

7

Terceira prova

“A escritura já é portanto encenação”

- Silencio. Silencio. Silencio. No hay banda. No hay banda. No hay orquesta. Silencio. Silencio. Silencio. Silencio. No hay banda. No. No.
- (...)
- No hay banda. There is no band. Il n'est pas de orquesta. This is all... a tape recording. No hay banda, and yet, we hear a band. If we want to hear a clarinet... listen... Un trombone racolisse. Un trombone en surdina. C'est le son du trombone en sourdine. Hear le son... a muted trumpet. It's all recorded. No hay banda. It is all a tape. Il n'est pas de orquesta. It is an ilusion. Listen!
(David Linch. *Mulholland drive*. 2002)

*

Na *Farmácia*, quando Derrida diz que a escritura é desde sempre encenação, o autor está antecipando uma discussão central em sua obra, qual seja, a da relação entre filosofia e ficção, tornando transparente o que seria a “ficcionalidade da língua”, de todo discurso e, portanto, da escritura. Para se pensar esta estrutura, que comporia mais um aspecto da umidade que a filosofia tradicional recalca, a relação com a literatura torna-se emblemática. Para tanto, estudar-se-á aqui a relação da desconstrução com a literatura em geral para, somente depois, tentar compreender o que, a partir de *Devant la loi* ele chama, inspirado nas páginas do *Processo* de Kafka, de uma estrutura de “como se”. Em um primeiro momento, tentarei mostrar a razão do grande interesse que a literatura desperta em Derrida, para, só depois, empreender uma leitura de seu pensamento sobre a literatura, como consta em *Acts of literature*. Somente a partir disso, pode-se tentar compreender a lei do texto que a desconstrução herda e assume.

interessância

A afirmação de Derrida de que *a literatura é a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo* é título e tema do artigo de Elizabeth Muylaert Duque Estrada que inspira estas páginas e dá a pensar sobre a relação entre a desconstrução e a literatura, justamente por se focar no que a autora nomeia como a “interessância” desta para aquela. Para entender tal afirmação – que abre caminho para minhas futuras considerações sobre os *Atos de literatura*

de Derrida ⁹⁰⁵ – precisa-se, em um primeiro momento, concentrar-se no *talvez* que liga as duas asserções: a saber, que a literatura é a coisa mais interessante do mundo e que talvez ela seja mais interessante que o mundo. Para Beth, este “talvez” certamente não significa dúvida nem reticência nem especulação, trata-se, antes, de um talvez que diz “que não há nada de concreto que justifique o mundo” ⁹⁰⁶, pois não há como se afirmar nenhuma substância, causa ou origem primeiras que possam explicar ou justificar a “existência” do mundo. Desse modo, Beth conduz a leitura da afirmação derridiana sob uma “lógica do talvez” que simbolizaria esta relação entre pensamento e mundo.

Ressaltando que a primeira parte da afirmação diz que esta “interessância” da literatura está *no* mundo e que a parte final indicaria algo possivelmente “anterior” ao mundo, Beth pergunta qual seria a relação disto com outra afirmação de Derrida, que diz que a literatura seria uma instituição na qual se pode dizer qualquer coisa. A resposta remete diretamente ao *talvez*, ou melhor, à “força do talvez” que na literatura se encontra “em toda a sua potência”. Segundo a autora, a energia de uma instituição como a literatura funda-se nesta força do talvez, no direito garantido ao autor de utilizar-se assumidamente desta força de dizer o que quiser, de dizer o mundo ao mundo de forma ao mesmo tempo estabilizadora e desestabilizadora. “Um talvez em que toda experiência de familiaridade se vê ameaçada, afinal, tudo é assim como é, mas poderia ser sempre diferente” ⁹⁰⁷. A literatura seria, então, o lugar por excelência deste paradoxo, da tensão mesma, caracterizando assim uma espécie de ser-duplo da literatura que, com isso, abalaria qualquer autoridade metafísica, qualquer apelo ontológico ou teleológico. A pergunta “o que é?” esfaca-se frente à força do talvez e desestabiliza-se, desloca-se devido à entrada em questão de seu “não lugar” constitutivo: e, como se sabe, se o constitutivo é o não-lugar, não há prévia nem posterior constituição. Segundo Elizabeth Muylaert:

⁹⁰⁵ DERRIDA, J. *Acts of literature*, edited by Derek Attridge. New York, London: Routledge, 1992.

⁹⁰⁶ DUQUE-ESTRADA, E.M. “A literatura é a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo”. In: *Confraria do vento*, no. 11, novembro / dezembro de 2006, versão eletrônica. Endereço do sítio: <http://acd.ufrj.br/~confrariadovento/numero11/ensaio04.htm>, último acesso em 30 de novembro de 2006.

⁹⁰⁷ DUQUE-ESTRADA, E.M. “A literatura é a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo”.

Sem o poder e a vontade de dizer a verdade, ela é o talvez do talvez de tudo o que há no mundo, e por isto talvez seja, como quer Derrida, a coisa mais interessante do mundo. E isto porque talvez ela preserve, mais do que qualquer outra instituição, a estrutura da promessa, do novo, do outro, enfim, do porvir.⁹⁰⁸

A sua interessância, deste modo, se dá devido a esta nova experiência que ela abre; a literatura como experiência do porvir desajusta até mesmo a noção de experiência, pois não se sustenta, assim, mais em nenhuma relação com um algo, pois esta referência futura não é a de uma presença que um dia se presentificará no presente. Ao contrário, o novo é a impossibilidade de presentificação, que desestrutura a noção tradicional de experiência para uma nova relação com a alteridade – o lugar excepcional do encontro com o outro.

O que se entende, então, por uma espécie de *estrutura do literário em geral* rege-se de acordo com uma *lógica do não aparecimento* que se define pelo fato de que “toda narrativa, todo relato, ficcional ou não, é uma relação com aquilo que ela narra. Nesta relação, tanto o relato, a narrativa, quanto o relatado, o que é narrado, não aparecem em sua presença efetiva”⁹⁰⁹. O que Beth herda de Derrida nesta “teoria da literatura” é a constatação de que este não aparecimento estrutural não é exclusividade da literatura, mas de todo relato, constituindo uma espécie de “ficcionalidade constitutiva” de todo discurso. A literatura, então, mais que o (não) lugar desta relação com a ausência, em que *só há invenção*, sendo este “lugar” o de toda escritura, tem sua singularidade no fato de assumir este *talvez* como seu “próprio”, desapropriando-se, desta maneira, constantemente. Com isso, todo relato, que se supõe um relato sobre “algo”, ou seja, pressupondo sempre uma presença, descobre-se uma narrativa sobre “o que não aparece”, não por uma insistência em não aparecer, uma teimosia de *abscondito*, mas por uma estrutura própria de não aparecimento. Tal economia do não aparecimento que regula a escritura “apresenta” paradigmaticamente o traço da “umidade”, configurando “uma situação ou condição, contudo, que nunca foi, é ou será apreendida, apropriada, tomada em nossas mãos; e isto não porque ela seja algo que nos

⁹⁰⁸ DUQUE-ESTRADA, E.M. “A literatura é a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo”.

⁹⁰⁹ DUQUE-ESTRADA, E.M. “A literatura é a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo”.

escapa, mas porque ela nunca existiu, existe ou existirá ‘enquanto tal’, como algo em si mesma”⁹¹⁰.

Assim, a literatura traz para o pensamento uma estrutura radical, que impõe por certo um difícil aprendizado à filosofia. A força estabilizadora / desestabilizadora do talvez constrange a lógica de apreensão do entendimento e obriga à racionalidade que enxergue sua experiência mais “original”, a de não ter origem nem presença nem fundamento, mas não segundo, como se poderia objetar, de um modo niilista: a força do talvez traz consigo uma experiência afirmativa disto – o talvez – que lhe é inerente. E então, esta “estranha instituição” que é a literatura, como diz Derrida, em que se pode dizer tudo sobre tudo, passa a ser vista, ou ao menos deveria passar, como a possibilidade mesma de se colocar em xeque e, com isso, solapar a metafísica identitária da presença.

atos

Acts of literature traz algumas das páginas mais interessantes sobre o que poderia ser uma teoria desconstrutora da literatura. As quase cinquenta páginas da entrevista “This strange institution called literature” concedida a Derek Attridge, em 1989, talvez sejam a fonte mais interessante para se pensar esta relação entre desconstrução e ficção.

