

A Estrutura do Ouvido: cicatrizes

The Structure of the Ear: scars

Enrique NUESCH

Professor Adjunto na UNESPAR - Universidade Estadual
do Paraná Doutorado em Letras pela UEL.
E-mail: enrique.nuesch@unespar.edu.br

RESUMO:

O artigo trata de mostrar que há uma “estrutura do ouvido” tacitamente anunciada por alguns textos de Derrida, produzida pelo seu próprio gesto de cortar notas, orações e frases de seus textos ao longo dos anos. Especificamente, examina-se a relação entre *Otobiographies* (Derrida, 1984), “Prénom de Benjamin” (Derrida, 1994a) e “Geschlecht IV” (Derrida, 1994b). Propõe-se que se podem ouvir outros sentidos no que se diz em “Prénom de Benjamin”, seguindo as cicatrizes desses cortes nos textos em suas diferentes versões. A exposição começa considerando momentos da relação de Derrida com o Estruturalismo, derivando daí que essa relação pode ser caracterizada pela multiplicação de estruturas, aproximando-se dos traços que Deleuze (1972) reconhecia como “estruturalistas”. Logo, entra-se na substância do artigo tendo em mente que uma “estrutura do ouvido” se projeta em negativo ao se acompanharem as considerações explícitas de Derrida acerca do ouvido contrasando-as com o que se ouve nos cortes realizados em seu texto.

PALAVRAS-CHAVE: Derrida, Ouvido, Benjamin, Heidegger, Nietzsche.

ABSTRACT:

This article aims to show that there is a “structure of the ear” being tacitly announced by some of Derrida’s texts, as a product of the author’s own gesture of cutting notes, periods and phrases off of his texts through the years. Specifically, the article examines a relation between *Otobiographies* (Derrida, 1984), “Prénom de Benjamin” (Derrida, 1994a), and “Geschlecht IV” (Derrida, 1994b). It is proposed that other senses and meanings can be heard in “Prénom de Benjamin” when the scars left by the cuts are followed from text to text in their different versions. The exposition begins considering some moments of the relations Derrida had with Structuralism, after what is concluded that this author proceeded by a mutiplication of structures, in a vicinity with what Deleuze (1972) considered as “structuralist” traces. After this, the article goes to its main argument, having in mind that a “structure of the ear” is projected as a in a negative when Derrida’s explicit considerations on the ear are followed in contrast with what can be heard in the cuts made upon his text.

KEYWORDS: Derrida, Ear, Benjamin, Heidegger, Nietzsche

INTRODUÇÃO – “EM QUE SENTIDO?”

Que o estruturalismo tenha seguido seu caminho, transformando sua prática e seu método, hoje, não há dúvida. A uma pergunta sobre a “atualidade do estruturalismo”, poder-se-ia responder com outra pergunta, cara ao Deleuze-Alice de *Logique du sens*: em que sentido, em que sentido? A historiografia a seu respeito demonstrou que nunca houvera a intenção de soerguê-lo a uma unidade omniabrangente. Suas diversas filiações e proveniências nunca haveriam permitido, de fato, assinalar sequer uma data de nascimento, quanto menos um propositor e, menos ainda, a convergência de seus praticantes. Outro célebre texto de Deleuze ([1972] 2002), que trata de estabelecer alguns traços comuns pelos quais se poderia reconhecer o “Estruturalismo”, não deixa de apontar a impossibilidade de se vislumbrar essa grande unidade. Em sentido oposto, mas nem por isso com mais certezas, pareceria que foi menos difícil assinalar o que se entende como o “fim” – nunca acontecido, sabemos hoje – ou o começo do “fim”, ou o destronamento desse rei que jamais quisera sê-lo, do “Estruturalismo”.

A depender de onde fala o cronista, quer dizer, de que área do saber, ele situará um sinal do “fim” neste ou naquele conjunto de textos e autores. No nosso caso, a memória invoca Jacques Derrida como um dos escolhidos enquanto indicador desse fim, ainda que seja à revelia dele mesmo. Costuma-se lembrar da conferência “A estrutura o signo e jogo no discurso das ciências humanas” (lida em 66), mas no mesmo sentido – se realmente se quisesse seguir esse sentido – poder-se-ia lembrar de “Força e Significação” (publicada primeiro em 63), ambos os textos incluídos em *L'écriture et la différence* (Derrida, 1967a), assim como de *De la grammatologie* (Derrida, 1967b)¹.

Derrida, como bem se sabe, jamais foi, digamos, um “praticante” do “Estruturalismo”, quer dizer, não é como se ele tivesse transitado do “Estruturalismo” para seu Outro. A “estrutura”, no sentido que a palavra passa a ter ao se vincular de fato ao “Estruturalismo”, ocupa um lugar em sua reflexão na medida em que esses termos, o léxico surgido em seu entorno e os “*cris de triomphe de l'ingéniosité technicienne* ou de la subtilité mathématicienne qui accompagnent parfois certaines analyses dites «structurales»” (Derrida, 1967a, p. 12) começaram, a ressoar em seus ouvidos – desde já remarquemos a importância dessa imagem “sonora”. Na *démarche* de seu pensamento, este recebeu a alcunha de “*déconstruction*”, que não fora escolhida por ele, quando a “estrutura” e o “Estruturalismo” se impuseram na medida em que ocuparam o lugar “central” na grande cadeia de sucessões e deslocamentos do “Centro” da metafísica

¹ Datas de leitura de conferência e de publicações primeiras de certos textos serão importantes em nossas razões mais abaixo. Aqui, apenas importa relembrar, principalmente para *L'écriture et la différence* (1967a), que os textos aí presentes antecedem o livro, seja em sua leitura pública, seja em sua publicação em meios como as revistas *Critique*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, *L'Arc* e *Tel Quel*.

ocidental, ou do que ele, Derrida, lia como essa metafísica junto a Heidegger. Como disse numa das mesas-redondas de 1979, acontecidas após a leitura de *Otobiographies* em Montreal:

The word [i.e. Deconstruction] got highlighted in the context of the period, which was more or less dominated by structuralism. The watchword being ‘structure, structure, structure’, when someone says destructure, destructuring, or deconstruction, well, then it acquires a pertinence which personally I didn't pay too much attention to. To be sure, I wasn't altogether inattentive to this word either, but also I was not -how shall I say? - involved: I had not organized things to such an extent around this word (Derrida, 1985, p. 87).

O “batismo público” de seu pensamento, então, apesar de seu laço íntimo com a *Abbau* de Heidegger (Derrida, 1985, p. 85-6), tem o eco ou a assinatura do “Estruturalismo” e da “estrutura”. Tal como se fosse um filho que Derrida mesmo admitira não ser “seu” em tantos lugares (sempre que falou da ideia de que os textos se descontroem eles mesmos), ele necessitou apropriar-se do que não lhe era próprio, a “Desconstrução”, e inscrevê-la na cadeia de conceitos que fora se elaborando ao longo de seus trabalhos: “When others got involved in it, I tried to determine this concept [i.e. deconstruction] in my own manner, that is, according to what I thought was the right manner” (Derrida, 1985, p. 87).

De “estruturas”, Derrida sempre se ocupou – mesmo antes do, digamos, “domínio” do “Estruturalismo” – apontando aqui e ali, já nos anos 50, enquanto fenomenólogo, possíveis procedências do termo “estrutura” (por exemplo, na conferência de 1959, sobre gênese e estrutura em Husserl, indicando momentos como Dilthey ou os pensamentos da *Gestalt*). Evidentemente, as próprias “estruturas” descritas pela fenomenologia de Husserl foram seu tema, assim como a *als-Struktur* de *Sein und Zeit*. Em 63, já às voltas com o estruturalismo em crítica literária, na fala depois publicada como “Force et signification”, lembrara de uma certa dependência do “estruturalismo moderno” para com a fenomenologia (Derrida, 1967a, p. 44-45). E quando tratou-se do “Estruturalismo” derivado de Saussure, por exemplo, em *De la grammatologie* (Derrida, 1967b, p. 42-108), dedicou-se a mostrar que só uma operação fenomenológica de “redução” é o que pôde permitir o vislumbre das oposições que constituem a conceptualidade da linguística estrutural (Derrida, 1967b, p. 91-92). Nesse tratado mesmo, ainda se só dele dispuséssemos, se nada mais houvera Derrida escrito, já ficaria claro que a estrutura-Estruturalista, ou qualquer estrutura que seja, não se desconstrói questionando a legitimidade e a justificação da “estrutura”, mas antes multiplicando as estruturas. Sob o discurso que tece a estrutura-Estruturalista, Derrida indica as estruturas que a estruturariam – alguns exemplos são a “estrutura do como-tal”, a “estrutura geral do traço imotivado”, a “estrutura da remissão ao outro” etc. (Derrida, 1967b, p. 69). São estruturas que articulariam ainda os demais pensamentos e seus signatários (“estruturalistas” ou não), Rousseau e Lévi-Strauss, escolhidos por sua exemplaridade naquela obra.

O que se lembra com esse anedotário é que o nome do seu pensamento, “Desconstrução”, é-lhe imposto por força da estrutura-Estruturalista, por como o trabalho sobre a estrutura e com a estrutura se efetuou principalmente no tríptico de 1967 (*L'écriture et la différence, De la Grammatologie, La voix et le phénomène*), e que na medida dessa imposição ele mesmo se incumbiu de, como possível, tratar de controlar o sentido desse nome. Ainda assim, talvez enquanto exemplo daquilo que o mesmo Derrida apontou tantas vezes a partir de Nietzsche – as forças envolvidas na interpretação –, pode-se dizer que seu intento de apropriar-se do sentido do que ele mesmo disse se encontrou com forças maiores. Passado o “momento” do “Estruturalismo”, a “Desconstrução” veio a ser integrada pelas forças interpretativas a outras posições (até, em certo sentido, antagônicas, como Foucault, se considerarmos o debate deste com Derrida em torno a Descartes), sob a rubrica de ou em estreita associação com o “Pós-estruturalismo”: abra-se qualquer “companion” ou “manual” de “Theory” para vê-lo – pode ser o clássico *Literary Theory* de Terry Eagleton, já na primeira edição de 1983, pode ser algo mais recente, como o manual de Pramod Nayar, de 2010, de teoria literária e cultural “contemporâneas”. É um “pós” que só com muita violência se poderia impor sobre um pensamento que se propunha, no mesmíssimo gesto com que se aproximou da estrutura, a desconstruir a lógica do “pós”, a desestruturar a estrutura do “pós”.

