

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

Estevan de Negreiros Ketzer

**“Perdi uma palavra, que me buscava”**  
**A linguagem do trauma, o trauma da linguagem,**  
**a diferença em questão na poética de Jacques Derrida e Paul Celan**

Porto Alegre

2017

Estevan de Negreiros Ketzer

**“Perdi uma palavra, que me buscava”**  
**A linguagem do trauma, o trauma da linguagem,**  
**a diferença em questão na poética de Jacques Derrida e Paul Celan**

Tese defendida como requisito parcial  
para obtenção do título de Doutor em  
Letras pelo Programa de Pós-Graduação  
em Letras da Pontifícia Universidade  
Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. phil. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre

2017

## Ficha Catalográfica

K43 p Ketzer, Estevan de Negreiros

“Perdi uma palavra, que me buscava” : a linguagem do trauma, o trauma da linguagem, a diferença em questão na poética de Jacques Derrida e Paul Celan / Estevan de Negreiros Ketzer . – 2017.

246 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza.

1. trauma. 2. Paul Celan. 3. Jacques Derrida. 4. silêncio. 5. diferença. I. Souza, Ricardo Timm de. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Estevan de Negreiros Ketzer

**“Perdi uma palavra, que me buscava”**

**A linguagem do trauma, o trauma da linguagem,  
a diferença em questão na poética de Jacques Derrida e Paul Celan**

Tese defendida como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: janeiro de 2017.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza – Orientador (PUCRS)

Prof. Dra. Rejane Pivetta (UniRitter)

Prof. Dra. Cláudia Perrone (UFSM)

Prof. Dr. Fábio Caprio Leite de Castro (UFJF)

Prof. Marie-Helène Paret Passos (PUCRS)

Para o meu filho, Leonardo, com todo o amor que a vida nos proporciona.

## AGRADECIMENTOS

Ao Cnpq pela possibilidade da bolsa e à Capes pelo estágio doutoral no exterior, instituições necessárias para uma pesquisa como esta e que auxiliam assim como eu muitos outros alunos por todo o Brasil.

À PUCRS, pela estrutura física e pela interdisciplinaridade que o PPG Letras possui, marca deste trabalho.

Au Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), par là recherche à Abbaye d'Ardenne. À Marjorie Delabarre, responsable Accueil et la Bibliothèque, par aider moi avec des documents e archives.

À Tati Carré, pessoa querida que me ajudou muito.

À professora Ana Maria Lisboa de Mello, pelo carinho e sempre com sua generosa hospitalidade, um obrigado imenso.

Ao professor Ricardo Barberena, grande tutor neste caminho e construtor de poesias que acrescentam ao ensino.

Ao professor Charles Kiefer, *Chanum Katan*, pela ajuda mesmo que muitas vezes seja dura. Aprender inclui também não saber o que se busca e se entregar. *Shalom*.

Ao mestre Ricardo Timm de Souza, com carinho, sempre presente com plenitude na ajuda, a dar voos em meus pensamentos. Obrigado por me acompanhar nesta jornada com sabedoria.

Je remercie également mon co-directeur de thèse en France, Gérard Bensussan, pour se montrer toujours accessible à l'heure des changements était le stage internationale.

À Cíntia Voos Kaspary, *notre professeur de français, avec amitié, chéri !*

Aos colegas que estiveram muito perto, sempre ajudando: Daniel fraga, Aline Job, Caroline Becker, Moema Vilela, Raquel Parrine, Ricardo “ursão” Kroeff, Davi Boaventura, Reginaldo Pujol, Cristiano Baldi, Augusto Jobim do Amaral, Jair Tauchen, Moysés Pinto Neto, Gustavo “Guga” Pereira, Bruna Bortolini, Talins Souza, Evandro Pontel, Marco Antônio “Quinho” de Abreu Scapini, Natasha Centenaro, Jerônimo Milone, Vanessa Nicola Labrea. Para Maria Alice Timm de Souza por estar perto em momentos importantes com integridade. Especialmente para Renata Machado, por tantas coisas que conectam em silêncio. Aprender com amizade é aprender a viver. Ao Eduardo Cabeda, por compartilhar a experiência de ser pai comigo; ao Augusto Paim, por sempre se mostrar um grande companheiro na aventura da amizade e trazer minhas “fontes” para não cair na prolixidade de falas vazias; ao Rafael Mendes, pelo encontro que nos levou a compartilhar a amizade também no velho continente; para Honatan Fajardo Cabrera, *el “Mindalay” de los Andes*, pela aventura do conhecimento no instante do desaparecimento.

