

PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS

# JACQUES DERRIDA

*Otobiografias*  
*O ensinamento de Nietzsche e a*  
*política do nome próprio*

Tradução  
Guilherme Cadaval  
Arthur Leão Roder  
Rafael Haddock-Lobo

**zazie**

*Otobiografias*  
*O ensinamento de Nietzsche e a*  
*política do nome próprio*

2021 ©Jacques Derrida  
©Zazie Edições

TÍTULO ORIGINAL

Otobiographies; L'Enseignement de  
Nietzche et la politique du nom propre

COLEÇÃO

PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Laura Erber e Karl Erik Schøllhammer

EDITORAS

Laura Erber e Maria de Andrade

PREPARAÇÃO

Angela Vianna

REVISÃO DE TEXTO

Cecilia Andreo

DESIGN GRÁFICO

Maria Cristaldi

DIAGRAMAÇÃO

Anderson Junqueira

Agradecemos aos herdeiros do autor,  
a Éditions Galilée pela cessão dos direitos de  
publicação, e ao incentivo de João Lanari Bo.

Bibliotek.dk

Dansk bogfortegnelse-Dinamarca

ISBN 978-87-93530-90-4

Zazie Edições

Copenhagen / Rio de Janeiro

[www.zazie.com.br](http://www.zazie.com.br)

PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS

# JACQUES DERRIDA

*Otobiografias*  
*O ensinamento de Nietzsche e a*  
*política do nome próprio*

Tradução  
Guilherme Cadaval  
Arthur Leão Roder  
Rafael Haddock-Lobo

O ensaio que aqui publicamos é o texto integral de uma conferência pronunciada por Jacques Derrida, em francês, na Universidade da Virgínia (Charlottesville) em 1976. Publicada primeiramente em alemão (Fugen, *Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik*, tr. Friedrich Kittler, Walter, 1980) sob o título *Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens, Die Lehre Nietzsches*. Parte da mesma conferência foi pronunciada uma segunda vez na Universidade de Montreal, em 1979, por ocasião de um colóquio e de mesas-redondas cujas atas foram publicadas no Canadá, em 1982 (*L'oreille de l'autre, Otobiographies, transferts, traductions, textes et débats avec Jacques Derrida*, sob a direção e edição de Claude Lévesque e Christie V. McDonald).

## *Sumário*

Declarações  
de Independência  
7

Lógica da vivente  
21

Do Estado –  
O signo autógrafo  
45

Omphalos  
73

## *Declarações de Independência*

É melhor que vocês saibam de uma vez: não mantereí minha promessa.

Peço perdão, mas será impossível para mim falar-lhes esta tarde daquilo que me comprometi a tratar, mesmo que num estilo indireto. Sinceramente, gostaria de poder fazê-lo.

Mas como não queria simplesmente me calar sobre o que eu deveria falar, direi uma palavra em forma de desculpa. Falarei, então, um pouco sobre o que eu não vou falar, mas do que gostaria de – porque eu deveria – falar.

Acontece que pretendo entretê-los, e isso ao menos vocês poderão verificar, sobre a promessa, o contrato, o compromisso, a assinatura, e mesmo disso que os que supõem, sempre de maneira estranha: a apresentação de desculpas.

Honrando-me com seu convite, Roger Shattuck me propôs tentar aqui mesmo, com vocês, uma análise “textual”, ao mesmo tempo filosófica e literária, da

Declaração de Independência [dos Estados Unidos] e da Declaração dos Direitos Humanos. Em suma, um exercício de literatura comparada sobre objetos insólitos para os departamentos especializados nessa improvável disciplina, a *comparative literature*.<sup>1</sup>

Num primeiro momento fiquei surpreso. Intimidante proposta. Nada me preparara para tanto. Nenhum trabalho anterior treinou-me nesse tipo de análise cujo interesse e cuja necessidade, no entanto, são evidentes. Ao refletir, disse a mim mesmo que, se tivesse o tempo e a força, teria gostado muito de fazer essa experiência, ao menos para testar os esquemas conceituais que serviram, em contextos diferentes, ao que se chama de outros “objetos”, quer fossem eles textos “filosóficos” ou “literários”, quer uma problematização crítica dos *speech acts*,<sup>2</sup> de uma teoria da escritura “performativa”, da assinatura, do contrato, do nome próprio, das instituições políticas ou acadêmicas. No fundo, disse a mim mesmo: se tivesse o tempo ou a força, teria gostado muito, quando não de tentar um estudo jurídico-político dos dois textos e dos dois acontecimentos que neles se inscrevem – tarefa para mim inacessível –, ao menos de apurar – a título preliminar e sobre esse exemplo – algumas questões

---

<sup>1</sup> “Literatura comparada.” Todas as ocorrências de idiomas diferentes do original em francês foram mantidas, e a tradução, apresentada em notas de rodapé. As notas do texto são dos tradutores, a não ser quando houver indicação em contrário.

<sup>2</sup> “Atos de fala”: referência à teoria do filósofo da linguagem britânico John Austin.



elaboradas em outros lugares sobre um *corpus* aparentemente menos político. E dentre todas essas perguntas, esta, a única que reservo para a circunstância, nesta tarde, numa universidade da Virgínia que veio a festejar, melhor que qualquer outro lugar, o bicentenário da Declaração de Independência (o que já dá margem para a celebração de outro aniversário para o qual nos voltaremos na hora certa): *quem assina, e sob qual nome dito próprio, o ato declarativo que funda uma instituição?*

Esse ato não retoma nenhum discurso de descrição ou de constatação. Ele perfaz, cumpre, faz o que diz fazer – essa seria, ao menos, sua estrutura intencional. Com seu signatário presumido, com aquele que, sujeito individual ou coletivo, comprometeu-se a produzi-lo assim, tal ato não tem a mesma relação de um texto de tipo “constatativo”, se é que há algum, a rigor, e se é que se pode encontrá-lo na “ciência”, na “filosofia” ou na “literatura”. A declaração que funda uma instituição, uma constituição ou um Estado requer que um signatário esteja com ela comprometido. A assinatura mantém com o ato instituidor, como ato de linguagem e de escritura, um laço que nada mais tem de acidente empírico. Essa ligação não se deixa reduzir, não tão facilmente quanto num texto científico – cujo valor se separa, sem risco essencial, do nome do autor, e deve mesmo poder fazê-lo para pretender a objetividade. Embora, em princípio, uma instituição deva, na sua história e na sua tradição, na sua permanência e, logo, na sua própria instituciona-

lidade, tornar-se independente dos indivíduos empíricos que tomaram parte em sua produção; ainda que ela deva, por assim dizer, prestar-lhes luto, mesmo e sobretudo se ela os comemora, isso se dá em razão da própria estrutura da linguagem instituidora: o ato fundador de uma instituição, o ato como arquivo tanto quanto o ato como performance, *deve guardar em si a assinatura*.

Mas a assinatura justamente de quem? Quem é o signatário *efetivo* de tais atos? E o que quer dizer *efetivo*? A mesma questão se propaga em cadeia em direção a todos os conceitos afetados pelo mesmo deslocamento: ato, performativo, assinatura, “eu” e “nós” “presentes” etc.

Aqui a prudência se impõe, e a minúcia. É preciso distinguir diversas instâncias no momento de sua Declaração. Tomem como exemplo Jefferson, o “redator” do projeto da Declaração, do *Draft* cujo fac-símile tenho diante de mim. Ninguém o tomará pelo verdadeiro signatário da Declaração. Ele escreve *de direito*, mas não assina. Jefferson representa os representantes (*representatives*) que lhe delegaram a tarefa de redigir o que eles sabiam querer dizer. Ele não tinha a responsabilidade de *escrever*, no sentido produtor ou iniciador do termo, somente de *redigir*, como se diz de um secretário que redige uma *carta* cujo espírito lhe é soprado, e até o conteúdo é ditado. Além disso, após redigir um projeto ou um rascunho, Jefferson devia submetê-lo aos mesmos que por um tempo ele *representa* e que são os próprios

*representantes*, a saber, os “*representatives of the United States of America in General Congress assembled*”.<sup>3</sup> Sabemos que esses *representatives*, os quais Jefferson representa como certa pena de caligrafia avançada, terão o direito de rever, de corrigir e de ratificar o projeto da Declaração.

Diremos, portanto, que eles são os signatários últimos?

Vocês sabem o que foi o exame dessa carta, da declaração literal na primeira versão, por quanto tempo ela foi protelada e permaneceu em suspenso entre todas essas instâncias representativas, e quanto sofrimento isso custou a Jefferson. Como se ele secretamente tivesse sonhado em assinar sozinho.

Quanto aos próprios *representatives*, eles tampouco assinam. Ao menos em princípio, pois o direito aqui se divide. De fato, eles assinam; de direito, assinam por eles mesmos, mas também “por” outros. Eles têm a delegação ou a procuração de assinatura. Eles falam, “declaram”, declaram-se e assinam *in the name of...*: “*We, therefore, the representatives of the United States of America in General Congress assembled, do in the name and by authority of the good people of these that as free and independent States...*”<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> “Representantes dos Estados Unidos da América, reunidos em Assembleia Geral”.

<sup>4</sup> Derrida suprime aqui alguns trechos da Declaração de Independência norte-americana; apresentamos a seguir a passagem completa: “Nós, por conseguinte, os representantes dos Estados Unidos da América, reunidos em Assembleia Geral, apelando para o Juiz Supremo do Mundo pela retidão das nossas intenções, em nome e por autoridade do bom povo destas colô-

De direito, o signatário é o povo, o “bom” povo (precisão decisiva, pois garante o valor da intenção e da assinatura, mas veremos mais adiante sobre o que se funda essa garantia). É o “bom povo” que se declara livre e independente por intermédio de seus representantes e de seus representantes de representantes. Não se pode decidir, e se a independência é *constatada* ou *produzida* por esse enunciado, o é pelo interesse, pela força e pelo golpe de força desse ato declarativo. Não acabamos de seguir a sequência desses representantes de representantes; e ela amplifica a necessária indecidibilidade. Será que o bom povo já se libertou de fato e apenas toma nota dessa emancipação por meio da Declaração? Ou se liberta no instante e pela assinatura da Declaração? Não se trata aqui de uma obscuridade ou de uma dificuldade de interpretação, de uma problemática que se encaminha para a solução. Não se trata de uma análise difícil que falhará diante da estrutura dos atos implicados e da temporalidade sobredeterminada dos acontecimentos. Essa obscuridade, essa indecidibilidade entre, digamos, uma estrutura performativa e uma estrutura constativa é *requisito* para produzir o efeito desejado. Ela é essencial à própria posição de um direito como tal, quer se fale aqui de hipocrisia, de equívoco, de inde-

---

nias, publicamos e declaramos solenemente: que estas colônias unidas são e de direito têm de ser estados livres e independentes” (Cf. David Armitage. *Declaração de Independência: uma história global*. Trad. Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Disponível em: <<https://www.companhiadasletras.com.br/trechos/12752.pdf>>. Acesso em: 11 out. 2021.).

credibilidade ou de ficção. Direi até mesmo que isso afeta toda assinatura.

Eis então o “bom povo” que se compromete, e compromete somente a si mesmo, ao assinar, ao fazer assinar sua própria declaração. O “nós” da declaração fala “em nome do povo”.

Ora, esse povo não existe. Ele não existe *antes* da declaração, não *como tal*. Se ele produz seu nascimento, como sujeito livre e independente, como signatário possível, isso só se dá no ato da assinatura. A assinatura inventa o signatário. Este só pode se autorizar a assinar uma vez concluída, por assim dizer, a assinatura, num tipo de retroatividade de fábula. É sua primeira assinatura que o autoriza a assinar. Isso ocorre todos os dias, mas é fabuloso, e cada vez que evoco esse tipo de evento penso na *Fábula* de Francis Ponge: “*Pela palavra ‘pela’ começa este texto/cuja primeira linha diz a verdade...*”.

Ao assinar, o povo diz – e faz o que diz fazer, mas adiando, pelo recurso a seus representantes, cuja representatividade só será plenamente legitimada pela assinatura, portanto, após o feito: doravante tenho o direito de assinar, na verdade já o terei tido, uma vez que o pude dar a mim. Terei dado a mim mesmo um nome e um “poder”, no sentido de poder-assinar por delegação de assinatura. Mas esse futuro anterior, tempo conveniente para o golpe de direito (como se diria, golpe de força), não deve ser declarado, mencionado, levado em conta. É como se ele não existisse.

Não havia, antes do texto da Declaração, um signatário de pleno direito, que fosse simultaneamente quem assina e quem garante a sua própria assinatura. Por esse acontecimento fabuloso, por essa fábula que implica o rastro e só é possível pela inadequação a si mesma de um presente, uma assinatura se dá um nome. Ela *se* arroga um crédito, *seu* próprio crédito, dá-o a si mesma. O *si* surgiu aqui, em todos os casos (nominativo, dativo, acusativo), desde que uma assinatura se outorga crédito por um único golpe de força, que é também um golpe de escritura, como direito de escritura. O golpe de força faz direito, funda o direito, *dá à luz a lei*. Dar à luz a lei: leiam *A loucura do dia*, de Maurice Blanchot.