Esse destino da Desconstrução, ser lembrada como um episódio do Estruturalismo e como seu “pós”, não só pelo seu “representante” (no primeiro caso) mas pelo discurso histórico-didático (no “pós”) remete, por fim, ao próprio texto que chama a pensar a “atualidade” do Estruturalismo – a mesma chamada desta *Kalagatos*: “Alguns desses problemas comuns podiam ser reconhecidos em autores como Foucault, Lacan, Althusser, Barthes e Lévi-Strauss, e poderíamos incluir os trabalhos de 1968 e 1969 do próprio Deleuze, a saber, *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*” (Kalagatos, 2024). Se em seu texto Deleuze falava do estruturalismo como prática, face às estruturas multiplicadas por Derrida já até 67, não seria injusto perguntar-se por que seu nome e suas práticas estão ausentes. Apesar da data “oficial” (1972) de publicação de “A quoi reconnaît-on le structuralisme?”, diz-se na abertura do texto que “*estamos em 1967*”, em cursiva (Deleuze, 2002, p. 238). Seja um “retorno” hipotético àquele ano, seja o ano de redação, Derrida era já um nome naquele então. Mas estaria ele de fato “ausente” do texto? Talvez em seu valor de exemplaridade, sua prática “estrutural” não tivesse a evidência do trio mais citado (Althusser, Lévi-Strauss, Lacan). Talvez sua presença, algo fantasmagórica, estaria em “des écrivains comme ceux du groupe *Tel quel*” (Deleuze, 2002, p. 238). Já em 68, em *Différence et répétition*, Deleuze explicitava o papel da diferença entre séries em um sistema, e dizia: “la différence est la seule origine, et fait coexister indépendamment de toute ressemblance le différent qu'elle rapporte au différent” (Deleuze, [1968] 2011, p. 164), e essa nota “1” que colocamos em cursiva é a referência única – mas em lugar tão relevante da obra – que há a Derrida, invocando seu texto sobre Freud (publicado primeiro em 66, na *Tel Quel*)

incorporado a *L'écriture et la différence*. No mesmo ano de 68, Derrida lia “La différance” em um colóquio, logo a publicava no *Bulletin de la Société Française de Philosophie* e, ainda nesse ano o texto entrava em *Théorie d'ensemble*, livro do grupo *Tel Quel*. No ponto do texto em que Nietzsche e Freud são o tema, é *Nietzsche et la Philosophie* de Deleuze (1962) que virá a fornecer, por menção entre parêntese apenas, um dos sentidos da diferença de forças (Derrida, 1972, p. 18). Não se trataria, agora, de explorar semelhanças e diferenças entra a “différance-Derrida” e a “différence-Deleuze”, mas antes não mais do que apontar como, na elaboração de conceitos (ou quase-conceitos) tão importantes para cada qual – sem sequer levar em conta tudo o que um e outro filósofo pudera haver dito acerca do outro e seus textos em décadas posteriores –, como naquele *hic et nunc* decisivo dos anos 60 e início de 70, houve essa *rapport* quase silenciosa, no parêntese *en passant* ou em nota, de um para com o outro. Logo mais mostraremos, esquecendo que Derrida escreveu um dos grandes estudos sobre Heidegger como uma “nota sobre uma nota” (Derrida, 1972, p. 31-78), que há também em seu pensamento um gesto de cortar notas.

Nosso movimento aqui será, pois, sugerir, respondendo à pergunta de Deleuze-Alice-Kalagatos – “em que sentido?” –, que uma das “atualidades” do Estruturalismo estaria em recuperar Derrida para o “reconhecimento” invocado por Deleuze em 67-72. Colocam-se em jogo os elementos já elencados acima – a “Desconstrução” emergindo, não por escolha de seu “pai”, como “resposta” ao Estruturalismo e como seu “pós”; como é que Derrida foi “lid(ouvido)” e interpretado-inscrito no panorama crítico-filosófico. Não quereríamos, com isso, apresentar uma releitura “deleuziana” de Derrida. Ver-se-á que, de fato, o resultado do exercício que faremos dista muito disso, e será mais parecido com uma traição: uma hermenêutica – apesar do grande desacordo Derrida-Gadamer, que só findou com uma reconciliação póstuma vinda de Derrida, por meio do reencontro com o hermeneuta na poesia de Célan. Essa hermenêutica tratará de mostrar, na medida do visível, do audível e do legível, que uma estrutura serial projeta outra, como em negativo. “Como em negativo” – a estrutura do “como” – invoca desde já o lugar vazio onde se cria o tropo, a analogia, a metáfora, indispensáveis ao funcionamento da linguagem, em que pese o sonho sempre chicoteado da expressão exata.

“THE STRUCTURE OF THE EAR”

É tortuoso o caminho que leva à aparição em língua inglesa de “Otobiographie de Nietzsche. Politiques du nom propre - L'enseignement de Nietzsche”. Quando a tradução das razões desse texto são publicadas sob o título “Otobiographies. The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name” pela Schoken Books (1985), antecede-a um prefácio da editora, Christie McDonald, o qual narra uma parte daquele caminho, mas também adianta ao leitor o que há de encontrar: “he discusses the

structure of the ear (as a perceiving organ), autobiography and interpretation” (McDonald, 1985, p. x). Apontar como um equívoco que “estrutura do ouvido”, no texto de Derrida, assim, enquanto a “estrutura do”, jamais é enunciada, seria mesquinho. Evidentemente, McDonald junta num feixe expressivo, sob o nome “a estrutura do”, todas as explorações sobre/no/do ouvido feitas por Derrida no texto que segue ao prefácio. O que há de significativo aqui é que “a estrutura” ainda tem esse poder de, digamos, invocar uma correlação, uma solidariedade, uma certa coordenação entre diversos pontos, e que o prefácio que vai recobrir ou anteceder o registro escrito da performance em língua inglesa do texto de Derrida, levará ainda, por cima, recobrimo-o com a capa, o nome Jacques Derrida, *seu imprimatur*, em *seu nome*.

O pensamento que leva essa assinatura já vinha, antes de 85 e ainda antes de 82, 80, 79 e 76 (anos que marcam as aparições e reaparições das diversas formas dessa “Otobiography” publicada em inglês em 85 e antes, em 84, no francês definitivo, pela Galilée) já tratara do tema do ouvir, da audição, em vínculo com a imagem fisiológica do ouvido. Desde o “Tympan/Tympaniser – la philosophie” que abre (na “ordem” do livro) e fecha enquanto introdução (na ordem biobibliográfica) *Marges: de la philosophie* (1972, contendo textos datados desde 67), e no mesmo livro, em “Le puits et la pyramide”, “Les fins de l’homme” e “Qual quelle”, era percorrida o que se pode chamar, junto com McDonald, de “a estrutura do ouvido (as a perceiving organ)”, em suas curvas, concavidades, labirintos, peças e películas. E também, claro, enquanto o lugar de articulação do sentido, da significação – o *locus* onde o som se torna sentido e, por isso mesmo, o *topos* jamais abandonado por Derrida, o problema das diversas cenas de conversão do som em sentido na história da pensamento ocidental. Entre elas, lembraremos mais abaixo, aquela em que a “Destruktion” da história da metafísica de *Sein und Zeit* se fazia, em um de seus passos, por meio do questionamento à “percepção” de Husserl – não se percebem sons, mas o crepitar do fogo, o picar do pica-pau, a marcha da coluna, e isso porque na mesma abertura do *Da* primeiramente se ouve a voz do amigo que cada *Dasein* tem/traz/porta consigo (Heidegger, [1927] 2001, p. 163), quer dizer, é a voz, ou uma voz, que fundamenta o ouvir.

Falar com McDonald, pois, em uma “estrutura do ouvido”, mesmo onde ela não é anunciada como tal, não é sem razão, nem qualquer desrespeito à letra. O que nos fica por testar, então, finalmente entrando na substância do que este artigo propõe, é a possibilidade de ouvir essa estrutura alhures, justamente onde *não é* anunciada, e aí mesmo delinear os contornos de seu som, a maneira de sua audição. Invocaremos, no que segue, o “Post-Scriptum” a “Prénom de Benjamin” e esse mesmo texto também, ambos contidos em *Forve de Loi* (Derrida, 1994a). Seu valor de exemplo é dado por ser um escrito que, como trataremos de mostrar, poderia ser “serializado” com a “estrutura do ouvido”. É um texto que trata do som e do ouvir em sua margem, na nota, no detalhe quase imperceptível da construção poética. Vejamos e ouçamos, então, como.

“COMMENT ENTENDRE SANS FRÉMIR”

Quand on pense aux chambres à gaz et aux fours crématoires, *comment entendre sans frémir* cette allusion à une extermination qui serait expiatoire parce que non-sanglante? On est terrifié à l'idée d'une interprétation qui ferait de l'holocauste une expiation et une indéchiffrable signature de la juste et violente colère de Dieu” (Derrida, 1994a, p. 145, cursiva nossa).

Apesar de tudo o que Derrida fez acompanhar o texto de Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt” (Benjamin, [1921] 1991, p. 179-203), a lembrança de contextos de gênese, os problemas políticos da República de Weimar, o diálogo com Carl Schmitt, certas possíveis (e sempre julgáveis) aproximações com Heidegger, apesar de tudo isso, essa parte, logo ali, perto do fim, do fim após fim, porque estamos ao fim do “*Post-Scriptum*” do ensaio principal dessa segunda parte de *Force de Loi*, “Prénom de Benjamin”, esse fim além do fim, se parece demasiado consigo mesmo, quer dizer, parece o duplo da própria leitura do texto na qual se teme ouvir uma fulminação instantânea. Esse é o penúltimo parágrafo, que é seguido do último, o qual fala, acerca do texto de Benjamin, sobre um assemelhamento vertiginoso com aquilo mesmo contra o que é preciso agir e pensar, fazer e falar. Um último parágrafo que cai como a cinza após a fulminação. Esse penúltimo parágrafo, ali, separado, metade pergunta, metade confissão, ambas em nome de um “nós” indeterminável que nesse “*Post-Scriptum*” divide a palavra com um “eu”², é a nossa entrada para o problema da audição e do ouvir, da série do ouvido, nesse texto de Derrida. Lido de uma certa forma (que jamais poderia justificá-lo enquanto conclusão de um texto que recebeu as mais ferozes críticas³) talvez se possa pelo menos entender de onde veio o fogo ou raio fulminante que esse texto desferiu sobre quem o lê e se encontra aí com a sugestão de uma relação tão dolorosa e formalmente tão problemática (uma “cumplicidade antecipada”), entre um pequeno escrito de Benjamin acerca da justiça, da lei e da revolução, por um lado, e a própria brutalidade que lhe tirou a vida, anos depois, por outro. Um texto, enfim, acerca do qual não seria ilegítimo dizer: *Benjamin, segundo Derrida: cúmplice da ascensão do nazismo, antecipava a possibilidade de pensar o holocausto como um extermínio bíblico.*

Já a ninguém escapa que Derrida jogou sempre ou quase sempre com o, no mínimo, duplo sentido de *entendre*, tanto “compreender a intenção ou o querer-dizer” como o “ouvir”. A tradução brasileira foi pelo ouvir. A estadunidense, primeira a receber a tarefa da tradução do texto desde sua apresentação na Univ. de Califórnia em 1989, não apresenta esse giro e a própria interrogação (Derrida, 1990, p. 1044-1045). Voltaremos a essas traduções, pois são uma genealogia. Por ora, tratemos de dar o tom desse duplo

² “Si ce texte est daté et signé (Walter, 1921), *nous* n'avons qu'un droit limité à le convoquer comme témoin du nazisme en général (...). Et pourtant. Pourtant d'une certaine manière, *je le ferai*” (Derrida, 1994a, p. 137-8, cursiva nossa)

³ Por exemplo, e talvez O exemplo, Avelar (2004, p. 91-106).

