



SEÇÃO: ESTÉTICA

A filosofia posta em pessoas: por uma ética do poema em Celan e Derrida

The Philosophy put in people: by an ethics of the poem in Celan and Derrida

La Filosofía puesta en personas: por una ética del poema en Celan y Derrida

Gabriela Lafetá¹

orcid.org/0000-0002-0945-8013

lafeta11@gmail.com

Recebido em: 8 fev. 2020.

Aprovado em: 24 mar. 2020.

Publicado em: 28 jul. 2020,

Resumo: O presente artigo quer encontrar um modo de pensar a filosofia a partir de uma escrita marcada pelo que vamos seguir entendendo como "pessoas". Jacques Derrida será o norte teórico desse texto, ao que ele próprio traz em linhas muito precisas ao longo de sua obra em torno da expressão "digno de seu nome". Se há dignidade ou se algo detém uma dignidade e por ela um nome, se a palavra dignidade [*Würdigkeit*] ainda nos remete, como em Kant, à noção incondicional de "pessoa" e se ela pode nesse registro e, como veremos, ser estendida ao todo-outro e ainda assim inscrever uma "majestade", é dessa forma que a expressão "digno de seu nome" atravessa a obra de Derrida quando ele inicia um incansável trabalho com a *palavra*, especialmente em seus escritos tardios, cuja significação não é mais objetável.

Palavras-chave: Desconstrução. Escrita. Impossível. Paul Celan. Suplemento.

Abstract: This article aims to find a way of thinking philosophy from a writing marked by what we will continue to understand as "people". Jacques Derrida will be the theoretical north of this text, which he himself brings in very precise lines throughout his work around the expression "worthy of his name". If there is dignity or if something has a dignity and by it a name, if the word dignity [*Würdigkeit*] still brings us, as in Kant, to the unconditional notion of "person" and whether it can in that register and, as we shall see, be extended to every other and yet to inscribe a "majesty", this is how the expression "worthy of his name" runs through Derrida's work when he begins tireless work with the word, especially in his later writings, whose significance is not more objectionable.

Keywords: Deconstruction. Writing. Impossible. Paul Celan. Supplement.

Resumen: Este artículo quiere encontrar una forma de pensar acerca de la filosofía a partir de un escrito marcado por lo que continuaremos entendiendo como "personas". Jacques Derrida será el norte teórico de este texto, que él mismo aporta líneas muy precisas a lo largo de su trabajo en torno a la expresión "digno de su nombre". Si hay dignidad o si algo tiene dignidad y un nombre para ella, si la palabra dignidad [*Würdigkeit*] todavía se refiere, como en Kant, a la noción incondicional de "persona" y si puede en ese registro y, como veremos, se ampliará para todos los demás y todavía inscriben una "majestad", así es como la expresión "digno de su nombre" cruza el trabajo de Derrida cuando comienza un trabajo incansable con la palabra, especialmente en sus escritos tardios, cuyo significado no es más objetable.

Palabras clave: Deconstrucción. Escritura. Imposible. Paul Celan. Suplemento.

Escopo

Esse artigo começa por escrever a palavra "majestade", marcando entre aspas a centralidade de que é tema. Por ela, Derrida aproxima efetivamente o seu trabalho em filosofia – a desconstrução – dos poemas de Paul Celan na oitava sessão do "Séminaire La Bête et le Souverain



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF, Brasil.

(2001-2002)". Ali, o esforço desconstrucionista marca o início da desvinculação da "pessoa" que, no texto kantiano, segue uma humanidade muito genérica e sem rosto com a "pessoa" que Celan fará ver como o cerne do poema; marca, ainda, um preciso motivo à desconstrução na vizinhança do animal no contexto do citado *Seminário*, especialmente quando desvincula a soberania da maestria, ou melhor, quando diferencia a soberania que abriga uma *dada* majestade (por um *dado* controle de si e do outro) da soberania de uma outra ordem e da majestade também de outra ordem que se abrem, nessa diferenciação, a distintas "pessoas" do argumento, quais sejam e como em um exergo, a um *si* que só se define ao se endereçar responsabilmente ao *outro*.

Majestade, as marionetes

"A palavra 'majestade' [*Majestät*] aparece ao menos uma vez em *O Meridiano* de Celan, do qual nós nos aproximaremos" (DERRIDA, 2008, p. 289). E a majestade aparece ali na vizinhança do léxico da monarquia sem, no entanto, identificar-se com ela. São dois os motivos quase-literários dessa vizinhança: 1) a monarquia decapitada durante a Revolução Francesa e testemunhada por Lucile (a personagem de *La mort de Danton* de Georg Büchner) que, "cega à arte", grita a frase absurda no momento de decapitação do rei: "Viva o rei!"; e 2) a arte das marionetes como um motivo para pensar o paradoxo em que todo vivente encontra sua espontaneidade, que é o de ser autônomo por seus movimentos, e de uma autonomia evidente por si mesma enquanto se é simulacro de ser e motor de sua própria lei, e, *ao mesmo tempo*, autômato, seguindo a mecânica inercial que simula um impulso próprio ainda que "simultaneamente programado como um reflexo automático" (DERRIDA, 2008, p. 295).

Vamos ao primeiro motivo quase-literário à desconstrução da *majestade*.² O que deve parecer absurdo à razão – o brado "Viva o rei!" frente ao rei decapitado – denota sentido no fazer do

poema de Paul Celan que o entende não como que endereçado ao rei decapitado senão ao tu-presente do então rei-ausente. O "tu" que antes se dissimulava na presença impostada de um rei é agora saudado a despeito do que fora sua soberania decapitada. A majestade desaparece para que a pessoa surja à ordem da palavra. Na escrita de Celan, a pessoa é antes do evento e no decurso da palavra. Assim, Lucile é aquela para quem a palavra tem alguma coisa de uma pessoa.

Após todas as palavras pronunciadas na tribuna (está ali o cadafalso sangrento *les ist das Blutgerüst!*), aquela fala [*welch ein Wort!*]

é a contra-fala [*Es ist das Gegenwort*], é a fala que rompe o "fio", a fala que não é mais a reverência feita "aos espectadores e à história sobre seus grandes cavalos", é um ato de liberdade. É um passo *les ist ein Akt der Freiheit. Es ist ein Schritt!* (DERRIDA, 2008, p. 305).

Por aquilo que chamamos, sem muita demora, nesse ponto 1, de motivo quase-literário, a soberania *quase* decapitada com a morte do monarca é, também, um passo à desconstrução da soberania. Não à toa, a desconstrução se dá no movimento de um pensamento em vias de refundação por uma datada destruição da metafísica no enalço de Heidegger [*Destruktion*] que se abre à desconstrução da história da filosofia ou à desconstrução da soberania de uma filosofia de referências centrais. Desconstrução que, nesse ponto de sua operação ("Séminaire"), vem atravessada por uma "contrafala" que se anuncia desde a leitura que Derrida fez de *O Meridiano* de Celan. Esse, por sua vez, é atravessado pela questão da poesia como arte e do poema como pensar.

É, pois, a partir do poema que pensa quando, por exemplo, traz Lucile ao trabalho filosófico, e que dá a pensar a desconstrução dos conceitos em filosofia, que Derrida imprime a *différance* entre os dois valores da majestade, quais sejam, a majestade do monarca decapitado (o rei-ausente) e a majestade como a vinda do outro (o tu-presente), essa última tal como veremos mais adiante.

Por ora, lembremos que a *différance* inscreve

² Os termos assinalados em *italico* (à exceção de títulos de obras traduzidas para o português) marcarão uma pertença ao vocabulário filosófico de Jacques Derrida e, ainda, conceitos que, pertinentes ao mesmo, serão tomados no presente texto, tal como se encontram ao longo da obra derridiana, à luz da desconstrução.

uma marca ordenadora *de escritura* que aparece por entre uma disseminação infinita de termos e que, sem o controle do escritor, desfaz uma oposição metafísica entre dois termos. A *différance* a desfaz quando desvia os termos do seu lugar de oposição para marcar, da relação de significância entre eles, o tempo em que um termo é o fundamento e em que o outro é o termo fundado, e *vice-versa*. Trata-se de uma ordenação da linguagem em que a "menor violência" que Derrida denuncia à linguagem (sempre violenta por sua enunciação de verdade) é buscada na diferenciação dos tempos de assunção de um termo e apagamento do outro, em que o lugar de verdade segue adiado pela marca diferencial entre os termos – a *différance*, e isso em uma operação da língua contrária àquela da lógica vigente da identificação pelo signo e pelo signatário. O que faz Derrida distanciar a violência hierárquica dos termos, para a qual a desconstrução se dirige em um primeiro momento, é apagar o lugar de origem do significado que o termo portaria, isto é, uma dada *origem das línguas* a partir da qual Rousseau detecta ser a escrita o exílio do sujeito puro no artifício da *operação do traço*. A "menor violência" continuaria, pois, a se inscrever na quebra dessa *origem*, quando, por exemplo, o "sujeito" é nomeado e diferenciado por essa nomeação mesma como que em rasura, a rasura de sua irreduzível particularidade no interior de um sistema de nomeações legadas e herdadas justamente no momento de obliteração do "próprio".

