



Alea: Estudos Neolatinos

ISSN: 1517-106X

ISSN: 1807-0299

Programa de Pos-Graduação em Letras Neolatinas,
Faculdade de Letras -UFRJ

Seligmann-Silva, Márcio

Derrida: tradução, testemunho e “otobiografia”

Alea: Estudos Neolatinos, vol. 22, núm. 3, 2020, Setembro-Dezembro, pp. 106-124

Programa de Pos-Graduação em Letras Neolatinas, Faculdade de Letras -UFRJ

DOI: <https://doi.org/10.1590/1517-106X/2020223106124>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33069266007>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais informações do artigo
- ▶ Site da revista em redalyc.org

UFRJ redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

DERRIDA: TRADUÇÃO, TESTEMUNHO E "OTOBIOGRAFIA"

*DERRIDA: TRANSLATION,
TESTIMONY AND "OTOBIOGRAPHY"*

Márcio Seligmann-Silva

ORCID 0000-0001-9832-8415

Universidade Estadual de Campinas,
Campinas, SP, Brasil

Resumo

O trabalho faz um percurso por passagens das obras de Santo Agostinho, Nietzsche e Walter Benjamin a partir de certos temas propostos por Jacques Derrida, com destaque para a questão da tradução e da escrita como inscrição de si. O problema (o *Aufgabe* benjaminiano, ou seja, tarefa necessária e impossível) é como traduzir o intraduzível, a saber, a vida, a necessidade e impossibilidade dessa tradução, narrada a partir da filosofia desses quatro autores.

Palavras-chave: Tradução; testemunho; confissão; escrita de si; *Verstellung*.

Abstract

This paper examines passages of works by Saint Augustine, Nietzsche and Walter Benjamin based on certain themes proposed by Jacques Derrida, with an emphasis on the issue of translation and writing as an inscription of the self. The problem (the Benjaminian *Aufgabe*, that is, a necessary and impossible task) is how to translate the untranslatable, namely, the life, the necessity and the impossibility of this translation, narrated from the philosophy of these four authors.

Keywords: Translation; testimony; confession; writing of the self; *Verstellung*.

Résumé

Le texte réalise un parcours à travers des passages des œuvres de Saint Augustin, Nietzsche et Walter Benjamin basés sur certains thèmes proposés par Jacques Derrida, en mettant l'accent sur la question de la traduction et de l'écriture comme inscription de soi. Le problème (*Aufgabe* Benjaminien, c'est-à-dire une tâche nécessaire et impossible) est de savoir comment traduire l'intraduisible, à savoir, la vie, le thème de la nécessité et l'impossibilité de cette traduction, racontée à partir de la philosophie de ces quatre auteurs.

Mots-clés: traduction; témoignage; confession; auto-écriture; *Verstellung*.

À primeira vista poderia parecer estranho tentar estabelecer um vínculo entre as obras de autores como Santo Agostinho, Nietzsche e Walter Benjamin – um dos pensadores centrais da doutrina católica, o “anticristo” defensor do esquecimento feliz e o teórico da história como catástrofe e da rememoração ativa. Todos os três, no entanto, são autores de obras que marcaram ao longo de algumas décadas (ou desde “sempre”) o pensamento do filósofo Jacques Derrida. Na leitura forte que ele fez daqueles autores, uma questão central sempre se faz presente: a relação entre a *escritura* e a “*vida*”. Neste entrecruzamento único de escrituras e vidas, forma-se um torvelinho intelectual no qual toda estrutura da filosofia (e da representação) é posta em movimento.

O conceito de escritura desenvolvido por Derrida desestrutura as concepções tradicionais de saber calcadas na representação, na adequação entre *verba* e *res*. Isto tanto pelo lado do objeto, que não pode mais ser visto como algo que se encontra “à disposição” do pensador, contido em si mesmo e passível de ser dominado pela grelha conceitual, como também pelo viés do meio de expressão, já que não se toma mais a linguagem como um instrumento dócil e indiferente ao mundo e aos sujeitos da representação como também, por último, do ponto de vista do sujeito, também ocorre uma inflexão, já que este passa a ser visto como entidade em constante movimento, como crise e não como ser dotado de identidade. A noção de escritura tende a fundir em um ponto – no *punctum* escritural – objeto, linguagem e sujeito. A escritura corpórea confunde-se com o mundo.

Os três autores mencionados também são solicitados na escritura de Derrida para auxiliar no seu trabalho de desconstrução da filosofia enquanto mera atividade filológica. Não que Derrida tenha descartado a filologia: ele mesmo foi um potente e rigoroso comentador de “clássicos” da história do pensamento como Platão, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Freud e de autores cronologicamente mais próximos de nós como Heidegger, Benjamin e Austin. O que nos interessa aqui é a sua *passagem pela e para a escritura*: refletir sobre a sua concepção de escritura como *autobiotanatografia*, como “biomitografia” (DERRIDA, 1991, p. 170), como *écriture* (DERRIDA, 1978a), “autobiotanatoheterografia” (DERRIDA, 1991, p. 198). Se Benjamin foi o grande responsável pelo abandono do paradigma da tradução como *mimesis* no seu sentido de *imitatio* (que permanecia preso à estrutura metafísica do suplemento e da presença), Derrida foi aquele que procurou estender esta “descoberta” benjaminiana para todo o campo do saber. Uma vez rompido o círculo da representação, toda uma nova metaforologia deve ser criada para se produzir e reproduzir o saber. A questão, *Aufgabe*, da *fidelidade* deixa o campo da representação e migra para uma teoria da escritura. O universal deixa de comandar as regras do pensamento e se curva à “lei do exemplo”, daquilo que é sempre “irreplaçável” (DERRIDA, 1986, p. 18), *intraduzível*

e deve ser traduzido, a saber, a “vida” / a “morte”. O pensamento filosófico não por acaso se aproxima do pensamento literário: campo por excelência deste “irremplaçável”. Derrida lê, comenta, “incorpora” incessantemente *inputs* advindos da literatura. Nesta transformação da concepção dos modos de saber, Freud e a psicanálise são repensados também enquanto produtores de figuras e modelos de arquivamento (DERRIDA, 2014, p. 49). Pois se podemos ver na literatura um modo “aberto” de escritura do histórico, na psicanálise lemos uma série de descrições de modos de “impressão, de inscrição, de reprodução, de formalização, de codificação e de tradução de marcas” (DERRIDA, 2001, p. 26). Sair da clausura da representação não significa abandonar a questão da relação entre a escritura e as marcas; muito pelo contrário, este é justamente um dos temas centrais e recorrentes na pena de Derrida. Esta é a questão da *inscrição* (da *Verdrängung* freudiana, repressão, re-impressão), dos espectros, da tradução não metafísica, não idealista, que não acredita na separação pura e limpa entre o verbal e o real. Derrida pensa, com Freud e outros autores, a questão de como se “faz a verdade”, como Santo Agostinho o formulou nas suas *Confissões* (DERRIDA, 2001, p. 77), o *veritatem facere* que está no cerne da confissão (CHRÉTIEN, p. 122).