sentido de *entendre*, que regerá nossa leitura. No mínimo, compreender e ouvir e, como se lê na passagem, trata-se de ouvir uma alusão. Repetindo a etimologite ou etimologíase a que, contaminado ou não por Heidegger, Derrida costuma se entregar, lembramos que alusão vem de *allusio*, que vem de *ad-ludo*, ou seja, dar-se ao ludo, o qual se entende que é o *ludo* de “jogo”, mas também que não o podemos misturar com o *iocus* do qual vem o “jogo”. A mais aprofundar, a delirar nessas etimologias, ainda se pode resgatar algo da escuridão do debate filológico helenista, o qual discutia a ida de *ludo* a *λιζω*, ainda um brincar e jogar gregos; daí, o étimo se duplica entre ser raiz de *λιγδην* – um ferir superficial – e ainda remeter a *λιγγω* – um som estridente, que é atribuído ao arco de onde parte a flecha que fere a Menelau no verso 125 do livro IV da *Iliada*. Recolhendo tudo isso num só gesto, pergunta-se como é possível ouvir com Derrida esse ludo entre o texto de Benjamin, ou a violência divina de seu texto, e a exterminação do Holocausto? Haveria aí um “tom”, no texto de Benjamin, capaz de se encontrar com o in-audito, em uma harmonia dissonante e monstruosa? Como é que esse ouvido, esse tímpano entre o *Je* e o *Nous* franceses, um *Nous* acerca do qual seria imprudente descartar a hipótese de conter em si um *Je et toi* ou um *Je et vous* – como, pergunta-se, esse tímpano consegue ouvir o tom na vibração desse arco, no texto de Benjamin? Acresçamos nesse *entendre* de Derrida que quem está ouvindo não “estremece” apenas, como diz a tradução brasileira, nem apenas “shudder”, no estremecer e tremer da tradução para o inglês (em sua ascendência germânica), mas ele “freme”: *frémir*, que em francês vem do latim *fremō*, que é murmurar e até grunhir. *Frémir*, então, é também uma resposta sonora, outra voz na harmonia ou na dissonância. Voz, ouvido e tom, a eles já voltaremos.

Nesse parágrafo está também o terror pela ideia de uma interpretação (“On est terrifié a l'idée d'une interprétation”). O *eidos* da *hermeneuein*, essa “échange métaphysique, la complicité circulaire des métaphores de l'oeil et de l'ouïe” (Derrida, 1972, p. IV). Já se fremiu ao som da alusão, agora se aterroriza perante o *eidos*, a imagem/ideia da interpretação. Em um só lance, é a imagem acústica, nesse momento talvez decisivo em que Derrida escreve os nomes das coisas, formando a metonímia arriscada entre a imagem-sonora dessa interpretação e o pensamento, que só pode ser a memória, das técnicas de extermínio. Por fim, dentre os fios a se recolherem desse parágrafo, deve-se apontar também que essa interpretação aterrorizante, ainda que anunciada em modo condicional, *qui ferait* (“d'une interprétation qui ferait”), seria um fazer com a marca do futuro ou do hipotético, mas um *fazer*, fazer algo do passado, da memória, tomar a memória e *fazer algo* dela. Quem o faria? Não seria aquele tal ouvido também o ouvido de quem pudesse fazer *essa* interpretação cujo por-vir se teme? E mesmo um ouvido que alguma vez já a fizera e a poderá fazer novamente? Como dissemos há pouco, e aqui seria o lugar de retomar, talvez pudessemos compreender o choque que as conclusões de Derrida causam, e a partir daí, então, julgar seus equívocos, se conseguirmos delimitar alguns traços da estrutura desse ouvido cuja audição-

interpretação causaria o terror. Em vez de acusar Derrida de um raciocínio proléptico, que pergunta ilegitimamente o que Benjamin teria pensado em 1921 sobre a Solução Final, em vez de delimitar o inconciliável entre as noções de Destruição de Heidegger e Benjamin, em vez de até fechar o caminho de qualquer influência de Heidegger sobre Benjamin (o que é, diga-se de passagem, falso em certa medida), antes de tudo isso, se deveria delimitar a situação hermenêutica dessa interpretação repetida no futuro, cujo fazer causaria o terror. Isso passa, no caminho que escolhemos, por algumas traições. A maior, como dissemos, é dar um tratamento hermenêutico a Derrida, no sentido gadameriano de *Verstehen*: restituir-lhe o querer-dizer pela audição atenta e pelo diálogo, o acolhimento e *repetição de seu gesto* em um agora que olha para o passado, o passado do texto que se está lendo hoje, ou seja, sua história efetual.

Começamos a traição, já, não só pelas etimologites acima, mas também porque alegamos que há uma concentração do sentido de “Prénom de Benjamin” nesse penúltimo parágrafo do “*Post-Scriptum*”. É o que fez Gadamer com “*Große, glühende Wölbung*” de Paul Celan, e é o que fez Derrida com isso que fez Gadamer, quando interpreta, na *homenagem post-mortem* a Gadamer contida em *Béliers*, a sua interpretação de Celan (Derrida, 2003). Derrida repete o gesto e o pressuposto de Gadamer, de que há uma concentração de sentido, não no penúltimo, mas no último verso do poema, que diz “*Die Welt ist fort, ich muß dich tragen*”. A próxima traição por repetição ainda, vem pela atenção à materialidade textual, às notas, às leituras públicas e às traduções, e é por ela que quereremos chegar à “estrutura do ouvido”.

“
1 _____”

A mettre ainsi ce texte singulier de Benjamin à l'épreuve d'une certaine nécessité déconstructrice, telle que du moins je crois pouvoir la déterminer ici, on esquisserait ou poursuivrait un travail plus ample et plus cohérent: sur les rapports entre *cette* déconstruction-*ci*, ce que Benjamin appelle «destruction» (*Zerstörung*) et la *Destruction* heideggerienne” (Derrida, 1994a, p. 132, n.1, cursiva do autor)

Esse é o texto completo da nota em pé de página introduzida ao fim de um raciocínio no qual Derrida especula sobre a concepção de uma filosofia da história em elaboração por Benjamin. É respeitante ao último parágrafo do texto de Benjamin aliás, no qual ele afirma que uma *Kritik der Gewalt* dar-se-ia na forma de uma filosofia da história, nesse caso, da história da violência. Quando Derrida se debruça sobre o que chama de “l'ultime et le plus provocant paradoxe de cette critique de la violence” (Derrida, 1994a, p. 127), é nessa filosofia da história que encontra o paradoxo que viria a contrapor duas

indecidibilidades acerca do conhecimento de, por um lado, a violência mítica e, por outro, a violência divina. A mítica, de conhecimento decidível, porém indecível em seu ciclo de destruição-fundante e conservação do direito, e a divina, pura, imediata, capaz de romper esse ciclo, mas indecível em seu conhecimento, pois jamais se deixaria conhecer como tal. São duas indecibilidades que se contrapõem por uma indecibilidade que Derrida diz haver no texto de Benjamin *apesar* de não ser anunciada *por Benjamin*, que faz, ao fim, a conclama uma *decisão*: rejeitar a indecibilidade da violência mítica, rejeitar a violência que abastarda a violência pura, e aceitar a indecibilidade da violência divina, pura, a soberana. Esta, pura e indecível em seu conhecimento, não é propriamente anunciada por Benjamin como um ato do ser humano para com o ser humano. Apesar de irreconhecível em si mesma, a não ser por efeitos incomensuráveis, reserva-se a ela o nome de “revolutionäre Gewalt”, reserva-se esse nome para a mais alta manifestação da violência pura *através* do ser humano, “durch den Menschen”, acusativo, “den Menschen” sendo objeto direto de “reiner Gewalt”⁴. É depois de estabelecer a diferença ou a *différance* entre esses indecíveis, contaminantes entre si no texto de Benjamin, e de perguntar-se sobre como pensar a desconstrução que aí se faria, que Derrida insere sua nota de rodapé. Como é que entra aí qualquer sugestão sobre a destruição benjaminiana? Por que logo aí aproximá-la ou sugerir a aproximação com a destruição heideggereana? Como é que ouve as *rappports* com a *Destruction* heideggereana? É certo que Benjamin falava nesse parágrafo em uma “Durchbrechung dieses Umlauf”, a destruição do ciclo fundador-conservador, uma destruição que fundaria (*begründet sich*) uma nova era histórica, “neues geschichtliches Zeitalter”. Mas essa destruição fundante de outra era histórica, *Durchbrechung*, por mais cognata que seja com *Zerstörung* não é aquilo que traz o tom daquelas *rappports* ouvidas por Derrida, segundo conseguimos ouvir. Antes o tom estaria na filosofia da história anunciada por Benjamin no início do parágrafo. Benjamin faz questão de destacar entre aspas filosofia. Não é apenas uma história da violência, mas uma filosofia da história da violência. A diferença é que a filosofia, para além do dado histórico da história da violência, seria capaz de pensar a sua ideia, e fazer as decisões e distinções entre e acerca dos dados em sua temporalidade. Aquelas *rappports* repousam ou ecoam sobre essa possibilidade de possibilitar as distinções, nessa filosofia, na ideia que essa filosofia permitiria ver ou, quem sabe, ouvir. A indicação, porém, de como abrir o ouvido para o tom dessas *rappports* fica por encontrar-se no tal “travail plus ample et plus cohérent” aludido na nota, esboçado e perseguido “alhures” por Derrida. De passagem, também vale lembrar o valor de “amplexo”, o abraço contido em “amplo”, e o *haerere* latino de co-herência, colar-se, agarrar-se. O trabalho abraçado e colado no amigo, ouvido a ouvido, talvez.

⁴ “Ist aber der Gewalt auch jenseits des Rechtes ihr Bestand als reine unmittelbare gesichert, so ist damit erwiesen, dass und wie auch *die revolutionäre Gewalt möglich ist, mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist.*” (Benjamin, 1991, p. 202, cursiva nossa)

Mas onde encontrar a tal indicação? Em um corte ou cicatriz na nota de 1994. De 1990 a 1992, dizia Derrida que as *rappports* já teriam sido indicadas e ainda voltariam:

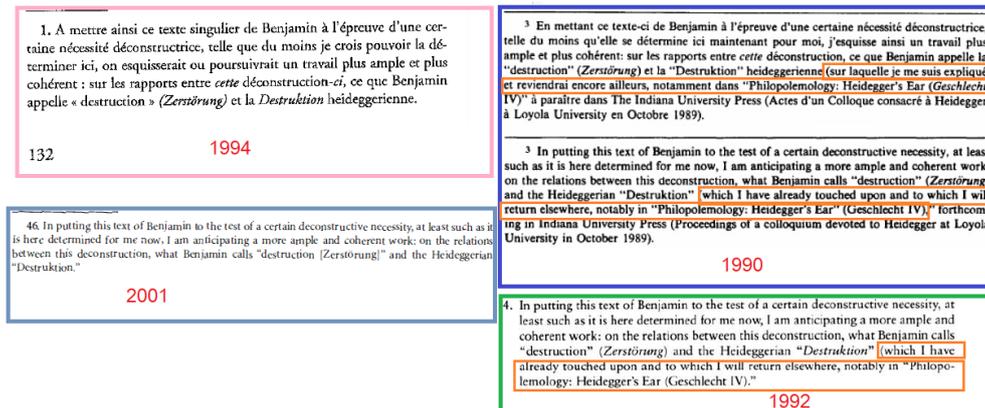


Fig. 1. Comparação entre a mesma nota de rodapé ao longo dos anos (1990-2001). Em ordem horária: 1 (rosa). Nota de rodapé da página 132 de *Forve de Loi* (Derrida, 1994a); 2 (azul escuro). A mesma nota, com outra redação (principalmente no destaque laranja) na primeira edição impressa, bilingue, do texto em questão, publicado na *Cardozo Law Review* (Derrida, 1990, p. 1035-1036, n. 3); 3 (verde). A mesma nota, com outra redação, na primeira publicação em livro (*Forve of Law*, apenas em inglês) do texto em questão (Derrida, 1992, p. 66, n. 14), resultante da mesma conferência que deu ensejo à publicação do texto na *Cardozo Law Review*; 4 (azul claro). A mesma nota, quase idêntica à de 1994, por ser tradução dela, contida no livro *Acts of religion*, apenas em inglês (Derrida, 2001, p. 292, n. 46).