Que essa coisa inaudita seja também cotidiana não deve nos fazer esquecer o contexto singular do ato. Nesse caso, era necessário apagar uma outra assinatura de Estado “dissolvendo” os laços de paternidade ou de maternidade colonial. Como se vai verificar na leitura, essa “dissolução” comporta, ela também, indissociavelmente misturadas, a certificação e a performance. Dessa confusão indispensável depende hoje, de fato e de direito, a assinatura de cada cidadão americano. A constituição e as leis de seu país a garantem de certa forma, assim como garantem seu passaporte, a circulação de pessoas e de selos de fora do país, as cartas, as promessas, os casamentos, os cheques para assegurar localidade, asilo ou direito.

E contudo. E contudo uma outra instância se mantém por detrás da cena. Uma outra “subjetividade” vem ainda firmar, para garanti-la, essa produção de assinatura. Nesse processo, em suma, só há contra-assinatura. Há um processo diferencial [*differantiel*] porque há contra-assinatura, mas tudo deve concentrar-se no *simulacro do instante*. É ainda “*em nome de*” que o “bom povo” americano *se* autoneomeia e *se* declara independente, no instante em que ele inventa para si uma identidade assinante. Ele assina em nome das leis da natureza e em nome de Deus. Ele *baseia* suas leis institucionais no fundamento de leis naturais e, num mesmo golpe (golpe de força da interpretação), no nome de Deus, criador da natureza. Este vem efetivamente garantir a retidão das intenções populares, a unidade e a bondade do povo. Ele funda as leis naturais e, logo, todo o jogo que tende a apresentar enunciados performativos *como* enunciados constatativos.

Ousarei eu aqui, em Charlottesville, lembrar o *incipit* de sua Declaração?

*When in the course of human events it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the power of the earth the separate and equal station to which the laws of Nature and of Nature's God entitles them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation. We*

*hold these truths to be self-evidents: that all men are created equal; that they are endowed by their creator with certain inalienable Rights...*<sup>5</sup>

E, para encerrar:

*We therefore the Representatives of the United States of America, in General Congress assembled, appealing to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions, do in the Name and by the Authority of the good People of these Colonies solemnly publish and declare, that these United Colonies are of right ought to be free and independent states...*<sup>6</sup>

*Are and ought to be;*<sup>7</sup> o e [*and*] articula e conjuga aqui as duas modalidades discursivas, o ser e o dever-ser, a constatação e a prescrição, o fato e o direito. *E* é Deus: de uma só vez criador da natureza e juiz, juiz supremo do que é (o estado do mundo) e do que remete ao que deve-ser (a retidão de nossas intenções). A instância do julgamento, à altura do juiz supre-

---

<sup>5</sup> “Quando, no curso dos acontecimentos humanos, se torna necessário a um povo dissolver os laços políticos que o ligavam a outro, e assumir, entre os poderes da Terra, posição igual e separada, a que lhe dão direito as leis da natureza e as do Deus da natureza, o respeito digno para com as opiniões dos homens exige que se declarem as causas que os levam a essa separação. Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis...” (David Armitage. Op. cit.).

<sup>6</sup> Ver nota 4.

<sup>7</sup> “São e juram ser”.



mo, é a última instância para dizer o fato e o direito. Pode-se entender essa Declaração como um vibrante ato de fé, como uma hipocrisia indispensável a um golpe de força político-militar-econômico etc., ou, simplesmente, e em sentido mais econômico, como o desdobramento analítico e consequente de uma tautologia: para que essa Declaração tenha um sentido e um efeito, é necessária uma última instância. Deus é o nome, o melhor deles, para essa instância definitiva e a assinatura última. Não somente o melhor num contexto determinado (tal nação, tal religião etc.), mas o nome do melhor nome em geral. Ora, esse (melhor) nome *deve ser* também um nome próprio. Deus é o melhor nome próprio. Não se poderia substituir “Deus” por “o melhor nome próprio”.

Jefferson sabia disso.

Secretário e redator, ele representa. Ele representa os “*representatives*” que são os representantes do povo em nome do qual eles falam, o povo ele mesmo autorizando-se e autorizando-os (na retidão de suas intenções) em nome das leis da natureza que se inscrevem em nome de Deus, juiz e criador.

Se ele sabia de tudo isso, por que sofria? De que sofria esse representante de representantes que representam, eles mesmos, ao *infinito*, até Deus, outras instâncias representativas?

Aparentemente, Jefferson sofria porque se apegou ao seu texto. Tinha dificuldade em vê-lo, em *se ver*, corrigido, emendado, “melhorado”, encurtado, sobretudo por seus colegas. Um sentimento de ferida e de

mutilação devia ser inconcebível para alguém que sabe não escrever em seu próprio nome, mas *simplesmente por representação* e em lugar de outro. Se a ferida não se apaga na delegação, é porque as coisas não são tão simples, nem a estrutura da representação, nem a procuração de assinatura.

Alguém, vamos chamá-lo de Jefferson (mas por que não Deus?), desejou que a instituição do povo norte-americano fosse ao mesmo tempo o erigir de seu próprio nome. Um nome de Estado.

Ele conseguiu? Não me arriscarei a decidir.

Vocês conhecem a história melhor que eu. Franklin quis consolar Jefferson pela “mutilação” (a palavra não é minha). Ele lhe conta a história de um chapeleiro. Este (*the hatter*) imaginou uma insígnia (*sign-board*) para sua loja: a imagem de um chapéu e, abaixo, uma inscrição: “John Thompson, hatter, makes and sells hats for ready money”.<sup>8</sup> Um amigo lhe sugere apagar *hatter*: tanto melhor, efetivamente, visto que *makes hats* é suficientemente explícito. Outro lhe propõe suprimir *makes hats*, pois o comprador pouco se importa em saber quem faz os chapéus, desde que eles lhe agradem. Essa “deleção” é particularmente interessante, ela apaga a marca assinante do produtor. O terceiro amigo – são sempre os amigos que incitam a apagar – convida-o a fazer a economia de *for ready money*, pois é habitual que

---

<sup>8</sup> “John Thompson, chapeleiro, faz e vende chapéus por dinheiro em espécie.”

se pague *cash*; depois, no mesmo movimento, a riscar *sells hats*: seria preciso ser idiota para crer que os chapéus são doados ou abandonados. Finalmente, a insígnia comporta apenas uma imagem e, sob o signo icônico em forma de chapéu, um nome próprio, John Thompson. Nada mais. Seria possível imaginar outros comércios, e o nome próprio inscrito sob um guarda-chuva, e até sobre sapatos.

A lenda não diz nada sobre a reação de Jefferson. Eu o imagino muito indeciso. O relato refletia sua infelicidade, mas também seu maior desejo. Afinal, mais interessava um apagamento integral de seu texto que deixasse no lugar, sob um mapa dos Estados Unidos, somente a nudez de seu nome próprio: texto instituidor, ato fundador e energia assinante. Precisamente no lugar da última instância, em que Deus, que não dava a mínima para nada disso e sem dúvida zombava de ter representado deus-sabe-quem-ou-o-quê no interesse de toda essa boa gente, somente Deus terá assinado. Sua própria declaração de independência. Para atestá-la, nem mais nem menos.

A questão persiste. Como se faz ou se funda um Estado? E uma independência? E a autonomia de quem se dá e assina sua própria lei? Quem assina todas essas autorizações de assinar?

Apesar da minha promessa, não seguirei por esse caminho.

Cedendo à facilidade, voltando-me para assuntos que me são mais próximos, senão mais familiares, falarei de Nietzsche: de seus nomes, de suas assinaturas,

dos pensamentos que teve acerca da instituição, do Estado, dos aparelhos acadêmicos e estatais, da “liberdade acadêmica”, das declarações de independência, dos signos, insígnias e ensinamentos. Nietzsche hoje, enfim, em Charlottesville, para festejar alguns aniversários.

## *Lógica da vivente*

*“...homens aos quais falta tudo, exceto uma coisa que têm demais – homens que não são mais que um grande olho, ou uma grande boca, ou uma grande barriga, ou algo mais de grande –, aleijados às avessas, eu os chamo [umgekehrte Krüppel].”<sup>9</sup>*

*“E, quando saí de minha solidão e por esta ponte passei pela primeira vez, não acreditei em meus olhos e olhei, tornei a olhar e disse enfim: ‘Isso é uma orelha! Uma orelha do tamanho de um homem!’. Olhei com mais atenção ainda: e, realmente, debaixo da orelha movia-se algo que era pequeno, mirrado e franzino de dar pena. Verdadeiramente, a enorme orelha estava sobre um pequenino e estreito caule – mas o caule era um homem! Quem olhasse com uma lupa poderia até reconhecer um ínfimo rosto invejoso; e também uma inchada alminha*

---

<sup>9</sup> Derrida frequentemente utiliza o idioma original quando faz citações, querendo, com isso, dar destaque a questão da tradução, que sempre está em jogo nas suas leituras. Desse modo, optamos por conservar as passagens em alemão tal como aparecem no original.

*que oscilava no caule. E o povo me disse que a grande orelha não só era um homem mas um grande homem, um gênio. Mas eu jamais acreditei no povo, quando ele falava de grandes homens – e conservei minha crença de que era um aleijado às avessas, que tinha muito pouco de tudo e demasiado de uma coisa só.”*

*Depois que Zaratustra assim falou ao corcunda e àqueles dos quais era porta-voz e advogado, voltou-se para seus discípulos, profundamente desanimado, e disse:*

*“Em verdade, meus amigos, eu caminho entre os homens como entre pedaços e membros de homens [Bruchstücken und Gliedmassen]!*

*“Isso é o mais terrível para meus olhos, encontrar o homem destroçado [zerstrümmert] e disperso [zers-treut] como sobre um campo de batalha e matadouro [Schlacht – und Schlächterfeld].”*

— “Da redenção”<sup>10</sup>

Eu gostaria de poupar-lhes do tédio, da perda de tempo e dessa subserviência que sempre acompanha os encadeamentos, o recurso às premissas ou aos discursos introdutórios, a autojustificação de um trajeto, de um método, de um sistema, as transições mais ou menos hábeis, o restabelecimento da continuidade etc. Tantos outros imperativos da pedagogia clássica com os quais, no entanto, nunca se rompe de manei-

---

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 131-132. Todas as citações de *Assim falou Zaratustra* foram retiradas desta tradução.

ra absoluta; mas que, ao serem rigorosamente acompanhados, logo reduzi-los ao silêncio, à tautologia, à repetição excessiva.

Proponho a vocês, portanto, *meu* compromisso. Nos termos da *liberdade acadêmica*, da liberdade-acadêmica, todo mundo sabe que é pegar ou largar. Levando em conta o tempo de que disponho, o tédio do qual quero também me poupar, a liberdade de que sou capaz e a qual quero preservar, procederei de uma forma que alguns julgarão aforística e inadmissível, enquanto outros aceitarão como a lei, e outros ainda irão julgar não suficientemente aforística, ouvindo-me com tais ouvidos (tudo se resume ao ouvido com o qual vocês podem me escutar<sup>11</sup>) que a coerência e a continuidade de meu trajeto lhes terá sido evidente desde as primeiras palavras, desde o próprio título. De qualquer maneira, que fique entendido: quem não quiser mais me seguir está livre. Eu não ensino a verdade enquanto tal, eu não me transformo no porta-voz diáfano da eterna pedagogia. Eu acerto contas

---

<sup>11</sup> Derrida utiliza dois verbos aqui: *écouter*, que traduzimos por “ouvir”, e *entendre*, que traduzimos por “escutar”. Está em jogo, pois, o sentido mais comum de audição como possibilidade de “perceber um som pelo ouvido”, mas também o sentido de “testemunhar, prestar testemunho de um acontecimento” – por exemplo, uma conferência sobre Nietzsche. Desse modo, a passagem da “autobiografia” à “otobiografia” implica que uma escuta, um testemunho, e, portanto, uma interpretação, marcam até aquela que seria a relação mais imediata e mais pura, a relação a si, suposta no prefixo “auto”. Essa escuta, ou este ouvido – oto – problematiza a comunicação como mera transmissão de sentido, rasurando os limites que separam o “eu” e o “outro”, o “autor” e o “leitor” etc., e fazendo com que o sentido se enrede em um labirinto – o do ouvido.

como posso com certo número de problemas, com vocês e comigo ou comigo e, através de vocês, comigo e com mim mesmo, com um certo número de instâncias aqui representadas. Não pretendo subtrair à exibição ou à cena o lugar que aqui ocupo. Nem mesmo isso que chamarei rapidamente, pedindo a vocês que desloquem um pouco o seu sentido e o escutem com outros ouvidos, a demonstração *auto-biográfica* com a qual eu gostaria de ter certo prazer, como se eu desejasse que *vocês aprendessem comigo esse prazer*.

A chamada “liberdade acadêmica”, o ouvido e a autobiografia, eis meus objetos – para esta tarde.