Para Almerindo Boff, colega derridiano, das psicanálises e de muitos encontros que compartilhamos nesta fronteira dos saberes.

Um especial agradecimento ao casal Gregori Laitano e Renata Guadagnin por estarmos perto em nosso estágio em França, podendo compartilhar dessa experiência fora de nossa língua pátria.

A este encontro com o Oriente no coração do Ocidente: Çadaz Coq e Atacan Kurun, *dans un coeur islamic, tous des mistières de la vie, je remerciez vous, par une chance qu'est de faire contact, الله الأب. Baba Tanri*. Especialmente ao meu irmão Mohamed Gassama, em nossas cores, nossas línguas, nossos mundos, tantas diferenças e semelhanças que me tornaram imensamente feliz em solo estrangeiro. *Nous sommes les Chevaliers de Coup de Marteau pour des affaire là!*

Um muito especial agradecimento Eneida Braga, por mostrar-se tão amiga e próxima, incentivando tanto o ensino quanto a aprendizagem em nosso grupo sobre Lacan.

Para Cláudio Leitão, pelo encontro guardado pelo tempo depois de todos esses anos.

Ao Centro Israelita de Porto Alegre, especialmente à Morá Sônia Schwetz, que educa com tanto amor, dedicação e liberdade. **זה שלי המשפחה**.

Ao Grupo Kaddosh, especialmente ao Léon “Kiranfoto”, por guardar ajudar a guardar o que precisa ser guardado; e Lívia Fraga, o encontro de muitas vidas nesta vida.

Obrigado ao amigo Israel Abrahão Tvorecki e sua família, acolhedores:

**ברוך אתה יהוה א-לוהינו מלך העולם, אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת.**

Agradeço ao diálogo e a parceira com o “amigo da psicanálise”, Luciano Só.

Aos amigos do coração, Joana Paula Bierhaus e João Batista, sempre tão perto e me ensinando a amar a vida!

À Morgana “mozita” Rech, por partilharmos da palavra além-mar, em mares nunca antes navegados, nesta aventura chamada escrever. Bueno.

Karin Finger Krause, minha companheira de tantas emoções, obrigado por ajudar a trazer a língua alemã a este trabalho! *Unser Erbe denkt*.

Ao amigo irmão Maurício Ragagnin Pimentel, companheiro de chimarrão que a cada encontro renova para melhor nossa amizade. À Simone França que irá te acompanhar com amor junto da recém chegada Helena.

À Cláudia Giacomet de Carli, por me mostrar que sou alguém em meio ao silêncio.

À Ivi, por cuidar de nosso “leoãozinho”, Leonardo, com tanto amor, esse amor que faz tanto bem e faz hoje mais sentido do que nunca em minha vida.

À minha família, Maria Adelaide Negreiros, Omero Costa e Gabriel de Negreiros Ketzer, vocês me ajudam a cada dia a ver a beleza e profundidade de nossa aproximação e o quanto posso ser feliz.

Para onde me caiu a palavra, a imortal:  
para o desfiladeiro celeste atrás da fronte,  
para aí vai, guiado por baba e lixo,  
o sete-estrela que comigo vive.