Pensar a inscrição arquivamental das marcas implica considerar os limites da transcrição e a passagem para a transcrição (como diria Haroldo de Campos; CAMPOS, 1993, p. 11). Derrida, em um exercício que retoma em uma chave irônica os exercícios e jornais espirituais (da tradição católica/jesuítica), também escreveu sua “circonfession” “agostiniana” (DERRIDA, 1991). O desafio consistiu em escrever e inscrever, na “margem interior, entre o livro de Geoffrey Bennington [“Derridabase”] e uma obra em preparação” (DERRIDA, 1991, p. 5). Derrida quis apresentar o “resto” estruturante a qualquer tentativa de se traduzir uma outra escritura: no caso, a sua própria, sendo apresentada/traduzida por Bennington. Trata-se de um “resto” que não tem nada a ver com a ontologia. O que interessa a ele é a “restance”, o “restar”, “para além de toda ontologia” (DERRIDA, 2014, p. 49). Neste jogo lúdico, podemos ler uma reflexão sobre a confissão e a aliança. Derrida cita-se largamente, a partir de um manuscrito iniciado em 1976, que é seu “Livro de Elias”. Este jogo de inscrição autorreferencial – típico de suas obras desde os anos 1970 – é levado às últimas consequências aqui. Elias é o próprio Derrida, segundo sua circonfissão, *seu nome judaico* que lhe foi atribuído em homenagem ao tio pelo lado paterno, Eugène Eliahou Derrida, que o portou no ritual da sua circuncisão. E é em torno deste ritual que a escritura de Derrida circula incessantemente neste texto circonfissional. Elias, o profeta bíblico, segundo a tradição, não morreu e ascendeu diretamente ao céu, após o que ele teria vencido o Anjo da Morte e redigido os feitos dos homens. Ele também é tomado como o *Anjo da Aliança* que presenciar a circuncisão. Este texto em

questão realiza, em parte, o sonho de Derrida, “depois da morte de meu pai”, de escrever um livro “de ‘circoncision’” (DERRIDA, 1991, p. 94). Um sonho que ele alimentou, colecionando passagens da história deste ritual: um arquivo sobre o corpo como inscrição e arquivo de uma aliança, de uma memória: que para ele não é mais do que a “memória de uma amnésia” (DERRIDA, 1991, p. 93). *Circonfession* também se inscreve como um palimpsesto não só temporal (da vida/morte), mas também textual. Santo Agostinho é citado em todos os seus 59 parágrafos/fragmentos. A obra constantemente solicitada é justamente as suas *Confissões*: pedra de toque da tradição autobiográfica na qual, entre outras passagens conhecidas, Santo Agostinho narra sua conversão e a morte de sua mãe, Santa Mônica. *Circonfession* narra também a agonia da mãe de Derrida: é sua confissão diante deste evento. De resto, pai e mãe são unidos nesta circonfissão: lei e escritura e, por outro lado, vida e morte.

A aliança e o testemunho

A aliança é pensada como corte, amputação e como confissão: “testemunho [*aveu*] sem verdade que gira em torno dele mesmo” que “deixa o círculo aberto” (DERRIDA, 1991, p. 16). A circuncisão é tomada por Derrida literalmente, como a expressão que a indica em hebraico, *Berit Mila*: aliança-prepúcio. A carne retirada do falo sela um pacto, uma aliança. Mas mais importante que seu sentido na tradição – de pacto com Deus e signo da aliança com Abraão – é o seu sentido fático e performático que está em questão: Derrida recorda a *mezizah*, momento no ritual de circuncisão em que o *mohel* (o responsável pela circuncisão) leva a ferida do falo a sua boca para estancar o sangramento. Esta parte do ritual foi abolida em 1843 e praticamente não é mais realizada deste modo. O que importa é que, para Derrida, a circuncisão vale como escritura do corpo, como inscrição e encriptamento de uma série de fatos da história judaica, familiar e individual. Pois ele escreve sobre a “perda do anel de meu pai, dois anos após sua morte [o que remete a outro anel-prepúcio mnemônico e paterno, do “pai” da psicanálise, cf. DERRIDA, 2001], e o que se sucedeu, reconstituir tudo pelo menu, menu diminuído, o que comemos [e para Santo Agostinho “a memória é como o estômago do espírito”], o texto lido não é suficiente, precisa comê-lo, sugá-lo, como o prepúcio [...], o que ficará absolutamente em segredo neste livro, eu falo do segredo consciente” (DERRIDA, 1991, p. 77).

A linguagem do testemunho é tão performática quanto a do perdão, que também pontua a escritura circonfessional de Derrida: “sempre pedimos perdão quando escrevemos”, escreve o autor citando sua obra *La carte postale*, “perdão por nada” (DERRIDA, 1991, p. 47). O conceito de “témoin” já é central neste escrito e será retomado posteriormente em outros (e estava anunciado indiretamente já em *De la Grammatologie*, 1967, na análise de

outras *Confissões* de um outro “pai” da autobiografia, Rousseau, que via na escritura um perigoso suplemento à voz da natureza). Aqui o testemunho e a confissão são pensados como apresentação do corpo ferido, das escaras do corpo “real” de sua mãe e do seu próprio corpo. As feridas (*scars*) da doença de sua mãe são ao mesmo tempo reveladas como locais de sacrifício (DERRIDA, 1991, p. 90): pois *escara* significa tanto forno como o local do fogo e do altar. “[I]l me faut décrire l’escarre de ma vie” (DERRIDA, 1991, p. 97). A escara se desdobra e dilui nos seus “étimos bastardos”. Afinal, “uma confissão não tem nada a ver com a verdade” (DERRIDA, 1991, p. 103), “uma circonfissão é sempre simulada” (DERRIDA, 1991, p. 120). “[O] testemunho tem sempre parte com a *possibilidade* ao menos da ficção, do perjúrio e da mentira”, afirma Derrida. “Eliminada essa possibilidade, nenhum testemunho será possível e, de todo modo, não terá mais o sentido do testemunho.” (DERRIDA, 1998, p. 28). Mas, por outro lado, esta escritura do corpo, que busca o “intraduzível” (DERRIDA, 1991, p. 111), *é verdade* no seu próprio evento: na descrição do pênis e da circuncisão, no velar e revelar o testemunho – mesmo como avesso do real, como escritura literal na carne das letras e do papel. Assistimos, lemos à busca do “*unpredictable* e para G. e para mim, na escritura de uma circonfissão para agonia de minha mãe, em nada legível aqui, mas primeiro evento para se escrever da mesma maneira meu corpo, a contracicatriz exemplar” (DERRIDA, 1991, p. 115). Trata-se aqui de (mais um) “journal de bord” (DERRIDA, 1991, p. 159) de Derrida, a saber, de Elias, aquele que redige os feitos da humanidade... trata-se de escrever a partir da circuncisão como cicatriz que indica o corte como ato de aliança, de pertença, de estabelecimento e apagamento de fronteiras: de disseminação de *sêmen* e *sangue*.