Um discurso sobre a vida-a-morte deve ocupar certo espaço entre o *logos* e o grama, a analogia e o programa, os diferentes sentidos do programa e da reprodução. E, uma vez que a vida está em jogo, o traço que relaciona o lógico ao gráfico deve também operar entre o biológico e o biográfico, o tanatológico e o tanatográfico.

Sabe-se que tudo isso se encontra hoje submetido a reavaliação, tudo isso, quer dizer, o biográfico e o *autos* do autobiográfico.

Não consideramos mais a biografia de um “filósofo” – como um *corpus* de acidentes empíricos que deixam um nome e uma assinatura fora de um sistema que seria oferecido a uma leitura filosófica imanente – a única considerada filosoficamente legítima: toda uma incompreensão acadêmica acerca da exigência textual ajustada aos limites mais tradicionais do escrito, inclusive da “publicação”. Desse



modo, pode-se, por outro lado, escrever as “vidas-dos-filósofos”, romances filosóficos em estilo ornamental e estereotipado aos quais se resignam às vezes grandes historiadores da filosofia. Romances biográficos ou psicobiografias que pretendem dar conta da gênese do sistema segundo os processos empíricos de tipo psicologista, mesmo psicanalístico, historicista ou sociologista. Não, uma nova problemática do biográfico em geral, da biografia dos filósofos em particular, deve mobilizar outros recursos, e ao menos uma nova análise do nome próprio e da assinatura. Nem as leituras “imanentistas” dos sistemas filosóficos, quer sejam estruturais ou não, nem as leituras empírico-genéticas externas jamais, enquanto tais, interrogaram a *dynamis* dessa beira entre a “obra” e a “vida”, o sistema e o “sujeito” do sistema. Essa beira – eu a chamo *dynamis* por sua força, seu poder, sua potência virtual e também móvel – não é ativa nem passiva, nem fora nem dentro. Sobretudo, ela não é uma linha tênue, um traço invisível ou *indivisível* entre o invólucro dos filosofemas de um lado, e do outro lado a “vida” de um autor já identificável sob seu nome. A beira divisível atravessa os dois “corpos”, o *corpus* e o corpo, segundo leis que nós apenas comecemos a entrever.

Isso a que chamamos vida – coisa ou objeto da *biologia* e da *biografia* – não defronta, e é a primeira complicação, algo que seja para ela um objeto opo-nível, a morte, o tanatológico ou o tanatográfico. A “vida” também *sofre* ao se tornar objeto de uma ciên-

cia, no sentido que a filosofia e a ciência sempre deram a essa palavra, como ao estatuto legal da cientificidade. O sofrimento, os atrasos que ele implica, tudo isso considera particularmente o fato de que uma filosofia da vida sempre tem uma morada preparada na ciência da vida. Esse não é o caso de todas as outras ciências, ciências da não vida, em outras palavras, de mortos. Daí decorreria que todas as ciências que conquistam sua cientificidade sem atraso nem resíduo são ciências do morto; e que há entre o morto e o estatuto de objeto científico uma coimplicação que nos *interessa*, e que interessa ao desejo de saber. Se assim for, o sujeito dito vivo do discurso biológico faz parte, parte interessada ou parte preconceituada, do campo investido, com a enorme aquisição filosófica, ideológica, política, com todas as forças que nele trabalham, com tudo aquilo que se potencializa na subjetividade de um biólogo ou de uma comunidade de biólogos. Todas essas avaliações marcam a assinatura doura e inscrevem o bio-gráfico no biológico.

Ora, o nome de Nietzsche talvez seja, para nós, no Ocidente, o daquele que foi o único (talvez com Kierkegaard, e com Freud, mas de outro modo) a tratar a filosofia e a vida, a ciência e a filosofia da vida *com seu nome, em seu nome*. O único, talvez, a pôr em jogo seu nome – *seus nomes* – e suas biografias. Com quase todos os riscos que isso implica: para “ele”, para “eles”, para suas vidas, seus nomes e seu porvir, e singularmente para o porvir político disso que ele deixou por assinar.

Como não levar em conta esse aspecto ao lê-lo? Só é possível lê-lo levando isso em conta.

Pôr em jogo seu nome (com tudo o que nele está comprometido e que não se resume a um *eu*), pôr em cena as assinaturas, fazer de tudo o que se escreveu sobre a vida ou a morte uma imensa rubrica biográfica, eis o que ele teria feito, e é disso que devemos tomar nota. Não para lhe devolver o benefício: em primeiro lugar, ele está morto, *ele*, evidência trivial, mas no fundo um tanto incrível, e o gênio do nome está lá para nos fazer esquecer-la. Estar morto significa, ao menos, que nenhum benefício ou malefício, calculado ou não, *jamais retorna* ao portador do nome, mas unicamente ao nome, por isso o nome, que não é o portador, é sempre e *a priori* um nome de morte. Isso que retorna ao nome não retorna jamais ao vivo, nada retorna ao vivo. Em seguida nós não lhe concederemos o benefício porque o que ele legou, em seu nome, se parece, como todo legado (escutem esta palavra com o ouvido que quiserem), com um leite envenenado que se misturou de antemão – nós vamos recordá-lo em um instante – com o pior de nossos tempos. E não se misturou por acaso.

Eu não lerei Nietzsche – que se diga isso antes de abrir qualquer um de seus escritos – nem como um filósofo (do ser, da vida ou da morte), nem como um erudito, nem como um biólogo, se esses três tipos têm em comum a abstração do bio-gráfico, e a pretensão de não comprometer sua vida e seu nome em seus escritos. Por ora, lerei Nietzsche a partir de *Ecce Homo*. Ele põe seu

corpo e seu nome em destaque, mesmo quando avança sob máscaras e pseudônimos sem nomes próprios, máscaras ou nomes plurais que só podem se oferecer ou se produzir, como toda máscara e mesmo toda teoria do simulacro, ao render sempre um benefício de proteção, uma mais-valia em que se reconhece ainda a artimanha da vida. Artimanha perdedora desde o momento em que a mais-valia não retorna mais ao vivo, mas ao nome dos nomes e à comunidade de máscaras.

Eu o lerei a partir do que diz ou se diz *Ecce Homo* (citação), e “*Wie man wird, was man ist*”, como se tornar o que se é. Eu o lerei a partir do prefácio a *Ecce Homo* sobre o qual vocês podem dizer ser coextensivo a toda a obra, se bem que toda a obra prefacia também *Ecce Homo* e se encontra repetida no que é chamado, em sentido estrito, o *Prefácio* de tantas páginas à obra intitulada *Ecce Homo*. Vocês conhecem de cor as primeiras linhas:

*Prevedo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer quem sou [wer ich bin está grifado]. Na verdade, já se deveria sabê-lo, pois não deixei de “dar testemunho” de mim [denn ich habe mich nicht “unbezeugt gelassen”, expressão que se encontra entre aspas: “dar testemunho”, não deixei de dar testemunho de mim].<sup>12</sup> Mas a desproporção entre a*

---

<sup>12</sup> Derrida diverge, em alguns pontos, da tradução francesa de *Ecce Homo*, marcando essa divergência em comentários que constam entre colchetes.

*grandeza de minha tarefa e a pequenez de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, sequer me viram. Vivo de meu próprio crédito [eu estou vivendo sobre meu próprio crédito, sobre o crédito que abro e concedo a mim mesmo: Ich lebe auf meinen eigenen Kredit hin]; seria um mero preconceito [Vielleicht bloss ein Vorurteil] que eu viva [dass ich lebe]?*

Sua própria identidade, esta que ele deseja declarar e que não tem nada a ver, a tal ponto lhe é desproporcional, com aquilo que seus contemporâneos conhecem sob esse nome, sob seu nome, ou antes, seu homônimo, Friedrich Nietzsche, esta identidade que ele reivindica, ele não a obtém de um contrato com seus contemporâneos. Ele a recebe do contrato inaudito que travou consigo mesmo. Ele se endividou consigo mesmo e *nos implicou na transação por isso que resta de seu texto à força de assinatura. Auf meinen eignen Kredit* é também assunto nosso, o crédito infinito, sem comparação possível com aquele que seus

---

No entanto, a tradução brasileira de *Ecce Homo* que utilizamos aqui está sempre mais próxima do sentido intencionado por Derrida, de modo que, por vezes, seu comentário entre colchetes pode parecer redundante em relação ao trecho citado.

Nesse caso, a versão francesa de *Ecce Homo* que Derrida utiliza traduz a passagem “*denn ich habe mich nicht ‘unbezeugt gelassen’*” por “*j’ai toujours présenté mes titres d’identité*”: “sempre apresentei meus títulos de identidade”. No entanto, a tradução de Paulo César de Souza que utilizamos mantém a expressão “dar testemunho” cuja importância Derrida quer ressaltar. Cf. Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, “Prólogo”, p. 17. Todas as citações de *Ecce Homo* foram retiradas desta tradução.

contemporâneos lhe abriram ou lhe recusaram sob o nome de F.N. Esse nome é já um falso nome, um pseudônimo e um homônimo que viriam dissimular, sob a impostura, o *outro* Friedrich Nietzsche. Ligado a esses tenebrosos assuntos de contrato, de dívida e crédito, a pseudonímia nos induz a desconfiar desmedidamente quando nós acreditamos ler a assinatura, o autógrafo ou a rubrica de Nietzsche, a cada vez que ele *declara*: eu, o que subscreve, F.N.

Ele nunca sabe no presente, com um saber presente, e mesmo do presente de *Ecce Homo*, se o crédito desmesurado que abre para si mesmo, em seu nome, mas também necessariamente em nome de um outro, será honrado. Logo se prevê o resultado: se a vida que ele vive e conta para si mesmo (“autobiografia”, dizem eles) é, antes de tudo, *sua* vida apenas sob o efeito de um contrato secreto, de um crédito aberto e codificado, de um endividamento, de uma aliança ou de um anel, então, enquanto o contrato não for honrado, e ele só o será pelo outro, por exemplo, você, Nietzsche pode escrever que sua vida talvez não passe de um preconceito, “*es ist Vielleicht ein Vorurteil dass ich lebe...*”. Um preconceito, a vida, ou, mais que a vida, a *minha* vida, este “que eu vivo”, o “eu-vivo” no presente. É um pré-conceito, uma sentença, uma parada precipitada, uma antecipação arriscada; ela só poderá ser verificada no momento que o portador do nome, aquele a que se chama por preconceito um vivente, esteja morto. Depois ou durante a sentença de morte. E, se a vida retorna, ela retorna ao nome, e não ao vivente, ao nome do vivente *como* nome do morto.

“Ele” tem a prova de que o “eu vivo” é um preconceito (e, portanto, pelo efeito de assassinato que se segue *a priori*, um prejuízo) ligado ao porte do nome, à estrutura de todo nome próprio. Ele disse que tem a prova: a cada vez que interroga qualquer “pessoa culta” (*Gebildeten*) vinda à Alta Engadina. O nome de Nietzsche lhes é desconhecido; aquele que se chama “Nietzsche” detém então a prova de que ele não vive presentemente:

*Vivo de meu próprio crédito; seria um mero preconceito, que eu viva?... Basta-me falar com qualquer “homem culto” que venha à Alta Engadina no verão para convencer-me de que não vivo [dass ich nicht lebe] ... Nessas circunstâncias, existe um dever contra o qual, no fundo, se rebelam os meus hábitos, e mais ainda o orgulho de meus instintos, que é dizer: Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal [literalmente: eu sou este aqui, tal ou tal, ich bin der und der]. Sobretudo não me confundam!*<sup>13</sup>

Tudo isso está grifado. (Cito aproximadamente a tradução de Vialatte.)

Ele o diz a contragosto, e ainda mais por “dever”, para livrar-se de uma dívida. Dívida com quem?

Ele se obriga a dizer quem ele é, o que vai contra seu hábito natural, que o incita a se dissimular sob máscaras. Vocês sabem que o valor da dissimulação nunca cessa de ser afirmado. A vida é dissimulação.

---

<sup>13</sup> *Ecce Homo*, “Prólogo”, p. 17.

Ao dizer “*ich bin der und der*”, ele vai, ao que parece, contra o instinto de dissimulação. Isso nos faria pensar, por *um lado*, que seu contrato contraria sua natureza; ao se violentar ele se compromete a honrar um crédito em nome do nome, em seu nome e em nome do outro. Mas, por *outro lado*, essa exibição autoapresentativa do “*ich bin der und der*” poderia bem continuar sendo uma artimanha da dissimulação. Ela nos enganaria outra vez se a entendêssemos como uma simples apresentação de identidade, supondo que já saibamos o que está envolvido em uma apresentação de si e em uma declaração de identidade (“Eu, fulano”, “eu, fulana”, sujeito individual ou coletivo, “Eu, a psicanálise”, “Eu, a metafísica”).