As rimas na casa da noite, na lama o sopro vital,  
o olhar um escravo das imagens -  
E apesar disso: um íntegro silêncio, uma pedra  
que evita os demoníacos degraus

Paul Celan, em *A rosa de ninguém*

“pela experiência da qual não nos é lícito duvidar, após termos demonstrado  
que o corpo humano existe tal como o sentimos”

Baruch Spinoza, em *Ética*



## RESUMO

Esta tese é dedicada a um estudo sobre a possibilidade de uma teoria do trauma no pensamento de Jacques Derrida com motivação referenciada no trabalho do poeta romeno de língua alemã Paul Celan. Para tanto, foram pensadas três inquietações derivadas da ideia de escrita, rastro e justiça que permeiam aquilo que aqui podemos identificar como o pensamento da diferença (*différance*). Ao nos voltarmos para a poética de Paul Celan, temos em conta o problema da construção estética a partir da segunda metade do século XX, principalmente na relação direta que Paul Celan estabeleceu com os filósofos europeus como T.W. Adorno, Martin Buber e Martin Heidegger. Sua discussão no pensamento ocidental se dirige para a criação de uma nova concepção estética a partir do embate com a música de vanguarda. O debate se estende até o silêncio, suas repercussões ao extrapolar o campo da fenomenologia, dirigindo-se para as disposições históricas que marcam as duas modalidades de silêncio: uma devido ao desamparo das vítimas e outra decorrente de um constrangimento dos que perderam a Guerra. Examinamos também o desamparo estendido por toda a obra poética de Paul Celan, especialmente na perda da palavra como objeto de significação, devendo a partir de agora apoiar-se na perspectiva de palavra fragmentada. O exame da ideia de responsabilidade, na interpretação de Emmanuel Levinas, nos conduz até a reflexão de um apoio na maternidade como necessária elaboração do passado e sua impossibilidade imposta no tempo presente, levando-nos às considerações de Jacques Derrida. Por fim, temos “Le Menhir”, o suplício ao nos aproximarmos da pedra, reforçando a sensação de que sua cor cinza implica à subjetividade. O trauma em Paul Celan, aqui, é visto com uma perspectiva de elaboração futura.

**Palavras-chave:** trauma; Paul Celan; Jacques Derrida; silêncio; diferença.

## ABSTRACT

This thesis is dedicated to a study on the possibility of a trauma theory in the Jacques Derrida's thought with motivation referenced in the work of the Romanian poet German-speaking Paul Celan. Therefore, we have been thinking of three concerns derived from the idea of writing, trace and justice that permeate what we can identify here as the thought of difference (*différance*). When we turn to the poetics of Paul Celan, we take into account the problem of aesthetic construction from the second half of the twentieth century, especially on the direct relationship which Paul Celan established with European philosophers such as T.W. Adorno, Martin Buber and Martin Heidegger. His discussion in the Western thought is going for the creation of a new aesthetic conception from the clash with avant-garde music. The discussion extends to the silence, its repercussions in extrapolating the field of phenomenology, addressing the historical dispositions that mark the two modalities of silence: one due to the helplessness from the victims and other from an embarrassment of those who lost the War. We also examine the widespread helplessness of Paul Celan's poetic work, especially in the loss of the word as an object of meaning, and from now on rely on the perspective of a fragmented word. The idea of responsibility, in the Emmanuel Levinas' interpretation, leads us to the reflection of a support in the maternity as a necessary elaboration of the past and its impossibility imposed in the present time, taking us to the considerations of Jacques Derrida. Finally, we have "Le Menhir", the torment as we approach the graying stone, reinforcing the sense that its grayness color implies for the subjectivity. The trauma in Paul Celan here is seen with a perspective of future elaboration.