Como todo testemunho, este também se inscreve na linha que bordeia o dentro e o fora, o interior e o público e revela uma face como passível de ser transformada e lida na outra: “ordem de nunca mostrar estes cadernos, de nunca publicá-los [lembramos do testamento de Kafka a seu amigo Max Brod: queime meus papéis...], narrativa, recircuncisão [récit, recirconcisión] aqui agora, pintar com todas as cores, os gritos, as tripas de fora, a operação, como a dor imensa irresolúvel e também o gozo supremo para todos, antes de tudo para ele, eu, o bebê” (DERRIDA, 1991, p. 202): “ele, eu”, heteroautobiografia. Escritura enxertada, repleta de citações de “si mesmo”. Pois, afinal, “minha vida”, para Derrida, “não é nem um conteúdo a ser dissimulado nem uma interioridade do eu solitário, mas se finca na divisão entre duas subjetividades absolutas, [...] eu escrevo restituindo a estrutura compartimentada e transcendente da religião, de muitas religiões, na circuncisão interna da ‘minha vida’” (DERRIDA, 1991, p. 213). Esta escritura estrutural e desconstrutiva – do eu e das identidades – busca como

superfície um suporte... e encontra apenas a pele, “uma pele maior que eu” (DERRIDA, 1991, p. 214), contraponto abjeto da pele-céu sublime de Santo Agostinho. Pele-corpo evidentemente intraduzível, resto (prepúcio?), assim como o corpo é o intraduzível na *cena da escritura* do sonho.¹

“Otobiografia”: a orelha do coração e o Pentecostes como festa da tradução

Este texto críptico e lúdico, trágico e sério de Derrida é também, entre tantas outras coisas, uma “otobiografia” (Cf. DERRIDA, 1982). Derrida sempre se espanta diante da multiplicação de referências à orelha nas autobiografias, e ele também não esquece de mencioná-las. A confissão, ele sabe, sempre se dirige a alguém, mesmo que este alguém seja, antes de mais nada, “ele, eu”. A escritura enxertada de sua circonfissão calca-se em diferentes temporalidades (da sua “vida”, da morte da mãe, da história da filosofia...) e em diferentes textos: antes de mais nada, na sua “obra” e nas *Confissões* de Santo Agostinho. Não causa surpresa se um intérprete atual expuser a filosofia e teologia deste último a partir de atos de palavra na maioria muito caros à reflexão de Derrida: interrogar, escutar, traduzir, ler, mentir, confessar, testemunhar, prometer, perdoar, batizar, entre outros (CHRÉTIEN, 2002). Também os atos “otobiográficos” são onipresentes na vasta obra de Santo Agostinho. E isso também responde a uma intertextualidade com os textos bíblicos: lembremos da passagem bíblica de Deus perfurando a orelha de seus seguidores com uma sovela (Ex. 21,6; cf. De 15,17); da descrição do sacrifício do novilho e do preceito que comanda que seu sangue deve ser posto na ponta da orelha direita de Arão e seus filhos (Ex. 29, 20); das palavras de Josué: “Ajuntai perante mim todos os anciãos das vossas tribos, e vossos oficiais, e aos vossos ouvidos falarei estas palavras, e contra eles por testemunhas tomarei os céus e a terra” (De. 31,28); “Inclinai os ouvidos, ó céus, e falarei” (último cântico de Moisés; De. 32,1); “Ouvindo-me algum ouvido, me tinha por bem-aventurado; vendo-me algum olho, dava testemunho de mim” (Jó 29, 11); “porque o ouvido prova as palavras, como o paladar prova a comida” (Jó 34,3); “Dá ouvidos às minhas palavras, ó Senhor; atende à minha meditação” (Sal. 5,1); “Têm veneno semelhante ao veneno da serpente; são como a víbora surda que tem tapado os seus ouvidos” (Sal. 58,4) etc. Estabelece-se nestas passagens um vínculo entre a audição e a entrega às palavras “que iluminam”, entre a fé e o canal auditivo que, por sua vez, é conjugado ao testemunho visual. O alimento (espiritual) vem da boca de Deus (que deve

1 “Ora, um corpo verbal não se deixa traduzir ou transportar numa outra língua. Ele constitui aquilo mesmo que a tradução deixa cair. Deixar cair o corpo, tal é a energia essencial da tradução. Quando ela reinstalou o corpo, ela é poesia. Nesse sentido, o corpo do significante, constituindo o idioma para toda a cena do sonho, o sonho é o intraduzível.” (DERRIDA, 1967a, p. 312).

ser ruminado, diz Santo Agostinho), assim como – na aliança que une o fiel a ele – a boca daquele que confessa dirige-se aos ouvidos de Deus. A escuta transforma-se em manducação. O “Escuta Israel” (Shemá Israel, שמע ישראל)² dissemina-se em diversas falas de Santo Agostinho que utiliza também com frequência a imagem das “orelhas do coração”, *aures cordis*, que ele diferencia das “orelhas da carne” (CHRÉTIEN, 2002, p. 34).³ A escuta representa para ele a *primeira hospitalidade* e pressupõe a traduzibilidade das línguas entre si. Santo Agostinho tinha uma verdadeira veneração pela tradução da Bíblia “dos setenta”: a chamada septuaginta. Na sua meditação sobre o Pentecostes, ele interpreta o evento de Babel não apenas como um castigo, mas como uma benção – *benedictus* –, já que só assim pôde existir o milagre da glossolalia: ou seja, a capacidade dos apóstolos de uma comunicação milagrosamente universal (CHRÉTIEN, 2002, p. 69). O Pentecostes para ele se desdobra na igreja e é antes de tudo um *Pentecostes de tradução*. No sentido oposto ao da tradição judaica, que mantém o texto sagrado escrito como o não-traduzível por excelência, nesta tradição cristã a palavra de Deus é plurilíngue. A intraduzibilidade é vencida, no entanto, via milagre do Pentecostes e da tradução iluminada, idêntica das 72 versões. Ou seja: é graças à inspiração que a intraduzibilidade pôde ser superada. Permanece um *double bind* nesta visão agostiniana da tradução que afirma a possibilidade desta apenas via auxílio de Deus. (Cf. *De Civitate Dei*, XV, X-XIV⁴). As diferenças entre o texto original e o da septuaginta, Santo Agostinho atribui à própria inspiração divina e justifica estas discrepâncias como necessárias: a tradução é diferente porque se dirige a um público diferente do texto original. (Id. XVIII, XLIII e *De doctrina christiana*, II, XV)⁵

2 No nosso contexto é importante destacar que a prece central do judaísmo, o “Ouve Israel, ADO-NAI nosso Deus ADO-NAI é Um”, “*Shemá Yisrael Ado-nai Elohênu Ado-nai Echad*”, contém de modo críptico a ideia de “testemunhar”. O áyin, a letra final da palavra Shemá, e o dalet, no final da palavra *echad* (um), formam a palavra hebraica “ed”, testemunha (LIEBES, 1993, p. 157). Agradeço a Jan Assmann por ter me atentado para este fato em uma conversa em Yale no verão de 2004.

3 Cf. passagens das *Confissões* como estas: “Donde poderia vir tudo isto, se os Vossos ouvidos não se inclinassem sobre o seu [de Mônica] coração?”; “Sim, os lábios de nosso coração abriam-se ansiosos para a corrente celeste da Vossa fonte”; “Poderei aproximar da Vossa boca o ouvido do coração, para ouvir vós, que sois verdade” (SANTO AGOSTINHO, 1987, p. 72, 206, 80): aqui nesta doutrina católica vem a mente a imagem da *mezizah* judaica, o que permite atribuir a ela um significado espiritual *inaudito*. Devemos lembrar que, para Santo Agostinho (e na tradição do Antigo Testamento), falava-se de uma “circuncisão do coração”.