Porém, em 1994 e além, fica apenas a cicatriz, em forma de projeto ou esboço e per-seguimento. Giro estranho, da promessa de seguimento (*on poursuivrait*) em 1994 de algo já feito ou pelo menos já iniciado em 1990 (*je me suis expliqué... dans*), que, em retornando em 1994, seria uma retomada, e não um esboço de algo ainda por fazer. Em *Schibboleth*, Derrida relembra que Peter Szondi mencionou o fato de Celan cortar as datas dos poemas na passagem do manuscrito para a publicação editorial. Derrida o relembra porque quer ler, na incisão no corpo do poema, uma memória, várias memórias, a marca de uma proveniência, de um lugar e de um tempo (Derrida, 1986, p. 36). Derrida, por sua vez, cortou aqui a sua própria nota, antes da chegada do texto final à edição definitiva pela editora Galilée, de 1994. Não só isso, mas cortou a sua assinatura, que figurava ao fim dos textos (provisórios?), em francês e inglês, de 1990 e 1992, pela talvez óbvia razão de que a *Forve de Loi* da editora Galilée é o livro com seu nome, mas a obviedade se esfacela quando se vê que na edição americana de 1992, obra coletiva com o nome do congresso de onde provém *Forve de Loi*, quando se vê que nela só Derrida assina ao fim de seu texto e nenhum dos outros autores de outros textos o fazem. Parecem modificações triviais, mas seu valor de corte e circuncisão⁵ talvez não seja algo a se desprezar, como nenhuma materialidade textual se poderia.

⁵ "Si une circoncision n'a lieu qu'une fois, cette fois est donc *à la fois, at the same time*, en même temps la première et la dernière fois" (Derrida, 1986, p. 12, cursiva do autor).

O corte da nota cortou a orelha de Heidegger. Talvez furou seu ouvido, ou pelo menos cortou o tímpano que permitiria ouvir um pouco melhor de onde Derrida ouviria, pelo menos aqui, as suas *rappports* da *Zerstörung* à *Destruktion*. “L’oreille de Heidegger”, também conhecido como “Geschlecht IV”⁶ (Derrida, 1994b, p. 343-403), havia sido referido apenas em um ponto em 1994, quando ainda Derrida armava todas as questões que iria abordar ao longo de “Du droit à la justice”, primeira parte de *Forve de Loi*. Na página 19 introduz o problema linguístico, tradutório e filosófico de *Gewalt*, e faz seu primeiro encontro de Benjamin com Heidegger. Aí são mencionados, sem entrar neles, Heráclito e os temas da *Diké*, *aidikía*, *Héris*, *Pólemos* e suas relações com *Kampf*, mas o ensaio em si mesmo não se invoca enquanto texto com qualquer poder explicativo mais concreto acerca do texto de Benjamin. Os próximos encontros serão já na segunda parte, “Prénom de Benjamin”, inclusa essa nota, de orelha decepada.

A nota não indica a quais páginas de “Geschlecht IV” se deve remeter o leitor. Há que se considerar o estudo inteiro. Não se poderia fazer toda essa tarefa aqui, mas trataremos de indicar quais linhas do estudo parecem ser as que se deveriam recolher e amarrar à nota no contexto de sua aparição e corte, que é o de “rapportar” a *Zerstörung* à *Destruktion*. Trataremos, em um mesmo movimento, de estabelecer *como* ouvir a *rapport* e, no caminho, já ir trazendo à tona os elementos que “rapportariam” as “destruições”, para então prosseguir com o tema do ouvido.

“DESTRUKTION BEDEUTET NICHT ZERSTÖREN”

Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt (Heidegger, 2001, p. 163).

Em “Geschlecht IV”, tudo parte desse §34 de *Sein und Zeit*, no ouvir o amigo que cada um traz ou carrega ou tem ou porta consigo. Esse ouvir define *Dasein* como ser-no-mundo, o ouvir constitui inclusive o estar-aberto primário e autêntico de *Dasein* para o seu poder-ser mais-próprio, como um ouvir a voz do amigo que cada *Dasein* tem/traz/porta junto de si. Na sequência desse parágrafo, Heidegger diferencia *Dasein*, em um gesto indecível, *por um lado*, da definição aristotélica de animal racional e toda a filosofia da subjetividade que dela se deriva, sem deixar, *por outro lado*, de demarcar que apenas *Dasein*, e *nunca os animais*, possui essa audição, esse ouvido que se abre à voz do amigo, esse ouvir que é a própria abertura enquanto *Verstehen*. Apenas *Dasein* ouve e apenas *Dasein* tem o amigo. Essa audição do amigo que se tem consigo é, assim, também a própria abertura para a possibilidade da filosofia, para a pergunta

⁶ Parecido com a *Otobiographie*, o caminho de “Geschlecht IV”, entre versões lidas em público, expansões e traduções anglo-francas é brevemente descrito nas notas 2 e 3 da edição francesa da Galilée (Derrida, 1994b, p. 12)

pelo Ser, que não pode ser feita sem passar por uma interrogação ao ser que tem seu próprio ser em questão. Essa audição da voz do amigo que se tem consigo e que, como Derrida trata de mostrar, sequer pode ser desconstruída como se faria com uma audição husserliana fenomenológica enquanto presença a si de uma voz interior.

Trata-se para Derrida de reencontrar e interrogar essa audição em diversos pontos do corpus heideggeriano, principalmente o que se diz com “Dasein bei sich trägt”, sendo esse *Tragen* de suma importância para ele. Essa audição do amigo que se *trägt* e, por tanto, esse ouvido de Heidegger, então, entram em cena em diversos momentos. Importará muito, pois aqui, acompanhar as passagens de Heidegger e como Derrida as interpreta e traduz ele mesmo para o francês.

Em “Was ist das - die Philosophie?”, Heidegger ouve “gregamente” (*griechisch hören*), numa audição que, nas palavras dele mesmo, nos coloca de forma imediata (*unmittelbar*) ao lado/próximo/diante da questão/assunto apresentado (*vorliegenden*):

Die griechische Sprache, und sie allein, ist λόγος. Wir werden in unseren Gesprächen davon noch eingehender handeln müssen. Für den Beginn genüge der Hinweis, daß in der griechischen Sprache das in ihr Gesagte auf eine ausgezeichnete Weise zugleich das ist, was das Gesagte nennt. Wenn wir ein griechisches Wort *griechisch hören*, dann folgen wir seinem λέγειν, seinem unmittelbaren Darlegen. Was es darlegt, ist das Vorliegende. *Wir sind durch das griechisch gehörte Wort unmittelbar bei der vorliegenden Sache selbst*, nicht zunächst bei einer bloßen Wortbedeutung (Heidegger, [1955] 2006, p. 13, cursiva nossa)

Sobre isso, Derrida remarca que Heidegger encontraria, em um só gesto, a própria nomeação, o nome *nomeando o que se pode dizer antes de significar*:

Seule, dit Heidegger, la langue grecque est logos. Dès lors, en elle, *ce qui est dit (das Gesagte) se confond de façon remarquable avec ce que le dit (das Gesagte) nomme (nennt)*. Le dit du dire et le nommé se confondraient immédiatement, *si bien que le langage serait immédiatement transparent*, transgressé vers la chose même, *sans la médiation* parfois opaque ou indirecte *de la signification verbale* (Wortbedeutung) (Derrida, 1994b, p. 370, cursiva nossa).

Trata-se de ouvir em Heráclito o *philein* antes da *philía* e da *philosophía*. Um *philein* que se deve ouvir como *homologeín*, uma correspondência, uma *Entsprechen* com o *lógos* na medida em que se fala *tal como o lógos*. É, então, uma questão de harmonia, uma *Einklang* da *Sprache*, ou seja, do *legein* do *lógos* e do *legein* do *philos*:

φιλεῖν, lieben bedeutet hier im Sinne Heraklits: ὁμολογεῖν, *so sprechen, wie der Λόγος spricht, d. h. dem Λόγος entsprechen. Dieses Entsprechen steht im Einklang mit dem σοφόν. Einklang ist ἁρμονία.* (...) Das σοφόν sagt: Alles Seiende ist im Sein. Schärfer gesagt: Das Sein ist das Seiende. Hierbei spricht „ist“ transitiv und besagt soviel wie „versammelt“. Das Sein versammelt das Seiende darin, daß es Seiendes ist. *Das Sein ist die Versammlung – Λόγος* (Heidegger 2006, p. 12-13)

Harmonia como em unísono, uma união no Uno. O mesmo destino unitivo terá, no ouvido de Heidegger ouvindo a Heráclito, o *sophon*: será o que une (*versammelt*) todos os seres no Ser. Para ouvir “gregamente”, ouvir antes, Heidegger vai ouvir a si mesmo, e retoma o §6 de *Sein und Zeit* para repetir o que chamava da tendência “positiva” da *Destruktion*, e agora diz que *Destruktion, que não é Zerstörung*, é abrir o ouvido (*unser Ohr öffnen*). Aqui, abrir o ouvido para a harmonia:

Destruktion bedeutet nicht Zerstören, sondern Abbauen, Abtragen und Auf-die-Seite-stellen - nämlich die nur historischen Aussagen über die Geschichte der Philosophie. Destruktion heißt: unser Ohr öffnen, freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seienden zuspricht. Indem wir auf diesen Zuspruch hören, gelangen wir in die Entsprechung.” (Heidegger, 2006, p. 22, cursiva nossa).

Noutro front desses textos dos anos 50, Heidegger interrogava poemas de Georg Trakl, e em “Die Sprache” ([1950] 1985, p. 7-30], sob o alemão *Unterschied*, “diferença”, ele ouve a *diaphorá* grega, e nela ouve e transmite ao alemão a intimidade entre mundo e coisas, que em um só lance *também distingue mundo e coisas*, mas igualmente os relaciona e os leva a seu mundanar e coisejar. Não deve estranhar a ninguém que esse relacionar é não-relacional, que essa intimidade entre mundo e coisa também é um distanciamento, que é uma união-que-separa etc. Mais interessante aqui é esse elemento, digamos, “uni-diferenciador”, que abre a diferença no âmago do mais íntimo. Há aí um *Tragen* que, aos ouvidos de Derrida, perpassa a “sémantique du *Tragen*” desde *Sein und Zeit*. Acompanhe-se, pois, o que diz Heidegger, e como é que Derrida o traduz e o compreende:

Die Innigkeit des Unter-Schiedes ist das *Einigende der Διαφορά, des durchtragenden Austrags*. Der Unter-Schied trägt Welt in ihr Welten, trägt die Dinge in ihr Dingen aus. *Also sie austragend, trägt er sie einander zu* (Heidegger, 1985, p. 25)

[trad. Derrida] – L'intimité de la dif-férence est *l'unissant de la diaphorá, de ce qui porte à terme en ayant porté de part en part*. La dif-férence porte à terme le monde dans son devenir-monde, elle porte à terme les choses dans leur devenirchoses. *Les portant ainsi à terme, elle les rapporte l'un à l'autre*.