A *différance* aparece na operação da desconstrução no momento de emergência disruptiva da rasura, ou daquilo que nunca se deixou ler nos sistemas binários de significação ainda que seus detratores insistissem em se atentarem à escritura derridiana apenas por sua instância retórica descartando dela o trabalho filosófico com os conceitos: a exemplo de Bruno Latour que a lê como abandono dos polos ordenadores da modernidade do pensamento – sujeitos e objetos, quase-sujeitos e quase-objetos. Latour os reivindica (esses polos ordenadores do pensamento moderno) para resguardar uma realidade "em redes" que se dá ao pensamento científico

em absoluta empiria, isto é, sem se inscrever; como que se apresentasse uma realidade sem inscrição, que se mistura sem se diferenciar. Ao contrário, a *différance* escreve, à margem dessa realidade em redes que Latour reivindica ao saber, a singular diferença de cada coisa e de cada termo no trabalho do pensamento; sendo este instado, e é o que nos ocupa, em endereçamentos e remetimentos de outra ordem. Trata-se da marca espaço-temporal do *rastro*.

Tradicionalmente, segundo a semiologia clássica, quer se trate do signo verbal ou escrito, ele faz atrasar o momento em que se encontraria a coisa mesma, mediando a distância de um *espaçamento* do tempo presente cindido entre a coisa e o signo, no interior de um sistema fechado de regras de organização da língua.

Se o signo é aquilo que faz vir à presença a coisa mesma (o referente), ele a representa como presente na sua ausência, isto é, quando o presente não se apresenta, não se faz presente, eis que o signo vem servir de subterfúgio ao apresentar a coisa na sua ausência. E, no entanto, caso não se procure coincidir coisa e signo na redução do espaço rumo à pronta significação (por uma "metafísica da presença", como dirá Derrida) mas, diversamente, se demore nesse espaçamento como se dele se colhesse o trânsito dos signos, lê-se o *rastro* [*trace*]. Quando se lê o rastro ao invés do signo lê-se a presença *na* ausência e *pela* ausência.

Escreve-se, assim, na leitura do rastro e não do signo, um encadeamento ou uma cadeia discursiva onde cada palavra, cada termo ou cada "signo" (agora entre aspas) traz em si apenas o rastro de outras palavras, de outros termos ou outros "signos" que não ele próprio, de um modo tal que cada grafema desse encadeamento discursivo se constitua a partir do remetimento a um outro grafema da cadeia, ou ao rastro que ele deixa na remissão. No lugar da suposta originalidade de um sentido e da sua pureza entregue a si mesmo pela extensão transparente do signo, impõe pensar um lugar de dentro do jogo de remissões que dê ao rastro, não ao sentido, sua singular residência, qual seja, o lugar virulento da

proliferação dos discursos pela diferencialidade, de onde desfaz-se o que quer que se tome por origem. Vê-se, então, o correlato inseparável de cada grafema com o rastro de outros grafemas que carrega consigo; longe, no entanto, de se perder na congruência semiológica do sentido independente do mundo. O trabalho que desconstrói o signo faz ver que a impossibilidade de fundação de um conceito se dá desde a origem de uma frágil arbitrariedade instituinte.

Devemos prestar atenção a esse *vice-versa* do "jogo" diferencial da escritura que quer encontrar as pessoas do discurso enquanto aponta a fragilidade da linguagem signica. Ele nos permite pensar que os termos "presença" e "ausência" só são estruturas de significação por trazerem, um do outro, reciprocamente, os seus rastros; evitando, pois, cair na dualidade metafísica que imprimisse no signo uma presença plena assim como no rastro uma ausência plena.

Sabendo que a majestade no poema não é a majestade coroada e decapitada à força de lei, outra *majestade* virá à tona na ausência do monarca e no brado que ecoa dessa ausência: "Viva o rei!". Outra *majestade* vem emergir no tempo presente e coroar um "tempo outro" quando entregue ao outro, por uma operação da linguagem que ora assume ora apaga o termo posto. E o *outro*, que chamaremos com Celan "tu" (ou Tu) e cujo tempo se deixa inscrever no poema, é onde está e não está a majestade deposta. Resta-nos, então, perguntar pelo poema a partir desse e contraditório.

Segundo Celan (2002 apud DERRIDA, 2008), e recuperando o trecho de *O Meridiano* citado por Derrida, a nomeação poética do poema é uma "contrafala" [*Gegenwort*] que, enunciada no exemplo por Lucile ao rei decapitado, nada mais é do que a nomeação mesma da poesia na contramão de toda lógica, mas também na contramão de toda retórica edificante e de toda majestade empostada que lhe dariam o sentido de uma poética (ou de uma estética) e não de um poema, ou ainda, que lhe dariam a significação de um signo e não a leitura de um rastro. Pois, sabemos com Derrida que o que é possível ler dentro ou fora do texto (sabendo, ainda, que o

"dentro" e o "fora" de um texto só se lê na *différance*), lê-se no rastro, lê-se como rastro.

A majestade inscrita no poema está, pois, na contramão da representação poética da história ainda sob a égide de uma monarquia que se apresenta como impostação e controle de si pela manutenção do sistema de signos, como um referencial sobre as origens, o tempo e a fala impessoais. É dessa contrafala que o poema deverá ser lido por uma certa hermenêutica do rastro.

E por falar em impostação e deposição de uma majestade, duas marionetes figuram o outro motivo quase-literário (2.) à desconstrução da "majestade": uma marionete e uma arte da marionete. Cabe pontuar a incursão que faz Derrida a uma representação do feminino sob o signo "marionete", e sua remissão à Virgem Maria [*mariote, mariolette*] ao que denota uma figura frágil, dócil, jovial, a "menina comovente" ("*la fillette attendrissante*") que, manipulada por hábil mestre, faz habitar e produz a vida semeada. No *Seminário*, vê-se uma "marionete interna" que Monsieur Teste (de *La Soirée avec Monsieur Teste* de Paul Valéry) deve conter e reprimir por seus impulsos autômatos, aqueles mesmos que fazem dele um Eu impotente em dominar-se, para que o "segundo Monsieur Teste" venha à tona, esse então controlado, cordato, autônomo e imune à *besteira*, imune a cometer esse ato furtivo, impensado da besteira.

"A besteira não é o meu forte" [*La bêtise n'est pas mon fort*] (DERRIDA, 2008, p. 249), dir-se-á na citada obra; o que seria o mesmo que dizer por equivalências sempre paradoxais e hipotéticas à presente reflexão: "a besteira não é o meu fraco", ou melhor, ela não me torna fraco, ou ainda no sentido de que "eu não tenho qualquer fraqueza por [meio de] ela", isto é, "eu não tenho nenhuma complacência ou afinidade com a besteira e ela não me captura" (DERRIDA, 2008, p. 249), eis o que diria, de modo hipotético e concedido à análise de Derrida que nos ocupamos por ora, o narrador da personagem de Valéry a falar por por Monsieur Teste no seu segundo momento, aquele mais próximo à majestade.