4 Vale a pena ler o comentário de Santo Agostinho à passagem bíblica sobre a torre de Babel (*De Civitate Dei*, XVI, IV ss.) e confrontá-lo com as leituras de Benjamin (1972a) e de Derrida (1987).

5 Uma das passagens mais conhecidas das *Confissões* de Santo Agostinho narra a sua “passagem” pela memória em busca de Deus. Este seria o todo e, portanto, não pertenceria a um “lugar da memória” específico. A mesma universalidade da palavra divina repete-se nesta imagem da sua onipresença. É interessante aqui, neste paralelo entre os autores compatriotas, lembrar da doutrina retórica da mnemotécnica, tão conhecida de Santo Agostinho (professor de oratória) e que ele apresenta nas suas confissões ao descrever os “campos da minha memória”, nos quais as coisas e fatos da sua vida se encontram em imagens e gravadas. (1987,

Confissão e testemunho como conversão e metamorfose

Com relação à confissão, o confronto entre o texto de Derrida e o de seu compatriota magrebino não é menos frutífero. A confissão para Santo Agostinho, como recorda Jean-Louis Chrétien, é confissão de fé, dos pecados e de louvor. Que a palavra que confessa seja “grito, canto, pedido, questão, resposta, toda palavra cristã [...] não será o que ela é senão por ser, antes de mais nada e finalmente, *confessional*.” (CHRÉTIEN, 2002, p. 121) E mais: a palavra se torna confessional justamente pelo meio da *circuncisão*, do *batismo*: sendo que a segunda aliança reatualiza a primeira (do *Antigo Testamento*). (CHRÉTIEN, 2002, p. 121, 238). A palavra da confissão é sempre palavra de “conversão”: de circuncisão, dirá Derrida; é palavra-ação, ato de *différance*, momento de crise e de sutura, transbordamento e construção das bordas (*metamorfose*, diríamos depois de Kafka e a partir de uma visão diferencial da identidade e dinâmica das bordas e fronteiras). Para Santo Agostinho, a confissão implica o desnudar-se diante de Deus, *coram Deo*: como no ensaio derridiano *L’animal que donc je suis*, *O animal que logo sou*, o filósofo descreve-se (literalmente) nu – *diantes de sua gata*. Aí ele buscou um (improvável) relato autobiográfico aquém da confissão, do cristianismo, de Santo Agostinho e de Rousseau (DERRIDA, 2002, p. 45), que pudesse dar uma voz (e um ouvido) para o ser-animal, *animot*: o intraduzível. Isso, mesmo destacando os riscos de toda autobiografia, uma vez que esta sempre visa uma salvação “do santo”, da “nudez virginal e intacta [...]”. Nada corre o risco de ser mais envenenador quanto uma autobiografia”. (DERRIDA, 2002, p. 87) Aí ele tentou – em uma “zoo-auto-bio-bibliografia” (DERRIDA, 2002, p. 65) – articular a *repressão* do animal, dos animais (que logo somos) a um processo histórico e de crise da separação *zoé/bios*. O animal que *je suis* (que sou e que sigo, no jogo de palavras *intraduzível*) remete também a um fato central na confissão: ela é “resposta humana ao apelo de Deus” (CHRÉTIEN, 2002, p. 122), ou seja, um seguir fiel às suas palavras. Se a última página desse texto de Derrida sobre o animal põe em cena um espelho no qual ele mesmo vê sua nudez, e é posto diante de sua nudez, é porque na confissão – que ele não pode evitar, pois ele também quer atingir o *veritaten facere* – trata-se de uma troca de apresentação da nudez, do pacto e do preço da nudez: colocamo-nos nus diante Dele para que Ele mostre a verdade nua. A nudez volta-se a uma outra nudez.

p. 234) Sem que ocorra uma menção específica a ela, esta doutrina dos *loci memoriae* e dos modos e técnicas de inscrição na mente tem um papel central no livro acima mencionado de Derrida, *Mal de arquivo*, que reflete sobre a psicanálise a partir de uma nova situação material nas técnicas de inscrição arquivistas na era digital.

A verdade aqui é também a da cena do tribunal: a autoapresentação visa a um testemunho, apresentar a vida para voltar à vida (*revixit*). “Acusate, glorifica-o”, escreve Santo Agostinho. Nesta cena, o dentro volta-se para fora. Pois, como Derrida recorda a partir de Santo Agostinho, a confissão apresenta não apenas o que sabemos de nós, mas também aquilo que ignoramos (SANTO AGOSTINHO, 1987, p. 221). O escondido, o esquecido, vem à tona: dá-se o *Unheimlich*. Em Santo Agostinho existe algo semelhante a um princípio de caridade que torna a confissão e o testemunho transparentes. Por outro lado, o sentido profundo da confissão e do testemunho é o da possibilidade de transformação de si. Ele repete de certo modo o batismo enquanto renascimento via ritual de emersão: mesmo (ou justamente por-) que do ponto de vista da doutrina, o batismo seja algo único, não iterável.⁶ Neste ponto, podemos observar entrecruzamentos tanto com a *história do romance* – desde sempre condenado a ser (em um sentido positivo ou negativo) “romance de formação” (de “deformação”, metamorfose e aburguesamento do protagonista) – como também aproximações com a filosofia enquanto narração da autoconsciência do eu e do mundo, de Santo Agostinho, passando por Montaigne, Descartes, Nietzsche a Derrida. Se pensarmos na relação entre romance e a sua narrativa da história de uma morte – como Lukács e Benjamin –, fica ainda mais clara a relação deste gênero com a confissão, já que Santo Agostinho concebia o testemunho no sentido de *martyr*: este dá a vida pelo testemunho da verdade (CHRÉTIEN, 2002, p. 146; cf. LIEBES, 1993, p. 157). De resto, toda confissão, lembremos, visa à salvação: é adiantamento e busca de suspensão da morte.

Nietzsche: *Ecce Homo*

A confissão apresenta o “homem” na sua singularidade e ao mesmo tempo diante de um outro eu. Caberia pensar no caso de Derrida os vários “eus” interlocutores a que ele se dirige em seus vários escritos autorreferenciais. Se com Santo Agostinho pode-se perceber sua continuidade e ruptura com a tradição do testemunho e da confissão, com Nietzsche – outro autor de vários escritos e atos “autobiográficos” – podemos refletir sobre o papel deste gesto na filosofia contemporânea, pós era da representação. Em *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (*Ecce Homo. Como nos tornamos o que somos*), ele

⁶ Citemos as palavras de Santo Agostinho: “Se é verdade que na carne do homem circuncidado eu não posso encontrar o local onde repetir a circuncisão, pois o membro é único, ainda menos podemos encontrar o local em um coração onde se repetir o batismo de Cristo. É por causa disto que para vocês que querem duplicar o batismo, é absolutamente necessário que vocês procurem corações duplos.” (*Epist.* 23, 4, apud CHRÉTIEN, 2002, p. 238). Esta unicidade *événementielle* da circuncisão é central para a reflexão derridiana sobre este corte como escritura do corpo, como exemplo único, que não pode ser totalmente traduzido, mas que não cessa de se “duplicar” em outras escrituras.