Tudo o que se dirá em seguida sobre a verdade deverá ser reavaliado a partir dessa questão e dessa inquietação. Não basta abalar nossas seguranças teóricas sobre a identidade e sobre o que acreditamos saber acerca de um nome próprio. Muito depressa, na página seguinte, Nietzsche apela para sua “experiência” e suas “andanças pelo *proibido*” (*Wanderung im Verbotenen*): elas o ensinaram a considerar de forma muito diferente as causas (*Ursache*) da idealização e da moralização; e ele acompanhou a revelação da “história *oculta*” (*verborgene Geschichte*) dos filósofos – ele não diz da filosofia – e a “psicologia de seus grandes nomes”.

Que o “eu vivo” seja garantido por um contrato nominal cujo termo supõe a morte daquele que diz “eu vivo” no presente; que a relação de um filósofo com seu “grande nome”, ou seja, com o que mar-



geia um sistema de sua assinatura, participe de uma psicologia, e uma psicologia tão nova que não pode mais ser lida *no* sistema da filosofia como uma de suas partes, nem na psicologia como região da enciclopédia filosófica; que isso seja enunciado no prefácio assinado “Friedrich Nietzsche” de um livro intitulado *Ecce Homo* e cujas últimas palavras são “Fui compreendido? – *Dioniso contra o crucificado*” (*gegen den Gekreuzigten*), Nietzsche, *Ecce Homo*, o Cristo, mas não o Cristo, nem sequer Dioniso, mas antes o nome do *contra*, o contranome, o combate travado entre os dois nomes, eis o que basta para pluralizar singularmente o nome próprio e a máscara homonímica; e para desencaminhar para um labirinto, o do ouvido, claro, todos os filhos do nome. Procurem as bordas, os muros, os corredores.

Entre o prefácio, assinado F.N., que vem sob o título, e o primeiro capítulo “Por que sou tão sábio”, uma única página: um aperitivo, uma epígrafe, página avulsa cujo *topos*, como sua temporalidade, desloca estranhamente o que, na nossa tranquila segurança, desejaríamos compreender como o tempo da vida e o tempo de contar a vida, da escrita da vida pelo vivente, em suma, o tempo da autobiografia.

A página é datada. Datar é assinar. E “datar em” é também indicar o lugar da assinatura. De certa maneira a página está datada, pois ela diz “hoje”, e hoje meu “aniversário”. O aniversário é o instante no qual o ano volta-se sobre si mesmo, forma consigo próprio um anel, anula-se e recomeça. O ano em que

faço quarenta e quatro anos, a data em que completo quarenta e quatro anos. Mais ou menos o meio da vida. É nessa idade que se costuma situar o apogeu (o meio-dia) da vida e também a crise da meia-idade, no momento central de um dia imenso, em que o sol está a pino e não há sombras.

A epígrafe começa assim: “*An diesem vollkommnen Tage, wo alles reift*, neste dia perfeito, em que tudo amadurece e não só a videira doura, caiu-me na vida um raio de sol [me caiu sobre a vida, me caiu como se por acaso: *fiel mir eben ein Sonnenblick auf mein Leben*]”.<sup>14</sup>

Esse é um momento sem sombra, em consonância com todos os “meios-dias” de Zaratustra. Momento de afirmação que retorna como o aniversário a partir do qual se pode olhar para frente e para trás de uma só vez. A sombra de toda negatividade desapareceu: “Olhei para trás, olhei para frente, jamais vi tantas e tão boas coisas de uma só vez”.

O meio-dia, no entanto, soa como a hora de um enterro. Jogando com a linguagem corrente, ele enterra seus quarenta e quatro anos; mas o que ele enterra é a morte, e ao enterrar a morte ele salvou a vida – e a imortalidade:

*Não foi em vão que enterrei [begrub] hoje o meu quadragésimo quarto ano, era-me lícito sepultá-lo [grifado: ich durfte es begraben, eu tinha o direito de enterrá-lo] – o que nele era vida está salvo [gerettet], é imortal.*

---

<sup>14</sup> *Ecce Homo*, página sem numeração no original.

*O primeiro livro da Transvaloração de todos os valores [Umwertung aller Werte], as Canções de Zarathustra [Lieder de Zarathoustra], o Crepúsculo dos ídolos [Götzen-Dämmerung], meu ensaio de filosofar com o martelo – todas dádivas [Geschenke] desse ano, aliás de seu último trimestre! Como não deveria ser grato à minha vida inteira? – E assim me conto minha vida. Und so erzähle ich mir mein Leben.<sup>15</sup>*

Ele diz claramente: eu *me* conto a minha vida, eu a relato e a recito assim *para mim*. É o fim da epígrafe em página avulsa, entre o prefácio e o começo de *Ecce Homo*.

Receber sua vida como um dom, e ainda ser grato à vida por aquilo que ela dá, ela, no entanto, a *minha* vida; saber-se agradecido, e é este o dom, por isso que foi possível escrever e assinar com este nome pelo qual eu me abri um crédito e que só será aquilo que se tornou a partir do que foi dado neste ano (as três obras citadas), ao longo do acontecimento datado por um percurso do sol e mesmo por uma parte de seu percurso ou de seu recurso, de seu retorno; reafirmar que o que passou, os quarenta e quatro anos, foi bom e deverá voltar, eterna e imortalmente, eis o que *constitui*, reúne, junta e mantém no lugar o estranho presente desse relato auto-biográfico. “*Und so erzähle ich mir mein Leben*”.<sup>16</sup> O relato que

---

<sup>15</sup> Ibidem, página sem numeração no original.

<sup>16</sup> “E assim me conto minha vida.”

enterra o morto e salva o salvo como imortal não é *auto*-biográfico porque o signatário conta a sua vida, o retorno de sua vida passada como vida, e não como morte; mas porque ele *se* conta essa vida, ele é o primeiro senão o único *destinatário* da narrativa. No texto. E como o “eu” desse relato é destinado somente no crédito do eterno retorno, ele não existe, ele não assina, ele não começa antes do relato *como* eterno retorno. Até aqui, *até o presente*, eu não passo talvez, vivente, de um preconceito. É o eterno retorno que assina, ou que sela.

Vocês não podem, portanto, pensar o nome ou os nomes de Friedrich Nietzsche, vocês não podem *escutá*-los antes da reafirmação do hímen, antes do anel ou da aliança do eterno retorno. Vocês não escutarão nada de sua vida, nem de sua-vida-sua-obra antes do pensamento do “sim, sim” dado ao dom (*Geschenk*) sem sombra, à maturidade do meio-dia, sob a taça transbordante de sol. Ouçam outra vez a abertura de Zaratustra.

Daí a dificuldade de determinar a *data* desse acontecimento. Como situar a vinda de um relato auto-biográfico que obriga, como o pensamento do eterno retorno, a deixar vir outramente a vinda de todo acontecimento? Essa dificuldade se propaga por toda parte em que se procura *determinar*: datar um acontecimento, sim, mas também identificar o começo de um texto, a origem da vida ou o primeiro movimento de uma assinatura. Outros tantos problemas de beira.

A estrutura de epígrafe em beira, ou de beira em epígrafe, não pode deixar de se reinscrever por toda parte em que se trata da questão da vida, da “minha vida”. Entre um título ou um prefácio, de um lado, e o livro por vir, de outro, entre o título *Ecce Homo* e *Ecce Homo* “ele mesmo”, a estrutura de epígrafe situa o lugar a partir do qual a vida será *recitada*, isto é, reafirmada, *sim, sim, amém, amém*, devendo retornar eternamente (seletivamente, como viva, e não como o morto nela, que é preciso enterrar), a vida aliada a ela mesma pela aliança de casamento. Tal *lugar* não está nem na obra nem na vida do autor, ele é uma epígrafe. Ao menos não de maneira simples, pois tampouco lhes é exterior. Nele se repete a afirmação: *sim, sim, eu aprovo, eu assino, eu subscrevo esse reconhecimento de dívida “comigo mesmo”, com a “minha vida” – e eu quero que isso retorne. O lugar enterra até a sombra de toda negatividade, é meio-dia. O tema da epígrafe ressurgue mais tarde, no capítulo “Por que escrevo tão bons livros”, e faz da preparação do “grande meio-dia” uma promessa, uma dívida, um “dever”, “Minha tarefa de preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência, um grande meio-dia em que ela olhe para trás e adiante [wo sie zurückschaut und hinausschaut]...” (Morgenröte, II).<sup>17</sup>*

Mas o meio-dia da vida não é um lugar, ele não tem lugar. E por isso não é um momento, mas tão somente um limite que imediatamente desaparece.

---

<sup>17</sup> *Ecce Homo*, p. 79.

E então ele retorna todos os dias, sempre, a cada dia, a cada volta do anel. Sempre antes de meio-dia, depois de meio-dia. Se só se tem o direito de ler a rubrica de F.N. nesse instante, no instante em que ele assina “meio-dia, sim, sim, eu e eu que me recito minha vida”, logo vocês percebem o impossível protocolo de leitura e sobretudo de ensino; e o que pode haver de ridiculamente tolo, mas também de tenebroso, de obscuro e dissimulado assunto de sombra, ao se declarar: Friedrich Nietzsche disse isto ou aquilo, pensou isto ou aquilo disto ou daquilo, da vida, por exemplo, no sentido da existência humana ou no sentido biológico. Friedrich Nietzsche ou quem seja depois do meio-dia, este ou aquele, eu, por exemplo.

Eu não lerei *Ecce Homo* com vocês. Deixo aqui a advertência sobre o lugar da epígrafe, sobre a dobra que ele forma, segundo um limite inaparente: já não há mais sombra, e todos os enunciados, antes e depois, à esquerda e à direita, são de uma só vez possíveis (Nietzsche disse mais ou menos tudo) e necessariamente contraditórios (ele disse as coisas mais incompatíveis entre si, e ele disse que as disse). Dessa duplicidade contraditória, uma indicação apenas, antes de abandonar *Ecce Homo*.

O que ocorre imediatamente após essa espécie de “epígrafe”, após essa data (pois é uma *data*: assinatura, recordação de um aniversário, celebração dos dons ou das dádivas, reconhecimento de dívida)? Após a “data”, o primeiro capítulo (“Por que

sou tão sábio”) começa, vocês sabem, pelas origens da “minha” vida: meu pai e minha mãe, ou seja, mais uma vez o princípio de contradição em minha vida, entre o princípio de morte e o princípio de vida, o fim e o começo, o baixo e o alto, o degenerescente e o ascendente etc. Essa contradição é minha fatalidade. Ora, ela está de acordo com minha genealogia, com meu pai e com minha mãe, com aquilo que, na forma de enigma, eu recuso, como a identidade de meus pais: em uma palavra, meu pai morto, minha mãe viva, meu pai o morto ou a morte, minha mãe a vivente ou a vida. Quanto a mim, estou entre os dois; isso me coube, é um “acaso”, e, nesse lugar, minha verdade, minha dupla verdade tem um pouco dos dois. Já se sabe bem: “A fortuna de minha existência [*Das Glück meines Daseins*], sua singularidade talvez [ele diz “talvez” e, portanto, reserva a possibilidade de que a situação incerta tenha um caráter paradigmático ou exemplar], está em sua fatalidade: eu diria, em forma de enigma [*Rätsel*form], que como meu pai já morri [*als mein Vater bereits gestorben*], e como minha mãe ainda vivo e envelheço [*als meine Mutter lebe ich noch und werde alt*]”. [Modifico a tradução de Vialatte que destrói aqui o essencial ao dizer: “Em mim meu pai está morto, mas minha mãe vive e envelhece!”].<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> *Ecce Homo*, p. 23.

Enquanto *sou*<sup>19</sup> meu pai, estou morto, sou o morto e sou a morte. Enquanto *sou* minha mãe, sou a vida que persevera, o vivente, a vivente. Eu sou meu pai, minha mãe e eu, e eu que sou meu pai minha mãe e eu, meu filho e eu, a morte e a vida, o morto e a vivente etc.

Eis o que eu sou, um tal, uma tal; *ich bin der und der* quer dizer tudo isso, e vocês não poderão escutar meu nome se não o escutarem com esse ouvido, como o do morto e da vivente, o nome duplo e dividido do pai morto e da sobrevivente, da mãe que sobrevive, e me sobreviverá até me enterrar. Sobrevivente é a mãe, sobrevivência é o nome da mãe. A sobrevida é a minha vida que ela transborda, e o nome de minha morte, de minha vida morta, eis o nome de meu pai, ou também meu patronímico.

Não seria preciso levar em conta essa cena irrepresentável toda vez que se pretende identificar um enunciado assinado F.N.? E os enunciados que acabo de ler ou de traduzir não pertenceriam ao gênero da autobiografia em sentido estrito. Decerto não é falso dizer que Nietzsche fala de seu pai e de sua mãe “reais”, por assim dizer, mas fala deles “*in Rätselform*”: simbolicamente, por enigma, ou seja, sob a forma de uma lenda proverbial e como um relato pleno de ensinamento.

---

<sup>19</sup> A expressão *je suis* guarda sempre um duplo sentido. Por um lado, “eu sou”, por outro, “eu sigo”. A mesma ambiguidade aparece no título do livro de Derrida, *L'Animal que donc je suis*.