Os “fatos biográficos” de Derrida mostram a relação “vital” que o filósofo tinha com a literatura. Nos anos de 1942 e 1943, publica poemas de sua autoria em revistas de pequena circulação nos EUA (poemas estes que diz detestar) e, entre 1947-48, “descobre” sua vocação para escritor, ainda que acreditasse que se dedicaria à literatura, e apenas no ano seguinte se orientava mais para a filosofia. Assim, poder-se-ia jogar com o fato de que *no início* estava a literatura – e é a partir disto que Derrida inicia sua entrevista como Attridge, partindo deste seu “interesse primário”. “Eu não ousaria dizer que meu interesse primário dirigiu-se à literatura mais que à filosofia”, diz Derrida, e explica que “para isso, ter-se-ia que determinar o que se chamou ‘literatura’ e ‘filosofia’ durante minha

⁹¹⁰ DUQUE-ESTRADA, E.M. “A literatura é a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo”.

adolescência”⁹¹¹. Sem dúvida, ele diz ter hesitado entre as duas “vocações” (e a autobiografia deve certamente ser levada em consideração): filosofia e literatura; mas salienta que, ao mesmo tempo, foi uma filosofia como a de Nietzsche que parecia seduzi-lo: por se tratar de um filósofo que escreve na primeira pessoa, que multiplica seus nomes próprios, suas máscaras e suas assinaturas (e creio que um parêntese aqui seja interessante no que diz respeito à paixão adolescente que Nietzsche provoca. Digo isso também em nome próprio, pois meus primeiros livros comprados foram os de Nietzsche, que, com meus quinze anos, via meu sangue ferver com suas leituras, e era impressionante como seus textos causavam, de fato, um furor corporal, um entusiasmo na mais sagrada acepção do termo. E, contudo, impressiona também como isso vai se esfriando com o tempo, como a sensação de “entendi tudo” com a qual lia Nietzsche do mesmo modo que lia Herman Hesse – sobretudo *Demian*, que, ao lado de Zarathustra, acompanhou-me em diversos momentos minhas empolgações, tão saudosas, da adolescência – como todo este ânimo vai se tornando cada vez mais distante. É certo que as leituras que dizem “entender tudo” de Nietzsche são, de fato, adolescentes, mas sinto falta, às vezes, da susceptibilidade ao prazer e à empolgação que nos permitimos ao ler Nietzsche na adolescência. Relato isso, talvez, por acreditar na sintomaticidade deste fato: da paixão adolescente das leituras de Nietzsche (minha, de Derrida, mas também de tantos rostos adolescentes que se saboreiam nas salas de aula) e do “balde de água” acadêmico que se tem na entrada da filosofia. Será possível ainda o sangue de um filósofo, não apenas o de um adolescente, ferver com Nietzsche? Será possível que a filosofia *trema* ainda? Estas parecem ser as inquietações que estão nas entrelinhas de Derrida – ou talvez as que, apropriativa e apaixonadamente, eu entreveja, devido ao meu sintoma, minha patologia, meu patos). Mas, de volta à estória, Derrida assume-se desde sempre um apaixonado por estas “instituições fictivas”⁹¹² que, segundo ele, são onde se pode dizer tudo, onde está tudo a dizer.

Historicamente definida como esta instituição ocidental em que há esta licença dada ao escritor de dizer o que quiser ou o que puder dizer, a literatura torna-se politicamente importantíssima a ser pensada, o que parece ter sempre

⁹¹¹ DERRIDA, J. “This strange institution called literature”. In: *Acts of literature*, edited by Derek Attridge. New York, London: Routledge, 1992, pp. 33-34.

⁹¹² DERRIDA, J. “This strange institution called literature”, p. 36.

atraído Derrida: não é por acaso que ele elenca os seguintes autores como suas paixões juvenis: Nietzsche, Rousseau e Gide e diz: “eu estava interessado na possibilidade da ficção, pela ficcionalidade, mas eu devo confessar que lá no fundo eu nunca tive um grande prazer na ficção, em ler romances, por exemplo” – o que lhe interessava era o jogo da escrita, uma certa prática de ficção, “a intrusão de um simulacro efetivo ou de desordem na escrita filosófica”⁹¹³. Isto, para o filósofo, é o que dá um imenso poder à literatura – mas não se trata aqui da literatura, mas do *literário* da literatura: este poder que a linguagem pode “apresentar”, só ela, se assume seu “poder dizer tudo”, sua singularidade e seu “como se”. Em seus textos, Derrida pretende responder – afirmativamente – a esta “economia da iterabilidade” que a linguagem possui e que a literatura exhibe sem o menor problema, isto é, sem culpa. Lê-se em *Acts of literature* que “a ‘economia’ da literatura às vezes me parece mais poderosa do que qualquer outro tipo de discursos: como, por exemplo, o histórico ou o filosófico. Às vezes: isso depende de singularidades e de contextos. A literatura seria potencialmente mais potente”⁹¹⁴. No entanto, esta potência não concerne apenas à literatura, e aqui se encontra o objetivo de Derrida ao dedicar-se a esta “instituição: o que ela apresenta como sua estrutura “própria” – a literalidade – é uma estrutura do discurso em geral, não sendo uma essência, mas antes um conjunto de traços e aspectos que todo discurso artístico, literário, científico, filosófico etc. possuem em comum, mas que transparecem exemplarmente na literatura, por não se achar devedora da razão nem do cálculo, podendo dizer o que quiser sobre qualquer coisa.

Este aprendizado da e com a literatura é, nos termos de Clarice, um aprendizado “prazeroso”, que se aprende por prazer e que se faz com prazer. E é isso que leva Derrida a dizer que a experiência da desconstrução liga-se ao prazer: “em todo momento que há ‘*jouissance*’ (...), há desconstrução”⁹¹⁵. Tendo isso em mente, pode-se pensar que a desconstrução tem por efeito (e Derrida alude estranhamente ao termo “missão”) liberar certos “gozos proibidos”, certos recalques que os filósofos tradicionais não gostam de enfrentar, mas que estão desde sempre aí, no face-a-face do pensamento – e penso que talvez tenha sido essa a minha “missão” que aqui assumi ao *pensar este “gozo proibido” que é o*

⁹¹³ DERRIDA, J. “This strange institution called literature”, p. 39.

⁹¹⁴ DERRIDA, J. “This strange institution called literature”, p. 43.

⁹¹⁵ DERRIDA, J. “This strange institution called literature”, p. 56.

úmido para a filosofia e que Bacon tanto quis esconder, negar, enfim, proibir. E é por isso que Derrida diz: “então: não há desconstrução sem prazer e não há prazer sem desconstrução”⁹¹⁶. Mas este aprendizado, que vem desta “estranha instituição chamada literatura”, traz consigo um certo odor de transgressão, sempre, ao mesmo tempo em que diz respeito à Lei (à Lei das leis que é a Lei do texto), à Lei que diz que se deve ser e não ser fiel à Lei – que se deve *decidir não decidir*. Esta ficcionalidade não produz apenas efeitos fictícios, como se pode supor, ao contrário, é ela a grande – senão única, conquanto guarde minhas imensas reticências a esta palavra – produtora de efeitos (que, por sua vez, são sempre e nunca fictícios). Isto porque, para Derrida, não há e nem pode haver uma “realidade literária mesma”⁹¹⁷ e, no entanto, “o acontecimento literário talvez seja mais que um acontecimento (porque é menos natural), mais que qualquer outro, mas pela mesma razão é muito ‘improvável’, difícil de verificar. Nenhum critério *interno* pode garantir a ‘literalidade’ essencial de um texto. Isto é a existência ou a essência não garantida da literatura”⁹¹⁸.

Assim, o que se pode perceber do que (não) seria uma teoria desconstrutora da literatura é que não há literatura em si senão nesta certa instituição ocidental que possui como seus traços “essenciais” traços que todos os discursos comportam (poder dizer tudo sobre tudo, escrever como se os fatos tivessem de fato acontecido e ser mais interessante que o mundo), mas que apenas aí, nesta estranha instituição, assumem-se constitutivos. Estes traços, que se exprimem na literalidade mesma ou na ficcionalidade da língua, permanecem ocultos, não assumidos ou recalcados no discurso filosófico tradicional – e é apenas através desta *contaminação* pelo literário, por este “outro”, que a filosofia pode, de algum modo, fazer justiça a esta umidade que desde sempre lhe acompanha. Não a fim de que se apaguem os limites entre isto e aquilo, não para que as singularidades sejam reunidas num só conjunto (literatura, filosofia, arte, ciência etc.), pelo contrário, a contaminação destes limites reclama à filosofia que se destitua de seu lugar autoritário que sempre se auto-atribui. Assumir-se contaminada pelo literário e saber que muito ainda tem para aprender com seus outros, respeitando suas singularidades, dedicando-se a compreender os diferentes

⁹¹⁶ DERRIDA, J. “This strange institution called literature”, p. 57.

⁹¹⁷ DERRIDA, J. “This strange institution called literature”, p. 73.

⁹¹⁸ DERRIDA, J. “This strange institution called literature”, p. 73.

idiomas, suas sintaxes próprias, sem se apropriar automática e indevidamente do que acredita ser um objeto: eis um aprendizado talvez prazeroso, com todos seus gozos proibidos, mas ao qual ainda certamente se tem um longo caminho à frente.

“como se”

O tema da lei está presente em diversos trabalhos de Derrida, sobretudo em *Force de loi. Le “fondement mystique de l’autorité”* e em “Préjugés, devant la loi”⁹¹⁹ – no primeiro, Derrida trata especificamente da questão do direito e da justiça, em um longo debate com *Crítica da violência [Crítica do poder]* de Benjamin; já no último, em uma homenagem no Colóquio de Cerisy a Lyotard, relendo o conto “Diante da Lei” (que foi posteriormente incluído por Max Brod, amigo e responsável pelo testamento de Kafka, no capítulo “A catedral” de *O processo*), dedica-se a uma estrutura da lei em geral, que traz consigo o que se poderia chamar de “lei da escritura”. Por isso, é a este texto que se dedicarão estas páginas seguintes. Para isso, antes de qualquer outra coisa, é preciso lembrar o conto de Kafka, em que se lê:

Diante da lei está um porteiro. Um homem do campo dirige-se a este porteiro e pede para entrar na lei. Mas o porteiro diz que agora não pode permitir-lhe a entrada. O homem do campo reflete e depois pergunta se então não pode entrar mais tarde. “É possível”, diz o porteiro, “mas agora não”. Uma vez que a porta da lei continua como sempre aberta, e o porteiro se posta ao lado, o homem se inclina para olhar o interior através da porta. Quando nota isso, o porteiro ri e diz: “Se o atrai tanto, tente entrar apesar da minha proibição. Mas veja bem: eu sou poderoso. E sou apenas o último dos porteiros. De sala para sala, porém, existem porteiros cada um mais poderoso que o outro. Nem mesmo eu posso suportar a visão do terceiro”. O homem do campo não esperava tais dificuldades: a lei deve ser acessível a todos e a qualquer hora, pensa ele; agora, no entanto, ao examinar mais de perto o porteiro, com o seu casaco de pele, o grande nariz pontudo e a barba tártara, rala e preta, ele decide que é melhor aguardar até receber a permissão de entrada. O porteiro lhe dá um banquinho e deixa-o sentar-se ao lado da porta. Ali fica sentado dias e anos. Ele faz muitas tentativas para ser admitido, e cansa o porteiro com os seus pedidos. Muitas vezes o porteiro submete o homem a pequenos interrogatórios, pergunta-lhe a respeito da sua terra e de muitas outras coisas, mas são perguntas indiferentes, como as que costumam fazer os grandes senhores, e no final repete-lhe sempre que ainda não pode deixá-lo entrar. O homem, que se havia equipado bem para a viagem, lança mão de tudo, por mais valioso que seja, para subornar o porteiro. Este aceita tudo, mas sempre dizendo: “Eu só aceito para você não achar que deixou de fazer alguma