abre seu texto afirmando que não ficou “unbezeugt”, “não testemunhado”: e no entanto, devido à “pequenez” de seus contemporâneos, estes não lhe deram ouvidos ou olharam para ele (não o testemunharam). Nesta passagem, apreciada por Derrida (DERRIDA, 1982, p. 20), Nietzsche afirma ainda: “Eu vivo com base no meu próprio crédito [*auf meinen eignen Credit*]”. Ele chega a duvidar de sua existência e sente-se na obrigação de dizer: “*Escutem-me! pois eu sou isso e isso. Antes de mais nada não me confundam!*” (NIETZSCHE, 1988a, p. 257). Com este “Escuta Israel” (“Escutem Nietzsche”!) ele inicia esta apresentação da sua singularidade pontuada por rancor (paixão que ele condena antes de todas) e por ironia. “Eu sou uma cria do filósofo Dioniso, eu prefiro antes ser um Sátiro a um santo.” (1988a, p. 258). Diferentemente do que se pensava, para Nietzsche, filosofia é “a vida espontânea no gelo das altas montanhas – a busca de tudo estrangeiro e questionável na existência”. Esta busca o levou a um “passeio *no proibido*” e lhe abriu a “história *oculta* dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes veio à luz para mim. – Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito? Isto se converteu para mim cada vez mais na autêntica medida de valores.” (1988a, p. 259) Logo fica clara a importância deste escrito como parte da estratégia de apresentação e defesa da sua obra máxima: “Aqui [em *Assim falou Zaratustra*] não fala um fanático, aqui não se ‘predica’, aqui não se exige *fé* [...] ninguém está livre para possuir orelhas para Zaratustra” (1988a, p. 260). O sentido de autoescritura como autotranstextualização fica explícito em Nietzsche quando ele alerta ainda seus leitores quanto à data da qual nasce seu escrito⁷: “Não em vão enterrei hoje meu quadragésimo quarto aniversário, foi-me *permitido* fazê-lo, – o que era vida nele está salvo, é imortal. A *Transvaloração de todos os valores*, os *Ditirambos de Dioniso*, o *Crepúsculo dos ídolos* – Tudo presente deste ano, na verdade do último quarto de ano! *Como não dever permanecer agradecido por toda minha vida?* E então narro minha vida.” (1988a, p. 263). Assim como Derrida em seu *Le monolingüisme de l'autre* explicou a desconstrução a partir da sua vida, a saber, de sua tripla origem alienada: enquanto judeu sem ligação com a tradição judaica, magrebino sem contato possível com o mundo árabe e portador da língua e literatura francesas enquanto enxertos de cultura, do mesmo modo Nietzsche explica a sua transvaloração dos valores a partir da sua origem enquanto decadente e “polonês nobre puro sangue”. (1988a, p. 268). Ele acentua os traços desta “raça” com “instintos puros” – e ao mesmo tempo se distancia de seus pais: “É se aparentado *o menos possível* com seus pais: seria o mais extremo sinal de vulgaridade ser aparentado com seus pais.” (1988a, p. 268s.) O ressentimento é atacado como um sinal

7 Nietzsche afirma que a “singularidade” da sua existência se assenta também no fato de ele ter uma *dupla origem*, “*doppelte Herkunft*”, na sua mãe (que ainda vive) e em seu pai (já falecido). (1988a, p. 264) Isto lhe dá uma “neutralidade”: um ser entre vida e morte, poderíamos pensar. Cf. DERRIDA, 1982, p. 28.

de fraqueza. Contra ele e a recordação – “die Erinnerung ist eine eiternde Wunde” (“a recordação é uma ferida purulenta”; 1988a, p. 272) – ele propõe sua doutrina do fatalismo, do *amor fati*. Mas este não elimina seu próprio instinto guerreiro: ele procura opositores grandes para medir forças – antes de mais nada, o cristianismo. Contra este e sua doutrina ele critica também o sentimento de *vergonha*: conceito chave para se entender o jogo de reflexos, da nudez e do doar sua face ao outro no testemunho. Em *Genealogia da moral*, ele formulou, referindo-se aos primórdios da humanidade: “naquela época, quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas. O ensombrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha do homem *diante do homem*.” (NIETZSCHE, 1988b, p. 302; 1998, p. 56). Não por acaso, Derrida vai escrever que Nietzsche “reanimaliza” as figuras na mesma medida em que chora – em uma imagem famosa de sua autobiografia – “sob o olhar ou contra a face de um cavalo” – que Derrida (2002, p. 67) ironicamente toma como a *testemunha* de Nietzsche e de sua compaixão (sentimento que Nietzsche também execrava: “Die Überwindung der Mitleid rechne ich unter die *vornehmen* Tugenden”; “Eu tomo a superação da compaixão entre as virtudes *distintas*”. (1988a, p. 270). De resto, Nietzsche conta em *Ecce homo* o tipo de ambiente e alimentação que propiciaram a ele sua fortaleza. No capítulo intitulado “Warum ich so klug bin” (“Por que sou tão inteligente”) ele comenta ainda seu amor pela cultura francesa, desprezo pela formação germânica e se declara, ao lado de Heine, como “de longe os primeiros artistas da língua alemã”. (1988a, p. 286 – Derrida também se orgulha de seu domínio do francês... provocação, mas também autoconsciência do ser escritural, estilístico e retórico da filosofia. Nietzsche também o sabia.) O que não impede de ele ser não compreendido pelos próprios alemães. Ao encerrar esse capítulo, ele justifica este fato da seguinte forma, indicando o porquê da necessária *passagem* do conceito para a narrativa da sua vida: “Se me perguntarem por que eu narro estas pequenezas e, segundo o juízo tradicional, coisas indiferentes; eu me prejudico tanto mais na medida em que estou determinado a representar grandes tarefas [*Aufgaben*]. Resposta: essas pequenas coisas – alimentação, local, clima, recreação, toda a casuística do egoísmo – são muito mais importantes do que todos os conceitos que até agora se tomaram por importantes. É justamente aqui que se deve começar a *reaprender* [*umzulernen*].” (1988a, p. 295).

Mas isso não significa que vida e obra se confundam: “Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften” (“Uma coisa sou eu, outra são os meus escritos”, 1988a, p. 298). Nietzsche afirma, porém, que tanto ele não nasceu para sua época – “alguns nascem postumamente”, ele escreve – como também não chegou ainda o tempo para a compreensão de sua obra: “seria

uma contradição completa da minha parte se eu esperasse para hoje *orelhas e mãos para minhas verdades*”. (1988a, p. 298). Ocorre que a transvaloração de todos os valores gera, como era de se esperar, confusões. A incapacidade de compreensão da parte de seus concidadãos é explicada justamente porque eles não podem ainda acompanhar Nietzsche nesta jornada: não podem seguir os seus passos. Segui-lo: sê-lo. “Afinal de contas”, explica ele, “ninguém pode escutar das coisas, inclusive dos livros, mais do que já não saiba. Não temos orelha [*Ohr*] para aquilo que não temos acesso por meio da vivência.” (1988a, p. 300) Ou seja: o trabalho do conceito existe e é efetivo apenas lá onde ele é acompanhado pela vivência. Vida, ação e saber são indissociáveis. Acredita-se que lá onde não se escuta/entende nada, não existe nada a ser compreendido. Daí as críticas a sua obra. Fundar uma nova língua significa saber manter as “orelhas pequenas” e ter a paciência para esperar o tempo de ser lido: ao menos na própria Alemanha, pois Nietzsche se orgulha da sua recepção em outros países. “Todos sabemos, alguns a partir da própria experiência, o que é um *Langohr* [um asno, um bate-orelhas]. Que seja, eu ousou afirmar que possuo as menores orelhas. Isto não interessa pouco às mulheres – creio que elas se sentem mais bem compreendidas por mim... eu sou o *Antiasno* por excelência e assim uma quimera na história universal, – eu sou, em grego, e não apenas em grego, o *Anticristo*...” (1988a, p. 302). O oposto à tradição, o que exige novas orelhas e abre as suas para a *sua verdade construída na e a partir da sua vida, sempre après-coup*. Como Derrida também, é claro.⁸ Mas sempre também a partir da e não só contra a tradição. Não esqueçamos