Quais são, assim, as consequências da dupla origem? O nascimento de Nietzsche, no duplo sentido da palavra “nascimento” (ato de nascer e linhagem), é ele mesmo duplo. Dá à luz, a partir de um casal singular, a morte e a vida, o morto e a vivente, o pai e a mãe. O duplo nascimento explica quem eu sou e como eu determino minha identidade: dupla e neutra.

Essa dupla ascendência [*Diese doppelte Herkunft*], como que do mais elevado e do mais rasteiro degrau da vida, a um tempo *décadent* e *commencement* – isso explica, se é que algo explica, tal neutralidade, tal ausência de partidarismo em relação ao problema global da vida que acaso me distingue. Para os sinais de ascensão e de declínio [literalmente: nascer e se pôr, como se diz do sol, *für die Zeichen von Aufgang und Niedergang*, do que sobe e do que desce, do alto e do baixo] tenho um sentido mais fino [estejam atentos ao que ele sempre diz acerca da caça, das trilhas e de suas narinas] do que jamais teve homem algum, nisto sou o mestre *par excellence* – conheço ambos, sou ambos, *ich kenne beides, ich bin beides*.<sup>20</sup>

Eu sou um mestre, o mestre, o professor (*Lehrer*) “*par excellence*” (em francês no texto, como também estava “*décadent*”). E eu conheço, eu sou os dois, seria preciso dizer *o* dois, o dual ou o duplo, eu conheço o que sou, *o* dois, a vida o morto. Dois, é a vida o morto. Quando eu digo: não confundam, eu sou *der und der*, isto é, o morto a vivente. E é preciso ler na língua,

---

<sup>20</sup> *Ecce Homo*, p. 23.

não na tradução de Vialatte, por exemplo: “Eu os conheço, eu encarno ambos!”.

Lógica do morto, lógica da vivente, eis a aliança segundo a qual ele transforma suas assinaturas em enigma, a aliança na qual ele as forja ou as sela – e as finge: neutralidade demoníaca do meio-dia, liberta do negativo e do dialético.

“Conheço ambos, sou ambos. – Meu pai morreu aos trinta e seis anos: ele era suave, amável e mórbido, como um ser destinado apenas a passar [*wie ein nur zum Vorübergehn bestimmtes Wesen*] – antes uma bondosa lembrança da vida do que a vida mesma.”<sup>21</sup> O filho não sobrevive ao pai *após* a morte deste último, mais ainda, o pai *já* está morto, ele terá morrido durante sua própria vida. Enquanto pai “vivo”, ele já não era mais que memória da vida, de uma vida já anterior. Em outro texto, eu relacionei essa estrutura elementar do parentesco (o pai morto, ou antes ausente, já ausente a si mesmo, a mãe viva antes de tudo e depois de todos, sobrevivente até enterrar aquele a quem deu à luz, virgem inacessível a qualquer idade) a uma lógica do toque fúnebre e da *obsequência*. Ela encontrou seus exemplos nas grandes famílias, a de Cristo (a quem Dioniso aqui faz face, mas também é seu sócia especular) e a dos Nietzsche, se se considera que a mãe sobreviveu ao “colapso”; e em geral em todas as famílias, quando se “descartam todos os fatos”.

---

<sup>21</sup> Ibidem, p. 23.

Antes da cura ou da ressurreição que ele também relata em *Ecce Homo*, o filho único teria primeiro repetido a morte do pai.

No mesmo ano em que sua vida cedia, também a minha declinava: aos trinta e seis anos atingi o ponto mais baixo de minha vitalidade – ainda vivia, sem no entanto enxergar três passos adiante. Então – era o ano de 1879 – abandonei minha cátedra na Basileia, vivi o verão como sombra em St. Moritz e o inverno seguinte, o mais pobre em sol de minha vida, *sendo* sombra [*als Schatten*] em Naumburg. Esse foi meu nadir: *O andarilho e sua sombra* nasceu durante ele. Indubitavelmente, eu entendia de sombras então...<sup>22</sup>

Um pouco mais adiante: “Meus leitores sabem talvez até que ponto vejo a dialética como sintoma da *décadence*, por exemplo, no mais famoso dos casos: o caso de Sócrates”.<sup>23</sup> *Im Fall des Sokrates*, pode-se dizer também em seu *casus*, seu prazo e sua decadência. Ele é um Sócrates, o decadente por excelência, mas também o contrário. É isso que ele determina com exatidão na abertura do subcapítulo seguinte: “Sem considerar que sou um *decadente*, sou também o seu contrário”. A dupla proveniência, já lembrada no início do subcapítulo I, reafirmada e depois explicada no subcapítulo II, vocês a escutarão também na abertura do subcapítulo III: “Esta dupla série de experiências, esta acessibilidade a mundos aparentemente separa-

---

<sup>22</sup> *Ecce Homo*, p. 23.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 24.

dos repete-se em minha natureza em todo aspecto – eu sou um sócia [*Doppelgänger*], possuo também a ‘segunda’ visão, além da primeira. E talvez ainda uma terceira...”.<sup>24</sup> Segunda e terceira visões, e não somente, como diz em outro lugar, terceiro ouvido. Ele acaba de nos explicar que, ao traçar o retrato do homem de boa constituição [*wohlgerateten*], é a si mesmo que descreve: “Pois bem, eu sou o *oposto* de um *decadente*: pois acabo de descrever a *mim mesmo*”.<sup>25</sup>

A contradição do “duplo” vai, portanto, além daquilo que uma oposição dialética poderia comportar de negatividade declinante. Aquilo que conta, no fim das contas e para além das contas, é um certo *passo além*. Penso aqui na sintaxe sem sintaxe do *passo além* [*le pas au-delà*]<sup>26</sup> de Blanchot: ele aborda a morte naquilo que chamarei um pro-cedimento de cruzamento ou de transgressão impossível. *Ecce Homo*: “Para compreender um pouco que seja do meu Zaratustra, é necessário estar em condição semelhante à minha – com um pé *além* da vida...”.<sup>27</sup> Um pé,<sup>28</sup> e *para além* da oposição entre a vida ou o morto, um só passo.

---

<sup>24</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> No original *le pas au-delà*. Passagem de difícil tradução, uma vez que o “*pas*” significa tanto o passo quanto a negação, o não, de modo que poderíamos traduzi-la por “o passo (não) além”.

<sup>27</sup> *Ecce Homo*, p. 27.

<sup>28</sup> N. J. D.: A morte do pai, a cegueira, o pé: pode-se perguntar porque não falo aqui de Édipo, nem de Êdipo. Isso foi propositadamente colocado em reserva para outra sessão diretamente dedicada à *temática* nietzschiana do Édipo e do nome do Édipo.

## *Do Estado – O signo autógrafo*

A assinatura da autobiografia se escreve nesse passo. Ela continua a ser um crédito aberto sobre a eternidade e apenas remete a um dos dois *eus*, contratantes sem nome, por meio da aliança do eterno retorno.

Isso não impede – pelo contrário, permite – que aquele que diz “eu sou meio-dia em pleno verão” (“Por que sou tão sábio”), diga também “eu sou um duplo”: e, portanto, eu não me confundo, de qualquer maneira, não com a minha obra.

Há nisso uma *différance*<sup>29</sup> de autobiografia, uma

---

<sup>29</sup> É notória a dificuldade na tradução do quase-conceito *différance*, a ponto de as intervenções do tradutor se tornarem parte integrante do texto derridiano a cada vez que essa palavra é nele marcada. As traduções da obra de Derrida optaram por caminhos diversos – como “diferência”, “diferância”, “diferança” –, e algumas abdicaram de traduzi-lo, deixando o termo no original em francês, como optamos por fazer aqui. A substituição do “e” – *différence* – pelo “a” – *différance* – não é audível em língua francesa, apenas legível, tal como, no caso deste livro, a diferença entre *autobiographie* e *otobiographie*. Derrida demonstra, assim, que não há uma escritura plenamente fonética, a grafia escapa à voz e se diferencia, operando uma fissura no regime fonologocêntrico da língua. A impossi-

alografia e tanatografia. Nessa *différance* se enuncia justamente, com novo vigor, a questão da instituição e da instituição de ensino. Era ela que eu queria introduzir.

A boa-nova do eterno retorno é uma mensagem e um ensinamento, o endereço ou a destinação de uma doutrina. Por definição ela não pode se deixar escutar no presente. Ela é intempestiva, *différente* e anacrônica. Mas como a nova repete uma afirmação (sim, sim), como ela afirma o retorno, o recomeço e uma certa reprodução que preserva o que retorna, sua própria lógica deve dar lugar a uma instituição magistral. Zaratustra é um mestre (*Lehrer*), ele dispensa uma doutrina e pretende fundar novas instituições.

Instituições do “sim”. Elas precisam de ouvidos, mas como?

Ele diz: “*Das eine bin ich, das andre sind meine Schriften*”:

*Uma coisa sou eu, outra são meus escritos. Abordarei, antes de falar deles, a questão de serem compreendidos ou incompreendidos. Faço-o com a negligência mais apropriada: pois a questão ainda não é deste tempo. Eu mesmo não sou deste tempo, alguns de meus escritos só verão a luz do dia postumamente. – Algum dia serão necessárias instituições [Institutionen] onde se viva e*

---

bilidade da tradução mostra, assim, a própria necessidade de se traduzir, de deixar que o transporte de uma língua a outra dissemine os sentidos, produzindo a cada vez um acontecimento inaudito.

*se ensine tal como entendo o viver e o ensinar: talvez se criem até cátedras para [apropriadas à: eigene] interpretação do Zaratustra. Mas seria uma enorme contradição, se hoje eu já esperasse ouvidos e mãos para minhas verdades: que hoje não me ouçam, que hoje nada saibam receber de mim, é não só compreensível, parece-me até justo. Não desejo ser confundido [verwechselt, trocado, confundido com um outro] – para tanto, é preciso que eu mesmo não me confunda.*<sup>30</sup>

O ensino e suas novas instituições são também, portanto, uma questão de ouvido. Tudo se enrola, vocês sabem, na orelha de Nietzsche, nos motivos de seu labirinto. Sem me aprofundar aqui, noto sua reaparição frequente no mesmo capítulo de *Ecce Homo*<sup>31</sup> e eu me volto nesse passo, outro efeito do labirinto, em direção ao texto intitulado “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” (1872, inteiramente no outro extremo).

De que maneira o nó de todas essas palavras (eu tenho, eu sou e eu exijo o ouvido apurado, eu sou (o) dois, (o) duplo, eu assino duplamente, meus escritos e eu fazem dois, eu sou o morto a vivente e a eles estou

---

<sup>30</sup> *Ecce Homo*, p. 52.

<sup>31</sup> N. J. D.: Um exemplo dentre tantos outros: “Todos nós sabemos, alguns até por experiência, o que é um bicho de orelhas longas [*was ein Langohr ist*]. Pois bem, ousa afirmar que possuo as menores orelhas que existem. Isso interessa demais às mulherezinhas [*Weiblein*] – parece-me que se sentem mais bem compreendidas por mim... Eu sou o anti-asno *par excellence*, e com isso um monstro universal – eu sou, em grego e não só em grego, o *Anticristo*...”

destinado, é deles que venho e é a eles que me dirijo etc.) se enlaça com o de “Sobre o futuro...”? Com a política e as políticas que ali se enredam?

A desfiguração desfigura a língua materna, a profanação profana o corpo da língua materna, eis o crime contra a vida, a saber, a vivente. Esse crime é perpetrado pelas instituições de ensino hoje estabelecidas.

*Por natureza, agora cada um fala e escreve a língua alemã tão mal e tão vulgarmente quanto lhe é possível na época do alemão jornalístico: também seria necessário que o adolescente nobremente dotado fosse colocado à força sob a campana de vidro [Glasglocke] do bom gosto e do severo ensino linguístico: se isto é impossível, preferirei voltar a falar latim, porque tenho vergonha de uma língua tão desfigurada e profanada [...]. Em vez dessa instrução puramente prática, por intermédio da qual o mestre deve habituar seus alunos a uma severa educação de si no domínio da língua, encontraremos em todo lugar a tendência a lidar com a língua materna através da erudição histórica: quer dizer, lança mão dela como se fosse uma língua morta e como se não houvesse nenhuma obrigação em relação ao presente e ao futuro dessa língua. [Segunda conferência]<sup>32</sup>*

---

<sup>32</sup> “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”. In: *Escritos sobre educação*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2014, p. 81-82. Todas as citações de “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” foram retiradas desta edição.