Valem ao exame do primeiro e o do segundo Monsieur Teste uma hierarquia e um assassinio; a

primeira, aquela por meio da qual se deva medir a distância de um e outro como se quisesse achar-lhes o mais próprio e o menos próprio à besteira, o segundo, o crime assumido contra a "besta", isto é, contra a *persona* autômata e impulsiva em nome de uma majestade impostada pela consciência autônoma e soberana. O preciso exame de Monsieur Teste não atesta, ademais, a *diferença* que separa e possibilita os papéis contraditórios que quer resolver; não lê que o papel incisivo da *besteira*, que em nada anuncia um feito de bestas já que só um humano parece poder cometê-lo e encená-lo, é o álibi para um crime majestoso. Por uma autoprocamação, no cerne de um teatro de marionetes, depende o caráter da soberania: aquele de saber quem os controla. De saber quem controla a besteira antes que ela apareça, quem medirá as diferenças conceituais que reservam à besteira, não à majestade, o caráter supostamente livre, responsável e não reativo ou reacional do humano na transformação do vencedor dele mesmo (o eu mais autêntico) em máquina obediente.

Aniquilar a besteira é o mesmo que manter a cabeça (*cap*), isto é, manter a frente e o controle do idêntico. Mas, for mantido o *cap* que responde, pois, pela majestade e pelo que a identidade cultural francesa (*a capital*) – que é aquela que Derrida vem tomando como lugar de fala e de contrafala – comunica ao mundo o bom senso, o sentido comum, o sentido da comunidade democrática, que essa resposta ainda, eis a tese de Derrida em *L'autre cap* (1991), pela "outra cabeça" (*l'autre cap*), que ela responda ainda pelo que desacredita e complica esse modelo majestoso (*o capital*), pela besteira mantida daqueles que "perderam a cabeça" denunciando, *de um lado e de outro*, o crime autocrático da majestade – seja dos que cortam a cabeça (a exemplo do segundo Monsieur Teste) seja dos que sofrem os seus efeitos sentando à mesa desses autômatos com a autonomia incômoda dos desvalidos, dos descapitalizados que, sem o decoro do garfo e da faca, comem com unhas e dentes.

O que essas marionetes dão a ler é também dado por Lucile e o rei decapitado na experiência cindida do tempo; *de um lado*, o tempo presen-

te que, por sua vez, é o presente do mesmo, o presente mesmo regulado à lei do "próprio" (do idêntico) e, *de outro lado*, o tempo do outro, o outro tempo que não o tempo da presença, o tempo do "Viva o rei!" ao rei ausente ou da perda do tempo presente no artifice da espontaneidade, o *teu presente* por aquilo que te é próprio ou mais propriamente teu – o tempo. Esta experiência de duas temporalidades que traz à cena da língua e da lei (autônoma e autômata) a irrupção do outro, ou a possibilidade do outro interromper o tempo [do] mesmo, é aquela que será traduzida como encontro na contrafala de Paul Celan.

"Eu achei o elo que, como o poema, leva ao encontro", escreve Celan (2002 apud DERRIDA 2008, p. 313) em *O Meridiano*. Trata-se, no entanto, de um encontro impossível dentro de um tempo possível. Trata-se de um encontro que, após se dar como um encontro com o absurdo, tal como Lucile anuncia com o brado "Viva o rei!" o monarca decapitado, inscreve o tempo do outro – o tu-presente de um rei-ausente – em um encontro impossível. E, no entanto, não se trata apenas de um encontro impossível pelo encontro que não se dá, senão do *impossível* que ligará o poema – único por sua feitura e endereçamento – ao tu nomeado, ao *absolutamente não-eu* de que fala Levinas e que se apresenta pessoalmente à cena da filosofia por um certo "caminho do impossível".

E de que impossível se referem Derrida na desconstrução e Celan no discurso sobre o poema onde encontram a majestade em uma linha de nome *meridiano*, linha essa que toca as fronteiras sem identificar-se com elas embora marcando-lhes a *diferença*?

O poema é o elo que faz do impossível endereçamento e resposta como *responsabilidade*. Na situação preferida a ambos, Derrida e Celan, o poema é o encontro com o estrangeiro que, desde fora, atesta o parricídio do Mesmo e se faz coerente, cognoscível em sua estrangeiridade ao passo que se aproxima do Mesmo, na pergunta e sem apartar-se do sentido, para marcar à letra o advento do Outro singular. Embora, dirá Celan, "isso torna-se um diálogo – frequentemente é um diálogo sem esperança" (CELAN, 2002, p. 77).

O estranho familiar [*Unheimlich*]

Ginette Michaud faz um levantamento quase exaustivo das citações e reiteraões da obra de Paul Celan na desconstrução, sublinhando daquela o alcance ético-político desse poeta pensador da língua alemã que faz eco, de modo sempre audível embora insondável por seus versos, no trabalho da desconstrução. Michaud expõe ao argumento filosófico o lugar da feitura poética celaniana na desconstrução como "exergo ou envio epigramático" dispostos em comentários irruptivos ou ainda em demoradas leituras de impacto solitário.

O que Derrida fará ver com a demora de uma leitura sistemática de *O Meridiano*, tal como nos fez ver Michaud, é o *unheimlich* celaniano nas palavras e nos temas que ele traz, antes do que seria uma temporalidade estrutural que o texto viesse a sugerir em uma releitura aristotélica entre *nun* e *stigmè*. Sem equivalente da palavra ("deste afeto") no francês, diz Derrida, *unheimlich* é, "no decurso de um encontro único, insubstituível portanto, uma estranheza singular [que] vem indissociavelmente misturar-se a uma familiaridade ao mesmo tempo íntima e desconcertante, inquietante, vagamente espectral" (DERRIDA, 2003, p. 14). Tratar-se-ia, nesse eco de uma estranha familiaridade antes do que de uma conhecida temporalidade, de uma certa assinatura poética em que o reino da *presença* tem fim, é o que diz Derrida no *Seminário* quando ele marca na letra esse "estranho familiar" ou essa proximidade como estranheza no encontro com a absoluta singularidade do Tu, e isso em uma escrita que é feita de palavras, "não de ideias".

Celan se pergunta em um dado momento, ao tema de um colocar radical em questão a arte, se não é preciso "pensar Mallarmé até nas suas últimas consequências" [*Mallarmé konsequent zu Ende denken?*]?". Onde uma longa nota de Launay nos dá a pista de um manuscrito de Celan que se refere a uma passagem de Valéry em *Variété*. Valéry cita aí uma palavra de Mallarmé respondendo ao pobre Degas que se queixava de não concluir seu pequeno poema enquanto ele estava "cheio de ideias". Mallarmé, segundo Valéry, lhe teria respondido: "Mas, Degas, não é com ideias que se faz versos, é com palavras". E Valéry conclui: "Há aí uma grande lição" (DERRIDA, 2008, p. 302).

Uma escrita feita de palavras, mais do que de ideias, é também aquela da desconstrução. Tal eleição se dá tal como um retraimento da ideia, da presença ou do traço que viesse a compor o 'sentido' já e sempre esperado do texto para o alargamento do espaço disseminado do rastro. Em *Mémoires d'aveugle* (1990), Derrida deixa ver o movimento que vai do traço ao rastro no ambiente de operação do desenho: no momento em que a pena alcança a página, já se nos põe a impossibilidade da representação, isto é, de trazer de novo, *como tal*, o que já não está mais aí, de tornar presente o ausente retido no traço. É o que Derrida chama "aperspectiva do traço", que é quando o desenhador ou o escritor, não vendo mais o que já viu, assiste o traçado converter-se em luto que prepara a vontade de tudo ver em uma espécie de "reserva de visibilidade", sem que, no entanto, essa última se cumpra. É da ordem do rastro esta invisibilidade, daquilo que radicalmente não aparece, mas prolonga sua fenomenalidade em um porvir do texto ou do desenho. "Aqui finda" – assim o escritor põe o ponto final na obra para que a obra mesma se apresente, ou então a estenderia à exaustão. Eis o limite da pena na superfície inscrita e o deslimite do lançar-se da obra ao mundo. Nos limites do dentro e do fora do traço, demarcando a linha única de um contorno – essa "espessura colorida" –, o traço não é mais visto, não se dá à vista, não é signo nem expressão. Alcançando o limite, o seu limite de linha, não é mais o que é; pois, desde então, não relacionar-se-á mais a si mesmo senão tornando-se a história de um outro.

É o "retraimento do traço" [*retrait*] que abre o texto e libera o rastro. Se nada pertence ao traço [*trait*], tampouco o seu próprio rastro [*tracé*] a ele pertence. O traçado retraça apenas fronteiras, espaçamentos sem nenhuma apropriação possível. O rastro é estranho e, *ao mesmo tempo*, familiar ao traço. "Do único olho sem pálpebra a brotar rente a unha" (DERRIDA, 2010, p. 11) que desenha o irrepresentável, Derrida segue a observância de uma lei para-além (ou para-aquém) da vista [*leidos*], da ideia, rumo à palavra.

