



A arte da escuta: Nietzsche pelos ouvidos de Derrida¹

The art of listening: Nietzsche through Derrida's ears

Antonio Edmilson Paschoal²
antonio.paschoal@yahoo.com.br

Se alguém tem ouvidos para ouvir, ouça!
(Mateus 11:15; Marcos 4:23; Apocalipse 13:9)

Resumo

Segundo Nietzsche, para compreendê-lo, é necessário escutá-lo, ouvi-lo com atenção. Uma recomendação que inicialmente parece soar estranha, pois sua filosofia está registrada em livros, mas que é considerada de forma muito especial por Jacques Derrida, ao se propor escutar o filósofo de Weimar, tendo em vista os indícios sonoros deixados por ele em seus escritos e em especial em seu relato supostamente autobiográfico, *Ecce homo*, que é considerado pelo intérprete não tanto por aquilo que nele seria constatativo, mas por seu caráter performativo. Por meio de um exercício otobiográfico, Derrida faz notar, entre os relatos registrados no livro analisado, indícios que revelam a pluralidade onde um leitor incauto poderia buscar a unicidade do autor que performa uma exposição de si no texto. Desse modo, Derrida desconstrói a ideia de identidade de um autor que se colocaria antes do texto e o controlaria, apresentando, no seu lugar, a tese de que não existe propriamente uma linha que separa a obra do autor. O *corpus* do corpo.

Palavras-chave: Nietzsche; Derrida; *Ecce homo*; corpo; corpus

Abstract

According to Nietzsche, in order to understand it, it is necessary to listen to it, to listen to it carefully. A recommendation that initially seems strange, as his philosophy is recorded in the form of books, but which is considered in a very special way by

- 1 Uma primeira versão deste material, mais resumida e com foco na recepção de Nietzsche por Derrida, foi apresentada na “Biennale Nietzscheana. Nietzsche et la France, la France et Nietzsche”, no dia 09 de novembro de 2019, com o título: “Jacques Derrida et les Otobiographies de Nietzsche”.
- 2 Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e pesquisador do CNPq. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (Capes) - Código de Financiamento 001.

Jacques Derrida, when he proposed to listen to the philosopher from Weimar, in view of the sound signs left by him in his writings and especially in his supposedly autobiographical account, *Ecce homo*, which is considered by the interpreter, thus, not so much for what would be evident in it, but for its performative character. Through an otobiographical exercise, Derrida points out, in the midst of the reports recorded in the analyzed book, signs that reveal the plurality where an unwary reader could seek the uniqueness of the author who performs an exposition of himself in the text. In this way, Derrida deconstructs the idea of the identity of an author who would place himself before the text and control it, presenting, in its place, the thesis that there is not exactly a line separating the author's work. The corpus of the body.

Keywords: Nietzsche; Derrida; *Ecce homo*; Body; *Corpus*

Sobre o ouvir e o escutar

Não ter dúvidas quanto às sílabas ritmicamente decisivas, sentir como intencional e como atraente a quebra de uma simetria muito rigorosa, prestar ouvidos sutis e pacientes a todo *staccato*, todo *rubato*, atinar com o sentido da sequência de vogais e ditongos, e o modo rico e delicado como se podem colorir e variar de cor em sucessão: quem, entre os alemães que leem livros, estaria disposto a reconhecer tais deveres e exigências, e a escutar tamanha arte e intenção na linguagem? (ABM 246).³

Em seu livro de 1886, *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que “o amante do conhecimento deve escutar de maneira fina e diligente, deve ser todo ouvidos”. Ele deve atentar para os móveis da ação humana, para a indignação, por exemplo, que leva o homem a dilacerar a si mesmo “ou, em seu lugar, o mundo, Deus, a sociedade”, acrescentando ainda que “ninguém mente *tanto* quando o indignado” (ABM 26).

Tal admoestação, assim como a ideia de que certas verdades carecem de ouvidos preparados para elas (ABM 30 e 202), é acompanhada nos escritos de Nietzsche da ideia de que um discurso deve ser ouvido, por aquilo que afirma, mas também por aquilo que se manifesta nele, ao certo, como sintoma. Como propõe no aforismo 202, quando reitera que “onde atualmente for pregada a compaixão [...], o psicólogo deve abrir bem os ouvidos: em meio a toda a vaidade, a todo o ruído que é característico desses pregadores [...], ele poderá ouvir um áspero, queixoso, genuíno tom de *autodesprezo*”.

3 Utilizamos siglas já convencionadas no âmbito da pesquisa Nietzsche para as referências dos textos do filósofo. A saber, ABM para *Além de bem e mal*; GM para a *Genealogia da moral*; DD para os *Ditirambos de Dioniso*; NT para *O nascimento da tragédia*; CI para *Crepúsculo dos ídolos*; CG para *A gaia ciência*. Após a sigla, indicamos a parte numerada ou titulada do livro. Para as obras publicadas, utilizamos as traduções de Paulo César de Souza. Para os fragmentos e anotações do filósofo, citamos diretamente a edição da *Kritische Gesamtausgabe* por meio da sigla KSA, seguida do número do volume e da página em que o texto citado se encontra, com uma tradução própria. Para as citações de outros autores, utilizamos o padrão “AUTOR, ano e página”. Nesses casos, as citações no texto aparecerão sempre em português, numa tradução própria, enquanto as referências remeterão sempre ao texto na língua original. As referências completas de todas as citações encontram-se no final do artigo.

Tal psicólogo, que escuta o ruído dos pregadores, conseguindo identificar, nele, aquele genuíno tom de *autodesprezo*, encontrará naquele discurso um homem que padece, mas que, ao se expressar, “para sua vaidade, apenas ‘compadece’...” (ABM 202).

A exigência de Nietzsche, de um tipo de escuta muito peculiar, que no seu extremo está associado ao psicólogo, como ele chama, por exemplo, Dostoiévski e a si mesmo de psicólogo,⁴ coloca-se no cume das preocupações daquele que se interessa por toda complexidade que envolve a produção e criação de um pensamento.⁵ Uma exigência que interpela o leitor para atentar à figura que se apresenta no texto, que se deixa revelar nele e que é, conforme veremos no decorrer deste estudo, bem mais complexa do que a ideia de um autor que estaria apartado do texto e o controlaria.⁶ Antes, como um enigma de difícil solução, a figura que se divisa no texto possui uma relação direta com o que nele é filosofia – e não simplesmente com a silhueta de um autor, com dados de uma biografia que uma vez conhecidos permitiriam compreender as razões últimas do texto.⁷

Sem a expectativa de decifrar tal enigma, mas de oferecer alguns elementos para ampliar as possibilidades de compreendê-lo, é interessante observar, de início, o modo como Nietzsche faz referência a tal arte da escuta. O que exige observar algumas peculiaridades da língua falada pelo filósofo e da nossa. Chama a atenção, entre tais peculiaridades, a distinção que é feita, na língua portuguesa, entre a orelha, entendida como a parte externa do aparelho auditivo, e o ouvido, a parte interna. Uma distinção que não é tão clara na língua alemã, que designa o conjunto auditivo como um todo por meio da palavra “*Ohr*”.⁸ Assim, é no contexto que se entende que as orelhas (*Ohren*) compridas do asno não designam sabedoria (*Weisheit*), nem espírito (*Geist*) (ZA, O despertar 2). Ao passo que Ariadne teria “orelhas pequenas (*kleine Ohren*)”, nas quais, recomenda Dioniso, “deveria colocar uma palavra de sabedoria” (DD, Lamento de Ariadne).