Há, portanto, uma lei, que cria obrigações em relação à língua e principalmente à língua na qual se diz a lei, a língua materna. É a língua vivente (por oposição ao latim, língua morta e paterna, de uma outra lei, de uma repressão segunda e sobrevinda, lei da morte). Com a língua vivente, a língua da vivente, deve haver contrato e aliança contra a morte, contra o morto. E, como o contrato, o hímen, a aliança, a afirmação repetida pertencem sempre à língua, retornam à assinatura da língua – materna, não degenerada, nobre. O desvio por *Ecce Homo* já teria dado o que pensar: a história, a ciência histórica que mata ou trata o morto, que lida com o morto, é a ciência do pai. Ela ocupa o lugar do morto e o lugar do pai. É claro, o mestre é também um pai, mesmo o bom mestre, e mesmo aquele que como último recurso prefere o latim ao mau alemão ou à mãe maltratada, mas o bom mestre amestra a serviço da mãe, de quem é o súdito, faz-se obedecer ao obedecer ele mesmo à lei da língua materna, ao respeitar a integridade vivente de seu corpo:

*“A forma histórica se tornou a tal ponto comum na nossa época que o corpo vivo da língua [der lebendige Leib der Sprache] foi, ele também, sacrificado a seus estudos anatômicos: mas a cultura [Bildung] começa justamente quando se começa a tratar o vivo como vivo [das Lebendige als lebendig], e a tarefa do mestre da cultura começa justamente pela repressão [Unterdrücken] de um “interesse histórico” que em todo lugar procura pe-*

netrar [sich aufdrängende], lá onde é preciso antes de tudo agir [handeln] adequadamente, e não conhecer. Ora, a nossa língua materna é um domínio no qual o aluno deve aprender a operar [handeln, tratar] convenientemente [richtig]”<sup>33</sup>

A lei da mãe, como língua, é um “domínio” (*Gebiet*), um corpo vivente que não se deve “sacrificar”, “ceder” (*preisgeben*) por um preço baixo. *Sich preisgeben*, isso talvez possa também significar dar-se, abandonar-se por um preço baixo e mesmo prostituir-se. O maltrato infligido ao corpo da língua materna ou essa negligência a qualquer preço é um movimento que o mestre deve reprimir. Ele deve aprender a tratar corretamente a vivente.

É por esse motivo que abordo assim esse “texto de juventude”, como se diz, “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”. Seletivamente, nesse lugar de cruzamento muito denso: entre a questão da instituição pedagógica e as questões de a vida a morte, o morto a vivente, o contrato de língua, o crédito de assinatura, o biológico e o biográfico. O desvio por *Ecce Homo* nos servirá paradoxal e prudentemente de protocolo. Não se dirá “já”, não se iluminará a “juventude” com uma luz teleológica em forma de “lição”. No entanto, sem que essa retro-perspectiva tenha o sentido que ela pôde adquirir em uma tradição aristotélico-hegeliana, seria possível, para com-

---

<sup>33</sup> Ibidem, p. 82-83.

plicar os protocolos de leitura quanto a “Sobre o futuro...”, recorrer ao que o próprio Nietzsche ensina acerca do “crédito” aberto a uma assinatura, do atraso no vencimento, da *différance* póstuma entre ele e sua obra etc.

Aviso logo de saída, não vou multiplicar esses protocolos para dissimular nada que venha a ser embaraçoso neste texto, para “inocentar” seu “autor” e neutralizar ou desativar o que nele possa ser inquietante para uma pedagogia democrática ou uma política de “esquerda”. Nem aquilo que pôde servir de “linguagem” às mais sinistras palavras de ordem do nacional-socialismo. Ao contrário, a maior indecência é indispensável aqui. Vamos mesmo perguntar por que não basta dizer que “Nietzsche não pensou isto”, “não o quis”, que ele certamente o teria vomitado,<sup>34</sup> que há nisso falsificação da herança e mitifica-

---

<sup>34</sup> N. J. D.: Eu digo “vomitar” intencionalmente. Nietzsche lembra sempre: aprender a vomitar, formar assim seu gosto e seu desgosto, saber se servir de sua boca e de seu paladar, mexer a língua e os lábios, ter bons dentes, ou dentes fortes, se dar bem ao falar e ao comer (mas não qualquer coisa!). Sabe-se, e a palavra *Ekel* (desgosto, náusea, ânsia de vômito) vem incessantemente organizar a cena da avaliação. Questões de estilos. A análise da palavra *Ekel* e de tudo o que nela se precipita deveria agora retomar o corpo a corpo de Nietzsche e Hegel, no espaço admiravelmente desdobrado por Werner Hamacher entre *Ekel* e *Hegel* (*Pleroma*, Ullstein, 1978, in Hegel, *Der Geist des Christentums*; um fragmento foi publicado em um número de *Diagraphie*, em 1981). Nas conferências “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”, é o desgosto que tudo rege, em primeiro lugar a democracia, o jornalismo, o Estado e sua universidade. Por exemplo, para nos atermos à ocorrência lexical de *Ekel*: “É somente este tipo de ensinamento que pode criar no jovem a aversão física (*Ekel*) diante desta chamada ‘elegância’ do estilo, tão amada e tão prezada por aqueles que trabalham nas usinas do jornalismo e que escrevem roman-

-ção interpretativa; perguntaremos por que e como o que ingenuamente se chama falsificação chegou a ser possível (e não se tratou de falsificar simplesmente qualquer coisa), por que e como as “mesmas” palavras e os “mesmos” enunciados, se são os mesmos, podem servir inúmeras vezes em sentidos e contextos que se pretendem diferentes, até incompatíveis; perguntaremos por que foi nazista a única instituição de ensino, o único começo de instituição docente que jamais pôde reivindicar o ensinamento de Nietzsche sobre o ensino.

*Primeiro protocolo.* As conferências não pertencem unicamente ao “póstumo” de que fala *Ecce Homo*. Sob o título de póstumo, teriam podido comprometer o seu autor. Mas são um texto que Nietzsche declarou

---

ces; e para elevá-lo com um único golpe e definitivamente acima de toda uma série de questões e de escrúpulos verdadeiramente cômicos, está o problema de saber, por exemplo, se Auerbach ou Gutzkow são realmente poetas ou não: o tédio (*Ekel*) impede simplesmente que se os leia, e eis estabelecida a questão. E que ninguém acredite que é fácil formular o sentimento desta aversão física: mas também que ninguém espere chegar a um julgamento estético por uma outra via senão pela vereda espinhosa da língua, não da ciência linguística, mas da formação linguística” (Segunda conferência, p. 76). Sem abusar aqui da palavra alemã *Signatur*, dir-se-á que o desgosto histórico de Nietzsche se concentra, em primeiro lugar, na assinatura de sua época, aquilo pelo que ela sinaliza, significa, caracteriza, identifica a si mesma, a assinatura democrática. É a ela que ele opõe outra assinatura, intempestiva, por vir, unicamente prometida. Pode-se reler, sob esse ponto de vista, na Primeira conferência, por exemplo, esta passagem: “Mas eis aí um dos traços da indignidade [*nichtswürdigen Signatur*] que caracteriza a nossa cultura atual [literalmente, “de nosso presente cultivado”, *unserer gebildeten Gegenwart*]. Democratizam-se os direitos do gênio para suavizar o trabalho que exige uma formação, para arrefecer a carência pessoal de cultura [*Bildungsarbeit, Bildungsnot*]” (p. 60).

não querer que fosse publicado, nem depois de sua morte. Pois se trata de um discurso que ele próprio interrompeu a meio caminho. O que não quer dizer que ele o renegou por completo, por exemplo, naquilo que mais escandalizaria um democrata antinazi atual. Não esqueçamos, no entanto, que ele “jurou” não publicar as conferências. Em 25 de julho de 1872, após a quinta conferência, Nietzsche escreve a Wagner:

*No começo do próximo inverno, pronunciarei para meus ouvintes da Basileia a sexta e a sétima conferências de “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”. Gostaria ao menos de terminar, mesmo que sob a forma diminuta e inferior com a qual tratei o tema até o momento. Para um tratamento superior, falta-me precisamente estar mais “maduro” e buscar educar a mim mesmo.*

Ora, ele não pronunciará as duas últimas conferências e se recusará a publicá-las. A 10 de dezembro, em carta a Malwida von Meysenburg:

*Você já terá lido estas conferências e terá se assustado ao ver a história se interromper de repente [trata-se da ficção narrativa, de uma conversa imaginária cuja relação abre a primeira conferência] após um longo prelúdio, e ao ver como a sede de pensamentos e proposições realmente novos acaba por se perder em pura negatividade e numerosas digressões. Esta leitura dá sede, e, enfim, não há nada para beber! Na verdade, o que me*

*havia proposto para a última conferência – uma série de iluminações noturnas plena de extravagâncias e cores – não convinha ao meu público da Basileia, e foi certamente bom que as palavras nunca tenham me saído da boca.” [O grifo é meu].*

E, no fim de fevereiro do ano seguinte:

*Vocês devem acreditar em mim... em alguns anos poderei fazer tudo melhor, e assim desejo. Enquanto isso, as conferências têm para mim um valor de exortação: elas chamam a um dever ou a uma tarefa que a mim incumbem precisamente... As conferências são curtas (ou sumárias) e além disso um pouco improvisadas... Fritsch estava pronto para imprimir-las, mas eu havia jurado nunca publicar um livro para o qual a minha consciência não estivesse tão pura quanto a de um serafim.*

*Outro protocolo.* É preciso levar em conta o “gênero” cujo código é constantemente observado, a forma narrativa, ficcional, e o “estilo indireto”; em suma, é preciso levar em conta tudo aquilo por meio do qual a intenção ironiza e se distingue, demarcando o texto ao deixar nele a marca do gênero. Trata-se, nessas conferências de um universitário para universitários e estudantes sobre o tema dos estudos na universidade e no liceu, de uma infração teatral às leis do gênero e do academicismo. Falta-me tempo para analisar esses traços neles mesmos. Mas seria também preciso aceitar o convite feito a nós no prefácio: ler lenta-

mente, como leitores anacrônicos que escapam à lei de seu tempo ao levar tempo para ler, todo o tempo que for preciso, sem dizer “Falta-me tempo”, como acabo de fazer. É sob essa condição que se poderá ler nas entrelinhas, como ele nos pede, mas também ler sem buscar conservar as “velhas tábuas”, como se faz frequentemente. O que se requer é uma *meditatio generis futuri*, uma meditação prática que se dê o tempo para uma destruição efetiva do liceu e da universidade.

*Vejo certamente vir um tempo em que os homens sérios, a serviço de uma cultura inteiramente renovada e purificada e num trabalho comum, se tornarão os legisladores da educação rotineira – da educação que leva a esta cultura; é verdade que então eles produzirão quadros – mas este tempo está ainda distante! E o que deve ser produzido neste meio-tempo? Talvez entre este tempo e o tempo presente se vá assistir à destruição do ginásio, talvez mesmo à destruição da universidade, ou pelo menos a uma transformação tão completa destes estabelecimentos de ensino que seus quadros antigos, aos olhos vindouros, parecerão restos de uma civilização lacustre.<sup>35</sup>*

E, no intervalo, como ele fará com o *Zaratustra*, Nietzsche nos recomenda esquecer e destruir o texto, mas esquecê-lo e destruí-lo pela ação.

---

<sup>35</sup> “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”, p. 54.

Tendo em conta a cena presente, como devo de minha parte peneirar esse texto, e o que dele devo reter?

Antes de tudo, o motivo *fenício*. Mais uma vez, a destruição da vida não passa de aparência, destruição da aparência de vida. Enterra-se ou queima-se aquilo que *já está morto* para que de suas cinzas renasça e se regenere a vida, a vivente. O tema vitalista da degenerescência/regeneração é ativo e central ao longo de toda a exposição. Como já vimos, esse processo deve passar primeiro pela língua, pela prática da língua, pelo *tratamento* de seu corpo, a boca e o ouvido, entre a língua materna, natural, vivente, e a paterna, científica, formal, morta. E, uma vez que a questão é o tratamento, isso envolve necessariamente a educação, a aprendizagem, o amestramento. Ora, a aniquilação (*Vernichtung*) do ginásio deve preparar uma renascença (*Neugeburt*). (E, seja o que for que ela pense sobre o assunto, a universidade será apenas o produto ou o desenrolar do que anteriormente se formou e se programou no liceu. Esse é o tema mais recorrente das conferências.) A destruição só destrói aquilo que, já degenerado, se oferece seletivamente à aniquilação. A expressão “degenerescência” designa, por sua vez, a perda da força vital, genética ou generosa, e a do *tipo*, da espécie ou do gênero, a *Entartung*. Ela reaparece frequentemente para caracterizar a cultura, e especialmente a cultura universitária quando ela se torna estatal e jornalística. Ora, esse conceito de degenerescência tem, *já* tem, vocês dirão, a estrutura que “terá” nas análises ulteriores, por exemplo, na *Genealogia da moral*. A degenerescência não deixa



que a vida se perca por um declínio regular e contínuo, segundo um processo homogêneo. Ela é iniciada por uma inversão de valor, quando um princípio hostil e reativo se torna propriamente o inimigo ativo da vida. O degenerado não é uma vitalidade menor, ele é hostil à vida, é um princípio de vida hostil à vida.