É nesse espaçamento deixado sem apropriação que o rastro se dá a ler. O retraimento do traço

deixa um sulcamento que é um tropo, uma retórica a ser lida. E que não se tome a leitura do rastro em uma hierarquia por sobre o traço, isto é, pela autoridade do dizer sobre o ver, da legenda sobre o desenho, do sentido sobre a palavra, ou devolver-se-á à pena a sua origem impossível. Que se o tome tal como a mirada de uma pegada inscrita na terra, sem que o animal e sem que o "já conhecido" do animal estejam presentes; muito embora, com alguns itens de "presença", de vestígio, como o tempo de uma passagem ou o da paragem de um animal sobre a terra, como uma história é deixada nesse rastro. Que se o tome à leitura, enquanto rastro, cuja agudeza ou displicência depende justamente da leitura que se faça dele, tal como se fosse a mirada aguda de um animal, e que essa fosse a mirada daquele animal ausente à cena de sua pegada que, em espreita, pudesse ver mais do que o homem que a lê, distraído que esse possa estar com o olhar sempre posto sobre um horizonte de sentido.

E então, a forma da escritura é esta, dirá Derrida: *tropo*, e não mais todo o resto: *retraiemento*. Ou seja, não sendo o rastro rastreável, já que não é possível refazer o passado imemorial do traço desde uma origem irreversível, o rastro não é somente o retraiemento do traço para a desapareção da ideia de origem, mas é ainda a abertura à mirada ou ao dizer democrático e/ou poético da palavra (ao que Derrida chamará a literatura à cena da filosofia) – a fértil e inventiva retórica que abre o texto e o lança como possibilidade do encontro ou do impossível recebimento da alteridade.

O que se destaca como uma "certa assinatura poética" de tema celaniano no trabalho da desconstrução vem de uma emancipação da arte, mas que só acontece por intermédio dela, tal como fez Platão ao expulsar os poetas n'A *República* sob a acusação de proceder a frágil cópia do real e que, no entanto, *sem o ver*, empreende uma relação com a verdade por meio da reinvenção retórica e sintática do diálogo. Não é, contudo, Platão mas Georg Büchner o desdobrar dessa postura com respeito à arte aos olhos de Celan, que é a de questionar decisivamente a arte a partir dela mesma, assim como Derrida ousa questionar

a ética "desde dentro" da ética ou suplementa a tradição filosófica "desde dentro" da filosofia.

O *unheimlich* na poesia de Paul Celan será, para Derrida, o alcance essencial de um discurso que é o alcance da condição humana na condição do poema, e que *versa* (que se enverga e se escreve) sobre a consciência extrema da alteridade judaica enquanto uma certa concepção do próprio do poema. "Todos os poetas são judeus", diz Derrida da epígrafe que Celan marca o Tsvetaieva, em *Die Niemandrose*, no poema "Und mit dem Buch aus Tarussa", mas que também se inscreve sobre a íntima relação com o outro como segredo que é o mesmo que dizer do absoluto da sua alteridade. Por mais que as inscrições de pertença à tradição judaica nos pareçam informes e quase inaudíveis à sonoridade extensiva das muitas vozes do mundo atual, globalizado e fronteiro, colonizado e emigrado, ainda assim é desta forma que Derrida retoma no *Seminário* o tema e as palavras do *estrangeiro* e do *segredo* que ele havia articulado em *Donner la mort* (1992) e, com elas, retoma, ainda, a filosofia heideggeriana na fronteira entre poema e pensamento com a qual Celan fará ler o poema à prova do pensamento.

É, pois, antes ao modo da filosofia, com Heidegger, que o mesmo encontro (do poema com o pensamento) mostra a força de uma argumentação que se vale do estrangeiro [*Unheimliche*] para antever uma certa majestade humana para além do "humano" e do "inumano". O si-mesmo heideggeriano que não é ainda nem um Eu nem um indivíduo, nem um Nós nem uma comunidade, mas que é já um *quem* que se pergunta sobre o seu próprio ser – "o que é o homem?", em *Introdução à metafísica* (1952) – e, perguntando-se, se determina antes de todo "eu" e de toda pessoa, logo, o si-mesmo heideggeriano [*Selbst*], esse mesmo que não sendo ainda um "eu" tampouco é mais um *que* ("o que é o homem?"), é já um *quem* (um ente que pergunta sobre si) como origem *historial* da história.

Diz-se de um lugar *historial*, um advir história [*geschichtlich*] onde Heidegger fora deslocar a pergunta pelo "humano" e o encontrou na *finitude*, tal como faz menção Derrida na leitura que

ele fez de *Antígona*. Nesse palco histórico de onde se forma um mundo humano aos olhos de Heidegger, lidos de Sófocles (nos versos 332-375 de *Antígona*) e feito de soberanos – “os homens que detêm o poder, o exército, a marinha, o conselho, as assembleias do povo, mas também os deuses, os templos, os sacerdotes, os poetas, os pensadores” (DERRIDA, 2008, p. 356) –, é de onde o *Dasein* é traduzido no mais inquietante senão o mais terrível dos entes: aquele que não está em segurança em seu próprio ser e que reside, com os olhos na morte, na relação antagonista entre a justiça [*dikē*] e a técnica [*technē*], eis “o mais estranho dos estranhos” [„das Unheimlichste des Unheimlichen“]. Diz Derrida lendo Heidegger, o homem é o mais *unheimlich* porque ele sai do familiar, das fronteiras [*Grenze*] habituais do hábito e excede o *próprio* no que esse tem de “lar” e de segurança, para reencontrá-lo em um outro lugar de soberania, qual seja, um lugar de profunda familiaridade, de autenticidade daquele que se experiencia na ex-propriedade (“essência equívoca e estranha”); o homem reencontra-se na estranheza de sua finitude ao mesmo tempo em que a experiencia na intimidade com que ela abre a *questão*, no *Unheimlichkeit*. O *Dasein* é o si-mesmo estranho ao “homem” que um dado humanismo do século XX quer distanciar-se enquanto fundamento antropológico da metafísica moderna, e, no entanto, permanece como a unidade do pensar, sem que esse pensar problematizasse seriamente aquela que seria sua *morada* mais própria: a linguagem. A desconstrução, por sua vez, que pensa para além (ou para aquém) de toda unidade, mostra que os *finis do homem* não são ainda tão estranhos ao “homem” como Heidegger o previa, e que o *Dasein* ainda estaria adormecido no sono metafísico da linguagem.

Vale lembrar que o estrangeiro em *O Sofista* de Platão é aquele que leva a *questão*, e não é qualquer *questão* que ele leva ao palco das *questões* postas mas, antes de formular o lugar propositivo do sofista, é a *questão* por excelência, a *questão* do ser que é posta à prova do argumento; e o contexto pede a determinidade da morte na cena não assumida do parricídio. Por um novo lugar da

questão e da morte, o valor do *unheimlich* já não se separa mais do valor do estrangeiro.

Celan, que faz do *unheimliche* um excedente do humano no encontro com o humano, um voltar-se intimamente ao humano por uma face sua e estranha a si, outra, ou que se perfaz por uma saída do humano entre a arte e o poema, é aquele com quem Derrida opera um gesto de desconstrução do *próprio* heideggeriano, por meio do poema.

Mas, antes, uma distinção ao poema parece fazer despertar o pensamento à *différance* quando faz encontrar algo no discurso que é próprio tanto do poema quanto da narrativa filosófica. É Émile Benveniste que aparece aos olhos de Derrida para divergir o discurso [*discours*] da narrativa [*récit*]. De um lado, o tempo que enreda o discurso é aquele que enreda uma enunciação entre um locutor e um interlocutor, e onde algo se *dá* nesse intervalo; enquanto, por outro lado, o tempo da narrativa é o tempo do relato de acontecimentos que se inscrevem impessoalmente, sem o exercício *hic et nunc* de um locutor concreto a partir do qual a enunciação tomaria discursivamente um sentido.