4 Conferir, por exemplo, CI, Incursões de um extemporâneo, 45.

5 Um interessante exemplo, nesse sentido, é Descartes e o seu modo de conduzir o texto em primeira pessoa, o que introduz nele, segundo Lacan, o desejo, uma subjetividade (LACAN, 1988, p. 210-212).

6 Conforme veremos no decorrer do estudo, a abordagem da obra, tendo em vista a figura do autor, como é feita neste artigo, não pode ser confundida com aquilo que Goldschmidt chama de uma leitura “genética” de um sistema, que “considera os dogmas como efeitos, sintomas, de que o historiador deverá escrever a etiologia (fatos econômicos e políticos, constituição fisiológica do autor, suas leituras, sua biografia intelectual ou espiritual etc.)” (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 139).

7 Um exemplo que ilustra, mas num sentido oposto ao que estamos explorando a partir da filosofia de Nietzsche, é a leitura feita por Freud de Dostoiévski na qual se tem uma explicação dos personagens do autor russo a partir de traços neuróticos do autor. Cf. Dostoiévski e o parricídio (FREUD, 2014).

8 Também a palavra “*Gehör*” pode ser utilizada para essa designação. Trata-se de um termo formado por meio da substantivação do verbo ouvir no passado: “ouvido”, como temos na língua portuguesa, com o detalhe de que, na língua alemã, a flexão do verbo é feita pelo acréscimo do prefixo “*ge*” ao radical “*Ohr*”. Também nesse caso, contudo, o termo indica o conjunto do aparelho auditivo e não apenas a sua parte interna ou externa.

Outra peculiaridade a ser considerada diz respeito ao termo “ouvir”, que, tanto na língua alemã (“*hören*”; “*hören*”) quanto na língua portuguesa (ouvir), mantém o vínculo com o aparelho auditivo, o ouvido (*Ohr*). Contudo, é interessante notar o uso feito na língua portuguesa de um outro termo análogo ao primeiro. Trata-se do termo “escutar”, derivado do latim “*auscultare*”, que é traduzido em nossa língua também pelo termo “auscultar”, que, na língua portuguesa, remete à ideia de ouvir com atenção, sondar, perscrutar, proceder à escuta de um corpo por meio da aplicação direta do ouvido ou de um estetoscópio.⁹ O termo “auscultar” permite, assim expressar a ideia de ouvir ruídos do interior de um corpo, os quais poderiam ser, então, interpretados como sintomas de saúde ou doença daquele organismo. Um termo menos usual do que “escutar” e que ficou mais restrito ao campo da medicina.

Ao certo, existe um correspondente para o termo latino “*auscultare*” na língua alemã, que é “*auskultieren*”. Um termo pouquíssimo utilizado, especialmente em se tratando da segunda metade do século XIX,¹⁰ e que o próprio Nietzsche não emprega em seus escritos. A nuance que nos interessa, contudo, pode ser identificada no termo “escutar”, presente na língua portuguesa e nos possíveis correspondentes que ele possui na língua alemã e que são utilizados por Nietzsche. Como um primeiro traço dessa nuance, é preciso considerar uma sutil distinção entre os termos “escutar” e “ouvir”, pois, enquanto o segundo se mostra mais centrado no aparelho auditivo, o primeiro designa de forma mais apropriada o movimento cuidadoso de voltar-se para um determinado som, no geral, sutil e difícil de ser decifrado.

Nesse sentido, diferentemente do acento verificado em ouvir, que traduz mais propriamente o termo latino “*audire*” (ouvir), cujo radical é “*audita*” (ouvido), os termos que traduzem a palavra “*auscultare*” mantêm radical latino daquela palavra que é “culto”, e todos os significados que ele carrega.

O radical “*cultus*” remete tanto a adorar quanto a cultivar e, também, a “habitar”.¹¹ Desse modo, a nuance que se obtém com o uso de termos derivados de “*auscultare*” é a manutenção da ideia de “culto”, de respeito, reverência. Uma ideia que ganha uma conotação especial no meio religioso, mas que pode designar também uma veneração num sentido de paixão. Ele, o termo, diz respeito também à ideia de “cultivar, habitar, cultuar, cuidar, tratar bem”,¹² do mesmo modo como a palavra “cultura” pode remeter ao respeito diante de uma tradição, mas também à ideia de “cultivo”. Podendo designar tanto o processo de produzir algo, fazer algo prosperar, quanto o seu resultado, aquilo que foi “cultivado” e que pode ser, assim, observado, quiçá cultuado. Em oposição, assim, a “ocultar”, os termos derivados do latim “*auscultare*” remetem à atividade de fazer aparecer sinais de algo digno

9 HOUAISS, A.; VILLAR, S. M. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

10 Sobre a frequência do uso do termo na língua alemã no século XIX, conferir, por exemplo: <https://educalingo.com/pt/dic-de/auskultieren>.

11 SOUZA, Francisco Antônio de. *Novo dicionário latino-português*. Ed. Atualizada e ampliada por José Lello e Edgar Lello. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1956.

12 HOUAISS. Op. Cit.

de veneração, de atenção, que habita, por exemplo, o interior de um corpo, ou de um livro.

Em Nietzsche, o fato de não utilizar termos derivados do latim “*auscultare*” não impede que ele se ocupe com a nuance que delineamos acima, expressando-a por meio de termos que podem ser traduzidos com a palavra “escutar”. Como faz Paulo César de Souza na tradução da seção 14 da primeira dissertação da *Genealogia da moral* e, também, do aforismo que mencionamos anteriormente, o 26 de *Além de bem e mal*. No primeiro caso, o termo traduzido é “*zuhören*”, utilizado por Nietzsche para expressar a atenção que dará às palavras pronunciadas pelo senhor “Curioso e Temerário”, a quem o filósofo, então, “escuta”: “Jetzt bin *ich* der, welcher zuhört. –” (GM I 14).¹³ No segundo caso, a mesma conotação é conferida pelo termo “*hinhorchen*”, utilizado para designar o modo como o amante do conhecimento deve proceder, tornando-se “todo ouvidos”. (ABM 26).

Nesses casos, aos termos “*hören*” e “*horchen*”, tem-se o acréscimo de dois prefixos que sinalizam justamente para aquele movimento caracterizado pelo termo “escuta”. O prefixo “*zu*”, no primeiro caso, que designa a ideia de “para”, de um movimento em direção a algo, e o prefixo “*hin*”, no segundo caso, que também é utilizado para conferir ao verbo a conotação de movimento numa determinada direção.

Particularmente no que se refere ao termo “*hinhorchen*”, utilizado por Nietzsche em *Além de bem e mal* e que também não é usual na língua alemã,¹⁴ ele permite colocar em evidência a conotação de um movimento que vai ao encontro do som (*hin*), com a peculiaridade que o advérbio “*hinein*” designa “dentro” ou “para dentro” de algo. Merece atenção ainda o radical utilizado “*horchen*” que, embora mantenha o parentesco com o ouvido, “*Ohr*”, é um termo cujo uso volta-se mais especificamente para a ideia de prestar atenção a alguma coisa, de escutar algo. Como faz, por exemplo, um espião (*Horcher*) ou uma criança que, com os ouvidos encostados em uma parede, pretende escutar o que se passa do outro lado dela.¹⁵ Nesse sentido, é possível afirmar que o termo “*hinhorchen*” permite expressar, na língua alemã, a conotação que é conferida na língua portuguesa por meio do termo “escutar”, derivado do termo “*auscultare*” e próximo de “auscultar”.