⁹¹⁹ DERRIDA, J. “Préjugés. Devant la loi”. In: *La faculté de juger. Colloque de Cerisy*. Paris: Éditions de Minuit, 1985.

coisa”. Durante todos esses anos, o homem observa o porteiro quase sem interrupção. Esquece os outros porteiros e este primeiro parece-lhe o único obstáculo para a entrada na lei. Nos primeiros anos, amaldiçoa em voz alta o acaso infeliz; mais tarde, quando envelhece, apenas resmunga consigo mesmo. Torna-se infantil, e uma vez que, por estudar o porteiro anos a fio, ficou conhecendo até as pulgas da sua gola de pele, pede a estas que o ajudem a fazê-lo mudar de opinião. Finalmente, sua vista enfraquece e ele não sabe se de fato está escurecendo em volta ou se apenas os olhos o enganam. Contudo, agora reconhece no escuro um brilho que irrompe inextinguível da porta da lei. Mas já não tem mais muito tempo de vida. Antes de morrer, todas as experiências daquele tempo convergem na sua cabeça para uma pergunta que até então não havia feito ao porteiro. Faz-lhe um aceno para que se aproxime, pois não pode mais endireitar o corpo enrijecido. O porteiro precisa curvar-se profundamente até ele, já que a diferença de altura mudou muito em detrimento do homem. “O que é que você ainda quer saber?”, pergunta o porteiro, “você é insaciável”. “Todos aspiram à lei”, diz o homem, “como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?” O porteiro percebe que o homem já está no fim, e para ainda alcançar sua audição em declínio, ele berra: “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a”.⁹²⁰

Josef K., o caluniado processado da narrativa de Kafka, ouve o conto enxertado no *Processo* pela boca de um sacerdote, em uma visita à catedral. O enxerto feito por Brod, que deveria ser feito por Kafka, segundo o amigo (e “dono” do legado Kafka) que se auto-nomeou corretor das obras kafkianas, passa a ser um ensinamento central nesta obra prima do escritor⁹²¹. Ao terminar de ouvir atentamente o relato do sacerdote, tal como em Cerisy Derrida relata à platéia, e que, antes, Derrida teria ouvido de Kafka, K. diz de súbito: “o porteiro enganou o homem”. Segundo o movimento do texto kafkiano, vê-se que o sacerdote adverte que este é um julgamento precipitado, pois o porteiro apenas cumpriu seu dever, e o cumpriu de modo cuidadoso. Pode-se admitir aqui que o fim e o início do conto convergem perfeitamente, mostrando que nunca houve nenhuma mentira dita ao homem pela boca do porteiro: primeiro, diz-se que ele não podia “agora” entrar na lei, e no fim, que a entrada era apenas dedicada a ele – o que não comportaria nenhuma contradição, segundo as argumentações do sacerdote (de Kafka e de Derrida). E, para concluir esta linha de contra-argumentação às objeções de K., o sacerdote diz que não se pode colocar em questão a dignidade do porteiro, pois ele está lá representando a lei: “a história não dá a ninguém o direito de julgar o porteiro. Não importa como ele nos apareça, é sem dúvida um servidor da lei, ou

⁹²⁰ KAFKA, F. *O processo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992, pp. 230-232.

⁹²¹ E, sobre esta auto-nomeação dos porta-vozes das obras, ver mais à frente a parte dedicada à autobiografia, mais precisamente ao debate que se seguiu à edição de *A minha irmã e eu*.

seja, pertencente à lei e, portanto, fora do alcance do julgamento humano”. E completa: “ficar preso por ofício, mesmo que seja só à entrada da lei, é incomparavelmente mais do que viver livre no mundo. O homem do campo apenas chega à lei, o porteiro já está lá”⁹²².

*

Após esta longa epígrafe, pode-se tentar ler nesta passagem a indicação derridiana de que os textos, a tradição e os discursos seriam esta porta diante da qual se para. Eles prometem um acesso, algum dia, uma leitura por vir, um sentido a se alcançar, uma interpretação perfeita, mas deixam esta promessa guardada, trancada por detrás da porta – em que não há nada senão mais textos que guardam textos e assim por diante. E, além disso, convocam – e convocam *singularmente*: querem que se esteja a postos em sua frente, dizendo “sim”. Abrem-se sem se abrir, querem ser penetrados sem desvirginamento – até porque não há desvirginamento e dentro dos textos encontram-se tantos outros textos que comportam textos como no quadro “Arque-duque Leopold Wilhelm em sua Galeria de Quadros”, de David Teniers, ao qual Husserl se refere e que Derrida elege como epígrafe para *A voz e o fenômeno*. Resta apenas a tarefa de querer entrar, o que quer dizer assumir o fracasso, mas sem cessar de dizer “sim” e comparecer diante destes textos.

Isso pode exprimir-se do seguinte modo: ao invocar o nome “lei” Derrida pretende aludir a um outro “conceito”, ou melhor, a um indecível homônimo: *a Lei*. A homofonia entre “a Lei” e “há Lei” é bem vinda aqui, pois assim se pode fazer com que entre em cena a expressão de indecidibilidade à qual Derrida pretende chegar em *Devant la loi*, a necessidade de *que haja lei* que se encontra no coração da Lei. Lei esta, portanto, que para além de uma lei, traz consigo o processo de disseminação e a “cláusula da impossibilidade”, inalienável na desconstrução. Em “Horizonte dissimétrico: onde se delineia a ética radical da desconstrução”, Ana Maria Continentino diz que este pensamento da lei abre um horizonte que não suporta mais os constrangimentos do cálculo, da possibilidade e da decisão, e que figura, assim, um certo “desejo de impossível” que exige sempre

⁹²² KAFKA, F. *O processo*, p. 237.

uma invenção, ou, melhor ainda, um desejo de invenção daquilo que não pode ser inventado. Ela diz:

Mas afinal o que podemos dizer dessa invenção que nos vem do *impossível*, o que interessa nela para além do poema ou da máquina que uma invenção desveladora ou produtora nos traz? A invenção como invenção do *outro*, do *impossível*, não nos traz nada, pois isto seria ainda o possível, ela apenas acolhe e exhibe num gesto paradoxal, “que consiste em desafiar e exhibir a estrutura precária de suas regras: respeitando-as, pela marca de respeito que ela inventa”⁹²³,⁹²⁴

Esta difícil postura de Derrida, que creio ser praticamente insuportável para o pensamento, *decide por não decidir* (“I’d rather not”, diria Bartleby), e mantém-se na tensão entre a decisão e a indecidibilidade. Além deste fato, soma-se a isso certo messianismo (sem messias) no que diz respeito à promessa, ao por vir de algo que nunca virá, pois não se pode apostar em nenhuma forma de presença, nem mesmo na modificação do presente em futuro: esta estrutura “legal” à qual Derrida parece conduzir lentamente, tem como pressuposto certo “ainda não” como aquele que o homem encontra diante da porta, diante do porteiro, diante da lei. Esta estrutura de adiamento e promessa, que é o que faz com que se escreva, se compareça, se fale, enfim, é a expressão do *que haja lei* da Lei, ou ainda, da Lei das leis. Tentando ser breve: a Lei consiste em *estar diante da lei*.

Esta Lei estrutura-se no conflito incessante entre as leis e a singularidade, entre cada um que comparece diante da lei, cada um como cada um, não no lugar de outro, mas em um apelo ao singular, pelo qual ninguém mais pode responder, tal como o de Deus a Abraão. A Lei, portanto, traz consigo uma tensão inevitável e vital ao pensamento: o imperativo de cada texto para que se compareça diante dele, ou melhor, para que eu compareça diante dele e tente adentrá-lo, mesmo sabendo que a entrada vai me estar desde sempre barrada. É um comando para que eu me confronte com esta impossibilidade e, ainda assim, não deixe de agir, de *transformar a impossibilidade em ato*. Cada livro, assim, é uma porta, uma porta fechada e fortemente guardada, à qual devo insistentemente querer entrar, mesmo que saiba que isso custará minha vida; e ainda assim é uma porta que só está destinada a mim, ou seja, à qual apenas eu posso querer entrar. É por esta razão que o homem do campo decide não decidir – e o próprio sacerdote dissera isso a

⁹²³ DERRIDA, J. *Psyché – inventions de l’autre*. Paris: Galilée, 1998, p. 59.

⁹²⁴ CONTINENTINO, A.M. “Horizonte dissimétrico: onde se delinea a ética radical da desconstrução”. In: *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*.