Pelo que nos importa, o discurso enreda uma assinatura celaniana que tem algo de *unheimlich* e de *unheimliche* nisto que seria o poema ou o pensar do poema. Esse, por sua vez, não se dá mais ao termo de uma essência [*leidos*], de uma ideia ou de uma “morada” narrativa que inscrevesse atemporalmente um lugar do sentido; mas no termo de um passo, de uma passagem ou de um voltar-se em direção a um passo impossível (um “*pas*” impossível, que é também um *não* impossível) que se dá como endereçamento àquilo que a palavra, e não a ideia, procura, aponta-se o rumo que leva à pessoa, e que Celan acreditou ter encontrado em Lucile.

Como se a majestade do presente [*Gegenwart*] a que Lucile saúda o rei decapitado pudesse traduzir-se de dois modos: na majestade do absurdo que preserva enquanto destitui toda majestade e no encontro com um rei saudado e ausente, isto é, um encontro que liga o Eu ao Tu no encontro-mesmo que, no fundo, não acontece, já que o encontro com o outro, seja ele quem for, é impossível (ou, como Celan fará ler, é o encontro *do* impossível) e “frequentemente é um diálogo sem esperança”.

"Não acontece", "é um diálogo sem esperança", mas é, ainda, da ordem do tempo, ou melhor, de um tempo que é *dado* e, portanto, presente a um tempo outro, ao tempo do outro, o tempo de Lucile dado ao tempo do rei (não mais como um rei mas como um Tu) ou, nas palavras de Celan em *O Meridiano*, o poema de alguém que se voltou em direção ao Existente, ao tempo do Existente que excede o tempo presente. O Existente, e não a ocorrência anônima da Existência (tal como lhe contrasta Levinas detidamente em *Da Existência ao Existente*, 1947), é aquele que *me aparece* quando, ao voltar-me a ele, interrogo não a mim-mesmo mas àquele a quem dirijo a palavra por sua presença ao encontro; e, nessa pergunta que *ao mesmo tempo* em que responde ao Existente desloca o *si* do lugar da pergunta, não porto, eu (*si*), o término do encontro, mas lanço-a ao *seu* tempo. Abismo aberto com relação a Heidegger.

Abismo que nos faz cair em um campo em que Heidegger já não mais atua, um campo onde a posterioridade do futuro, em que o "é preciso responder" não mais retoma a questão sobre ser, refaz a ética da intencionalidade e da interioridade e se confunde com a anterioridade de um passado em que o "desde sempre e ainda" [*toujours-déjà*] da desconstrução demanda. Trata-se do tempo de anunciar uma identidade marcada pelo outro. Um campo em que a lei da lei recompõe seu fundamento desde a exposição ética do *Dasein* que fora vedada por Heidegger, assim como é vedada logicamente a exposição das possibilidades do impossível. Esse *im-possível*, marcado por Derrida com hífen, não se traduz por uma negação que fosse pensada a partir do ser e, portanto, não se traduz por *nada*. Sendo, antes, o pensamento absolutamente contaminado pela língua em que algo acontece marcado pela heterogeneidade do pensado. Trata-se de uma escuta atenta aos dois lados do "possível" que, por isso e por vezes, vem grafado como *im-possível*: de um lado, o juramento de um poder como disponibilidade à transcendência ("tu deves, logo podes", em *Les fins de l'homme*: "tu dois, donc tu peux") e, de outro lado, o perjúrio sempre implicado em um juramento, o sobressalto do impoder em uma

linguagem de fino silêncio em que o possível se refaz continuamente em aporia ("tu deves, logo não podes", "tu dois, donc tu ne peux pas").

"O impossível é o ser-todo do ser-aí" (BADLEH, 2015, p. 161), ou deveria sê-lo na inteireza do ser que se compreende a si mesmo. Nessa investigação ética das possibilidades do *Dasein*, Badleh ressalta que Heidegger não soube ver a fragilidade que escondia a potencialidade filosófico-ontológica do ser-para-a-morte e a suposta propriedade da "própria-morte". Segundo ele, o que Derrida viu e soube flertar à investigação heideggeriana é que a "sua morte (a do *Dasein*) é a possibilidade do poder-não-ser-aí" (DERRIDA, 1996, p. 121), isto é, "poder-não-ser-aí" para *si*, pois não se é-para-si na morte, senão e somente é-se para o outro que responderá por ela. Logo, a morte, que é sinônimo do impossível, tampouco é uma das possibilidades do *Dasein*. É por isso que dirá Blanchot que a morte que importa é a morte do outro. Não se vive a própria morte – aquela do ser-todo do ser-aí – mas é a morte do outro a única morte possível. E, no entanto, Derrida reconhece, seguindo Heidegger, que o *Dasein* é o único ente capaz de uma relação com o impossível como tal, ou melhor, como o *unheimlich* que o poema de Celan alude. Abismo aberto deixado por Derrida.

Abismo aberto desde uma saída de Heidegger ao tempo do encontro: já que a essência do *Dasein* é a possibilidade, já que o ser-aí é o ser-possível, sua modalidade de existência é encontrar-se aqui e agora no sentido de que sua relação com o possível, isto é, da relação de assunção de um vir-a-ser imprescindível é um acontecimento do qual não se pode furtar. Trata-se da assunção de um presente, ainda que assombrado pelo fim, em "vias de", isto é, de um presente sempre à espera de algo possível como de um encontro possível. E, no entanto, tal como um presente que não se cumpre porque não se presentifica já que é-para-a-morte, o *encontro* do *Dasein* não se apresenta ou não se fenomenaliza como tal. E, ademais, é o que não vira Heidegger, a "majestade" de um tempo presente é aquela que se dá ao tempo do outro

e ao tempo da morte que é sempre a morte do outro no horizonte de uma ausência ou de um encontro que não acontece, mas que, ao se dar como presença, dá-se ao tempo que não é o tempo do *ser* ou o tempo que respondesse à questão do ser na narrativa que o quer historial, e que, portanto, não se assoma à "própria morte". É assim que, à sombra de Heidegger, o poeta, então "doador do tempo", torna a majestade do presente a majestade e o presente que só podem ser entendidos como a vinda do outro.

A estrutura desse encontro, em um tempo marcado pela vinda do outro, é a assinatura, isto é, a feitura do poema como *meu* presente, qual seja, o presente desse *Dasein* historial do ser-possível que *deixa falar* [*laisse parler*] o tempo do outro quando se percebe, a si, por outra forma do esquecimento; o *Dasein* do *impossível* ético (esquecido) que *se dá*, que se lembra, em meio às im-possibilidades ontológicas do tempo.

"O poema é então um falar a dois [...]" (DERRIDA, 2008, p. 310). Fala-se sem dúvida de um diálogo, muito embora este seja a condição da solidão e da desesperança em que se alcança o tempo do outro sem alcançar o outro. De início, constitui um endereçamento de um Eu que se dirige a alguém por um nome e que, de ser nomeado, torna-se um Tu. E, com o Tu e no tempo de um encontro, aquilo que seria um diálogo será lido por Celan como o poema que deixa falar não um tema, um assunto ou um objeto [*sujet*] mas aquilo que o Tu tem de mais seu: o tempo. Nada diz aqui, portanto, de um diálogo a que se reputa a qualidade democrática, aquela da palavra *dada* ao tempo do debate de onde se desprende um tema que, ao fim, captura o outro, deflagra a palavra do outro por sua vez de palavra e de cuja neutralidade na espera da escuta depende o *dado* do tempo do mesmo. Diz-se, antes, de um deixar acontecer passivo o tempo do outro em que a minha espera, isto é, o presente único e pontual do encontro (o poema, para Celan) se rende à majestade de uma outra ordem, a majestade um outro tempo, o presente do outro, o presente de uma exterioridade suprema a partir da qual se pode ainda tratar a filosofia que não se quer mais metafísica pois não se quer mais

pensamento primordial da presença, se seguirmos com Derrida. E, ademais, se trata de um diálogo, de um fazer acontecer as palavras, não as ideias, em que o sentido, se o há, só há quando endereçado e responsável (pela resposta), assinado pelo poeta que assume a ordem da interrupção.