Tendo observado tais peculiaridades que se expressam nos termos utilizados para designar aquela arte da escuta, cabe ainda a pergunta pelo que se escuta.

13 “Agora sou *eu* em quem escuta”.

14 Assim como o termo “*auskultieren*”, o termo “*hinhorchen*” figura no Dicionário de Alemão-Português da Porto Editora. Porto, Portugal: Porto Editora, 2000. Porém, num dicionário um pouco menor, mas muito conceituado, como é o caso do Dicionário Portugiesisch-Deutsch, Deutsch-Portugiesisch da editora Langenscheidts (1999), os dois verbetes não aparecem.

15 De onde se tem a expressão: “*der Horcher an der Wand hört seine eigene Shand*”. Literalmente, “quem escuta atrás das paredes ouve a própria vergonha”. Ou seja, ele escuta é a si mesmo como um bisbilhoteiro. Cf. Dicionário de Alemão-Português da Porto Editora. Porto, Portugal: Porto Editora, 2000.

Em direção a que o leitor deve voltar seus ouvidos, tornando-se um escutador. De fato, trata-se de algo que se encontra para além do discurso tomado em seu sentido constatativo, para além daquilo que é afirmado nele, passando a considerá-lo por aquilo que se manifesta nele como sintoma, por exemplo, de indignação e compadecimento, para nos mantermos nos limites do exemplo apontado por Nietzsche (ABM 26 e ABM 202). Em todo caso, sintoma de algo que não é evidentemente manifesto, mas que se deixa revelar nele.

Trata-se, assim, num primeiro plano, de uma escuta que busca sintomas, sinais, indícios de saúde e doença que se impregnam na obra ou sinais de “falta de coragem” ou ainda de uma “mediocrização acomodante”, como o próprio filósofo afirma ao referir-se, em 1885, em sua “Tentativa de autocrítica”, ao fato de ter se expressado, em *O Nascimento da Tragédia*, por meio de “fórmulas schopenhauerianas e kantianas”(NT, Tentativa de autocrítica, 6).¹⁶ Nesses termos, ainda, trata-se do modo como em uma obra revelam-se desejos intelectuais *secretos* de um filósofo. Como os desejos de Kant, que ficam impressos em seu imperativo categórico e que, segundo Schopenhauer (A 142), nas palavras de Nietzsche, seria melhor não serem revelados, ou como o “interesse” muito “pessoal” que teria movido Schopenhauer em sua interpretação da estética kantiana e que é revelado por Nietzsche na terceira dissertação da *Genealogia da moral* (GM III 6). A obra seria, então, tomada como testemunha de “preconceitos que são batizados de ‘verdades’”(ABM 5), mas também como superfície sobre a qual ficam expostas “as marcas de um grande destino”(ABM 263).

A obra é tomada assim, enquanto uma testemunha privilegiada da essência de um filósofo, tendo em vista que “tudo dá testemunho de nossa própria essência, nossas amizades e inimizades, nosso olhar, nosso aperto de mão, nossa memória e o que esquecemos [e o que nos interessa de forma particular neste momento] nossos livros e os traços de nossa pena”. Tudo isso é testemunha daquilo que arrebatou uma “alma”, a dominou e a fez feliz ou infeliz, visto resultar, talvez, “numa lei, na lei fundamental de teu Si próprio”. (CE III 1, p. 7).

O desafio de escutar os ecos que perpassam os seus escritos, o que nos transporta para um segundo plano da questão, é apresentado por Nietzsche no aforismo 289, de *Além de bem e mal*, em que o filósofo afirma que muitas vezes um livro – seus livros – é escrito “para esconder o que se traz dentro de si” (ABM 289). Um desidério que amplia a tarefa do leitor que, para além de seguir os passos do autor, deverá identificar, em meio às palavras, “uma espécie nova e mais perigosa de silêncio e mudez”. No seu horizonte deve estar a questão, se alguma vez alguém teria “expresso num livro suas opiniões genuínas e últimas”. De fato, a leitura de um filósofo como Nietzsche precisa manter uma certa cautela frente a “opiniões

16 Exploramos a correlação entre saúde, doença e convalescença conforme se expressam nos prefácios de 1886 de Nietzsche em: “Ficcional, demasiado ficcional: o ‘personagem Nietzsche’ nos prefácios de 1886” (PASCHOAL, 1999).

‘verdadeiras e últimas’ e ter no horizonte que também neles existe “uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna – um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda ‘fundamentação’” (ABM 289).

Considerando, assim, o texto como uma fachada, não se pode acreditar que algo se apresente nele de forma despreziosa, sem a intenção de conduzir para além dele. O que exige daquele que adentra a obra a atenção para a possibilidade de seu caráter interessado. Precisa perguntar se “existe algo de arbitrário no fato de ele [o autor] se deter *aqui*, de olhar para trás e em volta, de não cavar mais fundo *aqui* e pôr de lado a pá – há também algo de suspeito nisso” (ABM 289). A desconfiança é o pressuposto necessário para interpelar um filósofo que afirma que “toda filosofia também *esconde* uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara” (ABM 289). Uma desconfiança que deve se tornar ainda maior quando se depara, por exemplo, com uma obra que tem no título uma referência ao *filho de Deus*, *Ecce homo*, e que apresenta no frontispício de seus capítulos afirmações como: “por que sou tão sábio”; “por que sou tão esperto”; “por que escrevo tão bons livros”. Ou ainda que comporta uma afirmação como aquela de que somente com ele, com o filósofo que ali se apresenta, é possível, se isso é possível, uma “transvaloração dos valores” (EH I 2).

Nesse sentido, a exigência de Nietzsche de interpretar seus aforismos¹⁷ ultrapassa o que seria um exercício analítico ou apenas de leitura. Tal arte de interpretação deve considerar a confluência entre forma e conteúdo e, também, as representações e encenações do autor. Deve compreender aquilo que nele tem uma função figurativa, metafórica, as escolhas feitas nele, os recursos utilizados e os que foram propositadamente abandonados, o tom, a musicalidade, aquilo que ganha acento e o que propositadamente deve passar despercebido pelo leitor. Em especial, deve ter em vista os efeitos esperados sobre o leitor, o embate que a obra irá travar com ele e com suas peculiaridades. O modo como o filósofo se revela para algum tipo específico de leitor, bem como as estratégias utilizadas para “não ser compreendido” por outros – talvez, para não “cair em mãos impuras” (ABM, 270). Ou ainda as estratégias empregadas para preparar ouvidos para seus escritos, com a “virtude do educador” que expõe teses de forma “provisória e experimentalmente, de um modo apenas preparatório e questionatório, apenas ‘preludatório’ (...) como de resto deve ser, com tudo o que um filósofo diz, publicamente, acerca do próprio entender-se” (KSA 11, p. 653).¹⁸

17 Conferir, por exemplo, na seção 8 do prefácio da *Genealogia da moral*.

18 Um interessante exemplo nesse sentido se tem quando se compara o modo como a doutrina da vontade de poder é exposta, por um lado, no aforismo 36 de *Além de bem e mal*, como um exemplo de texto preparado para publicação, de forma hipotética e provisória, e o modo como a mesma doutrina aparece em manuscritos não preparados para publicação pelo filósofo, em que esse tipo de cuidado não se faz presente.

