia: eis a postura anti-nietzschiana do tradutor.

Elizabeth Muylaert atenta para a persistência de “um Nietzsche teimoso, que insiste em escapar da vigilância do austero Kaufmann”¹⁰⁵⁴, e que, como *A minha irmã e eu*, é indefinível, sem nenhuma precisão lógica, um mero relato sem origem determinada e que sempre retorna. Um Nietzsche que eternamente retorna e que não se deixa apreender por nenhuma autoridade. Este “Nietzsche” é o próprio autobiográfico.

É sempre um desejo de apropriação, de tomar posse: Nietzsche possuiu a irmã ou, antes, foi esta quem o possuiu; que esta possessão seja uma fraude inaceitável

¹⁰⁵² KAUFMANN, W. *The portable Nietzsche*. New York: Penguin Books, 1982, pp. 13-14. Citado por DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 77.

¹⁰⁵³ Como ocorreu no caso Colli e Montinari, quando, em 1972, a publicação de manuscritos não publicado é discutida. Mazzino Montinari teria descoberto manuscritos de *Ecce homo* com alterações que Nietzsche teria pedido que seu editor fizesse às vésperas do colapso. Kaufmann, não podendo desqualificar a obra devido à sua autenticidade, resolveu não incluí-la em sua tradução por considerar um Nietzsche de menor qualidade que o anterior e questiona o fato de o editor ter mantido estas alterações – em que Nietzsche descarrega seus desafetos com a mãe e com a irmã, a *canaille* – sugeridas como um “capricho” de alguém que estava surtando. Vale lembrar que a tradução brasileira de Paulo César de Souza também restringe o trecho final da obra de Nietzsche às notas, sem explicar suas razões, mas provavelmente andando na sombra da autoridade de Kaufmann.

¹⁰⁵⁴ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 80.

como quer Kaufmann, que, aliás, pretende ter possuído Nietzsche a ponto de falar em nome do próprio Nietzsche; que tal posse seja talvez questionável como pretende Stewart, aspirante talvez à posse de um novo Nietzsche, toda esta trama é tecida numa força ou pulsão de posse, de tomar para si, de apropriação, de penetração nos segredos deste nome próprio Nietzsche, e que assim disputam senão a posse ao menos uma boa parcela do capital da *Nietzsche Corporation*. (...) Mas é a ironia de Nietzsche que acena em cada momento destas torções narrativas...¹⁰⁵⁵

identridade

Em um modo diverso do que empreendeu Elizabeth Muylaert Duque Estrada em “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, Mónica Cragolini também se dedica a pensar este estranho “eu” em *Moradas nietzscheanas. Del mismo, del otro y del “entre”*. O objetivo de terminar minha pesquisa com uma atenção a este lugar do “eu” em uma perspectiva trágico-desconstrutora justifica-se na necessidade de, junto ao traço autobiográfico, tentar pensar como poderia ser pensada uma “identidade úmida”. Assim, creio eu que as indicações de Mónica sobre o “entre” – a “morada provisória no estranho e do estranho”¹⁰⁵⁶ – inspiradas em Nietzsche e Derrida cairão como uma luva para pensar fechar, sem conclusão e sem chave do ouro, as inspirações que pretendi, aqui, pôr em prova – pôr em cena.

“Pensar a constituição da(s) subjetividade(s) no pensamento ao modo do “entre” (*Zwischen*) supõe uma ruptura com a noção de homem moderno, autônomo, sujeito seguro de si e afirmador de sua liberdade no exercício da apropriação”¹⁰⁵⁷, diz Cragolini. Com isso, se pretendo seguir as argumentações da filósofa argentina para deixar no ar, sem pretender definir, algo como um apontamento da “identidade úmida”, é necessário que toda a crítica do sujeito, das diferentes linhagens filosóficas (de Kierkegaard e Buber a Lévinas, de Husserl e Heidegger a Nancy, de Nietzsche a Foucault e Derrida) estejam aqui presentes, ainda que elididas. A elipse se dá pelo fato de não caber aqui – nem em termos de tamanho nem por acreditar mesmo tratar-se de uma pressuposição ao pensamento contemporâneo – um parêntese tão extenso como este. Contudo, os ecos em tudo que fiz ao longo destas páginas supõem certamente esta crítica da subjetividade,

¹⁰⁵⁵ DUQUE ESTRADA, E.M. “Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si”, p. 81.

¹⁰⁵⁶ CRAGOLINI, M. *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, p. 07.

¹⁰⁵⁷ CRAGOLINI, M. *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, p. 07.

sobretudo por meu percurso em um pensamento do outro. Neste sentido, pensar a alteridade, o outro totalmente outro no sentido levinasiano pode assemelhar-se em muito com este “habitar o entre” que o livro de Mônica indica como identidade provisória, mas necessária, e cuja precariedade permite que se instale em seu cerne uma contínua desapropriação, uma habitação ao estranho, em si. O viajante nietzschiano, o Zarathustra *Umheimlich*, o ultrapassamento sem cessar do Super-Homem e os labirintos de Ariadne representam esta “figura” de instabilidade e mobilidade que é a expressão mais “verdadeira”, ou melhor, mais justa do que se pode entender por identidade.