O tempo como segredo

Diante da possibilidade de algo tomar forma pela assinatura como gênese de seu acontecimento, Derrida fará ver o segredo do poema, que é o mesmo que dizer do não-dito que o poema guarda ou do segredo do tempo do poema e, ainda, do segredo do encontro como segredo do poema. É quando Derrida fará menção a um *segredo* que o próprio Celan reservara ao *discurso* ou de um segredo de cuja linguagem se vale de um "presente outro" e de uma cadeia de silêncios que, ademais, é "feita de palavras, não de ideias" (Valéry) longe que elas estão das possibilidades ontológicas do tempo. Trata-se de uma forma do *segredo* que *Donner la mort* (1992) circunscreve à literatura como a liberdade de tudo dizer movida por um não dito. O segredo é um não dito que move as palavras ao *sentido* nunca absolutamente alcançado e que contém a estrutura de uma majestade. Lembremos aqui a diferença com Gadamer, para quem o texto é o lugar da busca de um horizonte de sentido que emergiria de um passado do texto, de uma expectativa pelo seu passado. Ao invés, o "horizonte" em Derrida é um lugar prospectivo, um lugar de promessa, um lugar messiânico cujo horizonte mesmo chega sem parar, pois é como um "chegante" infinito, e melhor se faz vê-lo por alguém que nunca chega mas que, sem chegar completamente, faz vir do texto a ordem ética.

É pelo *segredo* que Derrida lê a origem das religiões abraâmicas – o segredo que é preciso guardar enquanto se mantém o dizer –, e é ainda como ele lê, nesse segredo, a origem sem fundo da literatura no que ela descende de Abraão nesse segredo essencial para o herdar e o trair. Segredo e confissão, silêncio e resposta, sacrifício e salvação entremeiam-se à lei do suplemento que o relato de Abraão fará ver.

Na tarefa em se dispor ao risco do texto para alguém do trabalho hermenêutico em desvendar o sentido, incorre a questão sobre a alteridade que morre, que faz morrer e que herda – o estrangeiro, o segredo e o idioma respectivamente. E o texto abraâmico é de “um silêncio pavoroso mas, também, tácito” nesse sentido, é o que diz Eyben: aquele do “eis-me aqui” *le mn.il* dito por Abraão a Elohim; texto que é evocado por Derrida em duas direções: a) Abraão teria sabido guardar um segredo como segredo, para além das profundezas da alma, na arte oculta da imaginação ou “da ordem da intimidade que se gosta de dizer secreta” (DERRIDA, 1993, p. 61), ele é esse patriarca que está na origem das religiões proféticas, mas também na origem da relação com o *absoluto* pela palavra, ou melhor, pela resposta; e b) dirija-se Abraão, como singularidade absoluta de um ato singular (Kierkegaard), a uma *pessoa* que a nada faz referência, que em lugar algum encontra morada, que a nenhum padrão segue, mas que ainda assim mereceu de Abraão a hospitalidade e a prontidão da resposta. Responder a um outro absoluto é, na tradição judaica, o mesmo que saber guardar um segredo insondável. Por essa segunda direção de leitura do texto bíblico é que Kierkegaard abre o pensamento do “singular” pela ideia de exemplaridade universal; e Derrida a herda na condição de uma exemplaridade não eleita, livre da tentação narcísica da eleição, tal como expõe em *Foi et Savoir* (2000).

O sacrifício silente de Abraão que decide dar a morte de seu único filho a uma voz ministerial vem de uma renúncia, mas também de uma soberania e de uma aporia que só são operadas a partir do momento em que se renuncia, também aqui, à forma segura de se manter no texto, ou seja, quando se desloca do centro estrutural do sentido e da revelação, do querer-dizer hermenêutico, para uma zona de risco em que um segredo é mantido ao passo que a linguagem se torna tema.

Em uma outra tentativa de leitura do relato abraâmico que não aquela de Kierkegaard em *Temor e Tremor* para quem a verdade se sobrepõe ao segredo que dele se pudesse exigir, *Donner la mort* traz o segredo como absoluto enquan-

to permanece *em segredo*. E permanecer em segredo, para Derrida, em segredo absoluto, é encontrar-se no ponto alto do relato que é quando Isaac se cala às interrogações dos seus próximos para que lhes desvele o ocorrido no monte Mouriah; e é de sua não resposta, ou do segredo mantido, que nasce o relato inteiro.

Como condição da palavra, o segredo é a única possibilidade de manter, em um mesmo limiar do discurso, o tudo dizer e o nada dizer, isto é, o tudo dizer a que arvora a literatura enquanto tudo suspende. Conhecemos o relato no qual o sacrifício de Isaac é o ato fundacional do judaísmo, do islã e do cristianismo: o primeiro silêncio de Elohim, o segundo silêncio de Abraão, o terceiro de Isaac (que mantém o silêncio diante da pergunta e, posteriormente, o do próprio sacrifício) e o último silêncio de Abraão aos seus próximos (e isto, se negligenciarmos o não silêncio de Ismael – primeiro filho de Abraão e de Agar, de cuja ascendência é o povo islâmico – que, ao contrário de Isaac, quebra o silêncio e profere a pergunta cuja assunção coloca a resposta como dever moral). E, então, é que a cadeia de silêncios em que se inscreve a tradição abraâmica é precedida por uma voz que ordena, uma voz sem “rostro” e sem tradição (lembramos que Abraão é precisamente o início da tradição que o colocará, por Elohim, no lugar da fé e da aliança), uma voz sem verdade reconhecível ou não atestada por uma outra autoridade que lhe reconhecesse a autoria, uma voz sem soberania.

A essa voz que Abraão responde – uma “voz qualquer”, dirá Derrida – ao *todo-outro* [*tout autre*] se desprende não uma revelia ou uma impessoalidade que viessem ferir o estatuto de um texto, mas um segredo que, aliado ao tudo-dizer, faz nascer a necessária invenção da ficção. Na voz de um Deus ainda sem tradição, sem livro a consumá-lo, sem história, pronto à construção do que ali se inicia por uma longuíssima filiação, se encontra a *escritura* como a possibilidade do rastro, e esse, por sua vez, a possibilidade do poema, do impossível encontro que se dá com a aparição do Outro à *ordem* do texto. O que é um Deus afinal, pergunta Rogozinski (2005, p. 19), senão uma figura eminente do Outro?

E, no entanto, o que se está em busca com Celan é o poema; é a esta ordem do texto, que nos informa a busca por um tempo e um encontro por vir, que se evoca a obscuridade da própria poesia. E já não é mais a majestade do absurdo que testemunhava o presente do humano que nos fica após termos passado pela ficção e pelo segredo; mas, o que fica é um passo além da palavra ou da contrapalavra de Lucile rumo a "um silêncio terrificante" que golpeia a respiração e a letra.

Passamos, pois, à escrita de um passo na contradireção do pensamento da soberania e da majestade com a descoberta da "pessoa" no poema para ler, em Celan, um giro do poema mesmo que, por um silêncio ensurdecedor, anuncia a esperança ética na contraordem do discurso.

Lembremos que é precisamente a distinção de Benveniste entre discurso e narrativa que permite entender em que sentido um texto guarda um movimento ético: o leitor encontrado não encontra senão um discurso, já que o texto se lança a um encontro singular, esperado e estranho ao mesmo tempo pois em direção a um encontro que lhe é prometido e impossível, no mais, a curta duração desse único momento: o todo-outro vem à cena do texto. O que faz Derrida eco ao poema e à majestade do tempo do outro é um passo além do si-mesmo heideggeriano (*Dasein*) que não é apenas um *quem* vislumbrado à finitude da cena da existência, ou é também um passo além de Lucile por um destronamento da majestade que excede o saber, o saber de um tu encontrado que não está mais presente, que nunca está totalmente presente, ainda que se apresente a um diálogo onde nada é exatamente respondido – a contraordem do discurso –, embora de cuja resposta é feito o próprio diálogo.

O tempo como diálogo e suplemento

Permanece a procura que é o poema, em um diálogo sem esperança. Ele, o poema, introduz no presente uma "pessoa" que muda tudo. A partir do momento em que uma pessoa invade o poema, quando alguém atravessa o caminho do poeta, faz-se, segundo Derrida, tudo rever da autoridade predominante. "O que eu acredito ser

a verdade do propósito de Celan", diz Derrida no *Seminário*, é novamente o "tempo dado ao outro" que aparece à argumentação, mas que, nesta feita, testemunha um grave silêncio, o que nos leva a um outro poema de Paul Celan intitulado "Entretien dans la montagne" (1959) [Diálogo na montanha], poema esse que Stéphane Mosès, fazendo ecoar o seu último verso, chamou de um "caminho de mim em direção a mim sobre o horizonte de uma ausência, de uma falta, de um encontro que não aconteceu" (MOSÈS, 2001, p. 25). Derrida encontrará aí a obscuridade luminosa própria à poesia de Celan, sem que com isso se entenda um preciosismo obscurantista, ao contrário, a forma desse poema se apresenta na "conversão do impessoal em pessoal", nas palavras de Mosès, ou, se dissermos com Benveniste, novamente na conversão da narrativa em discurso.