Por fim, a referência à escuta tem relação com a tentativa do filósofo de evitar o modo de escrita, reto, linear, sistemático, preferindo articular o texto na forma de um labirinto, como um espaço construído com corredores e galerias que podem revelar mistérios àqueles que penetram nele, mas pode também tornar-se uma prisão para visitantes incautos – que terminam vitimados pelo Minotauro, apesar de os caminhos do labirinto estarem sempre abertos. O texto de Nietzsche, portanto, como uma tessitura, uma trama, com inúmeros caminhos, possibilidades e riscos exige do intérprete um exercício muito diligente de escuta para compreender suas singularidades.

Sons que demandam um segundo, um terceiro ouvido

Fazer perguntas com o *martelo* e talvez ouvir, como resposta, aquele célebre som oco que vem de vísceras infladas – que deleite para alguém que tem outros ouvidos por trás dos ouvidos (...) (CI, Prólogo)

O modo como Nietzsche escreve seus livros não pode ser separado de sua crítica à linguagem. Eles devem necessariamente reagir a sua crítica à linguagem, às suas denúncias sobre os limites da representação verbal no que diz respeito às possibilidades de se atingir a verdade sobre algo, em especial sobre si mesmo. Para o filósofo, como é conhecido, a linguagem corresponde a uma “espécie de simplificação”, que estabelece uma “rede de ligações entre homem e homem”, tendo em vista a sua utilidade para o tipo de vida gregária que o animal-homem adotou para si. Desse modo, a ideia de um sujeito do conhecimento, entendido como “um substrato indiferente” e que conheceria as coisas como elas de fato são, só poderia ser concebida como uma “ficção” produzida sob a sedução de uma linguagem supervalorizada pelo homem (GC 354). De si mesmo, no seu limite, o homem só poderia conhecer o que é superficial e comum. Um tipo de crítica que, deve-se insistir, não pode ser desconsiderado quando Nietzsche se propõe a escrever textos filosóficos.

Desse modo, qualquer estudo que considere os textos de Nietzsche, deve fazê-lo submetendo-os à mesma arte de interpretação. Vale dizer, uma interpretação que se direciona para o modo como o texto – sua tessitura, seu modo da escrita – se relaciona com os objetivos do filósofo, por exemplo, com sua crítica à metafísica e ao cristianismo e com seus propósitos, como é o caso de uma transvaloração dos valores. Um tipo de correlação que, segundo Ernst Behler (1988, p. 88), não teria sido considerado, ao menos nos termos que interessa a este estudo, antes de Derrida.

Tendo em vista as inovações introduzidas por Derrida no campo da linguagem, Hans Ruin afirma que ele contribuiu significativamente para uma virada no campo das ciências humanas nas últimas décadas, em especial a partir de sua “crítica dirigida contra uma hermenêutica ingênua que presumivelmente vê os textos apenas como portadores de significados ideais” (RUIN, 2018, p. 419). Em especial quando o olhar sobre o texto

deixa de lado, como faz Derrida, tanto a intenção do autor quanto os elementos de contexto que poderiam ser considerados para conferir significado ao texto.

Para ilustrar o tipo de olhar que se deve ter em relação ao texto de Nietzsche, é interessante considerar o que Pedro Tavares afirma sobre a “escuta do texto”, referindo-se a Freud.¹⁹ Segundo Tavares, é importante ter no horizonte, ao ler certos textos de Freud, que a psicanálise teve seu surgimento associado ao “teatro da histeria”, e que, por isso mesmo, alguns de seus textos resgatam o caráter performativo que envolve certas falas que eram, antes de Freud, condenadas ao silêncio. Nesse sentido, tanto “o sofrimento das histéricas de outrora, condenadas ao silêncio, quanto aos seus desejos, precisava se manifestar como súplica diante dos olhos da plateia de que dispunham” (TAVARES, 2014, p. 52). Como um teatro, portanto, tal fala faz parte de uma performance, é parte de uma cena e, nela, não tem o papel simples de introduzir uma “verdade”, mas, antes, de buscar produzir um efeito sobre o público, sensibilizando-o e, eventualmente, conduzindo-o a determinadas conclusões ou ações.

Num sentido análogo, é importante considerar a ideia de enunciado em Derrida como uma peça naquela intrincada rede de interesses e jogos que envolvem a tessitura de um texto e, a partir da ideia de enunciado, adentrar no campo específico que o filósofo franco-marroquino chama de “otobiografias de Nietzsche”. Derrida formula sua acepção de enunciado em contraposição à ideia clássica do enunciado entendido como “meio de transporte do sentido, a troca de intenções e querer-dizer” (Derrida, 1981, p. 371) e, por decorrência, ele contesta a ideia de linguagem designada por ele com o termo “logocentrismo”. Ou seja, a linguagem centrada no *logos*, no vínculo entre o enunciado e a verdade. Num sentido em que a linguagem seria um caminho para a verdade e estaria, assim, vinculada à metafísica. O que pode ser observado na dialética platônica, quando a dialética é apresentada como um meio para se chegar a uma verdade pré-estabelecida. Para Derrida, ao contrário, tomando Nietzsche como companheiro de jornada, não existe uma verdade pré-estabelecida, nem signos que seriam imutáveis ou que se manteriam independentemente de seus contextos e relações.

Outro aspecto importante do pensamento de Derrida a ser considerado é se a comunicação de fato comunica, transporta, transmite um conteúdo determinado ou se, diferentemente, produziria um deslocamento em relação a esse conteúdo. Nesse sentido, ele afirma que aquele suposto conteúdo inicial **é algo** que “nunca é absolutamente determinável” (Derrida, 1981, p. 359); que não há um “pensamento representativo que precede e comanda a comunicação” (Derrida, 1981, p. 352); que um signo não seria a expressão da “coisa percebida” (Derrida, 1981, p. 355) que seria, por fim, decodificada por um destinatário ausente naquele momento inicial. Como se a comunicação veiculasse uma representação, um sentido, e a escrita fosse uma das formas dessa comunicação.

19 Conferir: “As pulsões e seus destinos” (TAVARES, 2014).

Com sua crítica, Derrida se afasta tanto de uma leitura imanente, apoiada nas razões do autor expressas no interior da obra, quanto de uma leitura genética, que toma a figura do autor, sua vida, sua biografia, como fatores que conferem segurança para o texto. Isto porque os discursos não seriam previamente determinados, seja pelo autor, seja pelos traços de uma época ou por um contexto, entendido como as condições históricas, sociais, psicológicas etc. que configuram um ambiente no qual uma obra se tornaria possível. Diferentemente, Derrida propõe uma leitura do texto como jogo. Desse modo, como um jogo sempre aberto, vale dizer, sem uma crença no valor absoluto do sinal, tem-se sempre a possibilidade de novas interpretações, da inserção do discurso em novas cadeias de utilidades a partir da sobreposição de uma nova vontade de poder.