[Comentário de Derrida] – Si l'on tient compte de ce que dans les mots de *diaphorá* ou de *différence*, donc aussi bien en grec qu'en latin, *la division ou la séparation est en rapport, comme le rapport et le mot «rapport» lui-même*, comme la relation, avec la portée ou le port du porter (*phérein, fero*), on trouve plus de justification et de nécessité à ce qui ressemble au jeu de Heidegger avec la sémantique du *Tragen*?. (Derrida, 1994b, p. 351, cursiva nossa).

A intimidade aberta pela diferença unificadora abre uma distância que reporta mundo e coisas, a diferença não é um “meio” ou “dimensão”, mas por ela se relacionam, é suporte que reporta um ao outro. O reportar, a *rapport*, deve ser ouvida nessa *Tragen*. Derrida não deixará de fazer isso. Para além de acompanhar o que Heidegger ouve em *diaphorá*, ele mesmo, Derrida, quererá remarcar como *diaphorá* deve também desaguar no *rapport* francês (*le mot «rapport» lui-même*).

Como consequência dessa exploração das duas cenas de audição e sua relação por Derrida à passagem do §34 de *Sein und Zeit* tem-se que aquela distância “rapportante” aberta pela diferença, quando

sobreposta ao ouvir o amigo que “jeden Dasein bei sich trägt”, sobrepõe ou harmoniza mais uma tonalidade à abertura do ouvido para a audição compreensiva de *Dasein*. A audição compreensiva, a audição em *Verstehen*, é aberta pela diferença, ela abre a distinção *in-der-Welt-sein* que distingue no mundo, sendo-no-mundo e sendo-com-os-outros, o som da totalidade significativa e da própria voz humana, ainda que seja ela ouvida em um idioma que não se entende. A distância íntima a través da qual se ouve a *Stimme* do amigo abre *Dasein*, numa distância íntima para consigo, para a própria possibilidade de todas as perguntas, de todas as *Fragen* enquanto o ser que questiona pelo ser e, questionando, tem que questionar o único ser que tem seu ser em questão. Entre essas *Fragen*, está a *Frage* filosófica, que agora se faz e se ouve a uma certa distância, numa certa correspondência ao amigo que, lembremos, é trazido por Heidegger à mesmíssima analítica de *Dasein*, e o ouvido que ouve o amigo, remarca Derrida, é o mesmo ouvido que abre para o ouvir “como”, ouvido que abre para todos o *als*, todos os “ouvir como” que justamente caracterizam *Dasein* como o ser que questiona.

Assim, a *Destruktion* se torna uma questão de ouvido. A *Destruktion* como apropriação da tradição, da história, da história da filosofia, da filosofia na história, do próprio dizer filosófico, ouve os tons e sobretons, em suas harmonias e dissonâncias, chegando até a ouvir o sentido *antes da significação*, o instante mesmo em que há sentido antes de o nome se tornar nome, e até o nomear junto à coisa *antes* da gramaticalização que marca a queda e a degeneração, as *Verfall* e a *Entartung*, que fazem da coisa e do ser uma mera *vorhanden*.

Após ouvir, pois, como Derrida ouve a *diaphorá* de Heidegger na *rapport* diferencial, com toda a intimidade distante entre a *Stimme* do amigo e o ouvido aberto, não se poderia senão ouvi-la nas *rapports* da sua nota cortada de “Prénom de Benjamin”. Quer dizer, as *rapports* por ele ouvidas entre a *Zerstörung* benjaminiana e a *Destruktion* heideggereana (em suas idas e vindas desde *Sein und Zeit*) pela mesmíssima lei de sua leitura – por mais íntimas que possam soar, por maiores que sejam suas coincidências léxico-formais, por mais coincidentes que sejam espaço-temporalmente em suas gestações, por mais que Benjamin tenha sido (como se lê em sua epistolografia) um ávido leitor de Heidegger, quase seu inimigo íntimo, acima de tudo isso – essas relações, essas *rapports*, necessariamente seriam, também, distantes. Contra a própria letra de Derrida, há que se entender que ele também está distanciando as duas destruições, no mesmo movimento em que as torna íntimas, nesse seu escrito que, aliás chega a colocar a si mesmo (primeiro, de forma indecisa; depois, na decisão de um corte – como veremos) de um lado, e colocar a Benjamin e a Heidegger, juntos, de outro.

“PAS DE CETTE OREILLE”

A cicatriz do corte na nota de 1994 é gêmea, ou seu golpe-cortante emite a mesma nota (musical), de outro corte aplicado no texto de 1990, legível no texto de 1994, num parágrafo que explicava de onde vinha a leitura de Benjamin prestes a se performar perante a plateia – uma das *rappports* da nota se referia à passagem pela estipulação de uma linguagem originária na *Zerstörung* e na *Destruction*:

due. Bien que la Destruction heideggerienne ne se confonde pas avec le concept de la « Destruction » qui fut aussi au centre de la pensée benjaminienne, on peut se demander ce que signifie, ce que prépare ou anticipe entre les deux guerres une thématique aussi obsédante, d'autant plus que dans tous les cas, cette destruction veut aussi être la condition d'une tradition et d'une mémoire authentique.

1994

because of a thematic of “destruction” that was very widespread at the time. Although Heideggerian *Destruction* cannot be confused with the concept of Destruction that was also at the center of Benjaminian thought, one may well ask oneself what such an obsessive thematic might signify and what it is preparing or anticipating between the two wars, all the more so in that, in every case, this destruction also sought to be the condition of an authentic tradition and memory and of the reference to an originary language.

1990

Fig. 2. Contraste entre a mesma passagem em 1990 e 1994. Na parte superior, passagem de um parágrafo de *Force de Loi* da Galilée (Derrida, 1994, p. 73). Os dois traços vermelhos indicam o fim do parágrafo. Na parte inferior, a passagem enquadrada em laranja (Derrida, 1990, p. 977) corresponde à que está enquadrada em laranja no texto francês de 94, e o sublinhado vermelho indica a passagem que dele foi cortada em 94.

Pouco antes da passagem acima, o texto de 1994 preserva o que Derrida (1994a, p. 68) já dissera sobre Benjamin em 1990 (Derrida, 1990, p. 973-74), quando vai elencando em tópicos as razões para abordar *Zur Kritik der Gewalt* no colóquio em que se pronuncia, a saber, que haveria no texto de Benjamin, em sua “lógica profunda”, a ideia de que a linguagem enquanto instrumento de representação (enquanto meio, técnica, utilitária, semiótica, informacional) é linguagem em estado decadente. O que se retomava nessa linha final da passagem de 1990, no entanto, era justamente que a *Zerstörung*, como a *Destruction*, seria condição para a “reference to an originary language”, quer dizer, um dos temas centrais de “Geschlecht IV”. Só uma visita aos manuscritos materiais de Derrida permitiria ler o que fora usado em francês para o que se traduziu por “reference”, pois toda essa seção “introdutória” está presente apenas em inglês no que é a primeira apresentação impressa do texto (bilingue) que nos ocupa. “Reference” bem poderia ser “rapport”, já o ouviremos. De todos os modos, seja qual for o francês para “reference”, aí decepcionou-se, numa “lógica profunda” pela qual se deveria perguntar, o ouvido que aproximava já na

introduction de 1990 e nos “Prolégomènes” de 1994 (porém com esse corte) as duas “destruições” em um de seus supostos aspectos principais – a recuperação de, ou abertura de caminho para, um dizer e um ouvir originários. Não é como se em 1994 Derrida se furtasse de “rapportar” ambos entre si por meio dessa ideia que em ambos se ouve. Do ponto de vista do “conteúdo” do texto de 94, esse outro pequeno corte nada teria de relevante, menos ainda quando lemos adiante que o texto de Benjamin é “trop heideggerean” (Derrida, 1994, p. 145). O que os dois cortes não deixam ouvir e ao mesmo tempo fazem ouvir, como uma partitura em cicatriz, é o sobretom do problema *como abordado* em “Geschlecht IV”.

Em permitindo-nos ouvir de acordo com uma sensibilidade só dada na “estrutura do ouvido” que tratamos de desvelar aqui, leríamos com atenção redobrada essa passagem de “Geschlecht IV”:

Au début de ce cours, Heidegger multiplie les appels à la révolution, c'est son mot (*Révolution*), une révolution effective (*wirkliche*) dans notre écoute et notre expérience de la langue. En particulier des langues grecque et allemande, les plus puissantes et les plus spirituelles (*die geistigste*) des langues. Cette révolution passe par les enseignants, elle doit commencer par révolutionner le corps enseignant lui-même (*Aber dazu müssen wir die Lehrer revolutionieren*) et par transformer l'université. Il faut condamner une science de la langue qui serait seulement le savoir technique d'un mécanisme mort, l'histoire de formes grammaticales qui ont la froide rigidité du cadavre. L'accent et la rhétorique de Heidegger rappellent le Nietzsche des *Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. **Dès qu'on retrouve un «rapport originnaire à la langue»** (p. 40 [cite-se aqui, de Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*]), on «flaire» (*spürt*) la trace du mort (*das Tote*) dans les formes grammaticales, qui sont devenues de purs mécanismes (Derrida, 1994b, p. 406, cursiva do autor, negrita nossa).

Aí, Derrida traduz “ursprünglicher Bezug zur Sprache” por “rapport originnaire a la langue”. Perguntamo-nos: que diferença haveria entre, por um lado, uma “reference to an originary language” (como se lê na frase cortada em 94 da tradução em língua inglesa de 90), uma hipotética troca de “reference” por “rapport” (em inglês mesmo) e, *por outro lado*, uma “originary rapport with language”, como se lê na primeira versão publicada (novamente) apenas em língua inglesa de “Geschlecht IV” (Derrida, 1993, p. 206, cursiva nossa), lida em público em 1989? A nosso ouvido há aí um pseudo-palíndromo com o mesmo sentido nas duas direções. Uma relação/*rapport* “originária” é a que se abre o caminho para aquilo a que se reporta, de maneira a encontra-lo em seu estado “originário”. Em termos proposicionais, o qualificador “originariedade” recai, no caso aqui em tela, tanto sobre a maneira de reportar-se à linguagem como sobre a linguagem em si mesma, e as duas “destruições”, pois, se “rapportariam” enquanto abertura-originária para a linguagem-originária – em que pese a ausência de Benjamin de “Geschlecht IV”, em ambas versões, seja no corpo do texto, seja em nota, mesmo que cortada.