**Keywords:** trauma; Paul Celan; Jacques Derrida; silence; difference.

## RESUMÉ

Cette thèse est consacrée à une étude de la possibilité d'une théorie du traumatisme à la pensée de Jacques Derrida avec la motivation a référencé à l'œuvre du poète roumain germanophone Paul Celan. À cette fin, ont été dérivées trois préoccupations de l'idée d'écriture, trace et la justice que nous pouvons ici identifier comme la pensée de la différence (*différance*). Lorsque nous nous tournons vers la poésie de Paul Celan, nous considérons le problème de la construction esthétique de la seconde moitié du XXe siècle, en particulier dans la relation directe que Paul Celan établi avec les philosophes européens tels que T. W. Adorno, Martin Buber et Martin Heidegger. Sa discussion dans le pensée occidentale vers à un nouveau design esthétique avec la musique d'avant-garde de l'affrontement. Le débat se prolonge au silence, ses répercussions au extrapoler le domaine de la phénoménologie, se dirigeant pour les règles historiques qui marquent les deux modalités du silence: l'une en raison de l'impuissance des victimes et une autre résultant d'un embarras des ceux qui ont perdu la guerre. Nous examinons aussi l'impuissance étendue dans toute l'oeuvre poétique de Paul Celan, en particulier la perte du mot comme un objet signification, devrait désormais compter sur la perspective du mot fragmentée. L'idée de responsabilité dans l'interprétation de Emmanuel Levinas nous conduit à la réflexion d'un soutien dans la maternité, l'élaboration nécessaire du passé et de leur incapacité imposée à l'heure actuelle, nous prendre à des considérations Jacques Derrida. Enfin, nous avons « Le Menhir » l'épreuve que nous approchons de cette pierre, renforce le sentiment que sa couleur gris implique à la subjectivité. Le traumatisme dans Paul Celan ici est vu dans une perspective de développement futur.

**Mots-clés :** traumatisme ; Paul Celan ; Jacques Derrida ; silence ; différence.

## LISTA DE FIGURAS

Fig. 1 – <i>De praeternaturali utriusque mundi historia</i> , de Robert Fludd (1621).....	15
Fig. 2 – <i>Sulamith</i> , de Anselm Kiefer (1981).....	27
Fig. 3 – Ritual da circuncisão encontrado na tumba de Ankhmabor,..... em Sakkara, Egito (por volta de 2400 a.C)	48
Fig. 4 – Acendimento das velas no shabbath às escondidas,..... Belmonte, Portugal, de Frédéric Brenner (1972)	59
Fig. 5 – <i>Erase De Kooning Drawing</i> , de Robert Rauschenberg (1953).....	88
Fig. 6 – <i>Plato and Socrates</i> , Bodleian Library in Oxford, de Matthew Paris (séc. XIII)....	106
Fig. 7 – <i>Sighs and Traces</i> , de William Kentridge (2012).....	109
Fig. 8 – <i>Le Juif errant</i> , de Gustave Doré (1852).....	127
Fig. 9 – O túmulo de Rabbi Shimon bar Yochai, antes de 1889.....	194

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS:.....</b>	<b>15</b>
<b>A VIDA PREGRESSA DA PALAVRA</b>	
<b>PARTE 1</b>	
<b>O PESO DO PENSAR:.....</b>	<b>27</b>
<b>O TRAUMA E O DESAFIO DA REPRESENTAÇÃO</b>	
<b>PARTE 2</b>	
<b>PROFETAS DO FIM DO LIVRO.....</b>	<b>48</b>
2.1 OS NOMES FREUD E MOISÉS:.....	49
O JUDAÍSMO À PROVA DO TEMPO	
2.2 A HERANÇA EM DIFERENÇA: .....	59
O PENSAMENTO JUDAICO CONTEMPORÂNEO	
2.3 OBJETOS PERDIDOS: RASTROS EM SUPERFÍCIES.....	88
A REALIDADE PARA ALÉM DO PRINCÍPIO DA FICÇÃO	
2.4 MARCAR A JUSTIÇA COM O ESTRANGEIRO.....	109
<b>PARTE 3</b>	
<b>SOBRE CRIATURAS PÓS-APOCALÍPTICAS.....</b>	<b>127</b>
3.1 PRELÚDIO EM TEMPO DE CATÁSTROFE.....	128
3.2 DOIS COMEÇOS – FRONTEIRAS DA MEMÓRIA.....	138
3.3 BREVIÁRIO SOBRE O SILÊNCIO:.....	151
O CASO MARTIN HEIDEGGER E PAUL CELAN	
3.4 UMA RACHADURA NA REPRESA, A PALAVRA PERDIDA DE CELAN.....	168
3.5 POÉTICA DAS ÁGUAS MATERNAS:.....	179
DE EMMANUEL LEVINAS A PAUL CELAN	
3.6 O MENHIR: A PRECE CINZA-PEDRA.....	194