A palavra “degenerescência” se multiplica sobretudo na quinta conferência, a última. É lá que são definidas as condições do sobressalto regenerador. À formação democrática e niveladora, à pretensa liberdade acadêmica na universidade, à máxima extensão da cultura devem suceder a constrição, o amestramento (*Zucht*), a seleção sob a direção de um guia, de um *Führer* e mesmo de um *grossen Führers*. É a condição para salvar o espírito alemão de seus inimigos, esse espírito “virilmente sério” (*männlich ernsten*), grave, duro e audaz, mantido são e salvo desde a Reforma, a de “Lutero filho de mineiro”. É preciso restaurar a universidade alemã como instituição de cultura

*renovando internamente e estimulando as forças morais mais puras. Eis o que é preciso dizer perpetuamente [nacherzählt], para a maior glória do estudante. Nos campos de batalha [1813] ele pode aprender o que não tinha a menor possibilidade de aprender na esfera da “liberdade acadêmica”, isto é, que se tem necessidade de grandes guias [grosse Führer] e que toda cultura [Bildung] começa com a obediência.*<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”, p. 157.

Ora, todo o infortúnio dos estudantes de hoje se explica pelo fato de que eles não encontraram um *Führer*. Eles permanecem *führerlos*, sem guia.

*Assim, repito, meus amigos! – toda cultura [Bildung] começa, ao contrário de tudo o que se elogia hoje sob o nome de liberdade acadêmica, com a obediência [Gehorsam], com a disciplina [Unterordnung], com a instrução [Zucht], com o sentido do dever [Dienstbarkeit]. E, assim como os grandes guias [die grossen Führer] têm necessidade de homens para conduzir, também aqueles que devem ser conduzidos têm necessidade de guias [so bedürfen die zu Führenden der Führer]: a propósito disso, na ordem [Ordnung] do espírito reina uma predisposição mútua, ou melhor, uma harmonia preestabelecida. É contra esta ordem eterna.<sup>37</sup>*

É a ordenação preestabelecida desde toda a eternidade que a cultura dominante trataria hoje de destruir ou de inverter.

Sem dúvida seria grosseiro e ingênuo extrair simplesmente a palavra *Führer* e deixá-la ressoar sozinha com sua consonância hitleriana, com o eco que lhe foi dado pela orquestração nazista da referência nietzschiana, como se para essa palavra não houvesse outro contexto possível. Mas seria igualmente limitado negar que alguma coisa acontece e está acontecendo aqui que pertence ao *mesmo* (qual mesmo?, o enigma

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 158.

permanece), desde o *Führer* nietzscheano, que não é tão somente um mestre de doutrina e de escola, até o *Führer* hitleriano, que se queria também um mestre do pensamento, um guia de doutrina e de formação escolar, um professor da regeneração. Seria tão limitado, além de politicamente soporífero, quanto dizer: Nietzsche nunca quis algo assim, nunca pensou isso, ele teria vomitado ou não entendia as coisas dessa forma, não com esse ouvido. Mesmo se isso pudesse ser verdadeiro, haveria poucas razões para se interessar pela hipótese (que examino aqui sob o ângulo de um *corpus* muito restrito cujas outras complicações ponho de lado): em primeiro lugar porque Nietzsche morreu, como sempre, *antes* de seu nome, e não se trata de tentar saber aquilo que ele teria pensado, querido ou feito; temos toda razão para crer que, de todo modo, a coisa era bastante complicada, e o exemplo de Heidegger nos dá muito o que pensar acerca desse assunto. Depois, os efeitos ou a estrutura de um texto não se reduzem a sua “verdade”, ao querer-dizer de seu presumido autor, tampouco ao de um signatário pretensamente único e identificável. E, mesmo se o nazismo, longe de ser a regeneração evocada por essas conferências de 1872, foi apenas um sintoma da decomposição acelerada da cultura e da sociedade europeias assim diagnosticadas, falta ainda explicar que a degenerescência reativa pode explorar a mesma linguagem, as mesmas palavras, os mesmos enunciados, as mesmas palavras de ordem que as forças ativas às quais ela se opõe. O fenômeno não escapou a Nietzsche, como se sabe, nem essa ar-

timanha especular. A questão que se coloca para nós teria talvez a seguinte forma: não deveria haver uma poderosa máquina de produção de enunciados que, em um conjunto dado (toda a dificuldade se concentra na determinação desse conjunto, que não pode ser simplesmente linguístico ou lógico, nem simplesmente histórico-político, econômico, ideológico, psicofantasmático etc., ao qual nenhuma instância regional possa deter, nem sequer a da “última instância” que pertence à filosofia ou à teoria, subconjuntos desse conjunto), programe de uma vez os movimentos das duas forças contrárias e que as acople, as combine, combine como a-vida-a-morte? Nenhuma das duas forças antagônicas pode romper com essa poderosa máquina programadora, elas lhe estão *destinadas*, encontram nela sua procedência, seus recursos, nela trocam seus enunciados, deixando que se embaralhem uns aos outros com um ar de familiaridade, por mais incompatíveis que por vezes possam parecer. É evidente que a “máquina” não é mais uma máquina em sentido classicamente filosófico, pois que a “vida” está nela ou dela faz parte, e porque ela joga com a oposição vida/morte. Tampouco o “programa” é um programa no sentido teleológico ou mecanicista do termo. A “máquina programadora” que me interessa aqui não apela somente para a decifração, mas também para a transformação, a reescrita prática, segundo uma relação teoria/prática que, na medida do possível, não faça mais parte do programa. Não basta dizer. E se fosse possível a reescrita transformadora

do grande programa; se fosse possível, ela não se produziria nos livros (não retornarei àquilo que foi tantas vezes dito em outros lugares acerca da escrita em geral), por meio de leituras ou de cursos e conferências sobre os escritos de Nietzsche, de Hitler e dos ideólogos nazistas de antes da guerra ou atuais. Para além de toda regionalidade (histórica, político-econômica, ideológica etc.), trata-se da Europa e não somente da Europa, deste século e não somente deste século, e inclui o “presente” no qual estamos, até certo ponto, e no qual assumimos posição ou partido.

Suponham a seguinte objeção: atenção, os enunciados de Nietzsche não são iguais aos dos ideólogos nazistas, e não somente porque os segundos caricaturaram grosseiramente os primeiros até o limite da macaqueação. Se não nos contentamos em tomar esta ou aquela sequência curta, se reconstituímos toda a sintaxe do sistema na delicadeza sutil de suas articulações e os paradoxos de suas inversões etc., bem se verá que isso que passa pelo “mesmo” enunciado diz exatamente o contrário, ele corresponde ao inverso, à inversão reativa daquilo mesmo que imita. Falta ainda dar conta dessa possibilidade de inversão e de perversão mimética. Quando se proíbe de fazer da distinção entre os programas inconscientes e os programas deliberados um critério absoluto (nós já o explicamos), quando não se leva mais em conta apenas o querer-dizer – consciente ou não – para ler um texto, a simplificação perversora deve ter a lei de sua possibilidade na estrutura do texto “restante”, pelo

que não mais entendemos a substância persistente dos livros dos quais se diz *scripta manent*. Mesmo se o querer-dizer de um dos signatários ou dos acionários da grande sociedade anônima, “Nietzsche”, não tivesse nada a ver com isso, não pode ser totalmente fortuito o fato de que o discurso que, na sociedade e segundo as normas civis e editoriais, sustenta seu nome tenha servido de referência legitimadora aos ideólogos; não há nada de absolutamente contingente no fato de que a única política que *efetivamente* o brandiu como um emblema maior e oficial tenha sido a política nazista.

Com isso não digo que essa política “nietzschiana” seja para todo o sempre a única possível, nem que ela corresponda à melhor leitura da herança; tampouco digo que os que a ela não se referiram a tenham lido melhor. Não. O futuro do texto-Nietzsche não está fechado. Mas, se nos contornos ainda abertos de uma época, a única política que se intitula, que se *auto-intitula* nietzschiana, foi nazista, isso é necessariamente significativo e deve ser interrogado em todo o seu alcance.

Não que, sabendo ou acreditando saber o que é o nazismo, nós devêssemos, a partir disso, reler “Nietzsche” e sua grande política. Não creio que ainda saibamos pensar o que é o nazismo. Essa tarefa continua posta para nós, e a leitura política do corpo ou do *corpus* nietzschiano dela faz parte. Eu diria o mesmo acerca do *corpus* heideggeriano, ou marxiano, ou freudiano – e de tantos outros.

Em suma, a grande política nietzschiana fracassou, ou ela ainda está por vir, para além de um sismo no qual o nacional-socialismo ou o fascismo terão sido apenas episódios?

Eu guardei uma passagem de *Ecce Homo*. Ela dá a entender que só leremos o nome de Nietzsche quando a grande política entrar efetivamente em jogo. Nesse ínterim, enquanto esse nome ainda não foi lido, toda questão acerca do caráter nietzscheano ou não de tal ou qual sequência política será vã. O nome ainda tem todo o seu porvir. Eis a passagem:

*Conheço a minha sina [Ich Kenne mein Los]. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo [Ungeheures] – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências [Gewissens-Kollision], de uma decisão [Entscheidung] conjurada contra tudo em que até então se acreditou, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite. E mesmo assim, nada tenho de fundador de religião – religiões são assunto da plebe, eu sinto necessidade de lavar as mãos após o contato com pessoas religiosas... Não quero crentes, fiéis [Gläubigen], creio ser demasiado malicioso para crer em mim mesmo, nunca me dirijo às massas... Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem santo: perceberão porque publico este livro antes, ele deve evitar que se cometam abusos comigo... Eu não quero ser um santo, seria antes um bufão... Talvez eu seja um bufão [Hanswurst]... E apesar disso, ou melhor, não apesar disso – pois até*

*o momento nada houve mais mendaz do que os santos –, a verdade fala em mim. – Mas a minha verdade é terrível: pois até agora chamou-se à mentira verdade [...]. A noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra dos espíritos [Geisterkrieg], todas as formações de poder [Machtgebilde] da velha sociedade terão explodido pelos ares – todas estão inteiramente baseadas na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá grande política [grosse Politik] na Terra. [“Porque sou um destino”]<sup>38</sup>*

Creio que não precisamos decidir. Uma decisão interpretativa não precisa resolver entre dois querer-dizer, entre dois conteúdos políticos. As interpretações não serão leituras hermenêuticas ou exegéticas, mas intervenções performativas na reescrita política do texto e de sua destinação. Desde sempre é assim. E de maneira sempre singular. Por exemplo, desde aquilo que foi chamado o fim da filosofia, e desde o indicador textual denominado “Hegel”. Não há acaso algum aqui, mas um efeito da estrutura de destino de todos os textos ditos “pós-hegelianos”: sempre pode haver um hegelianismo de esquerda e um hegelianismo de direita, um heideggerianismo de esquerda e um heideggerianismo de direita, um nietzscheanismo de direita e um nietzscheanismo de esquerda, e mesmo, cabe não esquecer, um marxismo de direita e um

---

<sup>38</sup> *Ecce Homo*, p. 109-110.



marxismo de esquerda – um pode sempre ser o outro, o duplo do outro.

Há “no interior” do *corpus* nietzscheano algo que possa nos ajudar a compreender a dupla interpretação e a dita perversão do texto? A quinta conferência nos diz que deve haver algo de *unheimlich*<sup>39</sup> na repressão (*Unterdrückung*) pela força das necessidades menos degeneradas. Por que “*unheimlich*”? Essa é outra forma da mesma questão.

*Unheimlich* é o ouvido, *unheimlich* isso que ele é, duplo, isso que ele pode se tornar, grande ou pequeno, isso que ele pode fazer ou deixar fazer (deixar, de fato, pois é o órgão mais oferecido, o mais aberto, recorda Freud, aquele que o bebê não pode fechar), a maneira pela qual se pode aguçá-lo ou prestar atenção. É a ele que fingirei me dirigir, eu mesmo, para concluir agora lhes falando outra vez ao ouvido, como foi prometido, da “liberdade acadêmica”, da minha e da sua.