Agora, nesse ponto em que “Geschlecht IV” invoca o problema da originariedade em seu tom heideggereano, vê-se, como acima citado, que ele vem em uníssono com um *accent* de um determinado

Nietzsche. Quando essa versão final de “Geschlecht IV” sai pela editora Galilée em 1994, parece como se Derrida contasse com a boa memória de quem o lê, ou da intimidade com esse Nietzsche de que ele fala. Não só do Nietzsche de 1872 – que escreveu, ditou (em parte) e nunca publicou (nem queria que se publicassem) as conferências sobre o futuro dos estabelecimentos educacionais – mas também do *Nietzsche de Derrida*. Deste último, seria longa a lista de títulos até 1994. São diversos Nietzsches. Qual deles calha mencionar nesse momento, junto a um Heidegger em *rapport* com a originariedade da linguagem ou em *rapport* originária com a linguagem, há de se ouvir em outro corte.

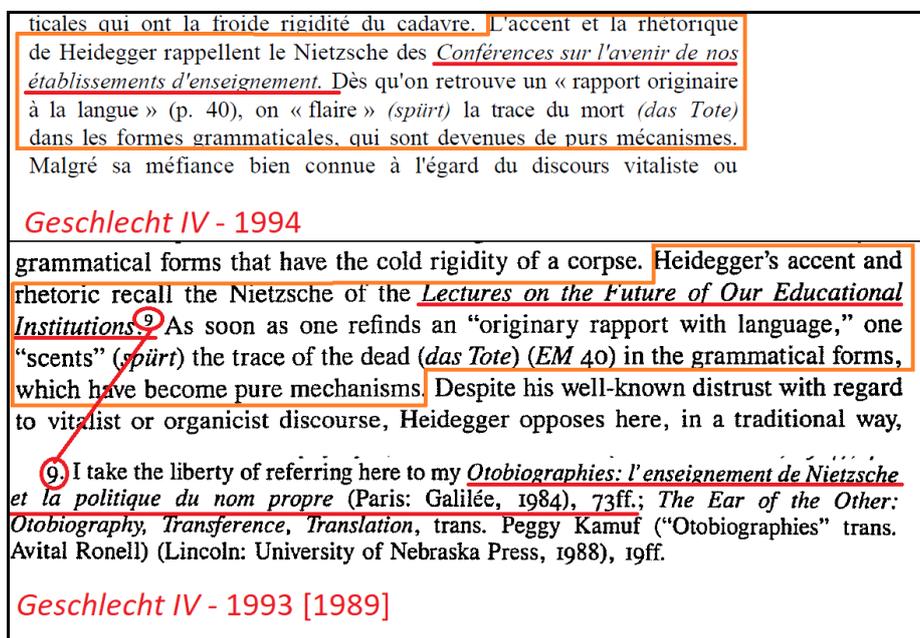


Fig. 3. Contraste entre passagens de ‘Geschlecht IV’ nas versões de 1993 e 1994. Acima, enquadrada em laranja, a citação já transcrita há pouco, de Derrida (1994b, p. 406); abaixo, a mesma passagem, enquadrada em laranja, em sua tradução de 1993 a partir da conferência de 1989 na Loyola University (Chicago)⁷. A nota n.9 de 1993 foi cortada da edição francesa de 94 (Galilée).

Este Nietzsche é o que Derrida lê e ouve em *Otobiographies* (Derrida, 1984), emergindo da posta em contato entre suas (já mencionadas) conferências de 1872 e *Ecce Homo*. Evidentemente, o título *Otobiographies*, como já remarcamos, diz muito sobre o problema da audição e de ouvir e sua “estrutura”. E se em “Prénomes de Benjamin” (francês) corta-se a orelha de Heidegger, nesse “Geschlecht IV” (francês) corta-se a orelha deste Nietzsche – de fato, a parte desse ensaio que se inicia nas “73ff” não demora em dizer: “Tout s'enroule, vous le savez, dans l'oreille de Nietzsche, dans les motifs de son labyrinthe” (Derrida, 1984, p. 76). Sem prolongarmo-nos aqui descrevendo toda a transição implicada,

⁷ “The papers collected here were presented at the international conference held at Loyola University of Chicago on September 21-24, 1989, in observance of the hundredth anniversary of the birth of Martin Heidegger” (Sallis, 1993a, p. viii).

podemos sintetizar dizendo que nessas páginas “73ff” (mas até onde vai o “ff”, a nosso [ou]ver, fica em aberto) o tema da “originariedade” e da linguagem começa na página 77, retomando o que Nietzsche via como uma deformação da língua mãe que não é nada desvinculável das demais problemáticas para as quais propõe um futuro; logo Derrida revisita as indicações de Nietzsche em relação a esse (dentre outros problemas) a se corrigirem nos estabelecimentos de ensino. Passa-se por e chega-se, então, a um dos pontos fulcrais de “73ff”: o que se encontra degenerado nas instituições de ensino (tratamento da língua incluso) necessita de uma destruição (“destruction” e “anéantissement” é como Derrida traduz “Vernichtung”); para levar a cabo o renascimento da educação é necessária a disciplina, com estudantes sendo guiados por um *Führer* e até um *grosse Führer*. Linhas antes (no que chamou de “protocolos”) e depois de esses termos obviamente tão chamativos surgirem, Derrida deixou claro que em torno deles e das razões que os fazem surgir há maneiras ingênuas, grosseiras e insuficientes de trata-los:

Sans doute serait-il naïf et grossier d'extraire simplement le mot de «*Führer*», de le laisser résonner tout seul avec sa consonance hitlérienne, avec l'écho que lui donna l'orchestration nazie de la référence nietzschéenne, comme si ce mot n'avait pas d'autre contexte possible. Mais il serait aussi court de dénier que quelque chose passe et se passe ici qui appartient à du *même* (un même quoi, l'enigme reste), depuis le *Führer* nietzschéen qui n'est pas seulement un maître de doctrine et d'école jusqu'au *Führer* hitlérien qui se voulut aussi un maître à penser, un guide de doctrine et de formation scolaire, un enseignant de la régénérescence (Derrida, 1984, p. 92-93, cursiva do autor).

Invocar o tempo e o contexto em que Nietzsche escreveu, invocar, claro, que ele *já não era vivo* muito antes do que se fizera de sua obra nos anos 30, enfim, dizer que “Nietzsche n'la jamais voulu ça, pensé ça, il l'aurait vomi ou *il ne l'entendait pas ainsi, pas de cette oreille* (Derrida, 1984, p. 83, cursiva nossa), deixaria de lado a questão de fundo, que é inquirir por aquilo que permite ouvir com *cette oreille*. Mesmo tratando de seguir “fielmente” a letra de Nietzsche, entendendo que o que ele apontava como uma degenerescência da cultura seria justamente aquilo de que derivara o Nazismo, mesmo assim, diria Derrida, essa “correção” só agudiza o problema: como é possível que essas forças reativas, que a degenerescência reativa seja capaz de “exploiter le même langage, les mêmes mots, les mêmes énoncés, les mêmes mots d'ordre que les forces actives auxquelles elle s'oppose” (Derrida, 1984, p. 94); como é que se poderia entender essa “possibilité d'inversion et de perversion mimétique” (Derrida, 1984, p. 97). O ensaio de Derrida prossegue, indicando outros modos de ler e ouvir Nietzsche para aquém da alternativa, mas não sem antes recordar-nos que *cette oreille*, um dia, ouviu-dizendo e agiu ouvindo (aqui, pois, podemos vislumbrar e re-ouvir o *eidos* da *hermeneuein* aterrorizante que sugerimos páginas atrás):

Même si le vouloir-dire de l'un des signataires ou des actionnaires de la grande société anonyme, «Nietzsche», n'y était pour rien, il ne peut être totalement fortuit que le discours qui porte, dans la société et selon les normes civiles et éditoriales, son nom, ait servi de référence légitimante aux idéologies; rien d'absolument contingent dans le fait que la seule politique qui l'ait *effectivement*

brandi comme une enseignne majeure et officielle ait été la politique nazie (Derrida, 1984, p. 97-98, cursiva do autor)

Cette oreille, se nos permitirmos portá-la e usá-la como diapasão, não ecoa apenas nos escritos dos mortos. Com ela em mãos, podemos entrar em mais uma cena de “Geschlecht IV”. Em relação à audição heideggerana de Heráclito, Derrida retorna à *Einführung in die Metaphysik*, de 1935 (Heidegger, [1935/53] 1983), no momento em que o inaudito se faz ouvir, quando Heidegger conclui que *lógos* e *pólemos* são o mesmo. Uma passagem editorialmente complexa, porque Derrida, ainda reparando que a linha por ele citada está em parêntese, a mais explícita sobre a conclusão de Heidegger, não se deu conta de que é uma adição de 1953 e não estava lá em 1935, e por isso o parêntese no texto da *Gesamtausgabe*. De todos os modos, não se perde o trilho aqui. Derrida remarca que para o ouvido de Heidegger, *pólemos*, ademais de ser *lógos*, é a *Kampf* originária e inaudita, *Un-erbörte*. Heidegger veio preparando sua dicção quando ouvia em Heráclito o *pólemos* como *Streit*, como embate ou disputa precedente ao humano e ao divino, precedente a qualquer sentido da *Krieg*, da guerra humana, e portanto, o dador das distinções e hierarquias, humanas ou divinas, que pudessem vir a se fazer quando o mundo se faz e se historiza.

Der hier genannte πόλεμος ist ein vor allem Göttlichen und Menschlichen waltender Streit, kein Krieg nach menschlicher Weise. Der von Heraklit gedachte Kampf läßt im Gegeneinander das Wesende allererst auseinandertreten, läßt Stellung und Stand und Rang im Anwesen erst beziehen?. (Heidegger, 1983, p. 48, cursiva nossa)

Der hier gemeinte Kampf ist ursprünglicher Kampf; denn er läßt die Kämpfenden allererst als solche entspringen; er ist nicht ein bloßes Berennen von Vorhandenem. Der Kampf entwirft und entwickelt erst das Un-erbörte, bislang Un-gesagte und Un-gedachte. Dieser Kampf wird dann von den Schaffenden, den Dichtern, Denkern, Staatsmännern getragen. (Heidegger, 1983, p. 47, cursiva nossa)

[Derrida comenta e traduz]: Dans la réponse elliptique de Heidegger, j'entends surtout le «dann» et, une fois encore, le «Tragen» qui n'aura pas cessé de nous porter et déporter depuis *Sein und Zeit*: «Dieser Kampf wird dann von den Schaffenden, den Dichtern, Denkern, Staatsmännern getragen»: «Ce combat [originnaire] est ensuite porté (*getragen*) par ceux qui oeuvrent (les créateurs), les poètes, les penseurs, les hommes d'Etat.» (Derrida, 1994b, p. 412, cursiva nossa).