Mesmo um autor, com seu texto em mãos, não poderia se colocar acima dele para dizer, com sua *autoridade*, o significado do texto. Um significado que, a rigor, se manteria sempre, reafirmando a ideia de um “querer dizer” que se manteria, mesmo na ausência do autor, latente no texto, aguardando ser descoberto. O que, para Derrida, não existe e que encontra eco também nas palavras de Nietzsche, segundo o qual, sequer um poeta não poderia dizer, em definitivo, qual o sentido último de seus versos: “um poeta não tem, em absoluto, nenhuma autoridade sobre o sentido de seus versos: o que se tem são as mais deslumbrantes evidências do quanto fluido e valioso é para eles [os poetas], o ‘sentido’”.²⁰ Em resumo, não existe uma interpretação que poderia reivindicar para si o status de interpretação final ou definitiva, mesmo que para isso se recorra ao autor do texto.

A interpretação de Derrida, neste ponto, afasta-se deliberadamente de Heidegger, que designa a obra onde reúne suas preleções sobre o filósofo de Weimar, por meio da palavra *Nietzsche*, que remeteria, nas palavras de Heidegger, à coisa (*Sache*) de seu pensamento. Um pensamento que teria uma verdade última, metafísica, a ser apreendida pelo leitor, conforme a interpretação de Heidegger que é sumariada na seguinte afirmação: “A vontade de poder’ corresponde à palavra para o ser do ente, a essência do ente. ‘Niilismo’ é o nome para a história da verdade do ente assim determinado. ‘Eterno retorno do mesmo’ designa o modo como o ente é na totalidade, a existência do ente. ‘O além do homem’ indica aquela humanidade que é requerida por essa totalidade. ‘Justiça’ é a essência da verdade do ente como vontade de poder” (Heidegger, 1989, vol. II, p. 260). Para Derrida, num sentido oposto, Nietzsche deve ser considerado a partir da capacidade desconstrutiva de seu pensamento (Behler, 1988, p. 60), desfazendo justamente a segurança que se busca por meio do vínculo metafísico do homem com a ideia de ser.

A aceção de desconstrução de Derrida radicaliza a ideia de Nietzsche de que não haveria nenhum solo por trás de uma caverna. Nesse sentido, conforme veremos adiante, Derrida irá tomar *Ecce homo* como um modelo de escrita, no qual não se tem

20 Carta de Nietzsche a Carl Fuchs de 26 de agosto de 1888 – KSB 8, p. 400. Conferir: BEHLER, 1988, p. 98.

a identidade do autor no texto, mas a diferença. *Ecce homo* seria uma contraposição à pretensão do texto biográfico entendido como um sistema, que seria assegurado por uma “teologia do autor”. Antes, “o dizer biográfico se inscreve no texto”, é parte dele. A própria assinatura inserida no texto, como se tem em *Ecce homo*, não deixaria nele “uma marca irredutível mas, antes, uma marca irredutivelmente plural” (DERRIDA, 1978, p. 84). A ideia de sistema vem abaixo com esse movimento de desconstrução, não tanto pela informação contida no texto sobre o filósofo, que pretende dar testemunho de si, mas pelo *eco* de um duplo que acompanha aquelas informações e, também, pelo caráter performativo do texto, que produz o que fala, enquanto fala. Sons delicados que respondem ao toque do martelo e que precisam ser considerados em conjunto com as informações contidas no texto.

De fato, com Derrida, a abordagem de um texto, em especial o de Nietzsche, não poderia mais considerar o propósito de decodificar uma verdade, pois, para ele, “não existe uma verdade de Nietzsche ou do texto de Nietzsche” (Derrida, 1978, p. 82). Assim, o texto deve ser tomado a partir da pergunta pelo jogo que ele comporta e que ele mesmo é. O que coloca no centro das atenções de Derrida a questão do estilo em Nietzsche. O estilo, aquilo que exige do leitor, “[...] prestar ouvidos sutis e pacientes a todo *staccato*, todo *rubato*, atinar com o sentido da sequência de vogais e ditongos [...]” (ABM 246). O estilo que, ao certo, ganha contornos de aforismos, ou de um texto dissertativo, poético, ou com a forma de uma paródia, por exemplo, mas que também permite tomar o texto por seu ritmo ou tom, pela sua musicalidade, como se teria com o “*Parlandostil*”, identificado por Gauger, ao referir-se a *Ecce homo* (Gauger, 1984, p. 339). Gêneros literários que só fazem sentido, no caso de Nietzsche, se forem consideradas numa correlação entre a forma e a estratégia que ora permite o distanciamento, a máscara do autor, ora envolve o leitor e o arrasta para seu interior.

O que Nietzsche evidencia, por exemplo, em uma carta endereçada a Lou Salomé, em 1882,²¹ quando afirma que o estilo é vivo, dinâmico, e deve adaptar-se aos propósitos da obra e de seus leitores, sem permitir o relaxamento da tensão entre o conteúdo e a forma.²² Nesse sentido, o estilo corresponde à tessitura do texto e ao modo como esse entrelaçamento, como a teia de uma aranha, envolve os leitores, buscando produzir sobre eles um impulso (*Anlass*), como é registrado pelo filósofo em seus apontamentos preparatórios a *Ecce homo*.²³ Um estilo que se torna forte, quando se trata de uma declaração de guerra ou de um escrito polêmico, mas que ganha um caráter sedutor e sutil em outras passagens, podendo mostrar-se, ainda, com um tom interpelativo ou mesmo enigmático, conforme o caso.²⁴

21 Carta a Lou Salomé do período de 8 a 24 de Agosto de 1882 / KSB 6.

22 Cf. OGER, Erik. Nietzsches Inszenierung der Philosophie. In: OGER, Erik & DUHAMEL, Roland (Orgs.) *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994, p. 9 ss.

23 KGW IX, 10, p. 16.

24 Conferir: PASCHOAL, 2020, p. 51-52.

Um aspecto que Derrida coloca em evidência ao tomar *Ecce homo*, tendo em vista uma estratégia em especial que se delineia nele, a sua *assinatura*. Uma questão desenvolvida por ele na obra *Margens da Filosofia*, e que tem seu papel paradoxal exposto nas suas *otobiografias*, de 1984,²⁵ especialmente quando associado à noção que retomaremos adiante, de um “futuro anterior” (DERRIDA, 1984, p. 22).

A escuta de *Ecce homo* – vestígios de Nietzsche em sua obra escrita

Ouçam-me, pois eu sou tal e tal.

(EH Prefácio 1)

A “nova análise do nome próprio e da assinatura”, desenvolvida por Derrida nas suas *Otobiografias*, toma como ponto de partida a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América do Norte, no intuito de evidenciar o caráter paradoxal de uma assinatura e o seu papel estratégico no texto. Sua análise considera a pergunta sobre quem assina o texto. Uma pergunta que, ao certo, permite diferentes respostas, destacando-se aquela, segundo a qual o texto seria assinado pelo povo ou em nome do povo. Uma resposta problemática para Derrida, pois, a rigor, o povo, em nome de quem a Declaração é feita e que supostamente confere validade a ela, não existe antes da criação da nação, instituída por ela. Trata-se, assim, de um contrato no qual “a assinatura inventa o signatário”. O que corresponde àquela ideia de um “futuro anterior” (Derrida, 1984, p. 22), posto que a assinatura, que confere credibilidade àquela Declaração, exige uma figura que, de certo modo, atue antes de existir. Como se o texto fosse constatativo e performativo. Declara e cria o que declarou ao mesmo tempo.