K.: “o homem do campo é efetivamente livre, pode ir aonde quer (...). Quando ele se senta no banquinho do lado da porta e ali permanece durante toda a sua vida, isso ocorre voluntariamente, a história não fala de coação alguma” ⁹²⁵ –; ele suspende qualquer decisão pelo seu desejo de entrar na lei, esquecendo-se de tudo mais e ficando-se ao lado da porta, dedicando-se a estudar minuciosamente o porteiro, seu gestos, e chegando inclusive a conhecer as pulgas de seu casaco de pele. Isto, para Derrida, configuraria *a fidelidade à Lei* – ou seja, a expressão máxima do desejo de impossível, onde tudo perde seu sentido, restando apenas ao homem do campo o seu desejo (impossível). Chegar à lei não significa, como quer o homem do campo, atravessar a porta, pois não há justiça lá dentro, aliás, não há nada lá, apenas outras portas guardadas por outros porteiros; a porta nunca será atravessada, pois a Lei é a da constante travessia – como tantas vezes diz Guimarães Rosa em suas *veredas*, “Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” ⁹²⁶ – e a ela deve-se perseguir, em toda sua indecidibilidade, estando-se, assim, sempre diante dela. Por este motivo, ouvir a lei do texto não pode simplificar-se no desejo de adentrá-lo, de resumi-lo, de interpretá-lo, de compreendê-lo; pelo contrário, esta tentativa não é nada mais que um desrespeito à Lei, pois com isso poder-se-ia pensar que a Lei foi cumprida – e, neste caso, o imperativo da Lei é que esta nunca seja cumprida, mas sempre mantida em questão, que sempre se esteja diante dela. E as palavras de Riobaldo que vêm na realidade esta travessia podem ser vistas como ecos deste mandamento para que se perceba que a vida, a escritura, os textos, não são mais que estas vias de acesso barradas que obrigam a um constante movimento, a um jogo sem fim como a errância do jagunço que constrói e relata sua estória em *Grande Sertão: Veredas*.

Assim, a simples decisão, um simples e banal gesto de decidir, ao contrário do que se pensa, tal como o “bater o martelo” do juiz, seria, então, a mais alta irresponsabilidade, pois significa não mais se deter aos juízos, tratando-se, aliás, do fim dos juízos e, por isso, do fim da justiça. *Todo veredicto, assim, toda decisão, toda leitura fechada, toda hermenêutica, por conseguinte, consiste na interrupção da única chance que se tem de se ser fiel à lei – que é decidir não decidir*, isto é, suspender a decisão para continuar decidindo, o que se pode

⁹²⁵ KAFKA, F. *O processo*, p. 236.

⁹²⁶ GUIMARÃES ROSA, J. *Grande sertão: Veredas*, p. 52.

entender como o fato de nunca se dever fechar um livro ou uma leitura, nunca se ter uma interpretação como a certa ou a definitiva, nunca se tomar verdade alguma por verdade, mas apenas se prostrar ao lado da porta, sem decidir, decidindo infinitamente ao chamado da Lei.

O que poderia, então, aqui, ser arriscado como algo próximo a uma “condição humana” seria esta dupla condição que Kafka descreve em “Diante da lei”: simultaneamente “homem do campo” e “guardião”. Ao mesmo tempo, deseja-se entrar na lei e guarda-se essa lei, suporta-se sua inacessibilidade – apenas assim, neste duplo gesto, se é fiel à infinita exigência do “que haja lei”. Esta dupla atitude, que se dá pela tensão da Lei das leis, torna-se emblemática para Derrida devido ao fato de esta Lei, que salta aos olhos a partir da literatura, sendo esta a instância por excelência que a assume, estender-se infinitamente para-além da literatura, podendo ser vista em qualquer escritura, judiciária, filosófica, científica etc. A Lei das leis, como Lei do texto, pode ser compreendida como a Lei em geral, Lei disto que se chama vida ou realidade, e que se resume no imperativo de que deve sempre haver leis. O que, como tudo na desconstrução, não se restringe a uma mera obediência ou resignação; ao contrário, é a instância mesma da aporia. De acordo com Ana Maria Continentino:

Em Derrida, responsabilidade e promessa se tecem na mesma trama. Ele nos alerta para uma *responsabilidade radical* sintonizada com a dimensão paradoxal que é a nossa condição. Só podemos pensar a *lei* rompendo com a lei, interrompendo nossa relação com ela. A lei que nos estrutura é ela mesma a proibição e o proibido; portanto, respeitar a lei é não ingressar na lei.⁹²⁷

A estrutura aporética da Lei, portanto, faz com que a impossibilidade de entrada na lei – ou seja, nos textos – seja radicalizada de tal modo que esta impossibilidade passa a configurar a única possibilidade de se lidar com a Lei. O único modo de haver uma leitura responsável, nestes termos, é assumindo a infidelidade à Lei, aceitando e recusando seu apelo ao mesmo tempo, tentando entrar sem entrar nos textos, lendo-os nem perpendicular nem paralelamente, mas de acordo com o movimento oblíquo que Derrida ensina e tece em sua escrita. Não se pode, assim, querer arrombar a porta à força, violentando o texto – sobretudo porque este seria um trabalho vão, pois o texto é absolutamente

⁹²⁷ CONTINENTINO, A.M. “Horizonte dissimétrico: onde se delinea a ética radical da desconstrução”, p. 148.

inviolável, críptico – nem tampouco se deve permanecer resignado ao seu lado, sem tentar entrar, sem nenhum esforço. O que Derrida diz é que se há algo a ser feito – e certamente há –, esta atitude deve refletir a tensão e a aporia da Lei.

Além disso, só desta maneira pode-se compreender a última figura que pretendo aqui analisar como estrutura do literário em geral: esta estranha configuração que o texto de Kafka, através do texto de Derrida, apresenta como um entrelaçamento da lei – do direito – com a Lei das leis – do texto: o “*como se*”, que é a lei-mor da literatura. Esta característica aparentemente banal da esfera da ficção, em que tudo acontece “como se” (Kafka escreve como se K. estivesse sendo réu de um processo, Clarice escreve como Lóri não soubesse viver, Guimarães Rosa escreve como se Riobaldo, agora que está de “range rede”, pudesse relatar suas aventuras da época de jagunço etc.), não parece, *nesta esfera da ficção*, apresentar nenhum problema ⁹²⁸. A questão parece se tornar tanto mais problemática quando isso se estende à escritura em geral (isto é, à “realidade”, à “vida”, à “linguagem”): como o pensamento lógico poderia suportar o fato de que, também ele, seguiria a lei do “como se”? Se tal pensamento, seja ele filosófico ou científico, considera sua maior característica a exatidão – a adequação aos fatos, a lógica e, portanto, a verdade – como pode ele sobreviver caso “constate” que seu discurso repousa sobre a ficcionalidade? Mas, do mesmo modo, não parece, a este ponto, admissível que Descartes também escreva como se ele tivesse um pedaço de cera nas mãos, como se Platão escrevesse como se existisse um mundo das idéias ou mesmo que Kant escrevesse como se devêssemos agir de tal ou tal maneira? Parece-me que sim, e o percurso *desta* escrita desejaria ter possibilitado que se aceitasse esta afirmação.

⁹²⁸ Sobre essa discussão na esfera da literatura, remeto ao livro *Verdades quixotescas: ensaios sobre a filosofia de Dom Quixote da Mancha*, de Gustavo Bernardo (São Paulo: Annablume, 2006). Ao mostrar como a atitude cética, elevada à sua máxima potência ficcional, torna-se o que ele chama de “quixotismo”, o autor apresenta tese – ainda que não reconhecidamente – semelhante à de Derrida. Para Gustavo Bernardo, com a escrita de Cervantes, torna-se tanto mais claro que “se a realidade existe [o aspecto cético da sentença], ela não se deixa perceber a não ser como ficção” (p. 09). O que acrescenta um aspecto bem interessante à discussão é que, para o autor, este fato configuraria a máxima *responsabilidade* da ficção. Diz ele: “desconfiando que a realidade conhecida seja basicamente fictícia ainda que não se admita como tal, para não mergulhar no niilismo assume a responsabilidade por desenhar uma outra realidade que se assumia desde o início como um desenho. Ora, é esta assunção da responsabilidade que empresta à ficção sua força: a força de parecer mais real do que o real cotidiano” (p. 09). Deste modo, para Gustavo, a escritura quixotesca faria com que se percebesse o quixotismo de toda escrita, primeiramente literária e, por conseguinte, mesmo a filosófica e a científica. Creio que esta discussão, em que a esfera das letras contamina a filosófica, pode ser tomada como um bom exemplo para se perceber como o literário, desde o início, assume esta esfera constitutiva do pensamento que o filosófico esforça-se arduamente para rechaçar.

Tomando Kant como exemplo (já que ele de fato escreveu, na segunda formulação de seu imperativo categórico, que devemos agir *como se* a máxima de nossa ação devesse se tornar por nossa vontade lei universal da natureza), esta ficcionalidade do relato filosófico-científico pode não parecer tão absurdo. Aliás, de acordo com Derrida em *Devant la loi*, vê-se mesmo que esta estrutura ficcional que ele descrevera a partir de Kafka teria sua inspiração na formulação kantiana do imperativo categórico. Derrida diz:

Tratava também do “como se” (*als ob*) na segunda formulação do imperativo categórico: “Age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade lei universal da natureza”. Este “como se” permite conciliar a razão prática com uma teleologia histórica e a possibilidade de um progresso ao infinito. Eu tentava mostrar como ele induzia virtualmente narratividade e ficção no coração mesmo do pensamento da lei, no momento em que esta se põe a falar e a interpelar o sujeito moral.⁹²⁹

Assim, no “nascimento” mesmo do sujeito moral, da responsabilidade condicional e dos direitos está a ficcionalidade: *no coração da racionalidade, portanto, encontra-se o “como se”*. E, com isso, agora não deve parecer – espero eu – tão despropositado afirmar que do mesmo modo que toda narrativa literária sempre acontece “como se” os fatos tivessem de fato acontecido, a moral e o pensamento crítico também se estruturam do mesmo modo, como se a realidade ou a verdade fossem esta ou aquela, só que estes não parecem aceitar tal fato. O *como se* é a base de todo discurso, de todo texto, seja ele qual for; ao se escrever, sempre se está escrevendo “como se” isso fosse a verdade, “como se” isso interessasse a alguém, “como se” isso devesse ou pudesse, enfim, ser escrito. Mas o que acontece é que esta característica constitutiva do literário em geral encontra-se recalcado no discurso lógico, sendo este o motivo que me fez pensá-la como uma das estruturas úmidas que são ao mesmo tempo constitutivas e recalçadas pelo pensamento filosófico tradicional, já que, por exemplo, Bacon escreveu “*como se*” se devesse tomar o úmido como exemplo de tudo aquilo que causa confusão na comunicação, sem perceber que seria esta umidade do “como se” que o possibilitou escrever seu *Novum Organum*.