A *Streit* que traduzia *pólemos* passa logo a ser a *Kampf*, a originária, inaudita, impensada, in-locuta, o trabalho dos poetas, dos pensadores e dos homens de Estado. A tradução de Derrida dessa passagem de Heidegger evidentemente não deixa de remarcar o *Tragen*, a relação entre si que esses três criadores carregam em seu íntimo, mas lhes é distante. Seu trabalho, seu *Werk*, diz Derrida, carrega a assinatura dessa *pólemos-Kampf*, e a responsabilidade de portar e reportar o inaudível:

La triade de ces créateurs entend et fait entendre enfin l'inouï du pólemos originnaire. Cet inouï, les trois créateurs le portent, ils le portent d'abord en eux, près d'eux, chez eux, «bei sich» comme une voix muette et à laquelle ils répondent en en prenant la responsabilité. Ils oeuvrent dans cette responsabilité. Cette oeuvre est la leur, puisqu'ils portent l'inouï en eux et en prennent la responsabilité. Mais cette oeuvre n'est pas la leur puisqu'ils ne font qu'entendre l'inouï. Leur oeuvre

porte seulement le sceau ou la signature du pólomos originaire qui a projeté et développé l'inouï. Nous parlons d'oeuvre pour Schaffen, car Heidegger ne cesse, dans les lignes qui suivent, de déterminer ce Schaffen en Werken et Werk, sans distinguer entre les trois Gewalten du poète, du penseur et de l'homme d'État (Derrida, 1994b, p. 412, cursiva nossa)

A obra diz Derrida, ou o trabalho, de três que trabalham, indistintos, como um. O que se faz dessa audição do pensador, o que se faz, quer dizer, como se ouve aquilo que ele ouve e fala sobre o inaudito, no caso aqui, ele, o pensador Heidegger, e o que se faz do que ele diz sobre a *pólomos* originária, sobre a *Kampf* originária em 1935, que no mesmo ano ele ouvia em suas conferências sobre o Hino *Germanien* de Hölderlin – sobre como se ouve essa originalidade ou originariedade greco-germânica, eis aquilo sobre o qual nenhuma objeção ou precaução sua, de Heidegger, poderia regular os caminhos, quer dizer, aqui, os caminhos que levam dessa *Kampf* originária para longe de si, ou abre o seu íntimo para o seu totalmente impróprio. Há dois pontos, nesse ensaio de Derrida, no qual ele usa a palavra “ridículo” – primeiro, seria ridículo tratar de dissociar Heidegger do Nazismo; segundo, seria ridículo se alguém, que por ventura fosse chefe de estado e por ventura tivesse escrito algo intitulado “Mein Kampf”, sugerisse que a *pólomos-Kampf*, delimitada por Heidegger como pré-subjetiva, pré-pessoal, pré-polemológica, pudesse ser, ainda assim, também a sua luta, e a nossa luta, minha e sua, Herr Professor Heidegger.

Si l'on isole un peu artificiellement la figure de l'homme d'État, on peut se demander ce que signifie en 1935 la stratégie retorse de Heidegger. Après ce qu'on a dit du Kampf originaire et pré-anthropologique, pré-subjectif, pré-personnel, pré-politique, pré-polémologique, personne ne devrait avoir le droit d'écrire et de signer «Mein Kampf», sans présomption ridicule, en tout cas sans s'en tenir à un sens très dégradé du Kampf (Derrida, 1994b, p. 412)

Contra um segundo ridículo desses, no entanto, diz Derrida, a audição de Heidegger não ofereceria quaisquer garantias, por mais que tenha clarificado textualmente, mais de uma vez, que a *pólomos* de Heráclito não pode ser ouvida como *Krieg* ou *Streit* humanas. Mais ainda, Derrida remarca que se, por um lado, Heidegger não tematizou nem formalizou suficientemente essas estratégias interpretativas mal-ouvintes, por outro, elas tampouco seriam totalmente objetiváveis, tematizáveis e formalizáveis. O limite dessa totalização seria o mesmo lugar da decisão, da decisão em geral e da decisão política em particular, decisão sem o guia de um saber:

Plus haut, nous suggérons que Heidegger n'avait pas assez thématisé ou formalisé l'équivoque essentielle de toutes ces stratégies. Mais nous ajoutons que de toute façon, elles ne sont jamais totalement objectivables, thématisables et formalisables. Cette limite est même le lieu de la décision, de la décision en général, de la décision politique en particulier, sa tragique condition de possibilité, là où elle ne peut finalement se laisser guider par un savoir” (Derrida, 1994b, p. 413, cursiva nossa).

Eis o ponto – “le lieu de la décision” – onde se encontram, fechando círculo, as linhas que saem de “Prénom de Benjamin” e de “Geschlecht IV”. É o lugar de encontro dos “lugares de decisão”. Em “Prénom de Benjamin”, no ponto em que o exame de Derrida está prestes a entrar no que ele chama de “la dernière séquence, la plus énigmatique”, ele afirma que Benjamin, para fazer entender (ouvir?) (“pour faire entendre”) a “função imediata da violência” (como exercida pelos deuses míticos e por Deus), aborda-a por meio de uma analogia muito além da analogia, entre a linguagem em nascimento, a experiência cotidiana da violência colérica humana e, a seguir a violência mítica e a divina, e que aí estaria o “véritable ressort, et le lieu même de la décision”:

Pour faire entendre cette «fonction non médiate de la violence» et de l'autorité en général, Benjamin prend encore l'exemple du langage quotidien comme s'il s'agissait seulement d'une analogie. *En fait nous avons là, me semble-t-il, le véritable ressort, et le lieu même de la décision.* Est-ce par hasard *et sans rapport avec telle figure de Dieu* que Benjamin parle alors de l'expérience de la colère, cet exemple d'une manifestation qui passe pour immédiate, étrangère à toute corrélation entre moyen et fin? Est-ce par hasard qu'il prend l'exemple de la colère pour montrer que, avant d'être médiation, le langage est manifestation, épiphanie, pure présentation? L'explosion de violence, dans la colère, ne serait pas un moyen en vue d'une fin; elle n'aurait d'autre but que de montrer et de se montrer elle-même. Laissons à Benjamin la responsabilité de ce concept: la manifestation de soi, la manifestation en quelque sorte désintéressée, immédiate et sans calcul de la colère (Derrida, 1994a, p. 121-122, cursiva nossa)

É no ponto em que ele remarca a *rapport* da violência imediata humana com a manifestação divina pelo lado de Benjamin, que Derrida vai abrindo o ouvido para a interpretação que faz fremir e aterroriza, aquela do penúltimo parágrafo de “Prénom de Benjamin”. Após deixar a Benjamin a “responsabilidade desse conceito”, quer dizer, do conceito estabelecido pela longa analogia recém explorada, ele passa a examinar “la dernière séquence, la plus énigmatique”. Em seu portal, acerca dela, diz Derrida que dois traços precisam ser remarcados: “d’une part une terrifiante ambiguïté éthico-politique, *celle qui réfléchit au fond la terreur qui forme en effet le thème de l’essai*, d’autre part l’exemplaire instabilité de son statut et de sa signature” (Derrida, 1994a, p. 122, cursiva nossa). A “sequência” a que se refere Derrida, à qual ele antepõe a analogia mencionada, abrir-se-ia pelas comparações e comentários ao mito de Niobe (e outros gregos) e à rebelião de Korah e culminaria com o que Derrida chama de “l’utime et le plus provocant paradoxe de cette critique de la violence” (Derrida, 1994a, p. 127). No que consiste esse paradoxo, em breves palavras, é que essa *Kritik* permitiria a decisão, na história e acerca da história e, ao mesmo tempo, a decisão que abre a decidir entre violência mítica (esta, sempre indecível) e violência divina, que é decisão por algo que não é dado a ser conhecido:

Pour schématiser, il y aurait deux violences, deux Gewalten concurrentes: d’un côté, la décision (juste, historique, politique, etc), la justice au-delà du droit et de l’État, mais sans connaissance décidable; de l’autre, il y aurait connaissance décidable et certitude dans un domaine qui reste structurellement celui de l’indécidable, du droit mythique et de l’État. D’un côté la décision sans certitude décidable, de l’autre la certitude de l’indécidable mais sans décision. De toute façon,

sous une forme ou sous une autre, l'indécidable est de chaque côté, et c'est la condition violente de la connaissance ou de l'action. Mais connaissance et action sont toujours dissociées (Derrida, 1994a, p. 131)

Estamos de volta pois ao *lieu de la décision*. Seja Nietzsche, Heidegger ou Benjamin, cercados de precauções, assinadas por eles ou assinadas em seu lugar pelos seus guardiões mais zelosos⁸, *cette oreille* há de sempre estar lá, para ouvir e ecoar onde conhecimento e ação estão *necessariamente* dissociados, lá onde não se pode (como citamos acima de “Geschlecht IV”) “finalment se laisser guider par un savoir”. Mesmo quem é vivo, no lugar da decisão, em meio à decisão mais escandalosa, ainda que decidida sob a justificativa (para sempre em suspeição) de manter-se vivo, não terá o poder de decidir o *como de seu ser-ouvido*, decidir o que está e o que não está ao dispor de *cette oreille*.

CONCLUSÃO – “PERHAPS, PERHAPS”

Cortadas as orelhas, furados os ouvidos, de *Otobiographies* em “Geschlecht IV”, deste em “Prénom de Benjamin” e seu “*Post-Scriptum*”, não se pode senão ouvir o som horrendo, de tímpano estourado – Benjamin, segundo Derrida: *cúmplice da ascensão do nazismo, antecipava a possibilidade de pensar o Holocausto como um extermínio bíblico*. Bem, ouvindo a partitura das cicatrizes, talvez se dissera *il ne l'entendait pas ainsi, pas de cette oreille*. Mas *cette oreille*, diga-se, por justeza com quem queira, com razão, assinalar o equívoco *dessa leitura* (essa desconstrução do texto de Benjamin, lida a direrentes plateias, editada e reeditada até se tornar parte

⁸ Houve respostas encarniçadas e aspérrimas (Wilde, 2011, p. 365), de Habermas incluso, quando Ellen Kennedy publicou o artigo “Carl Schmitt and the Frankfurt School” (1987a), vendo-se em necessidade de ainda fazer réplica (1987b), sempre na revista *Telos*. Evidentemente, mesmo não lhe dando muito peso, Kennedy assinalou a influência de Schmitt em Benjamin para ainda um pouco além do que a bibliografia disponível no momento estipulava e os remanescentes de Escola admitiriam. Acerca disto último, Kennedy menciona, enquanto sintoma, a história da epistolografia de Benjamin, a qual se viu expurgada em sua primeira publicação (coordenada por Adorno e Scholem): “In the Benjamin correspondence Adorno edited with Gershom Scholem, neither the above-quoted letter nor any clue as to Benjamin's admiration for Schmitt appear” (Kennedy, 1987a, p. 45). A “above-quoted letter”, hoje, é bem conhecida, de Benjamin a Schmitt (30/12/1930). O teor da carta e a discussão da relação Benjamin-Schmitt não podem ser foco aqui, e de fato, mesmo Kennedy aborda com mais ênfase outros pensadores da Escola. Outrossim, importa relembrar dessa carta em particular porque o seu assunto, em alguma medida, pode alimentar a mesma sensação de injustiça para com Benjamin por parte de Derrida. De 1990 passando por 1992 e chegando a 1994, anos que já assinalamos como de edições do texto acerca de Benjamin, sempre remanesceu que *Zur Kritik der Gewalt* “upon its publication won Benjamin a letter of congratulations from Carl Schmitt, that great conservative Catholic jurist” (Derrida, 1990, p. 978); “valu à Benjamin, dès sa parution, une lettre de félicitations du grand juriste conservateur catholique” (Derrida, 1994a, p. 76-77). *Essa carta*, a “felicitação” Schmitt-Benjamin, não existe (Eiland e Jennings, 2014, p.350). Massimiliano Tomba chega a dizer que “Derrida even invented an exchange of letters” (2017, p. 3), enquanto Wilde, uns anos antes, parece ter uma explicação mais plausível: “proof that Schmitt read Benjamin's essay is lacking (as is evidence that he congratulated him on it —no letter of congratulation, for instance, has surfaced— and so this appears to be no more than a persistent rumor that probably originated with Jürgen Habermas, who may have confused Benjamin's letter of congratulation to Schmitt of December 1930 with a letter of Schmitt to Benjamin) [continua em nota] The source of Derrida's remark is probably an essay by Jürgen Habermas, who claims that ‘Carl Schmitt was . . . forced to congratulate the young Walter Benjamin with his essay on G. Sorel’” (Wilde, 2011, p. 368-369; 379, n. 8).