Também *Ecce homo* pode ser analisado a partir dessa ideia de “futuro anterior”.²⁶ O duplo caráter da assinatura em *Ecce homo* pode ser observado já em seu título e também em seu prefácio, que se apresenta como um assinatura que

25 O livro *Otobiographies - L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, de 1984, corresponde à versão francesa da conferência proferida pelo filósofo franco-argelino, no ano de 1976, no estado da Virgínia, por ocasião da comemoração dos 200 anos de independência dos Estados Unidos da América, e teve como base o material de uma outra palestra proferida por ele, no ano anterior, 1975, na *Ecole normale supérieure*, em Paris, com o título “La vie et la mort”. A primeira publicação do texto, contudo, foi em 1980, em alemão, com o título “Otobiographien. Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennames”. Em língua francesa, a primeira publicação, parcial, foi feita no Canadá em 1982, com o título “L'oreille de l'autre, otobiographies, transferts, traductions, textes et débats avec Jacques Derrida”, nas atas do colóquio no qual foi pronunciado, em parte, em 1979, em Montreal. No Brasil, o livro em breve virá a público com o título “Otobiografias. O ensinamento de Nietzsche e a política do nome próprio”, numa tradução de Guilherme Cadaval, Arthur Leão Roder e Rafael Haddock Lobo, pela editora Zazie.

26 Uma terceira parte das “Otobiografias” de Derrida considera a conferência de Nietzsche de 1872 intitulada “Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino”, que permite ao filósofo franco-argelino discutir a ideia de uma escuta de Nietzsche e seus problemas, tendo em vista a sua recepção equivocada no período nazista da Alemanha.

confere credibilidade ao texto. O duplo papel da assinatura, também nesses casos, pode ser expresso pelos conceitos de “constatativo” e “performativo”. No caso de *Ecce homo*, conforme veremos, o “constatativo” se mostra, no texto, na exposição de si que acontece de forma enigmática, como dissimulação e dissociação, ao passo que o performativo ganha contornos de uma constituição de si, da criação de si no ato de fala. Neste ponto, a noção de *futuro anterior* que se mostra já no título, que envolve o ser e o tornar-se, que exige que se diga quem se é antes de tornar-se, supondo que isso se dá com a obra. A obra, como ato criador do filósofo, de criação de si mesmo, como poeta de si mesmo, pressupõe, assim, a ausência de uma linha divisória entre o corpo e o *corpus*. A vida e a obra do filósofo. O que não pode ser dito, mas precisa ser ouvido no texto.

De fato, assim como faz em relação à linguagem, Derrida opera uma ruptura em relação às concepções tradicionais de assinatura. Segundo Giorgio Agamben, em seu livro *Signatura rerum*, numa tradição que vai de Paracelso até Foucault, a ideia de assinatura predominante sempre foi aquela associada à noção de semelhança, sendo Derrida o primeiro a dissolver essa associação (Agamben, 2010, p. 78). Até ele, poder-se-ia dizer que o olhar sobre a assinatura corresponderia à busca pelas semelhanças, por uma identidade. Como se a assinatura fosse uma presença do que assina o texto desde sua origem e, assim, remeteria a um fenômeno anterior a ele, ao autor ou a certos elementos de contexto, que garantiriam os significados daquilo que se expõe nele. Nesse sentido, os próprios signos não falariam senão de assinaturas, daquilo ou daquele que os fazem falar (Agamben, 2010, p. 82). Seja um sujeito que fala, um autor que *assina* o texto; seja um contexto que remete ao caráter existencial dos enunciados. Em todo caso, algo que o leitor deveria “estar em condições de reconhecer” (Agamben, 2010, p. 35-36).

A um tal primado da assinatura sobre o signo, primado de um ter estado presente, de um autor que assina o texto, sobre o que de fato é presente, o texto, Derrida contrapõe a tese de que a assinatura seria parte do problema complexo da escrita, daquele jogo que ela comporta, e não algo anterior a ela e que garantiria os seus significados (Derrida, 1981, p. 371). No caso de Nietzsche, a assinatura não inscreveria as marcas que permitiriam identificar o solo sobre o qual se assentaria o texto, mas, antes, apaga essas marcas por meio de um “jogo de véus que se sucedem infinitamente, sem que haja de fato o velado” (Haddock Lobo, 2013, p. 32). Um aspecto que reafirma a ideia do texto como uma “teia de aranha” (Haddock Lobo, 2013, p. 33) que não é feita tanto para esclarecer, mas para envolver o leitor e que demanda desse leitor a habilidade da escuta.

Para elucidar sua acepção de assinatura, Derrida serve-se de alguns contrapontos. O primeiro diz respeito às tradicionais histórias da filosofia, que “pretendem dar conta da gênese do sistema tendo a partir de pressupostos empíricos do tipo psicológico, ou até mesmo psicanalista, historicista ou sociológico”. É

em contraposição a essa acepção de assinatura, que Derrida propõe “uma nova análise do nome próprio e da assinatura” (Derrida, 1984, p. 40), que considere a figura do autor como parte integrante do texto, a ser descoberto nele, ouvido, e não como um evento externo, que o controla ou que é descrito nele. O segundo contraponto diz respeito às já mencionadas leituras usuais dos textos filosóficos, tanto a leitura imanente, estrutural, quanto aquela que toma um sistema a partir de fatores empírico-genéticos, externos a ele. Isto porque ambas se interrogam pela “*dynamis*”, pelo sujeito ou por um contexto que é anterior ao texto e que atua como um “conjunto de presenças que organizam o momento da inscrição”, no qual se poderia identificar aquele “querer dizer” do autor (Santiago, 1976, p. 93-94). O que não resolveria a correlação “entre a obra e a vida, o sistema e o sujeito do sistema”. Especialmente porque a busca pela “*dynamis*”, quer interna, quer externa, manteria em campos opostos o autor e a obra, separando o corpo do autor do seu *corpus* por uma linha que, para Derrida, não existe (Derrida, 1984, p. 41),

Antes, para Derrida, o contexto passa a ser entendido como um sinal linguístico que se dá e ganha sentido no escrito e que não possui um valor anterior que poderia remeter, por exemplo, a um *logos*, a uma verdade ou significado anterior. Ao contrário disso, como salienta Ernst Behler, “leitura, escrito e texto seriam para Nietzsche operações ‘originais’” (Behler, 1988, p. 71). Operações que devem ser consideradas sempre a partir da observação da cena e do fundo da cena, tendo em vista que “o conteúdo manifesto e o conteúdo latente, pois o manifesto é sempre uma dissimulação, mascaramento do sentido do texto, que nunca se oferece pleno e presente” (Santiago, 1976, p. 93). Considerando a cena nesses termos, não há, reitere-se, o contexto entendido como uma realidade ou como um “conjunto de presenças que organizam o momento da inscrição”, no qual se poderia identificar aquele “querer dizer” do autor (Santiago, 1976, pp. 93-94).

Segundo Derrida, Nietzsche não usa a ideia de biografia no sentido tradicional. Não se trata de elencar a história de um filósofo ou sua psicologia como uma realidade externa ao texto e relatada nele. Não existe, para Derrida, nesse sentido, uma linha divisória entre obra e vida. Entre o sistema e o sujeito do sistema. Na verdade, “essa fronteira divisória atravessa os dois ‘corpos’, o *corpus* e o corpo” (Derrida, 1984, p. 41). O *corpus* dá testemunho do filósofo, do seu “Si próprio”, assim como as mãos que ele aperta e suas memórias (CE III 1). Trata-se, assim, de um limite ativo, da figura do autor que perpassa a linha do texto e que, portanto, deve ser considerado a partir do texto, como parte dele (Paschoal, 2018) e vice-versa.