Sendo a herança úmida de Nietzsche e de Derrida, que eu pretendo proclamar como a minha, uma forma de pensamento que de modo algum se permite uma forma de “detenção”, então, em consonância com Mônica, pode-se compreender porque qualquer possibilidade de “redução” torna-se indesejada, pois um pensamento como o que se tentou aqui rascunhar e apresentar apenas teria alguma “força” se se mantém *em tensão*, produzida entre aspectos positivos e negativos, por um jogo entre o ‘não’ e o ‘sim’. Segundo a definição: “*Filosofia da tensão*: o pensamento, nesta perspectiva, é tarefa constante, é força que constrói interpretações e as desarma e re-arma segundo as circunstâncias e as necessidades”¹⁰⁵⁸. E apenas com esta maleabilidade, com esta mobilidade pode-se pretender alcançar alguma forma de “identidade”, caracterizada por Mônica como “entridade”. Esta característica por demais “úmida” de indecidibilidade, que a filósofa já havia apresentado como um pensamento “nem/nem”, parte como legado da figura do espírito livre como uma “figura de trânsito” que não admite a permanência em nenhuma das margens que admitem “sins” e “nãos”. A tensão a que Nietzsche se deixa levar é a da correnteza, da travessia e o lançar-se neste fluxo consiste certamente uma ainda nova experiência de pensamento – que necessita, então, de um novo sujeito.

Cragolini, destarte, retira da obra nietzschiana a noção de subjetividade como um “entre” das forças, caracterizando algo como uma id-entridade, em que não se tem nada de próprio senão a própria tensionalidade.

¹⁰⁵⁸ CRAGNOLINI, M. “La re-sistencia del pensar (filosofía nietzscheana de la tensión)”. In: *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, p. 16.

Este *sujeito múltiplo* assume diferentes formas possíveis na filosofia de Nietzsche, como figuras “provisórias” do que anteriormente se denominava “identidade”: a do *Wanderer*, caminhante sem meta última, a do “espírito livre”, aquele que rompe com os velhos deuses, a do “amigo”, figura por excelência do *Zwischen*.¹⁰⁵⁹

A figura do “entre”, assim, redefiniria uma espécie de subjetividade, não mais a do tradicional sujeito autista, fechado em si mesmo em sua clausura, mas em uma espécie de “entrecruzamento” de um eu que é também outro de si mesmo e de seus outros, como o “eu” que pode contar-se a si sua própria vida, estando de tal modo distante de si e de qualquer possível outro. Na “identridade” como um lugar indeterminável, lugar estranho e do estranho, as forças próprias tornam-se desapropriadoras, pois nenhuma definição mais de “eu” torna-se possível, pois esta zona de contaminação é onde se tensionam o dentro e o fora, não permitindo mais que nenhum limite possa ser claramente discernível: sobrando apenas o limite, o tímpano.

Esta noção de *Zwischen* tem um forte caráter “desapropriador”: (...) Supõe esta tensão da impossibilidade da detenção no “interior” ou no “exterior”, no “agente” ou no “paciente”; porque o “entre” põe em questão estas diferenças, ou lhes dá apenas um valor de “erros úteis” [que é como Nietzsche classificava o sujeito] para a expressão do que acontece.¹⁰⁶⁰

A tensão não se resolve, e nem pode – bem como a umidade não se permite nem apreender nem expulsar. E o jogo de propriação-desapropriação não ocupa um lugar tão paradigmático como na escritura. Esta escritura úmida: contaminada, trópica, ficcional, otobiográfica, é o que mais se aproximaria de uma “experiência de vida”, pois se trata de um “exercício de ausência e presença” que permite que se (des) construa uma espécie de identidade em tensão, identidade do “entre”, id-entridade. Este “cruzamento de forças” de “dentro” e de “fora”, de “eu” e dos “outros”, de “razão” e “desejo”, e assim por diante, um auto que se torna o porque necessita das orelhas do outro para se contar a si, que precisa tornar suas próprias orelhas as orelhas de outro; fazer-se outro, então, para vir a ser “eu”.

¹⁰⁵⁹ CRAGNOLINI, M. “La re-sistencia del pensar (filosofía nietzscheana de la tensión)”, p. 21.

¹⁰⁶⁰ CRAGNOLINI, M. “La re-sistencia del pensar (filosofía nietzscheana de la tensión)”, p. 22.

Enfim: “Para um filósofo amante das máscaras (...) a obra é a vida”¹⁰⁶¹.

¹⁰⁶¹ CRAGNOLINI, M. “Del cuerpo-escritura. Nietzsche, su ‘yo’ y sus escritos”. In: *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, p. 48.

...demasiado tarde, és menos, tu, menos que tu mesmo, passaste a tua vida a convidar chamar prometer, a esperar suspirar sonhar, a convocar invocar provocar, a constituir engendrar produzir, a nomear assinar intimar, a prescrever comandar sacrificar, o quê, a testemunha, tu a contrapartida de mim, com intuito único de que ele ateste essa verdade secreta, isto é desvinculada da verdade, isto é nunca terás tido testemunha alguma, ergo es, aqui mesmo, tu somente cuja vida terá sido tão curta, a viagem breve, penosamente organizada, por ti sem farol e sem livro, tu o brinquedo flutuante na maré alta e sob a lua, tu a travessia entre esses duas testemunhas fantasmas que nunca retornarão ao mesmo.

Jacques Derrida, Circonfissão