De toda forma, da metáfora da voz à metáfora da luz, ou bem, ao retorno à metáfora da luz em que uma sombra projeta a luz anterior, e se não se está mais sob o brado de Lucile à majestade do presente e do encontro, é da obscuridade do "lugar" que é o lugar do próprio poema que se abre um profundo silêncio e que se vê transmutar a dualidade da palavra.

A essa dualidade da palavra Derrida chamará com Celan "poesia". E é dela que se desdobra o sentido do poema levando a leitura da desconstrução à pergunta heideggeriana sobre o pensar: a retenção do tempo na consciência de um Eu de origem, de um lado, e, de outro lado, uma outra suspensão do tempo em um presente vivo que destrona a majestade do sujeito e, por ela, a majestade do saber quando desconstrói o saber do saber e o Eu do sujeito. O esforço de dentro dessa dualidade é dispor-se a ler sua linguagem, seu enredo inesgotável que, antes de interrogar-se sobre o que diz, interroga o próprio *pensar* – não sem evocar de Celan o tácito *talvez*.

Retomando Celan ao passo de um novo silenciamento, "eu fazia caminhar um homem, como o Lenz, através da montanha" e eis que, então e por essa nova ocasião do poema, tornei o Tu um Eu, e era um Eu marcado pelo estranho, pelo Estrangeiro, sob a reserva de um *talvez*.

O poema "Diálogo na montanha" é a tentativa frustrada de um diálogo entre duas pessoas. Frustrado porque esperado em demasia. Não à toa, Celan havia mencionado Martin Buber que inscreve a tradição do pensamento dialógico na relação de um Eu a um Tu, relação esta que abre no *ser* uma dimensão outra àquela da relação sujeito-objeto marcada pela língua do neutro, isto é, pela língua impessoal de uma terceira pessoa universal ao que quer que se chame ao pensamento. O poema evoca, nessa esperança, a experiência de um encontro como fato da linguagem em que se dá a fragmentação da identidade numa sucessão de vozes que dizem "Eu", sem que se saiba exatamente e em última instância se essas vozes fazem ou não referência a uma única pessoa.

Celan retoma de Büchner a primeira frase do seu Lenz: "No 20 de janeiro, Lenz parte através da montanha" (CELAN, 1959 apud MOSÈS, 2001, p. 23). Em um movimento intertextual com referência ao Lenz de Büchner, ele o toma como personagem principal e, junto a ele, traz o poeta que dele é herói, o herdeiro de uma tradição poética. Mas, o Lenz de Celan não segue a fadiga do Lenz de Büchner; sua caminhada e seu encontro com o outro serão aqueles de um Judeu e o filho de um Judeu que parte, um dia, de sua casa; um dia em que o sol e o mundo todo inteiro haviam desaparecido. Quem atesta o nada que se fez o mundo é a voz de um comentador que, ao observar, parece partilhar a experiência. As línguas alemã e judaica – o yiddish e um judaico-alemão – se entremeiam por entre a narração e o comentário.

A multiplicidade de vozes que compõe a primeira parte do poema cede lugar à polaridade do diálogo na segunda parte que, por vezes, indica a linguagem das *pessoas* do poema, seus dêiticos muito bem marcados tecendo um sutil amparo poético às tensões e ausências, mas que, em outras vezes, é a língua do Neutro que faz interromper o diálogo ("sem Eu e sem Tu, nada que não Ele, que não Isso"), até que, por fim, uma cadeia de efeitos em eco, ou uma única voz desdobrada, como se dois Eu a assumissem integralmente, torna o Tu silencioso, o Tu apaga-se frente à emergência da palavra desse Eu desdobrado que retorna só, de um longo exílio,

rumo à origem do seu próprio discurso.

Apaga-se o tu que é origem pura do poema, endereçamento circunscrito à ordem do diálogo como fato da linguagem, para esses dois judeus, Celan e Derrida, tais como o Judeu e o filho do Judeu do *Diálogo na montanha*, que, na procura ansiosa pelo outro preparam um encontro que não acontece.

E é sobre o horizonte de uma falta de origem, daquilo que daria ao poema o seu lugar próprio de encontro, que o Eu se desdobra a esse desvio de um diálogo – o Eu-Eu ao invés do Eu-Tu – para pôr em jogo sua própria verdade, que tampouco é sua "de origem", já que, em uma linguagem interior, o Eu simula a presença originária em um encontro impossível. O Eu joga, assim, o jogo do *suplemento*.

O Tu é ausente, o mundo desaparece, só resta, pois, o Eu, como o lugar da resposta, da memória, do legado e da culpa que as atualizam, da escrita (o poema enfim). Só resta ao Eu responder à impossibilidade formulada e dirigida ao poeta por Adorno sob a carga da usurpação e da culpa na conhecida sentença de que: ao poeta por Adorno sob a carga da usurpação e da culpa na conhecida sentença de que escrever poemas após Auschwitz é bárbaro. Resta ao poema, ou melhor, ao poeta, este "perigoso suplemento". E, no entanto, diz Derrida, de onde quer que estejamos, onde quer que Eu esteja, ainda que não possa me justificar como ponto-de-partida, já estamos num texto que refaz o caminho, que responde à história e à culpa, que confere o presente dado ao outro. Estivemos sempre e estamos ainda no texto em que o rastro (não o signo) inscreve uma dupla origem: a desaparecimento da presença originária e a aparição, no seio da ausência de origem, de um arquitepo como suplemento de origem. Num esquema metafísico de oposições conceituais (origem e "a segunda coisa"; fala e escrita; natureza e cultura; presença e ausência; objeto e rastro; regime e usurpação; pureza e impureza), o que faz Derrida é subverter esse quadro e dizer que a segunda coisa esteve sempre presente na origem, ela está *sempre já* [*toujours déjà*] na origem, a escrita na oralidade, a cultura na natureza, a ausência na presença, o rastro no objeto, a usurpação no regime, a impureza na pureza.

Quando a fala fracassa em proteger a presença, lembra Derrida, a escritura torna-se necessária como representação, como retomada artificial da fala; ela não é pois natural porque não é primeira à presença da coisa mesma, isto é, do "em si" do pensamento pela imediatez da fala, mas uma "espécie de ardil" que torna a fala presente quando ela está ausente. O caráter artificial da escrita estaria na violência feita ao que seria a destinação natural da língua.

A escrita é, pois, suplemento que, por sua vez, é suprimimento, já que ela acrescenta culminando a presença. Assim como arte suplementa a natureza suprimindo-a do que falta dela como presença, a escritura supre a fala de sua impermanência. E, eis o perigo que detecta Rousseau à noção de natureza bem como à fala originária (o grito da natureza), assim como o perigo à toda "presença pura" que deveria bastar-se a si mesma; e, no entanto, o suplemento, então de origem moral, torna-se força, vem dar como que a chance à humanidade do homem de fazer-se *presença* ao mesmo tempo em que serve de gatilho à sua perversão. Desse modo, o suplemento avança ao recobrir a "coisa mesma" em sua pretensa autosuficiência e intervém se insinuando em-seu-lugar (*em-lugar-de*), justo ali aonde a coisa falta. O suplemento *substitui* a coisa mesma, tal como a escrita substitui a fala quando a suplementa, tal como a arte supre a natureza e o signo é sempre o suplemento da própria coisa, da mesma forma o Eu do discurso que é o Eu da resposta vem do *exterior* [*Unheimliche*] e fala a fala do Tu ausente, do *outro*, fala por ele, em seu lugar.

A questão de justiça em não escrever mais poemas após Auschwitz, após o mundo ter desaparecido, após, sem mundo, o Tu ter se ausentado ao encontro, ao diálogo que o esperava, a questão de justiça pois, que Derrida responde sempre para além do Direito, não se separa mais da falha de origem, da falta do Tu, mas vem munir-se de um arquiteço, de um Eu que se desdobra em seu próprio discurso. Na lógica do suplemento, o Eu se desdobraria da presença de origem – o Tu – rumo ao endereçamento, como aquele que supre uma falta (a falta do outro, a ausência do Tu) e assume

não o lugar da presença, mas da falta mesma deixada pelo outro. O suplemento é da ordem do tempo – "a segunda coisa" sempre esteve lá.