**CONSIDERAÇÕES FINAIS:.....**  
**A CONDIÇÃO DO EXÍLIO NA LITERATURA**

**REFERÊNCIAS..... 216**

**GLOSSÁRIO..... 237**

**Anexo A – [“Tübingen, janvier”, de Paul Celan, traduzido por Jacques Derrida].... 241**

**Anexo B – [Lettre à Jean Pierre Lefbvre]..... 242**

**Anexo C – [Grosse, Glühende Wölbung, de Paul Celan]..... 243**

**Anexo D – [Aschenglorie, de Paul Celan]..... 244**

**Anexo E – [Le Menhir, de Paul Celan]..... 245**

**Anexo F – [...Rauscht der Brunnen, de Paul Celan]..... 246**

**CONSIDERAÇÕES INICIAIS:  
DESCONTINUIDADE DA VIDA PREGRESSA DA PALAVRA**

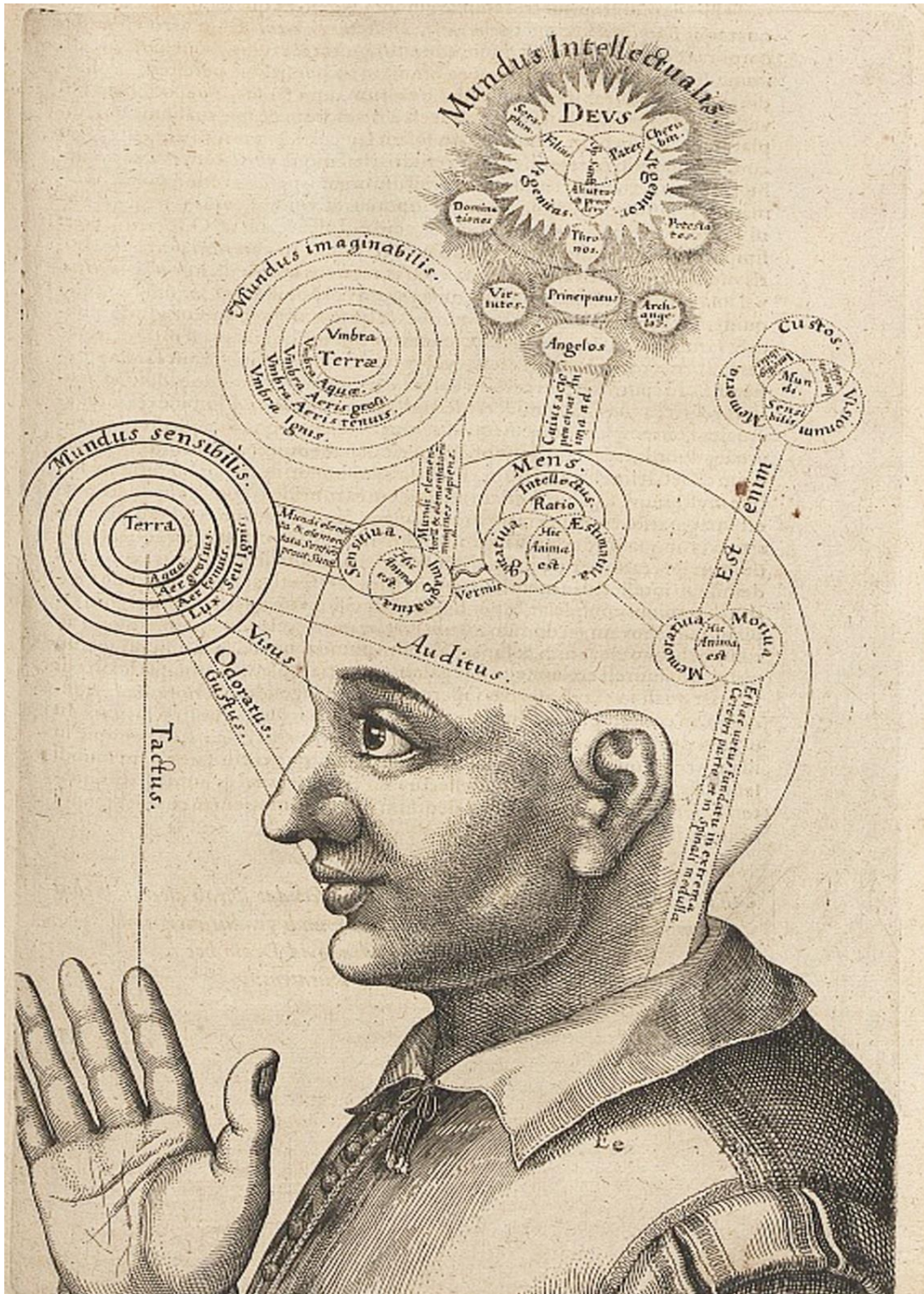


Fig. 1 – *De praeternaturali utriusque mundi historia*, de Robert Fludd (1621)

A gravura de Robert Fludd (Fig. 1), do século XVII, traz a estranha marca de uma incompreensão entre dois sistemas: um científico, galgado nas ciências naturais, e outro espiritual, próprio da Cabala e da Alquimia. Uma imagem em uma dimensão de visibilidade compacta. Uma imagem secreta. Podemos considerá-la uma construção metafórica, pois deixa clara a sobreposição de termos comuns e nomes que marcam conhecimentos distintos: “imaginação”, “intelecto”, “tato”, “visão”, “audição”, “olfato”, “Deus”. A metaforização de tais elementos não causa problemas em uma perspectiva retórica, mas sim se for aplicada à ciência da lógica aristotélica. Esta imagem tão pouco é plenamente racional. Esse consolo será a nossa última alternativa ao que não conseguimos entender? Depois de tanto dividir a imagem, causar nela uma densa decupagem, termos a certeza de que as categorias criadas a partir de seu encontro ordenarão o pensamento