⁸ Nos românticos de Iena, Friedrich Schlegel e Novalis, deu-se um culto da *Verstellung*, simulação, que era posta em confronto com a *Vorstellung*, representação que estava umbilicalmente ligada à visão de mundo iluminista. Em Nietzsche vemos uma crítica desta tradição romântica em um importante parágrafo da sua *Gaia Ciência*. Vale a pena citar um comentário de Derrida sobre a questão da simulação em Nietzsche, na qual a circuncisão já entra na cena de sua filosofia: “Por meio do elogio da simulação, do ‘prazer em simular’ (*die Lust an der Verstellung*), do histrionismo, do ‘perigoso conceito do artista’, a *Gaia Ciência* escala entre os artistas, que são sempre os especialistas em simulação, os Judeus e as mulheres. A associação do Judeu com a mulher provavelmente não é insignificante. Nietzsche trata-os frequentemente de modo paralelo, o que talvez nos reenvie ainda uma vez ao tema da castração e do simulacro, a saber, da castração simulacro da qual a circuncisão seria a marca, o nome da marca.” (1978b, p. 54). Nietzsche, no parágrafo 361 da *Gaia ciência*, aproxima não apenas mulheres e judeus da arte da simulação, mas também os pobres (que devem se virar para sobreviver e jogam o jogo de esconde-esconde eternamente, como os animais com seu princípio mimético) e os diplomatas. Os judeus são caracterizados como “povo da arte de adaptação par excellence”. (NIETZSCHE, 1988c, p. 609). Ou seja, eles teriam a capacidade da eterna substituição de suas identidades/moradas. O que, em termos derridianos, os condena a serem eternos hóspedes – e potenciais hostilizados. (Cf. DERRIDA, 1997). A lei da adaptação implica uma possibilidade infinita de substituição, o que não deixa de recordar a (trágica) autorreflexão de Derrida sobre o fato de ele mesmo ser um substituto de um irmão anterior falecido. (DERRIDA, 1991). Mas o amor também funcionaria pelo princípio da readaptação e troca, já que Derrida se vê amando sempre alguém “à la place [...] d’une figure inconnnue de moi”, no lugar de outra pessoa desconhecida. O amor seria marcado por uma “remplacibilité essentielle”, substituição essencial (1991, p. 198): possibilidade de substituição que também remete, por sua vez, à doutrina benjaminiana da alegoria na qual os significantes se substituem em cadeia, podendo significar qualquer coisa *ad libitum*. A alegoria revela-se assim como simulacro e escritura libidinoso.

da origem filológica de Nietzsche, de seus cursos de retórica (como Santo Agostinho) em Basel. Não apaguemos seu *estilo*, sua arte de domar o idioma e transformá-lo em escritura de um novo saber. Esta extrema autoconsciência com relação à situação do filósofo e sua linguagem permitiu também as suas reflexões sobre as metáforas – revelando a verdade como um triunfo de figuras –, ideia que marcará definitivamente a filosofia derridiana.

Não sou Walter Benjamin

Nesta linha dos que anunciam sua filosofia a partir de uma (sempre) nova escritura e da “performatização” desta escritura enquanto jogo de vida/morte, Walter Benjamin desponta como uma referência central para compreendermos o intertexto derridiano. Derrida, de resto, não por acaso teve que afirmar “não sou Benjamin” (DERRIDA, 2002, p. 43), sem nunca ter precisado dizer que não é outro latente alter-ego. Ele sente uma atração quase que “irresistível” pelos textos da “metafísica de juventude” de Benjamin, como o sobre a tradução (de 1921 e publicado em 1923), o “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” (1916) e o “Zur Kritik der Gewalt” (1921). Além disso, Benjamin possui também uma série de textos diretamente engajados em apresentar e refletir sobre a apresentação da “vida”, tais como “A vida dos estudantes”, “Destino e caráter”, *Rua de mão única, Crônica berlinense, Infância em Berlim*, “Angesilaus Santander”, além de uma série de diários (sobretudo de viagem). Mais decisivo ainda é a centralidade do conceito de *Erfahrung* (experiência) na obra benjaminiana e seus desdobramentos, como por exemplo no imperativo de pensar a história e a historiografia a partir do mote da memória: o presente comanda a articulação do passado a partir das suas necessidades e sonhos. As próprias imagens que marcam a obra benjaminiana, como a do “Angelus Novus”, que se torna o anjo da história no seu texto “Sobre o conceito de história”, estão totalmente calcadas neste compromisso com o presente. A filosofia em Benjamin é – romanticamente – medium-de-reflexão que se executa enquanto leitura (comentário, crítica e tradução) de outros textos e enquanto filosofia da história e teoria da escritura. Nada mais próximo de Derrida.

Se, como vimos, Nietzsche afirmou no seu *Ecce homo* que não ficou “unbezeugt”, “não testemunhado”, Benjamin, por sua vez, escreveu que “Überzeugen ist unfruchtbar” (1972b, p. 87). Não é fácil traduzir esta frase. Uma possível solução seria: “Convencer é infrutífero” e decerto este é um dos sentidos mais evidentes da frase de Benjamin. Mas existe também aqui um elemento de intraduzibilidade, de figurabilidade, de eco interno na língua alemã que permite aprofundar e desdobrar a afirmação em termos de uma reflexão sobre o testemunho. *Überzeugen* significa convencer assim como *Überzeugung* significa convicção. Já *Zeugen* em alemão significa tanto

“testemunhar”, “testificar” como “procriar”, “gerar” algo. Assim podemos *ouvir* na frase de Benjamin também: “Gerar demais”, “procriar demais”, “é infrutífero” e ainda: “testemunhar demais é infrutífero”. Como a frase aparece isolada no livro *Rua de mão única* e sob o subtítulo “Für Männer” (“Para homens”), a leitura em termos sexuais é praticamente obrigatória. Se convencer é infrutífero, poderíamos pensar que o melhor é ser sutil e econômico nos argumentos. Mas se “gerar demais” é infrutífero, cabe perguntar infrutífero em que sentido: intelectual, em termos da vida... na verdade, os dois níveis de leitura devem se manter juntos e em suspensão. Benjamin desconfiava dos projetos realistas tanto literários como autobiográficos. Seus próprios textos sobre sua “vida” são uma mostra disso. No mesmo volume *Rua de mão única* podemos ler:

Somente quem soubesse considerar o próprio passado como fruto da coação e da necessidade seria capaz de fazê-lo, em cada presente, valioso ao máximo para si. Pois aquilo que alguém viveu é, no melhor dos casos, comparável à bela figura à qual, em transportes, foram quebrados todos os membros, e que agora nada mais oferece a não ser o bloco precioso a partir do qual ele tem de esculpir a imagem de seu futuro. (BENJAMIN, 1987, p. 41 s.).