Ao problematizar a fronteira entre corpo e *corpus*, Derrida não pretende apreender Nietzsche antes de abrir seus livros, pois isso revelaria a pretensão não de correlacionar, mas de dissociar “sua vida e seu nome com seus escritos” (Derrida, 1984, p. 45). O Nietzsche que interessa a ele não corresponderia a algo separado ou anterior ao texto, sua causa, mas algo a ser buscado “depois da cena de *Ecce homo*”

(Derrida, 1984, p. 45), onde Derrida encontra não a unidade de um sujeito exposto num relato, mas um nome envolvido num jogo de máscaras, de pseudônimos em meio a outras denominações de si que ali aparecem com os mais diferentes propósitos. O que aproxima o texto da vida, visto que tal jogo de máscaras, a dissimulação pertence ao conjunto das astúcias da vida, assim como o cinismo e a ironia que, segundo Nietzsche, marcam seu *Ecce homo*.²⁷

Quanto ao Nietzsche que é testemunhado em *Ecce homo*, que nele se constitui e o assina na medida em que o escreve, ele apresenta ainda algumas peculiaridades, na interpretação de Derrida, no que diz respeito ao efeito prático que estabelece. Tendo em vista a impossibilidade de qualquer significado transcendental das palavras, de qualquer ligação “absoluta e irreduzível” entre significado e significante (Derrida, 1973, p. 24), evidencia-se, por meio da escuta do texto, o caráter paradoxal do sujeito que fala, que não corresponde a uma unidade, mas a uma pluralidade. Aferido pelo martelo, o som produzido pelo texto é de um duplo. Tal caráter paradoxal, apontado por Derrida, poderia ser elencado a partir de inúmeros aspectos – sons – de *Ecce homo*. Contudo, tomamos aqui apenas três pontos da audição de Derrida que especificam o modo como no texto se evidencia o testemunho de si de Nietzsche: mostrando que ele seria “tal e tal”; com créditos que ele confere a si mesmo e; por fim, associando a biografia a uma tanatografia (Derrida, 1984, p. 39).

No que diz respeito ao primeiro ponto, Derrida coloca em relevo a expressão que se encontra no prefácio de *Ecce homo*, contígua à promessa de que seu autor iria dar testemunho de si. Trata-se da expressão, que descreve o motivo pelo qual ele não poderia ser confundido, pois “eu sou tal e tal” (Derrida, 1984, p. 50 – no original: “ich bin der **und** der” – grifo nosso). Uma expressão que Derrida interpretada como uma indicação do duplo caráter de Nietzsche. Isto porque, com ela, Nietzsche revelaria que ele seria “tal”, mas também “tal”. Ou seja, com ela se evidenciaria, já no início do texto, o caráter enigmático e paradoxal de uma figura que encena uma unidade, mas que revela uma dualidade.

Escutada desse modo, a assinatura Friedrich Nietzsche, que acompanha o texto, não estabelece um protocolo de leitura do texto, como se com ela fosse dito que “Friedrich Nietzsche disse isso e aquilo, que ele pensou isso ou aquilo disso ou daquilo, da vida, por exemplo, no sentido da existência humana ou no sentido biológico”. Diferentemente, tal assinatura exprime uma dobra, formada no limite do que não é aparente, apenas sombras, onde tudo é possível. Onde as coisas ditas se contradizem entre si, são incompatíveis num duplo sentido, pois “ele disse as coisas mais incompatíveis e disse que as disse” (Derrida, 1984, p. 60).

Assim, mais do que a pergunta por “quem foi Nietzsche”, cabe antes atentar os ouvidos para o papel que a figura Nietzsche exerce naquele jogo que se configura no

27 Carta a Georg Brandes, de 20 de novembro de 1888. KSB 8, p. 482. Conferir: PASCHOAL, 2019, p. 159-160.

interior do texto. Um papel que é desempenhado na obra, fazendo corpo com ela, imiscuindo-se na tessitura do texto.

No que diz respeito ao segundo ponto, à figura que concede crédito a si mesma, nas palavras de Derrida, que “abre um crédito para si, seu próprio crédito, dele mesmo, para ele mesmo” (Derrida, 1984, p. 23). Trata-se de uma proposição que recoloca a questão de um “futuro anterior” (Derrida, 1984, p. 22), posto que ninguém poderia conferir crédito a si mesmo. Além do que, para se dar crédito, ele precisaria antes ter crédito, precisaria ter algo antes de ter. O que, de certo modo, mimetiza o jogo que se tem no subtítulo de *Ecce homo*, com a expressão “como alguém se torna o que é”, que coloca no mesmo patamar o ser e o tornar-se, envolvendo, concomitantemente, a constatação e a performance. O constatativo e o performativo.

O terceiro ponto, central para aquele testemunho de si, segundo Derrida, é o modo paradoxal como esse testemunho compreende tanto uma biografia quanto uma tanatografia. O paradoxo, no caso, se dá, em primeiro lugar, porque o testemunho proposto seria oferecido por alguém que ainda não viveu toda a sua vida, que ainda não possui de fato aquilo de que dará testemunha. Isto porque *Ecce homo* seria uma narrativa feita no meio da vida do filósofo, quando ele *enterra* os seus 44 anos. O aniversário, que fecha um anel, indica que algo se encerra e que algo recomeça. Assim, o relato autobiográfico compreenderia a vida e a morte. Um testemunho dado por alguém que é vivo, mas também morto e que, vivo, é também morte, pois o que se mantém nele é memória, a memória de uma “vida já anterior” (Derrida, 1984, p. 66). Esse duplo caráter traduzido pela metáfora da morte e da vida, segundo Derrida, é verificado também no primeiro capítulo, onde o filósofo é caracterizado a partir de uma genealogia de si que tem, por um lado, o pai, como morte e, por outro, a mãe, como vida e, por fim, ele mesmo como essa convivência de opostos. O pai morto, a mãe viva e o filho com os dois em si. Como seu pai, ele está morto, e como sua mãe, vive e envelhece.

A dupla origem determina o que é peculiar a Nietzsche, a pluralidade e o seu caráter conflituoso. Caracteriza aquilo em relação a que ele é “mestre por excelência”, a capacidade para o duplo: “eu conheço ambos, eu sou ambos” (EH I 1 / Derrida, 1984, p. 65). O mesmo duplo que se traduz na contraposição estampada na assinatura ao final do livro: “*Dionísio contra o Crucificado*” (EH IV 9). Sendo que, a rigor, no caso daquela assinatura, Nietzsche não seria simplesmente *Dionísio*, nem o *Crucificado*, mas o *contra* (*gegen*). O nome Nietzsche remeteria ao conflito, ao combate que tem lugar entre os dois nomes. Com a tensão acentuada pelo fato de ambas conviverem na figura Nietzsche. Uma figura plural e controversa que requer, em alguns momentos, ainda outros nomes, tais como “Schopenhauer” e “Wagner”, que deveriam, no caso, serem lidos como “Nietzsche” (EH, Extemporâneas 1), correspondendo a meios de expressão para a pluralidade e tensão que é recoberta pela máscara extremamente precária que seria o nome “Nietzsche”.