de maneira a garantir a claridade de elementos que estavam escondidos antes da análise. Este método a mantém enquanto uma representação das coisas no mundo visível. A representação não atrapalha a imagem porque ela regula a ordenação do pensamento sobre os fenômenos do mundo. Esta regra é validada por uma categoria de similitude entre termos. Diante da Lei da Contradição, dois termos contraditórios não podem pertencer ao mesmo objeto. Esta lógica é tida como irracional. Para salvar a palavra de sua perdição na Lei da Contradição deve-se encontrar uma dimensão categorial que a identifique com uma verdade universal do tipo “Sócrates é humano”. Podemos dizer, sem sombra de dúvida, que este pensamento influenciou todo o mundo ocidental, passando a submeter a linguagem à demonstração de seus axiomas. Este raciocínio terá problemas claros quando a metaforização da linguagem quiser alçar voos mais altos, digamos, quando a metáfora se mostrar parte da realidade e não de uma mera analogia fantasística, ainda mais quando se desconfia do universal e passamos a dar lugar ao singular. Quando a metáfora quiser se mostrar tão verdadeira e concreta quanto outros domínios da vida e a partir deles precisarmos encontrar novos meios. Este é o problema central deste trabalho. Neste desafio de olhar as coisas, queremos um espelho e ao mesmo tempo deixar que não apenas esta imagem seja uma guia ao estudo da linguagem, mas uma nuance a ser trazida à tona com suas dificuldades, seus percalços e inexatidões. Assim também esta imagem, antiga e esquecida, poderia voltar a ter vida, voltar a uma ordem interrompida de afetação.