A razão, incapaz de pensar o suplemento de origem por sua clausura lógica, já que é incapaz de pensar a imagem por sobre o objeto, não seria, pois, capaz de ler o que circunda um movimento – o movimento da língua às suas regras, o do segredo à sua abertura à ficção, o movimento da existência do outro na cena do mundo à escritura do poema. A razão "signatária" que dirige o olhar a um *noema* enquanto lhe desfaz o foco ao voltar-se para outro *noema* não pode ver o movimento desdobrado da *différance* que Derrida fará sinônima do suplemento, enquanto esse opera como *escritura*.

É no movimento em que a "coisa mesma" desaparece à visada do suplemento que é preciso *cruzar o mundo*, sair em direção ao Tu, falar-lhe ou falar por ele ainda que sem esperança de sua presença mesma. Pois, e Rousseau é ainda a inspiração à letra, o gozo da "coisa mesma" é sempre frustrado e cede lugar ao gozo mediado pela imaginação, pela representação, pelo simbólico, pelo suplemento dessa origem impossível que não pode rigorosamente dar-se como presença. O que parece inconcebível à razão é que "tudo começa pelo intermediário"; e, no entanto, pela razão ativa-se o trabalho do duplo olhar. Ora à presença requerida incansavelmente, ora a ausência detectada de um contorno efetivo. E, cumpre acrescentar, o suplemento é legível nessa fronteira, sempre o foi, ao menos disponível ao olhar; pois, "o suplemento não tem só o poder de *pro-curar* uma presença ausente através de sua imagem: no-la procurando, por procuração de signo, ela a mantém à distância e a domina" (DERRIDA, 1999, p. 190) É na distância dos tempos e na mediação dos discursos – o tempo do outro dado ao outro, o discurso do Eu à procura de si – que o sentido se dá ao gozo e à letra *em ausência*.

Se o uso da palavra "suplemento" em *Gramatologia* coloca para Derrida a situação de Rousseau no interior da língua e dos afetos escrevendo-lhe o seu ponto cego, para nós ela deflagra a visibilidade do poema pelo que ele abre e limita a visibilidade das pessoas do discurso. Segundo a

tese de Derrida de que não há *fora do texto*, de que nunca houve senão a *escritura* a fazer surgir o real por seu apelo de suplemento, o *fora do texto* anuncia, *ao mesmo tempo*, a desaparecimento da presença mesma e uma exterioridade desconcertante. Exterioridade que, na contradição com a unidade logocêntrica e as oposições conceituais metafísicas, sai da clausura de uma evidência sempre imposta como tal, impondo, ao invés, uma abertura não conceitual e fronteira à questão de justiça. Por este artigo, essa abertura à questão de justiça é dada pelo poema, por Paul Celan, ao intermédio das pessoas do discurso, *onde quer que estejamos*, reinscrevendo a questão pela ética, ou por uma *poi-ética*.

Se nos é assim autorizado dizer da filosofia inspirada por mãos poéticas e obsedada por uma justiça sempre porvir, seguimos em direção ao *diálogo* desdobrado, e silente, chance e im-possibilidade do encontro que é o poema, e que é a cena ética.

Todos os protagonistas dessa cena ética são, para falarmos com Derrida, signatários ou contra signatários nomeados ou não, e de onde não se diz apenas de um *eu*, de um *tu*, um *ele* sobresaltando da totalidade espiritual do *Nós*, embora diante do qual um dêitico seja sempre testemunhado, mas, falamos do carneiro, do animal que a história sacrifica, do sacrificador, do testemunho, Abraão, "a semente infinita da sua descendência", do próprio Deus sempre anônimo e fundador que assiste silente a performance moral da história, do estrangeiro, do prudente entre o covarde e o temerário, do legislador de si, do homem selvagem que porta "em germe" a compaixão e a corrupção a seu tempo, Lucile, Mandela, Zaratustra, *cada um* endereçando-se, quando o mundo está distante, à singularidade absoluta do outro.

A importância da poesia de Celan para a desconstrução é imensa. Os seus textos podem ser entendidos como arquitecões para Derrida, ao apresentarem qual tipo de trama ética está presente em todo o texto, poético e político, que faz o trabalho do olhar ao suplemento, o trabalho do olhar como desvio do conceito à palavra que o poema procura e refaz, e esse trabalho filosófico é de uma pessoalidade irremediável.

Referências

- BADLEH, Jalal. *De Derrida à Lévinas, la dette et l'envoi*. Paris: L'Harmattan, 2015.
- BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966.
- BERNARDO, Fernanda. "Não há desconstrução sem democracia – não há democracia sem desconstrução – idiomas da resistência – promessas em reinvenção: o pensamento tal como a democracia por vir"; *In*: HADDOCK-LOBO, Rafael; RODRIGUES, Carla; SERRA, Alice; AMITRANO, Georgia; RODRIGUES, Fernando (org.) *Heranças de Derrida: da ética à política*. v. I. Rio de Janeiro: Nau, 2014. p. 7-66.
- CELAN, Paul. *Entretien dans la montagne*, 2001 [1959]. *Suivi de* MOSÉS, Stéphane. *Quand le langage se fait voix*. Paris: Éditions Verdier, 2001.
- CELAN, Paul. *Le Méridien & autres proses*. Paris: Seuil, 2002. ["O meridiano", *in* *Cristal*. São Paulo, Iluminuras, 2009]
- CELAN, P. *Le Méridien & Autres Proses*. Edition bilingue. Traduit de l'allemand et annoté par Jean Launay. Paris: Le Seuil, 2002. p. 84. apud DERRIDA, J. *Séminaire La Bête et le Souverain* (2201-2002), Galilée, 2008, p. 313 [Je trouve le lien qui, comme le poème, mène à la rencontre.]
- DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Les Éditions de le Minuit, 1967. [Trad. bras.: *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva, 1999]
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. [Trad. bras.: *A Escritura e a Diferença*. São Paulo, Perspectiva, 2011]
- DERRIDA, Jacques. *Marges - de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de le Minuit, 1972. [Trad. bras.: *Margens da Filosofia*. Campinas, Papirus, 1991]
- DERRIDA, Jacques. *Mémoires d'aveugle: l'autoportrait et autres ruines*. Paris: Réunion des musées nationaux, 1990. [Trad. port. Fernanda Bernardo. *Memórias de cego: o autoretrato e outras ruínas*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2010].
- DERRIDA, Jacques. *L'autre cap*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*. Paris, Galilée, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *Passions. Khôra. Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993. [Trad. bras.: *Paixões. Khôra. Salvo o Nome*. São Paulo, Papirus, 1995]
- DERRIDA, Jacques. *Apories: mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*. Paris : Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques. *Foi et savoir, suivi de le Siècle et le Pardon*. Paris: Seuil, 2000. [Trad. Bras. "Fé e Saber: as duas fontes da 'religião' nos limites da simples razão". *In*: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (org.) *A religião*. São Paulo, Estação Liberdade, [2000].
- DERRIDA, Jacques. *Béliers: le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris: Galilée, 2003. [Trad. port. Fernanda Bernardo. *Carneiros – o diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema*. Coimbra, Palimage, 2008]

DERRIDA, Jacques. *Séminaire La bête et le souverain*: v. 1: 2001-2002. Paris, Galilée, 2008.

EYBEN, Piero. *Outro secreto*: Abraão, filhos impossíveis e a literatura. Cópia

xerografada.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica* [1952]. Petrópolis: Vozes, 1978.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed. 34, 2013.

MICHAUD, Ginette. *Juste le poème, peut-être (Derrida, Celan)*. Montréal: Le temps volé Éditions, 2008.

MOSÈS, Stéphane. *Quand le langage se fait voix*. Paris: Éditions Verdier, 2001.

ROGOZINSKI, Jacob. *Faire part*: cryptes de Derrida. [S. l.] : Éditions Léo Scheer, 2005.

Endereço para correspondência

Gabriela Lafetá

Universidade de Brasília - Campus Universitário Darcy Ribeiro

ICC Ala Norte, subsolo, módulo 24, s/n,

70910900

Brasília, DF, Brasil