*

⁹²⁹ DERRIDA, J. “Préjugés. *Devant la loi*”, p. 108.

Como uma breve observação a essas páginas, penso haver algo a ser sublinhado – e assumo aqui que eu escrevo *como se* fosse possível atentar radicalmente a este fato sem cair em nenhuma das tantas armadilhas do logos ou da *secura*. Mas ao contrário do que vejo nos tantos textos filosóficos que se utilizam da literatura, penso que não se pode nem se deveria ao menos tentar tomar um texto literário apenas para exemplificar uma teoria. Isto, mais que qualquer coisa, é desrespeitar a singularidade daquele texto, é não tentar aprender sua sintaxe própria – e isto deve valer para qualquer texto que se deseje ler (os filosóficos, os literários, a economia, a universidade, as guerras etc.). Neste tipo de leitura que a academia, mais que aceita, incentiva e tem como correta, apenas há um desrespeito à Lei do texto, a Lei das leis. E isso não apenas com relação ao literário, mas ao artístico em geral. Tomo, por exemplo, as análises que Heidegger faz do quadro de Van Gogh. Apesar de se tratar de uma belíssima passagem, pouco resta de Van Gogh naquele quadro, e consigo apenas ler as palavras de Heidegger⁹³⁰. Ou seja, o quadro serviu apenas como mera (não obstante bela) ilustração para a teoria heideggeriana – e posso também aqui aventar se o mesmo não ocorreria com o Nietzsche de Heidegger, com seu Platão e seu Hölderlin. Mas é claro que isso não diz respeito unicamente a Heidegger, este desrespeito à sintaxe dos textos lidos parece ser um traço típico da filosofia. É nesse sentido que enxergo mais uma distinção da posição de Derrida frente aos textos. Ao contrário do que comumente se faz, Derrida tenta entregar-se aos textos que lê, enxergar seu idioma e aprender, com isso, sua Lei – mesmo que saiba que nunca conseguirá entrar nem conseguir captar a essência disto que *ama*: a lei da literalidade, para, com esse aprendizado, rascunhar o que ele pensa ser a lei da escritura. Nesta atitude tipicamente desconstrutora, penso encontrar-se uma relação verdadeiramente justa com este outro que é a literatura e, somente assim, torna-se possível não compreender, mas experimentar a “interessância” desta literalidade, de seu “poder dizer tudo sobre tudo” e seu “como se”: leis também úmidas.

⁹³⁰ Sobre isso, ver *A origem da obra de arte* (HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1999, pp. 24-28).

5

quarta prova

“um texto permanece, aliás, sempre imperceptível”

- *Delfine*: A felicidade do marinheiro é como a do peixe?
- *John*: Exatamente, precisamente como a do peixe. Com a diferença de que ele respira na água e nós não conseguimos.
- *Delfine*: Respira, mas não fala.
- *Helena*: O que o impede de dar a sua opinião.
- *John*: Visto que não fala, não pode dar opinião. Mas com certeza tem outros meios de se comunicar.
- *Delfine*: É possível. Mas também nós nos comunicamos de forma estranha.
- *John*: Estranha como?
- *Delfine*: Sim. Estranha, inédita, insólita. De maneira muito pouco normal. Não notou que nesta mesa cada um fala a sai própria língua e que viemos todos de países onde se falam línguas diferentes?
- *Francesca*: E o mais esquisito é tudo parecer tão natural.
- *Delfine*: Natural, mas também de estranha coincidência.
- *Helena*: Coincidência?
- *Delfine*: Sim. Compreendemo-nos todos tão bem e facilmente.
- *Helena*: Entre mulheres cultas não costuma haver barreiras. E entre homens também não, acho.
- *Francesca*: Sinceramente, não sei, mas acho que cada um de nós se exprime à sua maneira, seja homem ou mulher. E nada é mais cômodo do que falarmos na nossa língua.
(...)
- *John*: De fato, estou começando a achar que vocês três deviam se unir para reconstruir uma nova e harmoniosa Torre de Babel, onde todos falássemos a mesma língua à sombra da árvore do bem.
- *Delfine*: Aí está uma boa idéia.
(...)
- *John*: Mas o melhor já encontramos, por acaso, nesta fórmula fabulosa.
- *Delfine*: Fórmula fabulosa? Do que está falando, comandante?
- *John*: De que seria senão desta intercomunicação poliglota? Não a acha extraordinária?
- *Delfine*: Extraordinária?
- *John*: Brindemos a isso!

(Manoel de Oliveira, *Um filme falado*, 2003)

*

A questão da tradução, quase como um prolongamento da questão da comunicação, tem sido um tema de relevância nos estudos desconstrutores e isso se deve porque o tema em questão, partindo da impossibilidade de comunicação – pois, desde Walter Benjamin, já se sabe que “aquela tradução que quisesse comunicar, nada comunicaria senão a comunicação”⁹³¹ – entrelaça-se com a questão fatal do monolinguísmo. Portanto, pode-se imaginar que a tradução como questão filosófica, expressa nos textos “Qu’est-ce qu’une traduction relevante” e

⁹³¹ BENJAMIN, W. “A tarefa do tradutor”. In: *Cadernos do Mestrado / Literatura*, 2ª. edição. Rio de Janeiro: UERJ, 1994, p. 9.

“Des tours de Babel”, tenha como tríplice antecipação o texto específico de Benjamin sobre “A tarefa do tradutor”, a questão da língua de *O monolingüismo do Outro* e o problema da comunicação como antecipada em “Assinatura acontecimento contexto”. E pensar esta relação é o objetivo desta prova.

monolingüismo

Ao final de seu “Monolingüismo”, Derrida sintetiza as questões que parecem ser cruciais para se pensar a língua de um ponto de vista desconstrutor: pergunta-se ele: “como é possível que a única língua que este monolingüismo fala e seja destinado a falar, para todo o sempre, como é possível que ela não seja a sua?”; ou ainda: “como crer que ela permanece muda para aquele que a habita e que ela habita o mais próximo, que ela permanece *longínqua, heterogênea, inabitável e deserta?*”; e mais: “deserta como um deserto no qual é preciso fazer crescer, construir, projetar até a idéia de uma estrada e o traço de um retorno, *uma outra língua ainda?*”⁹³².

O texto de 1996, que estampa a emblemática afirmação em que se ouvem os ecos das considerações sobre Nietzsche retumbarem – “Se eu tivesse que arriscar, Deus me guarde, uma única definição da desconstrução, breve, elíptica, econômica, como uma palavra de ordem, eu diria: *mais de uma língua*”⁹³³, que traz consigo a afirmação inspirada em Nietzsche de que é preciso falar várias línguas e escrever vários textos simultaneamente – foi escrito sob a forma de um diálogo, portanto, um texto em que se entrecosturam a relação com o outro, a ficção e a autobiografia, assumindo desde o início tratar-se de uma estória escrita por um franco-magrebino apaixonado por uma certa língua e a história de sua inscrição violenta nesta língua, a francesa. Interessando-se pelas tensões e pelas questões (do) limite, Derrida compreende o caráter afirmativo da desconstrução não como uma simples positividade, oposta à negatividade, mas através de um “sim” ao paradoxo. Diz Derrida: “é disso que a desconstrução é feita: não uma mistura, mas uma tensão entre memória, fidelidade, preservação de alguma coisa que nos foi dada, e, ao mesmo tempo, heterogeneidade, alguma coisa

⁹³² DERRIDA, J. *Le monolingüisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996, pp. 108-109.

⁹³³ DERRIDA, J. *Le monolingüisme de l'autre*, p. 113.

absolutamente nova, e uma ruptura”⁹³⁴, o que caracterizaria o lugar da desconstrução em uma certa “dobra” da língua e sua tarefa como assumir a paixão por esta dobra ou esta divisão, que persiste para manter a dimensão intrínseca à língua do *segredo*.

O texto de Tatiana Grenha “Derrida e *la question la plus fatale*”⁹³⁵ trata justamente desta dimensão do segredo da língua e remete à leitura de *Paixões*, em que, antes do Monolingüismo, Derrida já apresentaria esta dimensão do segredo como uma “experiência de interdição na ordem da linguagem” (...). Sendo aquilo que na dimensão da língua não se entrega, que resiste à própria dimensão de decifração”⁹³⁶, enfim, o segredo que permanece sempre secreto. Como se viu, esta dimensão do segredo não se limita à esfera da dissimulação, pois ele está sempre além do jogo de velamento / desvelamento por ser um segredo sem conteúdo, não tendo o que mostrar nem o que esconder. Para Derrida, tal é a estrutura da língua, que se mostra como uma “cripta indecifrável” na qual “o segredo não dá lugar a processo algum. Nem é um ‘efeito de segredo’. Ele pode dar-lhe lugar na aparência (e até o faz sempre), pode se prestar a isso, mas nunca se rende a isso”⁹³⁷. Nos termos derridianos, uma lógica nova que vem disjuntar a lógica do cálculo, da prestação de contas, do velar / desvelar que rege a filosofia, a moral e religião etc. Tratar do intratável consiste então o desafio de Derrida, o que, nos meus termos, significa abrir espaço à umidade do úmido no pensamento que aqui se expressa sob a língua de um segredo insustentável, mas ao qual se deve respeito: “quer o respeitemos, quer não, o segredo fica lá, impassível, à distância, fora, do alcance. Mas não se pode deixar de respeitá-lo, quer desejemos, quer não, quer saibamos, quer não”⁹³⁸. O úmido é o segredo e a umidade do úmido à qual tento aqui tanto fazer justiça nada mais é que esta dimensão secreta do segredo, que sempre escapará a qualquer manipulação, mas que, por outro lado, não se pode deixar de respeitar, pois sempre diz respeito ao pensamento, sempre o concerne e, por isso, uma forma de pensamento mais justa seria aquela

⁹³⁴ CAPUTO, J. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997, p. 6.