Sobre enigmas e falsificações

[...] que hoje não me ouçam, que hoje nada saibam receber de mim, é não só compreensível, parece-me até justo.

(EH Por que escrevo tão bons livros 1)

Esses aspectos, tomados a título de exemplo do que Derrida apreende de sua escuta de *Ecce homo*, que permitem a ele falar de um ensinamento de Nietzsche e de uma política do nome próprio, corroboram a ideia de que o autor não se separa da obra, não é anterior a ela, mas é parte do problema complexo da escrita. Do contrário, caso fosse mantida a expectativa por aquela exposição clara e distinta de um sujeito que, a rigor, se encontraria fora do texto e que, como seu autor, exerceria uma *dynamis* sobre o texto, então, a assinatura encontrada em *Ecce homo*, seria falsa. *Ecce homo* mesmo seria uma falsificação. Nas palavras de Behler, uma interpretação de *Ecce homo* a partir daquela expectativa soaria, de certo modo, “extremamente frívola e literária” (Behler, 1988, p.25). Uma frivolidade que seria, de resto, anunciada, pois, o filósofo deixara claro, junto à informação de que iria apresentar a si mesmo, também a notícia de que isso vai contra os seus instintos e os seus hábitos, cuja natureza se coaduna mais com o desidério de se ocultar, de se “dissimular sob as máscaras” (Derrida, 1984, p. 50). Contudo, tendo em vista a análise que toma a figura do autor como parte integrante do texto – passiva de ser escutada nele – e não como um evento externo, que o controla ou que é descrito nele, a exposição de si é permeada pela dissimulação, pela máscara, sem que isso torne o texto frívolo, mas filosófico, na mais refinada forma de um texto filosófico.

Nesse sentido, é importante observar o modo como os dados biográficos, eventualmente de forma constativa, adentram ao texto. Eles são elencados ali ao modo da “in *Rätsel*form”: simbolicamente, por enigma” (Derrida, 1984, p. 63). Não permitindo, segundo Derrida, inferir, a partir deles, que Nietzsche teria de fato dito ou feito isso ou aquilo. Antes, as informações constatadas nele, seriam parte do caráter performativo da linguagem, considerada por sua capacidade de impor significados e formas. Nesses termos, como um psicólogo que escuta Nietzsche, “depois da cena de *Ecce homo*” (Derrida, 1984, p. 45), Derrida coloca em relevo o engajamento de Nietzsche, de “sua vida e de seu nome em seus escritos” (Derrida, 1984, p. 44-45). Escritos em que a encenação da unidade do *sujeito* Nietzsche termina por remeter, paradoxalmente, a um jogo de máscaras, de pseudônimos e de nomes plurais. O que permite a Derrida *ouvir*, nas dobras do texto, além do traço plural do autor também o propósito filosófico de Nietzsche, que é o de desestabilizar a metafísica, justamente na sua expectativa por uma incondicionalidade e pela crença de que a linguagem ou um nome conduziria a uma identidade, unidade, à verdade.

Neste momento, porém, não se poderia evitar a pergunta se uma tal forma de ouvir um texto também não poderia produzir interpretações frívolas, visto não ter

um apoio numa metodologia sistemática, e seus pressupostos são, de certo modo, instáveis. Isto porque, entre eles temos a ideia de que não existe uma verdade em si, que os conceitos não remetem a verdades, que a escrita não corresponde a uma comunicação de uma verdade anterior ao texto, que conferiria sentido a ele. As consequências de uma tal filosofia, que assume a ideia de que por traz de uma caverna só existem cavernas e que “não existe texto, apenas interpretação”, elencada por Derrida na parte final de suas *Otobiografias*, pode ser, por exemplo, a interpretação desastrosa feita pelos nazistas do conceito de *Führer* (guia, líder) que se encontra no escrito de Nietzsche intitulado “Sobre o futuro de nossas instituições de ensino”. Considerando essa apropriação, Derrida deixa claro que se trata de um diagnóstico equivocado, uma deformação de um pensamento que se constitui justamente como uma crítica ao tipo de educação controlada pelo tipo de Estado que era o Estado nazista.

Porém, se é certo que tal possibilidade não pode ser simplesmente esquecida, visto que, de certo modo, ela ilustra o preço a ser pago por um radical acento na ideia de escuta e de interpretação, é certo também que, a despeito de tais riscos, não se pode desconsiderar a possibilidade aventada por Nietzsche, “de conceder aos seus leitores [amigos] uma margem de manobra e área de diversão para mal-entendidos” (Behler, 1988, p. 99).²⁸

A margem para o mal-entendido que se concede a um amigo, contudo, não pode se confundir com deformações. Isto porque, se uma interpretação não é determinada pelo contexto nem pelo autor, também não pode ser o oposto daquilo que é afirmado no texto em questão. Assim, mesmo a arte da escuta deve se fazer dentro dos limites dessa margem de manobra, que é dinâmica e se amplia na medida em que novas camadas interpretativas vão se acumulando com novos leitores e novas interpretações possíveis.

28 Referência à passagem de ABM 27.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (2010). *Signatura rerum. Sobre el método*. Trad. de Flavia Cosla y Mercedes Ruviluso. Barcelona: Editorial Anagrama.
- BEHLER, Ernst (1998). *Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida*. München / Paderborn / Wien / Zürich: Ferdinand Schöningh.
- DERRIDA, Jacques (1993). *Gramatologia*. Trad. Miriam Schneidermann e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva. Ed. da Universidade de São Paulo.
- DERRIDA, Jacques (1978). *Éperons, les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion.
- DERRIDA, Jacques (1984). *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris, Éditions Galilée.
- DERRIDA, Jacques. (1991). *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Rev. técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus.
- GAUGER, Hans-Martin.(1984). Nietzsches Stil am Beispiel von “Ecce homo”. In: *Nietzsche-Studien* 13, p. 332-355.
- GOLDSCHMIDT, Victor. (1970). Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: *A religião de Platão*, 2ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, p. 139-147.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. (2013) Derrida e a oscilação do real. In: *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v.4 - n.7, p.25-46.
- HEIDEGGER, Martin. (1989) *Nietzsche*. Zweiter Band. 5. Auflage. Stuttgart: Neske.
- LACAN, Jacques.(1988). *O Seminário. Livro 11*. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 39 no.1, pp. 93-119. São Paulo Jan./ Apr. 2018.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. Acerca da encenação filosófica do “Senhor Nietzsche”. In: FERRARO, Gianfranco; FAUSTINO, Marta; RYAN, Bartholomew. *Rostos do si. Autobiografia, Confissão, Terapia*. Lisboa: Vendaval, 2019, p. 151-167.
- PASCHOAL, A. Edmilson. *Ecce homo. Quid homo?* In: DENAT, Céline & WOTLING, Patrick. *Nietzsche. Les textes de 1888*. Reims (France): Épure, 2020, p. 47-62.
- RUIN, Hans. Was heißt: sich in Nietzsche orientieren? A Review of a Selection of Recent Literature. In: *Nietzsche-Studien* 47, p. 410-421, 2018.

TAVARES, Pedro Heliodoro. Sobre a tradução do vocábulo *Trieb*. In: FREUD, Sigmund. As pulsões e seus destinos. Trad. Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2014 (Obras incompletas de Sigmund Freud, 2).

SANTIAGO, Silviano (Org.). (1976). *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: F. Alves.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.