Quando as conferências parecem recomendar o adestramento linguístico contra a “liberdade acadêmica”, aquela que deixa estudantes e docentes livres em seus pensamentos ou em seus programas, não o fazem para opor restrição a liberdade. Por trás da “liberdade acadêmica” se desenha a silhueta de uma restrição tanto mais feroz e implacável no que ela se dissimula e se disfarça de não interferência. Por meio da dita “liberdade acadêmica” o Estado controla tudo. O Estado,

---

<sup>39</sup> “Inquietante”.

eis o grande acusado nesse processo, e Hegel, o pensador do Estado, um grande nome próprio desse culpado. De fato, a autonomia das universidades, como daqueles que as habitam, estudantes e professores, é uma artimanha do Estado, “o mais perfeito organismo ético” (Hegel citado por Nietzsche). O Estado quer atrair para si funcionários dóceis e incondicionais. Ele o faz por meio de controles estritos e restrições rigorosas que aqueles creem *dar a si mesmos*, na autonomia. Assim, é possível ler essas conferências como uma crítica moderna aos aparelhos culturais de Estado e a esse aparelho de Estado fundamental que era, mesmo na sociedade industrial de ontem, o aparelho escolar. Que hoje ele esteja a ponto de ser parcialmente substituído pelas mídias e parcialmente associado a elas, eis o que torna tão mais notável a crítica ao jornalismo do qual Nietzsche nunca o dissocia. Sem dúvida ele opera a crítica a partir de um ponto de vista que faria a análise marxista de tais aparelhos, e mesmo seu conceito organizador de “ideologia”, parecer outro sintoma de degenerescência, uma nova forma de subjugação ao Estado hegeliano. Mas é preciso ver as coisas mais de perto no que diz respeito *aos* conceitos marxistas de Estado, a oposição de Nietzsche ao socialismo e à democracia (“A ciência faz parte da democracia”, diz o *Crepúsculo dos ídolos*), a oposição ciência/ideologia etc. Ver mais de perto tanto de um lado como de outro. Em outro texto nós acompanhamos o desenvolvimento da crítica ao Estado até nos fragmentos do *Nachlass* e no *Zarathustra* (“Do novo ídolo...”):

*Estado? O que é isso? Pois bem! Abri vossos ouvidos, pois agora vos falarei sobre a morte dos povos./ Estado é o nome do mais frio de todos os monstros frios. E de modo frio ele também mente; e esta mentira rasteja de sua boca: “Eu, o Estado, sou o povo”./ Isso é mentira [...]. Confusão de línguas do bem e do mal: este sinal eu vos dou, como marca do Estado. Na verdade, este sinal indica vontade de morte! Na verdade, ele acena para os pregadores da morte! [...] “Nada existe sobre a Terra que seja maior do que eu: sou o dedo ordenador de Deus” – assim ruga o colosso. E não apenas aqueles de vista curta e orelhas compridas se ajoelham! [...] Estado, chamo eu o lugar onde todos bebem veneno, bons e ruins: Estado, onde todos perdem a si mesmos, bons e ruins: Estado, onde o lento suicídio de todos se chama – “vida”.<sup>40</sup>*

O Estado não é somente o signo e a figura pater-na do morto, ele quer se fazer passar pela mãe, ou seja, a vida, o povo, as entranhas das próprias coisas. Em *Von grossen Ereignissen*,<sup>41</sup> é um cão hipócrita, tal como a Igreja, ele quer fazer crer que sua voz sai do “ventre das coisas”.

O cão hipócrita lhes fala ao ouvido através de seus aparelhos escolares que são máquinas acústicas ou acroamáticas. Suas orelhas crescem, vocês se tornam orelhudos quando, em lugar de ouvir, de obedecer

---

<sup>40</sup> Assim falou Zaratustra, p. 48-49.

<sup>41</sup> “Dos grandes acontecimentos”.

com orelhas pequenas ao melhor mestre e ao melhor dos guias, vocês se creem livres e autônomos segundo o Estado, quando vocês abrem para ele grandes pavilhões sem saber que ele já é presa das forças reativas e degeneradas. Tornando-se todo ouvidos para esse cão fonógrafo, vocês se transformam em postes receptores de alta-fidelidade, e a orelha, a sua que é também a do outro, vai ocupar em seu corpo o lugar desproporcional do “aleijado às avessas” (*umgekehrten Krüppels*).

É essa a nossa cena? Trata-se do mesmo ouvido, este que vocês me prestam ou que eu mesmo presto ao falar, um ouvido de empréstimo? Ou bem nós nos entendemos, nos escutamos já com um outro ouvido?

O ouvido não responde.

Quem escuta quem aqui? Quem estava escutando Nietzsche, quando, na quinta conferência, ele emprestou voz ao filósofo de sua ficção para descrever esta cena – por exemplo?

*Não obstante, me permitam avaliar sua autonomia [Selbständigkeit] com a escala desta cultura [Bildung] e considerar sua universidade unicamente como um estabelecimento de cultura [Bildungsanstalt]. Quando um estrangeiro vem conhecer o sistema das nossas universidades, ele pergunta primeiro com insistência: “De que modo o estudante está ligado [hängt zusammen] à universidade?”, e nós o respondemos: “Pelo ouvido, como ouvinte”. O estrangeiro se espanta: “Somente através dos ouvidos?”, pergunta ele novamente. “So-*

*mente através dos ouvidos”, respondemos novamente. O estudante escuta. Quando fala, quando vê, quando anda, quando está acompanhado, quando tem uma atividade artística, em suma, quando vive, ele é autônomo, quer dizer, independente do estabelecimento de ensino. Com bastante frequência, o estudante escreve enquanto ouve. Estes são os momentos em que está preso pelo cordão umbilical à universidade [an der Nabelschnur der Universität hängt].<sup>42</sup>*

Sonhem com esse umbigo, ele os tem pela orelha, mas uma orelha que lhes dita isso que agora mesmo vocês escrevem quando o fazem segundo o modo que se chama “tomar notas”. De fato, a mãe, a má ou a falsa, aquela que o docente, funcionário do Estado, só pode simular, ela lhes dita isso que, através de seu ouvido, segue o cordão até chegar a sua estenografia. Isso os liga, como um laço em forma de cordão umbilical, ao ventre paternal do Estado. A sua pena é a dele, vocês seguram sua teleimpressora (ou telex) como essas canetas Bic presas por um fio nos correios, e todos os movimentos são induzidos desde o corpo do pai como *alma mater*. Como um cordão umbilical pode ligar a esse monstro frio que é um pai morto – ou o Estado, eis o *unheimliche*.

É preciso estar atento ao seguinte: o *omphalos* com o qual Nietzsche os obriga a sonhar se parece tanto com uma orelha quanto com uma boca, tem as do-

---

<sup>42</sup> “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”, p. 146.

bras invaginadas, a orificalidade involuta, e o centro se mantém no fundo de uma cavidade invisível, irrequieta, sensível – a todas as ondas, vindas ou não de fora, emitidas ou recebidas, sempre transmitidas pelo trajeto de circunvoluções obscuras.

Aquele que emite o discurso que vocês telescrevem, nessa situação, não o produz, apenas o emite, ele o lê. Do mesmo modo que vocês são ouvidos que transcrevem, o mestre é uma boca que lê, e isso que vocês transcrevem é, em suma, aquilo que ele decifra de um texto que o precede, e do qual, por um mesmo cordão umbilical, ele está suspenso. Eis o que se passa. Eu leio: “Estes são os momentos em que está preso pelo cordão umbilical à universidade. Ele pode escolher o que quer ouvir, não precisa acreditar naquilo que ouve, pode tapar os ouvidos quando não quiser ouvir. Eis o método de ensino ‘oral’”.<sup>43</sup> A própria abstração: o ouvido pode se fechar, é possível suspender o contato, pois o *omphalos* de um corpo disjuntado liga-se a um pedaço dissociado de pai. Quanto ao professor, quem é ele? O que faz? Vejam, escutem:

*Quanto ao professor, ele por sua vez fala aos estudantes que o escutam. O que ele pensa ou faz está, aliás, separado por um imenso abismo da percepção dos estudantes. Amiúde, o professor lê enquanto fala. Em geral, ele quer ter o maior número possível de ouvintes; em caso de necessidade, ele se contenta com alguns, mas qua-*

---

<sup>43</sup> Idem.

*se nunca com um único ouvinte. Uma só boca que fala para muitos ouvidos e metade de mãos que escrevem – eis o aparelho acadêmico externo [äusserliche akademische Apparat], eis a máquina cultural [Bildungsmaschine] universitária posta em funcionamento. Para todos os demais, o possuidor desta boca está separado e é independente dos detentores daqueles muitos ouvidos: esta dupla autonomia é louvada entusiasticamente com o nome de “liberdade acadêmica”. De resto, – para que esta liberdade seja ainda aumentada – o professor pode dizer praticamente o que quer e o aluno pode ouvir praticamente o que quer: só que, bem perto e atrás dos dois grupos, a uma distância conveniente, se põe o Estado, com o semblante atento do vigia, para lembrar de vez em quando que ele é o objetivo, o fim e a quintessência [Zweck, Ziel und Inbegriff] desses estranhos procedimentos que são o falar e o ouvir.<sup>44</sup>*

Fim da citação. Terminei a leitura, e vocês escutaram um fragmento de discurso emprestado ou citado por Nietzsche, posto na boca de um filósofo irônico (“o filósofo ri então, mas não exatamente de maneira benevolente”, antes de pronunciar o discurso que acaba de expor). Esse filósofo é velho, ele deixou a universidade, é severo e desapontado. Ele não fala ao meio-dia, mas após o meio-dia, à meia-noite. E ele acaba de protestar contra a chegada inesperada de um bando, de uma tropa, de uma multidão (*Sch-*

---

<sup>44</sup> Ibidem, p. 147.

warm) de estudantes. O que você tem contra os estudantes? – perguntam a ele. Ele não responde imediatamente, em seguida:

*Então, meu amigo, mesmo à meia-noite, mesmo na montanha mais solitária não estaremos sós; e tu mesmo trazes para cá um grupo [Schar] de estudantes buliçosos, apesar de saberes que eu gostaria de me afastar voluntária e prudentemente desta genus omne. Por isso, não te entendo, meu distante amigo. [...] neste lugar onde outrora, numa hora memorável, eu te encontrei solenemente só [feierlich vereinsamt], queríamos conceber para nós, por assim dizer, como os cavalheiros de uma nova Vehme, o desígnio mais grave. Aceito que nos escute quem nos possa compreender, mas por que trazer um bando que certamente não nos compreenderá? Não te reconheço mais, meu distante amigo!<sup>45</sup>*

Não nos pareceu conveniente interrompê-lo nos seus tristes lamentos: e quando, melancolicamente, ele se calou, não ousamos dizer-lhe o quanto ele nos indignou ao rechaçar cheio de desconfiança os estudantes.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”, p. 142-143.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 143.



## *Omphalos*

A tentação é forte: de *nos* reconhecermos a *todos* no programa dessa peça ou nas pontuações desse fragmento. Eu o apresentaria melhor se o tempo acadêmico de uma conferência não fosse impeditivo. Sim, *nos* reconhecemos *todos* nesse lugar, e entre os muros de uma instituição cuja falência o velho filósofo da meia-noite anuncia (“Construída sobre os pés de barro da atual cultura dos ginásios, quer dizer, sobre um fundamento que se esfarela, se atingida por um turbilhão de vento, sua fundação fica torta e insegura”).<sup>47</sup>

Mas, mesmo cedendo à tentação de nos reconhecermos *todos*, e por mais longe que levássemos sua demonstração, seria ainda, um século depois, nós *todos* que nos reconheceríamos. Eu não disse *todas*. Pois tal é a cumplicidade profunda que conecta os protagonistas dessa cena, tal é o contrato que a tudo rege, mesmo os seus conflitos: a mulher, se eu li bem,

---

<sup>47</sup> “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”, p. 148.

nunca aparece. Nem para estudar nem para ensinar, em nenhum ponto do cordão umbilical. A grande “aleijada”, talvez. Não há mulher, e eu não gostaria de extrair dessa observação o suplemento de sedução que hoje faz parte de tudo e de todas as classes: esse procedimento vulgar faz parte do que proponho chamar de “ginemagogia”.

Nenhuma mulher, portanto, se eu bem li. Exceto pela mãe, claro. Mas isso faz parte do sistema, a mãe é a figura sem figura de uma *figurante*. Ela dá lugar a todas as figuras ao se perder no fundo da cena como uma personagem anônima. Tudo volta a ela e, antes de tudo, a vida, tudo lhe é dirigido e lhe é destinado. Ela sobrevive sob a condição de manter-se ao fundo.

**JACQUES DERRIDA** nasceu em El-Biar, na Argélia, em 1930. Ingressou na École Normale Supérieure em 1952. Entre 1960 e 1964, lecionou Filosofia e Lógica Geral na Sorbonne. Em 1964, foi nomeado professor de Filosofia na École Normale Supérieure, em que permaneceu até 1984. Com Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, criou a coleção *La Philosophie en Effet* para a editora Galilée, em 1974. Participou da fundação do Grupo de Pesquisa sobre Educação Filosófica (Grep), inaugurado no ano seguinte. De 1975 a 1986, lecionou em Yale, com Paul de Man e Hillis Miller, na City University of New York (Cuny), na Cardozo School of Law e na New School of Social Research. Foi o primeiro diretor eleito do Colégio Internacional de Filosofia, o qual ajudou a fundar, em 1983.

Em 1971, teve seu primeiro livro publicado no Brasil, *A escritura e a diferença*. A recepção de sua obra no país se deu inicialmente por meio dos departamentos de Letras, em especial do Departamento de Letras da PUC-Rio, a partir do trabalho de um grupo de alunos do professor Silvano Santiago, que resultou no *Glossário de Derrida*, publicado em 1976. Desde então, e particularmente no início dos anos 2000, os estudos derridianos no Brasil se intensificaram nas faculdades de Filosofia, levando à criação do Núcleo de Estudos em Ética e Desconstrução (Need) em 2002, também na PUC-Rio, por iniciativa do professor Paulo Cesar Duque-Estrada. Derrida morreu em 9 de outubro de 2004, aos 74 anos.