⁹³⁵ GRENHA, T. “Derrida e *la question la plus fatale*”. In: DUQUE-ESTRADA, P.C. (org.) *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*.

⁹³⁶ GRENHA, T. “Derrida e *la question la plus fatale*”, p. 159.

⁹³⁷ DERRIDA, J. *Paixões*. Campinas: Papirus, 1995, p. 46. Citado por GRENHA, T. “Derrida e *la question la plus fatale*”, p. 159.

⁹³⁸ DERRIDA, J. *Le monolingüisme de l'autre*, p. 46.

que levasse em consideração este respeito, esta responsabilidade insuportável que o segredo, a umidade do úmido, impõe-se em seu monolingüismo.

Esta língua do segredo – do úmido – entretanto, só se “mostra” através desta minha língua, desta que eu creio ser minha, que eu creio manipular, que eu tenho a pretensão de ser quase como uma matéria prima. Nesse caso, no meu, o português: e é na borda dessa língua, ou seja, na tensão da língua, às suas margens que eu posso habitar, pois ela me pertence sem me pertencer, eu sou dela sendo estranho a ela, e ela é minha sempre me escapando e me desapropriando de mim mesmo e desapropriando-se de mim. É neste estranho lugar que dá a relação de duas ficções: sujeito e língua, eu e minha língua etc., e a dificuldade do texto derridiano consiste no fato de o autor se situar, ou melhor, assumir esta borda como seu lugar de narração: Derrida escreve (-se) neste limite da língua, nesta tensão entre o “dentro” e o “fora”, nem dentro nem fora da língua, dela amante e ressentido, invejoso e apaixonado, querendo dela se apropriar para apropriar-se de si.

Só se tem uma língua, a princípio. O que constitui o monolingüismo, ou ainda, o que constitui o sujeito pelo monolingüismo. No entanto, como essa língua não pertence a ninguém, jamais será uma língua de um sujeito, Derrida chega a afirmar que se é monolingüe e fala-se apenas uma língua sem que esta lhe pertença. E isso é o que caracteriza a “fúria apropriativa” da língua ou da escritura, que, agora, é definida como um “certo modo de apropriação apaixonada e desesperada da língua”⁹³⁹. Esta língua que, sendo de tal modo única e singularmente minha, não é, nunca foi e nem será minha é uma língua dividida, desde sempre interdita, que frustra a cada instante meu desejo de fazer justiça às coisas, ou seja, de falar, o desejo de adequação, é o que “guarda” o impossível no coração de toda língua: e o que se chama aqui língua não é mais uma ou determinada língua, mas a “minha língua” que todos são capazes de falar, a estrutura de ser e não ser minha de toda língua. Em uma palavra: a escritura. E, no entanto, se quer falar, se precisa falar e desejar fazer justiça a isto que, pela própria língua, me é interdita; falo por desejo, por uma promessa que a língua comporta, um messianismo que me faz crer que um dia conseguirei ser preciso, conseguirei dar conta e exprimir o inexprimível – e tal “fúria apropriativa” me faz

⁹³⁹ DERRIDA, J. *Le monolingüisme de l'autre*, p. 59.

perseguir louca e apaixonadamente esta promessa, em um movimento da língua que mescla amor, desespero, esperança, fé, paixão e desejo. É nesse sentido que Grenha afirma que “esse movimento de apropriação, essa fúria desejante da língua, Derrida o concebe como uma lei, ou melhor, como a lei a que todo discurso está submetido”⁹⁴⁰. Nos termos do filósofo: “a língua fala esta inveja, a língua não é outra coisa senão a inveja desatada. Ela empreende a sua revanche no coração da lei. Da lei que é ela mesma, a língua, e louca. Louca dela mesma. Louca do desejo de atar, de apropriar”⁹⁴¹. Esta “lei da língua” em *O monolingüismo do outro* dissemina-se em uma dupla lei que diz que, ao mesmo tempo, só se fala uma só língua e que junca se fala uma só língua, pois toda língua traz sempre consigo a marca do estrangeiro: não se fala uma só língua porque toda língua é desde sempre interdita, mesmo – e sobretudo – a língua dita “materna”, sendo sempre estrangeira a quem se pensa dela falante; ao mesmo tempo, só se fala uma língua, pois a soberania da língua se impõe ao falante como única lei a ser seguida, o que configura o inevitável monolingüismo do outro:

O monolingüismo do outro quer dizer ainda outra coisa, que se descobrirá pouco a pouco: que de todas as maneiras não se fala mais de uma língua – e que esta, não a possuímos. Nunca se fala mais que uma língua, e esta, a voltar sempre ao outro, é, dissimetricamente, do outro, o outro a guarda. Vinda do outro, permanece no outro, volta ao outro.⁹⁴²

A alteridade irreduzível da língua configura-a sempre como sendo minha e, ao mesmo tempo, estrangeira, própria e desde sempre desapropriada. A língua é a língua do outro, ou melhor, é a própria vinda do outro, sua emergência como alteridade absoluta e radical que, por sua interdição, me será sempre inalcançável.

Esta língua do outro que configura meu monolingüismo dobra a minha língua segundo sua dupla lei e me obriga a falar apenas nesta borda, neste limite impreciso que não permite que se distinga em que medida este monolingüismo é meu ou é do outro. Monolingüismos embaralham-se nestas fronteiras, que não deixam de ser fronteiras, mas que, por isso, por este processo de embaralhamento, não permitem mais nenhuma propriedade ou identidade precisa, caracterizando o

⁹⁴⁰ GRENHA, T. “Derrida e *la question la plus falate*”, p. 154.

⁹⁴¹ DERRIDA, J. *Le monolingüisme de l'autre*, p. 46. A tradução portuguesa de Fernanda Bernardo atenta para o fato de que a expressão “Folle de lier”, em seu uso corrente, significa, além do literal “louca para atar”, também “doida varrida” (DERRIDA, J. *O monolingüismo do outro*, trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001).

⁹⁴² DERRIDA, J. *Le monolingüisme de l'autre*, p. 59.

que Derrida chama de uma “ex-apropriação da língua”. Movimento também duplo que, desapropriando-me de toda identidade ou pretensa autenticidade, contudo, me convoca, me obriga a permanecer nesta borda e respeitar este segredo, a correr cegamente atrás deste impossível ao qual se deseja tanto fazer justiça. E no entrecruzamento destes monolingüismos no qual escrevo meu monolingüismo, que me sendo completamente estrangeiro não deixa de ser meu, ao contrário, tendo nesta estrangeiridade a única possibilidade de se pensar em identidade ou singularidade, línguas se falam e se escrevem, confundem-se, contaminam-se e, somente assim, é possível que haja disseminação, proliferação de idiomas e, com isso, que se fale mais de uma língua *ao mesmo tempo*.

babéis

Se a noção de tradução consiste no *transporte* de um *conteúdo original* de uma *língua materna* para outra língua, podemos pensar que aí residem inúmeros equívocos: a noção de transporte, que impescinde de uma verdade; a idéia de conteúdo como presença; a pressuposição de uma originariedade; e a idéia de uma língua própria. É, por isso, uma discussão em que os temas da metáfora, da comunicação, da ficcionalidade e do monolingüismo se encontram e tornam a questão ainda mais problemática do que já era para seu primeiro grande crítico, Benjamin. Tal é a razão que, para Derrida, a tradução torna-se um problema que diz respeito ao coração mesmo da filosofia, em que ela toda está em jogo e o exemplo desta situação paradoxal encontra-se na fábula bíblica de Babel. Para resumir a escritura, cito Geoffrey Bennington:

O Gênese conta como a tribo dos *Shem* (a palavra *Shem* significa nome em hebraico) quis tornar seu nome famoso, edificando uma torre e impondo unicamente a sua língua a todos os povos da terra. Para puni-los por essa ambição excessiva, Javé destruiu a torre gritando seu nome “Bavel” ou “Babel”, que (confusamente) se parece com a palavra hebraica que quer dizer “confusão”, e impôs a diferenciação lingüística em toda a terra. (...) Ao impor seu nome (confusamente percebido como “confusão”) contra o nome do nome (*Shem*), deus impõe, desde então, a necessidade e a impossibilidade da tradução. A dispersão das tribos e das línguas sobre a terra os condenará à confusão, logo, à necessidade de se entretraduzir sem jamais conseguir alcançar a tradução perfeita, o que significaria a imposição de uma única língua. Nesse meio de relativa confusão, resultado de uma tradução confusa do nome de Deus, estamos condenados, não a uma total incompreensão, nem a uma pura intraduzibilidade, mas a um trabalho de tradução que jamais estará completo. Como a confusão absoluta é impensável

assim como a incompreensão absoluta, o texto está por definição “situado” neste meio, e, portanto, todo texto reclama uma tradução que jamais será feita.⁹⁴³

Sobre isso, Derrida, na mesa-redonda que se seguiu à sua exposição de “Otobiografias”, na Universidade de Montreal em 1979, relaciona a tradução à decisão, portanto ao cálculo, e parece encaminhar a questão para o “campo” da indecidibilidade.