de um livro chamado *Force de Loi*, assinado Jacques Derrida), *cette oreille* tampouco se limita ao que houve de distorção “fasci-zante” de Nietzsche, ou à incontível autofagia nazificante de tudo o que veio antes e depois de *Sein und Zeit* após o *Rektoratsrede* e da exumação dos *Schwarze Hefte*. Em *Otobiographies*, sobre o caso de Nietzsche e as duas forças envolvidas na disputa por sua interpretação, Derrida perguntava-se por, e descrevia, uma certa máquina programadora,

quelque puissante machine à produire des énoncés qui, dans un ensemble donné (...) programme à la fois les mouvements des deux forces contraires et qui les couple, les conjugue, les marie comme la-vie-la-mort? Avec cette puissante machine programmatrice, aucune des deux forces antagonistes ne peut rompre, elles lui sont *destinées*, elles y puisent leur provenance, leur ressources, elle y échangent leurs énoncés, les laissent par elle passer les uns dans les autres avec un air de famille, si incompatibles qu'ils paraissent parfois (Derrida, 1984, p. 94-95).

Seria no intento de escrever fora de seu “programa”, para além do mero decifrá-la, que se trataria para Derrida de conjugar teoria e prática, numa reescrita do próprio programa (1984, p. 96). Estaria nisso, até, um dos sentidos da própria Desconstrução. Aqui, no problema que nos ocupa, no entanto, podemos limitar-nos a pensar como *cette oreille* se produz pela máquina, quer dizer, como o intento de reinscrição de seu programa termina, por fim, lido em voz alta e impresso nos livros, como a partitura de uma sinfonia que, para além do querer-dizer, é o som de um jamais-se-quisera-ouvir. Se há a máquina e sua descrição, o que foi dito e escrito sobre o texto de Benjamin, quisera-o ou não Derrida, produziu a sua própria *cette oreille*.

Haveria, assim, em “Prénome de Benjamin”, uma sobreposição dissonante de ouvires, e é o que nos faz ouvir hoje, fez ouvir ontem, por vezes com indignação, o que Derrida chamou de “cumplicidade possível” com “o pior” nas linhas finais do “*Post-Scriptum*” de seu ensaio:

l'enseignement que nous pourrions aujourd'hui tirer, et si nous le pouvons nous le devons, c'est que nous devons penser, connaître, nous représenter, formaliser, juger la complicité possible entre tous ces discours et le pire (ici la «solution finale»). Cela définit à mes yeux une tâche et une responsabilité dont je n'ai pu lire le thème ni dans la «destruction» benjaminienne ni dans la «destruktion» heideggerienne. (Derrida, 1994a, p. 146, cursiva do autor, negrita nossa).

Cumplicidade “possível”, outrossim, que como “possibilidade”, novamente sob a lei de sua própria leitura, jamais poderá ser totalizada, quer dizer, “formalizada”, dir-se-ia abrindo o ouvido para o eco dessa outra “formalização”, de que se falava em “Geschlecht IV”: “Heidegger n'avait pas assez *thématisé ou formalisé* l'équivoque essentielle de toutes ces stratégies. Mais nous ajoutions que de toute façon, elles *ne sont jamais totalement objectivables, thématissables et formalisables*” (Derrida, 1994b, p. 413, cursiva nossa).

Segundo se ouve, a “diferença” que coloca “de uma parte” as destruições benjaminiana e heideggereana e “de outra parte” a afirmação desconstrutiva – “*C'est la pensée de cette différence entre ces*

destructions d'une part et une affirmation déconstructrice d'autre part qui m'a guidé ce soir dans cette lecture. C'est cette pensée que me paraît dicter la mémoire de la «solution finale» (Derrida, 1994a, p. 146, cursiva do autor, negrita nossa) – essa “diferença” e essa *rapport* talvez sejam demasiado íntimas como para “formalizar” uma ruptura entre partes. E talvez, sempre “talvez”, por isso mesmo é que a “afirmação” final, em sua forma final editorial em língua francesa, apresente, na abertura desse fim de “*Post-Scriptum*”, logo ao fim da primeira oração, a cicatriz de um corte, que corta até a ruptura e corta a mesma suspensão do duplo “talvez” da possibilidade de romper. Ruptura e suspensão cuja leitura só é possível por meio da impureza da tradução:

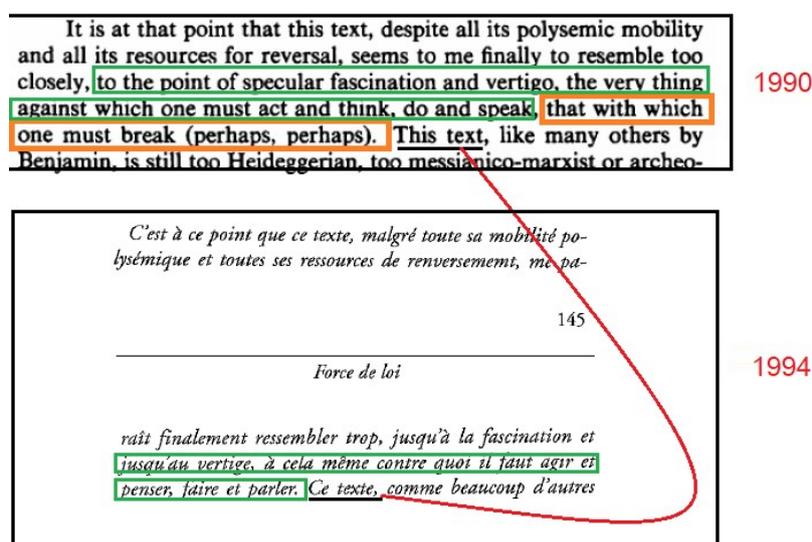


Fig. 4. Acima, o texto de 1990 (Derrida, 1990, p. 1045). Abaixo, texto de 1994 (Derrida, 1994a, p. 145-146).

REFERÊNCIAS

- AVELAR, Idelber. *The letter of violence*, New York, Palgrave, 2004.
- BENJAMIN, Walter. Zur Kritik der Gewalt, in: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Zweiter Band, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991 [1921], p. 179-203.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- DELEUZE, G. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- DELEUZE, G. *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- DELEUZE, G. A quoi reconnaît-on le structuralisme?, in: DELEUZE, G. *L'île déserte*. Textes et entretiens 1953-1974, Paris, Minuit, 2002 [1972], p. 238-269.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967a
- DERRIDA, J. *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967b.
- DERRIDA, J. *Marges: de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

- DERRIDA, J. *Otobiographies*. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre, Paris, Galilée, 1984.
- DERRIDA, J. *Otobiographies*. The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name, Translated by Avital Ronell, New York, Schocken Books, 1985.
- DERRIDA, J. *Schibboleth*. Pour Paul Celan, Paris, Galilée, 1986.
- DERRIDA, J. Force de loi: le "fondement mystique de l'autorite"/Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority", translated by Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, v. 11, n. 5-6, p. 919-1045, 1990. Disponível em: <https://larc.cardozo.yu.edu/clr/vol11/iss5/2>. Acesso em 19 Nov. 2024.
- DERRIDA, J. Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority", translated by Mary Quaintance, in: CORNELL, Drucilla et al. (Eds.). *Deconstruction and the possibility of justice*, New York, Routledge, 1992, p. 3-67.
- DERRIDA, J. Heidegger's Ear: Philopolemology (Geschlecht IV), translated by John P. Leavey Jr, in: SALLIS, John (Ed.). *Reading Heidegger*. Commemorations, Bloomington, Indiana University Press, 1993a, p. 163-220.
- DERRIDA, J. *Prégnances*: Lavis de Colette Deblé, Paris, L'Atelier des Brisants Éditions, 1993b
- DERRIDA, J. *Force de loi*: «le fondement mystique de l'autorite», Paris, Gallilée, 1994a.
- DERRIDA, J. L'oreille de Heidegger: Philopolémologie (Geschlecht IV), in: DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris: Galilée, 1994b, p. 343-419.
- DERRIDA, J. Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority", translated by Mary Quaintance. In: DERRIDA, J. (Auth.); ANIDJAR, GIL (Ed.). *Acts of Religion*, New York, Routledge, 2001, p.228-298.
- DERRIDA, J. *Béliers*. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème, Paris, Galilée, 2003.
- EAGLETON, Terry. *Literary theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
- EILAND, Howard; JENNINGS, Michael W. *Walter Benjamin: a critical life*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001 [1927].
- HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik* (GA 40), Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1983 [1935/1953].
- HEIDEGGER, M. Was ist das - die Philosophie?, in: HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz* (GA 11), Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 2006 [1955], p. 3-26.
- HEIDEGGER, M. Die Sprache. In: HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1985 [1950], p. 7-30.
- KALAGATOS. Dossiê: Atualidade do estruturalismo, 2024, disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/announcement/view/203>, acesso em 19 Nov. 2024.
- KENNEDY, Ellen. Carl Schmitt and the Frankfurt School, *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, n. 71, p. 37-66, 1987, disponível em <http://journal.telospress.com/content/1987/71/37>, acesso em 19 Nov. 2024.
- KENNEDY, Ellen. Carl Schmitt and the Frankfurt School: A Rejoinder, *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, n. 73, p. 101-116, 1987, disponível em: <http://journal.telospress.com/content/1987/73/101.short/>, acesso em 19 Nov. 2024.

MCDONALD, Christie. Preface, in: DERRIDA, J. *Otobiographies*. The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name, translated by Avital Ronell, New York: Schocken Books, 1985, p. vii-x.

NAYAR, Pramod. *Contemporary Literary and Cultural Theory: From Structuralism to Ecocriticism*, 1. ed., New Delhi, Pearson, 2010.

SALLIS, John. Acknowledgments, in: SALLIS, John (Ed.). *Reading Heidegger*. Commemorations, Bloomington, Indiana University Press, 1993, p. viii.

TOMBA, Massimiliano. Justice and Divine Violence: Walter Benjamin and the Time of Anticipation, *Theory & Event*, v. 20, n. 3, p. 579-598, 2017, disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/664826>, acesso em 19 Nov. 2024.

WILDE, Marc de. Meeting Opposites: The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt, *Philosophy & Rhetoric*, v. 44, n. 4, p. 363-381, 2011, disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/458270>, acesso em 19 Nov. 2024.



NUESCH, Enrique . A Estrutura do Ouvido: cicatrizes. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.22, n.1, 2025, ek24001, p. 01-27.

Recebido: 11/2024

Aprovado: 12/2024