O passado a ser testemunhado só é frutífero na sua relação direta e necessária com o presente/futuro. Depende do trabalho de leitura/escritura do presente traçar a face do passado. Na *Crônica Berlinense* podemos ler uma definição da escritura autobiográfica que também poderia muito bem ser aplicada a alguns textos de Derrida – sobretudo à sua *Circonfissão*:

Recordações, mesmo quando são ampliadas, não representam sempre uma autobiografia. [...] Pois a autobiografia tem a ver com o tempo, com o desenrolar e com aquilo que constitui o fluxo da vida. Mas aqui [ou seja, na *Crônica Berlinense*] trata-se de um espaço, de momentos e do inconstante. Pois, mesmo que surjam aqui meses e anos, eles o fazem sob a figura que eles têm no momento da rememoração. (BENJAMIN, 1985a, p. 488).

Ou seja, não se trata de uma narrativa de uma vida no sentido clássico da descrição da “formação” que se desdobra no tempo linear e contínuo. A essa fragmentação temporal em “momentos” corresponde um pensamento topográfico e também uma reflexão sobre o testemunho. Este, para Benjamin, na era da reprodução técnica, assume um significado totalmente novo. Como lemos no seu famoso ensaio sobre a obra de arte, nas obras pós-auráticas e marcadas pela possibilidade técnica da sua multiplicação, não é mais possível que a história inscreva as suas marcas na obra. (Cf. BENJAMIN, 2013). Esta ideia – que está na base da reflexão atual sobre as novas modalidades de arquivamento na era do ciberespaço e que decerto também marcou as

reflexões de Derrida neste ponto – deve ser ainda aproximada de uma outra frase de Benjamin que afirma uma nova concepção de testemunho histórico ao escrever que “es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Babarei zu sein” (BENJAMIN, 2010, p. 34), “nunca existiu um documento da cultura que não fosse ao mesmo tempo um [documento] da barbárie”. É interessante ler a tradução do próprio Benjamin dessa famosa passagem das suas teses “Sobre o Conceito da História”: “Tout cela [l’héritage culturel] ne témoigne [pas] de la culture sans témoigner, en même temps, de la barbarie” (BENJAMIN, 2010, p. 63-64). Ou seja, toda obra testemunha ao mesmo tempo a cultura e a barbárie. Sendo que a visão da “história como catástrofe” em Benjamin permite ampliar esta ideia de barbárie, aproximando-a do conceito freudiano de trauma, como o próprio Benjamin o fez no seu ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*. Benjamin pensa em uma topografia da história composta por cápsulas que mantêm o ocorrido congelado. Depende da capacidade do leitor/colecionador do passado se estes fragmentos serão captados nos momentos de entrecruzamento deles com o presente do intérprete. A estrutura complexa do interno/externo, dentro/fora que é a marca da reflexão derridiana sobre a cripta e a escritura do corpo pode ser lida também nas pegadas de Benjamin desde sua reflexão sobre a alegoria e a escritura hieroglífica barroca até a sua teoria (e prática) da historiografia como montagem de ruínas.

Por último, vale a pena recordar um pequeno texto de Benjamin (preservado em duas versões) de cunho autobiográfico. Trata-se do seu “Angesilaus Santander” que ele redigiu durante a sua estadia em Ibiza em 1933. Apesar de seu amigo Gershom Scholem já ter escrito um inspirado ensaio sobre este fragmento (1983, p. 35-72), ele permanece obscuro e enigmático, na mesma medida em que se calca sobre experiências da sua vida. Benjamin escreve neste texto que seus pais, pensando que eventualmente ele se tornaria um escritor, deram-lhe além do nome Walter Benjamin mais dois prenomes que ele poderia utilizar nas suas publicações para não se revelar como judeu. Ele diz no texto que ele não quer divulgar (ou trair: *verraten*, BENJAMIN, 1985b, p. 520) estes nomes e não escreve quais eles seriam. A ironia da história é que aquilo que seus pais “acharam ser remotamente possível”, ou seja, uma escalada do anti-semitismo, de fato se concretizara (estamos em 1933), mas Benjamin não utilizara aquele escudo que seus nomes ocultos poderiam significar. Benjamin afirma que ele velou estes nomes e os manteve secretos, assim como um judeu o faz com seu nome hebraico, que ele deve revelar apenas no dia em que atinge a virilidade. Scholem notou que Benjamin cometeu algumas simplificações na sua descrição do nome ritual judaico. Na verdade, este nome é dado no ato da circuncisão e nas famílias religiosas ele permanece público. Talvez em algumas famílias judaicas assimiladas possa se

aceitar que este nome permanecia desconhecido (e, neste sentido, oculto) ao seu portador até o dia do seu Bar-mitzva, a cerimônia que se realiza aos 13 anos e indica a passagem para a puberdade, quando o rapaz deve ler o texto hebraico da Thora e é chamado publicamente por seu nome ritual. Benjamin fala ainda no seu texto de 1933 de “um novo tornar-se púbere”, o que Scholem interpreta como uma referência aos seus novos amores. Os editores das obras de Benjamin confirmam esta interpretação e publicaram no aparato crítico referente a estes fragmentos cartas de Benjamin à sua amada de então.

Um outro dado biográfico de Benjamin veio à tona apenas mais próximo de nós: de fato ele possuía dois prenomes que nunca utilizou em suas publicações ou contou aos amigos: Benedix Schönflies. Mas este fato não deixa o texto em questão mais claro, sobretudo suas alusões ao “Novo anjo” (que remetem ao quadro *Angelus Novus* de Klee), ao seu nascimento sob o signo de Saturno – “o Planeta da rotação lenta, o astro da hesitação e do atraso” (BENJAMIN, 1985b, p. 521) – e à cabala, no contexto do seu novo tornar-se púbere. Talvez Scholem esteja certo ao insistir na interpretação do título do fragmento, como sendo um anagrama de “Der Angelus Satanas”. Ele nota também que seria inocente da parte de Benjamin se ele de fato acreditasse que Benedix Schönflies não é um nome judeu, pois ele evidentemente o é. Mas não é isso que importa aqui. O que importa é a referência de Benjamin a estes nomes oculto e secretos, ao seu *nom caché*, como escreve Derrida com relação a seu nome judaico Élie e que ele interpreta também como um dom (como todo nome, só que este sendo um dom/nome secreto), signo de eleição (só que positivo e não negativo, luciferiano, como em Benjamin), de nobreza: “un signe d’élection, je suis celui qu’on élit, ceci joint à l’histoire du thaleth blanc (à raconter ailleurs) et à quelques autres signes de bénédiction secrète” [“um signo de eleição, eu sou aquele que se elege, isso ao lado da história do thaleth branco (a ser narrada em outro lugar) e de alguns outros signos de benção secreta”]. (DERRIDA, 1991, p. 82-83). Abrindo um pouco nossas orelhas, podemos ler esta passagem sobre a eleição de Derrida como um diálogo com outros nomes ocultos. Ele também mantém em segredo algo, uma história de um tallit branco, cujo ocultamento é figurado na escritura pelos parênteses. Tallit, o tecido quadrado de algodão, normalmente branco ou azul, é uma indumentária ritual judaica que deve ser portata no momento das rezas (sendo que o assim chamado pequeno tallit pode ser sempre carregado sob a vestimenta, mas nunca em contato com a pele). Parte essencial do tallit são os zizit, fios que estão ligados às suas pontas e que devem servir para *recordar* “os mandamentos do senhor” (Num. 15, 39). O pacto e a aliança/circuncisão de memória são reatualizados no tallit. O segredo desta história não revelada por Derrida (uma memória ocultada) duplica o segredo deste nome Élie que, segundo ele, não foi inscrito “(como