Para o filósofo, quando Javé interrompe a construção da torre e condena a humanidade à multiplicidade de linguagens, é “a necessária e impossível tarefa de tradução”⁹⁴⁴ que está entrando em cena. Isso se dá porque, com a declaração de guerra de Deus à tribo, ou seja, de Babel aos semitas, ou, ainda mais, da Confusão ao Nome, com a maldição que impõe que haja singularidades, há algo que sempre permanecerá intraduzível: a *estranheza mesma* da singularidade de cada língua. Derrida dá o exemplo do conto “Pierre Ménard” de Jorge Luis Borges⁹⁴⁵. No conto, o autor cria um personagem fictício que desejava escrever, pela primeira vez, “Dom Quixote” – e nota-se que o personagem não queria escrever uma versão, mas sim o original. O conto está escrito em espanhol, mas é marcado por uma atmosfera estritamente francesa: “Pierre Ménard é um francês, a estória acontece em Nîmes e há todo tipo de ressonâncias que levam Borges a escrever seu texto em uma língua espanhola que é muito sutilmente marcada por uma certa francesidade”⁹⁴⁶. Quando Derrida ouvira um comentário sobre esse texto, dizendo que no fim das contas a tradução francesa pareceria bem mais fiel que o original, ele disse que sim e que não, primeiro pelo fato de não haver “originalidade” no original, por não se acreditar mais na primazia da língua materna, como também pelo fato de, na tradução, ter se perdido à estranheidade que a língua francesa operava no espanhol. E conclui: “a tradução pode fazer tudo, menos marcar esta diferença lingüística inscrita na linguagem”⁹⁴⁷. E, certamente, esta é a “moral”

⁹⁴³ BENNINGTON, G. “Derridabase”, pp. 124-125. Vale lembrar que o tema da tradução parece ser um dos mais abordados nas leituras derridianas dos departamentos de letras. Ainda que em perspectiva mais lingüística ou literária, remeto aos artigos “A ética da palavra e o trabalho de luto” (SKINNER, A.), “Derrida: *entre* a língua e o idioma. O primeiro pensador da tradução” (OTTONI, P.) e “Desertos, senhas e miragens: a tradução e o pensamento derridiano” (GLENADEL, P.), todos em *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*.

⁹⁴⁴ DERRIDA, J. “Roundtable on translation”. In: *The ear of the other. Otobiography, transference, translation*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1985, p. 98.

⁹⁴⁵ BORGES, J.L. “Pierre Ménard, autor de Quijote”. In: *Ficciones*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

⁹⁴⁶ DERRIDA, J. “Roundtable on translation”, p. 99.

⁹⁴⁷ DERRIDA, J. “Roundtable on translation”, p. 100.

que Derrida retira do relato bíblico, uma certa “impureza” presente em cada língua, uma impureza que é de tal modo sua que quase se assemelha a uma originalidade e que é o que impossibilita a tradução perfeita – e é isso também que faz com que Derrida veja no exemplo de Babel uma “epígrafe para todas as discussões sobre tradução”, tanto por seu tema, que confronta o nome próprio, ou seja, o desejo de propriedade da língua, com a confusão mais própria que a propriedade do nome, como pelo próprio relato, que, ao se traduzir para qualquer língua, ao pretender se ajustar a qualquer outra língua perde seu jogo de nomes e de palavras que compõem a trama do relato.

Uma primeira observação dirige-se à tribo de Shem, ou melhor, à tribo do Nome. Eles pretendiam conquistar um nome para si e carregar, assim, o nome do nome, e impondo sua língua a todos os outros povos, seu nome reinaria sobre todos os nomes e sua língua seria a única a ser falada. O nome do nome é, portanto, o nome: o mais próprio que pretende ver sua identidade estendida a todos os outros, e, através da imposição de sua língua, a vitória do mesmo sobre o outro. Então intervém Deus, que derruba a torre, impondo seu nome, o nome de Deus, à torre. Ele, Javé, grita seu nome, não seu nome dado, mas seu nome por si escolhido, seu nome “próprio” – o que demonstra sempre um duelo entre nomes próprios: a guerra de Deus contra os semitas dá-se pela destituição do nome “Shem” por “Babel”, o nome da torre destruída. Além disso, o nome escolhido de Deus, “Babel” confronta-se com seu nome dado pelos hebreus “Javé” e, nesse sentido, o nome “Babel”, substantivo comum tornado próprio, a confusão maiúsculada, destitui, de uma só vez, o nome próprio de Deus (que nunca foi próprio, mas que, agora, mais que nunca, significando “confusão” não pode ser de modo algum apropriável), o nome da torre (que é destruída ao ser nomeada, passando a chamar-se, em meio aos escombros, “confusão”, ou seja, que só passa a ser algo no momento de nomeação, que é, ao mesmo tempo, o momento de destituição de qualquer propriedade), e o nome do povo (que se chamava “nome” e que agora não possui mais nome, por ter sido vencido pelo nome e pela confusão de Deus, pelo nome da confusão e de Deus, por Deus e pelo nome da confusão...). E tudo isso acontece apenas no simples ato de Deus dizer: *Babel*.

Derrida então aponta o problema de se traduzir “Babel” por “confusão”, porque assim se estaria traduzindo um substantivo próprio por um comum. Mas, assim, pode-se entender que Deus esteja declarando guerra aos homens

justamente no momento em que os força a traduzirem seu nome por um nome comum e, com isso, condena-os a uma multiplicidade de línguas.

Traduzam meu nome, diz Ele, mas ao mesmo tempo Ele diz: vocês não conseguirão traduzir meu nome porque, em primeiro lugar, é um nome próprio e, em segundo, o meu nome, o nome que eu próprio escolhi para esta torre, significa ambigüidade, confusão, *et cetera*. Assim, Deus, em sua rivalidade com a tribo dos Shems, dá-lhes, em um certo modo, um comando absolutamente duplo. Ele impõe um duplo vínculo [*double bind*] a eles quando diz: traduzam-me e, o que é mais importante, não me traduzam. Eu desejo que vocês me traduzam, que vocês traduzam o nome que eu impus a vocês; e, ao mesmo tempo, o que quer que vocês façam, não o traduzam, vocês não serão capazes de traduzi-lo.⁹⁴⁸

Derrida, com isso, apresenta Deus como o desconstrutor da torre de Babel, pois ele interrompe a construção. Ele interrompe a construção no próprio ato de interditar a tradução: e interditar a tradução significa aqui ordenar e proibir; significa dizer “que haja tradução” e advertir que a tradução será sempre impossível.

dischেমinação

O neologismo de Derrida – como todos os seus – segue a lógica do duplo vínculo babélico: deve-se traduzi-lo sabendo que é intraduzível; além disso, deve-se traduzi-lo preservando sua estranheidade, sua inadaptação à língua, inclusive à sua “materna”; e também se deve traduzi-lo de modo a preservar a estrangeiridade infiltrada no que seria a língua materna, o hebraico no francês e, agora, no português. Dischেমinação é o ato de, segundo Derrida, Deus dizer: “vocês não imporão seu significado ou sua língua, e eu, Deus, obrigo-os a submeterem-se à pluralidade de línguas da qual vocês nunca conseguirão sair”⁹⁴⁹; mas é também, ao mesmo tempo, disseminação, desesquemáticação, de-“semitização” e desencaminhamento (de *de-chemin*, descaminho). O que Derrida pretende mostrar é que o texto “original” é o texto sagrado e que, por isso, como diz Benjamin em “A tarefa do tradutor”, todo o esforço de tradução é exemplificado pelo gesto de se traduzir para uma língua a sagrada escritura – “pois todos os grandes escritos, em qualquer grau, e a *Sagrada Escritura* em grau máximo, contêm nas entrelinhas

⁹⁴⁸ DERRIDA, J. “Roundtable on translation”, p. 102.

⁹⁴⁹ DERRIDA, J. “Roundtable on translation”, p. 103.

sua tradução virtual. A versão interlinear do texto sagrado é o arquétipo ou o ideal de toda tradução”⁹⁵⁰. Isto porque um texto sagrado é, por excelência, um texto intraduzível, um texto que tem como estrutura interna um segredo que não pode ser contado – e, segundo Derrida: “a única coisa que se pode fazer quando se traduz um texto sagrado é lê-lo entre as linhas, entre as suas linhas. Benjamin diz que esta leitura ou esta versão intralinear do texto é o ideal de toda tradução: a *pura traduzibilidade*”⁹⁵¹.

Disto, pode-se entender o interesse de Derrida na teoria de Benjamin que afirma que a tarefa do tradutor é, de certa maneira, tentar preservar a “impureza original” do texto, o que consiste em pensar a tradução como *sobrevida* do texto: nem vida nem morte, o texto traduzido não dá vida ao “original”, animando-o, nem é o seu fim; é justamente o fim destas duas opções em uma indecidibilidade única que apenas o tradutor herda. O tradutor, e não a tradução, é o protagonista da teoria benjaminiana: é quem está infinitamente endividado com o texto “original” e que se sabe submetido à sua lei; além disso, é aquele que deve empreender a tradução de uma maneira justa, isto é, sem reproduzir, representar nem copiar o original, o que seria um desrespeito às singularidades das línguas. Com isso, não se deve ater à preocupação em comunicar ou transmitir a essência ou a verdade do original, já que, para Benjamin, tradução não tem nada a ver com comunicação nem com informação. A única relação que a tradução mantém com o original é a de sobrevivência, pois a única maneira do texto sobreviver é através de sua tradução, uma justa tradução que preserve tanto a sua lei interna (de intraduzibilidade) como à pluralidade das línguas que Babel impôs.

A tradução é, por isso, no sentido benjaminiano, o que possibilita que se entreveja, na sobrevida, a “linguagem pura”. Esta linguagem pura, longe de querer dizer uma originariedade ou pureza que uma língua possuiria, seria o que torna uma linguagem linguagem, ou seja, o fato de que “há linguagem”. E este sentimento de haver linguagem, haver a multiplicidade babélica de línguas, só se dá através da experiência da tradução, mas precisamente, a experiência da impossibilidade da tradução e o esforço para este empreendimento, mesmo sabendo-o impossível. Este seria o maior aprendizado que se tem da tradução – um esforço para se persistir na impossibilidade, aprendendo que o fracasso é o

⁹⁵⁰ BENJAMIN, W. “A tarefa do tradutor”, p. 32.

⁹⁵¹ DERRIDA, J. “Roundtable on translation”, p. 103. Grifo meu.

único trunfo a se obter. *Tradução*, portanto: *sobrevida* de um texto legado, de uma herança, representação máxima da *inadequação* de uma língua a outra; *tradução da tradução*: “o mito da origem do mito, a metáfora da metáfora, a narrativa da narrativa”⁹⁵². Esta experiência do tradutor – do texto sagrado – reproduz a própria experiência da filosofia da qual o filósofo se esquivava: deve-se aprender a lidar com o não-acabamento, com a impossibilidade mesma de completude, de totalização, de saturação, de edificação – enfim, de *secura*.

Mas, de fato, na hora de escrever, de falar, de agir, só resta a decisão, o cálculo e, com isso, a construção e a *secura*. Escrever, agir e falar pressupõe certamente uma dose inevitável de cálculo e é por essa razão que uma escrita impossível, isto é, úmida, deve assumir esta experiência da tradução (de ter que traduzir sem poder traduzir) como sua tarefa: deve, portanto, assumir-se *constructo* e *negociar com a secura*. Eis um verdadeiro aprendizado que, via Derrida, busco incessantemente herdar de Benjamin: minha negociação, meu fracasso.

Muito rapidamente: no instante mesmo em que pronunciamos Babel, experimentamos a impossibilidade de decidir se esse nome pertence, propriamente e simplesmente, a *uma* língua. E o que importa é que essa indecidibilidade elabore uma luta pelo nome próprio no interior de uma cena de dívida genealógica. Procurando “se fazer um nome”, fundar ao mesmo tempo uma língua universal e uma genealogia única, os Semitas querem colocar a razão no mundo, e essa razão pode significar simultaneamente uma violência colonial (pois eles universalizariam assim seu idioma) e uma transparência pacífica da comunidade humana. Inversamente, quando Deus lhes impõe e opõe seu nome, ele rompe a transparência racional, mas interrompe também a violência colonial ou o imperialismo lingüístico. Ele os destina à tradução, ele os sujeita à lei de uma tradução necessária e impossível; por conseguinte, do seu nome próprio traduzível-intraduzível, ele libera uma razão universal (esta não será mais submetida ao império de uma nação particular), mas ele limita por isso a universalidade mesma: transparência proibida, univocidade impossível. A tradução torna-se a lei, o dever e a dívida, mas a dívida que não se pode mais quitar. Tal insolubilidade encontra-se marcada diretamente no nome de Babel: que ao mesmo tempo se traduz e não se traduz, pertence sem pertencer a uma língua e endivida-se junto dele mesmo de uma dívida insolvente, ao lado dele mesmo como outro. Tal seria a performance babélica.⁹⁵³

*

⁹⁵² DERRIDA, J. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 11.

⁹⁵³ DERRIDA, J. *Torres de Babel*, pp. 25-26.

Pode-se, então, a partir deste aspecto “ético-político” que a experiência de (in) traduzibilidade da tradução ensina – qual seja, o fim de certo “colonialismo” do logos, da imposição de certa língua, isto é, uma verdade, como absoluta –, sempre por uma estranha analogia, pensar certa ética ou política que a experiência de assunção da umidade do úmido pode comportar. Tentar falar várias línguas ao mesmo tempo, permitir que várias línguas falem ao mesmo tempo em um texto, podem abrir espaço para uma experiência da *hospitalidade* na própria escritura.

Por certo, meu projeto abandonado parece sempre ressoar, mesmo agora, quando pretendo ter abandonado o campo da ética rumo a um pensamento mais teórico ⁹⁵⁴. Em “Mal de hospitalidade”, Fernanda Bernardo alinhava cuidadosamente tradução e acolhimento, de modo a mostra que a tradução seria “a experiência enigmática do *acolhimento* do estrangeiro, da língua de um outro – e isso a começar na cena da apropriação ex-apropriante da língua dita própria ou materna –, tanto quanto a experiência da invenção e da transação a que sempre ela nos obriga” ⁹⁵⁵. Lembrando a quase-definição que Derrida apresenta para *desconstrução* – “*mais de uma língua*” – pode-se assim equacionar que desconstrução é tradução; sendo esta a experiência mesma da hospitalidade, a condição do acolhimento em geral, pode-se pensar que a umidade da desconstrução é sinônimo de um pensamento acolhedor por excelência. E é a esta relação a ser ainda “propriamente” pensada – que não cabe aqui precisar, mas apenas apontar futuros desdobramentos – que me deterei como conclusão a esta prova.

Certa vez, ao escrever sobre a poesia do amigo, Lévinas referiu-se à “poesia de Derrida” (com a qual se encontraria “no coração de um quiasma” ⁹⁵⁶), o que mais tarde ecoaria de modo assustador nos textos derridianos a partir da década de oitenta, em que as letras levinasianas são bem mais retomadas, quando, por exemplo, Derrida chega a dizer que “um ato de hospitalidade só pode ser poético” ⁹⁵⁷. Este pensamento que só pode ser poético é um pensamento que, assim, mescla metaforicidade (alegoria e estilo), ficcionalidade, traduzibilidade e autobiografia como possibilidades de se dar conta desta alteridade, delineando,

⁹⁵⁴ Sobre isso remeto ao meu livro *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*.

⁹⁵⁵ BERNARDO, F. “Mal de hospitalidade”. In: *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*, p. 174.

⁹⁵⁶ LÉVINAS, E. “Jacques Derrida; Wholly Otherwise”. In: *Proper Names*. Califórnia: Stanford University Press, 1996, p. 56.

⁹⁵⁷ DERRIDA, J. *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003, p. 04.

para além de um pensamento *da* hospitalidade, a filosofia *como* hospitalidade, isto é, como tradução. A filosofia, portanto, como a co-habitação de várias vozes em uma, de várias palavras em uma, de várias línguas em uma, definindo-se de acordo com a máxima do monolingüismo.

Em uma perspectiva derridiana, poder-se-ia chegar a afirmar, como pretendo arriscar a partir do referido artigo de Fernanda Bernardo, que a filosofia pode ser compreendida como uma longa *nota de tradução*. Se um idioma ou um sintagma nunca será perfeita ou justamente traduzido para outra língua, pode-se dizer que a tarefa de “comentador” à qual os filósofos sempre se dedicam nada mais é que tentar “traduzir” um idioma (como, por exemplo, eu estou aqui tentando fazer com a língua da desconstrução) para sua própria língua – ouvindo o “traduza-me” do texto e, ao mesmo tempo, sabendo que ele é intraduzível, sempre estranho e sempre estrangeiro. De acordo com Fernanda:

O seu próprio sentido [aqui, o das línguas filosóficas] não seria nunca apropriadamente *transportável* para a nossa língua sem o resto e, por isso, sem pelo menos uma nota de tradução. Uma nota de tradução a assinalar-lhe a *restança* e, portanto, a idiomaticidade a incomensurável singularidade e a resistência encarnada à tradução – a sua recusa em passar ou transpor a fronteira dessa instância universalizante que é a língua, e em deixar-se *de todo* acolher numa outra – a *nossa* nesse caso. Uma recusa que é, no mesmo lance, um apelo tão desesperado quanto infinito à tradução.⁹⁵⁸

Desse modo, o trabalho de um pensamento que se pretende minimamente úmido deve atentar a esta especificidade de leitura que a desconstrutora ensina: transportando-se, com todos os equívocos e estranhamentos, suas palavras sobre a nota de tradução de um idioma a outro para minha língua nesta tese, neste simples ato de traduzir seu texto, pode-se entrever a extensão de um pensamento como o de Derrida, no qual esta simples nota (de tradução) põe em cena a própria ruína da tradução – o que, então, diz respeito ao fracasso do pensamento.

O pensamento mais justo seria, assim, o que assume seu fracasso, o que, ecoando as palavras de Lévinas, pode fazer pensar os perigos de um pensamento triunfante, a que ponto um triunfo do pensamento ou de uma verdade pode chegar – como atestou *Auschwitz*. E, ao contrário do que diria um maldoso leitor, isso não conduz a um niilismo nem a qualquer inércia. Ao invés disso, o clamor “divino” que o texto impõe (“traduza-me!”) – quase como um “decifra-me ou

⁹⁵⁸ BERNARDO, F. “Mal *de* hospitalidade”, p. 188.

devoro-te”, e digo quase porque, apesar das incansáveis tentativas, o texto é sempre críptico, sempre indecifrável, mas também porque ele sempre me devorará, querendo eu ou não –, este imperativo constrange qualquer pretensão de propriedade de minha parte que, como os Shem, sou obrigado a enfrentar a multiplicidade de línguas e, por isso, como herdeiro de Abraão, só posso dizer “sim”. Afirmatividade frente ao estrangeiro que, no fim das contas, dita-me meu monolingüismo e do qual não se pode nem se deve fugir, apenas abrir as portas e às línguas.