se quisessem escondê-lo, mais ainda que os outros nomes hebraicos, postos após os outros)". (1991, p. 86). Ele foi como que "apagado, contido", e significava muitas coisas: "antes de tudo que queriam me esconder como um príncipe de quem se dissimula [cf. *Verstellen*, simular, dissimular, em Nietzsche] provisoriamente a filiação para guardá-lo com vida [... longo duplo parêntesis sobre o irmão falecido Paul Moïse...], guardá-lo com vida até o dia em que sua realeza poderia [...] exercer-se em plena luz do dia, sem risco para a preciosa semente; em seguida eu não devia portar à luz do dia o signo judeu" (1991, p. 88). Ou seja, trata-se aqui de outra dissimulação da semente, do *sema* judaico. Vemos outra história de salvamento realizada pelos pais enquanto nomeadores de seus filhos. Trata-se também da cena de um outro "mot de passe" como o schibboleth bíblico que permitia *identificar* os pertencentes e os não pertencentes à tribo. (Cf. DERRIDA, 1986). Trata-se, enfim, de outra otobiografia simulada, "confession sans vérité". (1991, p. 86). Mas nela ecoa, como afirmei, um outro nome, numa passagem, senha, "mot de passe" entre temporalidades, textos e identidades. Toda circonfissão está plena de marcas de histórias e tempos reais. Pois, abrindo-se bem nossos ouvidos, ouvimos que Élie (Elijah em hebraico, "meu Deus é Yaweh") elege bem as palavras ao mencionar que além deste nome existem outros sinais seus "de bénédiction secrète" (DERRIDA, 1991, p. 83). Uma *benedictio*, boa fala secreta: Benedix.

Maria Torok, comentando a nossa vida psíquica, observa: "quantos túmulos na vida do Ego" (ABRAHAM; TOROK, 1995, p. 223), ou seja, quantas criptas, nódulos de memória, objetos incorporados e não introjetados. Estes túmulos levam consigo locais e datas. Do mesmo modo, podemos observar quantos "signos de benção secreta" na vida e escritura de alguém que recebeu um dom: Élie e Benedix Schönflies encontram-se também na data comemorativa do dia 15 de julho, todo ano, a cada volta do anel.

Referências

- ABRAHAM, N.; TOROK, M. *A casca e o núcleo*. Trad. M. José Coracini. São Paulo: Escuta, 1995.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Petrópolis: Vozes, 1987.
- SANTO AGOSTINHO. *De civitate Dei*. <http://www.intratext.com/ixt/lat0395/_pc2.htm> (consultado em 07/05/2020)
- SANTO AGOSTINHO. *On Christian Doctrine*. <<https://faculty.georgetown.edu/jod/augustine/ddc2.html>> (consultado em 07/05/2020)

- BENJAMIN, Walter. “Die Aufgabe des Übersetzers”. In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972a, v. 4.
- BENJAMIN, Walter. “Einbahnstrasse”. In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972b, v. 4.
- BENJAMIN, Walter. “Berliner Chronik”. In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985a, v. 6.
- BENJAMIN, Walter. “Angesilau Santander”. In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985b, Band. 6.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II. Rua de mão única*. Trad. Rubens R. Torres Filho e José Carlos M. Barbosa, S.Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENJAMIN, Walter. *Werk und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe. Über den Begriff der Geschichte*. Ed. Gérard Raulet. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 2010, v. 19.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Revisão técnica Márcio Seligmann-Silva, 2013.
- CAMPOS, Haroldo de. *Berêshith. A cena da origem (e outros estudos de poética bíblica)*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- CELAN, Paul. *Gesammelte Werke in fünf Bänden*. Org. por Beda Alleman e Stefan Reichert. Frankfurt a.M., 1983.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris: PUF, 2002.
- DERRIDA, J. “La scène de l’écriture”. In: *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967a.
- DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967b.
- DERRIDA, J. “Scribble”. In: WARBURTON, W. *Essai sur les hiéroglyphes*. Paris: Aubier-Flammarion, 1978a.
- DERRIDA, J. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978b.
- DERRIDA, J. *L’oreille de l’autre. otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*. Montreal: VLB, 1982.
- DERRIDA, J. *Schibboleth pour Paul Celan*. Paris: Galilée, 1986.
- DERRIDA, J. “Des tours de Babel”. In: *Psyché. Invention de l’autre*. Paris: Galilée, 1987.

- DERRIDA, J. “Circonfession”. In: DERRIDA, J.; BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*, Paris: Seuil, 1991.
- DERRIDA, J. *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, J. *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, 1997.
- DERRIDA, J. *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Galilée, 1998.
- DERRIDA, J. *Mal de arquivo. Uma impressão freudiana*. Trad. C. de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DERRIDA, J. *O animal que logo sou (A Seguir)*. Trad. F. Landa. São Paulo: UNESP, 2002.
- DERRIDA, J. *Trace et archive, image et art*. Bry-sur-Marne: INA Éditions, 2014.
- LIEBES, Yehuda. *Studies in Jewish Myth and Messianism*. New York: State University of New York Press, 1993.
- NIETZSCHE, F. “Ecce homo”. In: *Kritische Studienausgabe*. Org. G. Colli e M. Montinari. München: DTV; Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1988a, v. 6.
- NIETZSCHE, F. “Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift”. In: *Kritische Studienausgabe*. Org. G. Colli e M. Montinari. München: DTV; Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1988b, v. 5.
- NIETZSCHE, F. “Die fröhliche Wissenschaft”. In: *Kritische Studienausgabe*. Org. G. Colli e M. Montinari. München: DTV; Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1988c, v. 3.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983.

Márcio Seligmann-Silva. Doutor pela Universidade Livre de Berlim, pós-doutor por Yale University e Professor Titular de Teoria Literária na UNICAMP. Foi professor visitante em Universidades na Argentina, Alemanha, Inglaterra e México. Autor, entre outros, de *Ler o Livro do Mundo. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética* (Iluminuras/FAPESP, 2d. ed. 2020, vencedor do Prêmio Mario de Andrade de Ensaio Literário da Biblioteca Nacional em 2000) e de *O Local da Diferença* (vencedor do Prêmio Jabuti em 2006).

E-mail: marcioseligmann@icloud.com

Recebido em: 07/05/2020

Aceito em: 31/07/2020