Pretendemos alcançar a criação poética fora do alcance metafórico. Este realce nos leva ao fenômeno do desaparecimento de uma poética subjetiva sem, contudo, deixar de ressoar que ao desaparecimento retemos o espectro de um ser aparentemente morto. Fantasma de algo



passado plenamente natural e vivo. Estas ruínas que se mostram superficiais, ainda assim trazem um papel desconcertante ao cotidiano: passam a ser uma coisa nova sem possibilidade de controle, sem objetualização. Nosso olhar vai se reduzindo, desloca-se diante de tudo, está imanente ao ver. Escutar a voz distante e perdida, o horizonte de uma palavra-som, em especial quando a realidade nos diz silenciosamente sobre tantos fragmentos amontoados já cansados de habitar escombros. Qual é o som do escombros? O que é uma coisa que se esconde de si mesma? Inverossímil, mas acontecido na história. Nem tragédia, nem epopeia. Qual seria este tal som aproximando-se de nós?

A criação de Paul Celan, como um desafio a ser contornado pela tradição, entre o aparentemente inteligível e sua indisponibilidade de meios, para dar a linguagem que o compreenda mais do que uma epifania pós-moderna. Alguns autores aqui nos ajudam a ecoar o som e sua discussão sobre a metáfora e, para além dela, em tudo que conduz a facilitação de termos pela consolidação da razão em uma categoria. Talvez Levinas, Blanchot e Derrida comecem a adentrar a obra de Paul Celan por verem nela algo mais do que as escolas de seu tempo poderiam dialogar. Tanto no *New Criticism* quanto na escola estruturalista, a crítica era baseada no apontamento da coerência interna da obra, atrelada a um racionalismo performativo de cunho analítico, fazendo uso extenuante de categorias exteriores ao objeto. A poesia de Celan irrompe diante do canto das sereias, se deixa levar de maneira apaixonada, inevitável fragilidade das palavras diante de um afeto sem demonstração. Enlouquece para imiscuir Ulisses e Homero, para que neste encontro o que surge possa retirar a firmeza do gesto literário como universal<sup>1</sup>. A reação a uma forma muito restrita de representação das coisas, sem consequência para a questão de sua refundação, enquanto paradigma de composição estética, nos leva à obra livre do verdadeiro encontro com o mistério que a compõe. Sem este particular lugar de construção não podemos mais nos dirigir à obra, pois ela nos exige seu mistério constitutivo.

Derrida é conduzido pelo debate ético-talmúdico de Emmanuel Levinas<sup>2</sup>. Esta revisão da ética através da *Torá* passa despercebida pela tradição ocidental. Aristóteles teria, assim, dividido as categorias de um conhecimento que chega a verdade e outro sistema que daria conta de uma arte representativa, a poética, e o exemplo de Antígona por ele utilizado, também demonstrando categorias e noções a *catarsis* causada pela estética na representação de conflitos humanos. O sistema categorial embasa também seu pensamento sobre o estético. Este fato não pode ser deixado de lado. A forma estética necessita da categoria para ser

---

<sup>1</sup> BLANCHOT, *O livro por vir*, pp. 03-14.

<sup>2</sup> LEVINAS, *Quatro leituras talmúdicas*, pp. 29-63.

demonstrada como um axioma lógico e mesmo em um acontecimento como a emulsão catártica, a Lei da Contradição não é questionada. O pensamento e seu alcance em uma forma de verdade lógica pela fala superam em muito a escrita e a audição, dois pontos propriamente vinculados à tradição judaica, como nos mostra mais claramente Susan Handelman: “O Deus Hebreu, contudo, embora invisível, não existe apenas de modo estático, mas *falou*. Seu Ser era apreendido através da audição, não olha, através do texto, a palavra divina”<sup>3</sup>. Este sentido da audição como uma materialidade que o texto deve permitir, antes de tudo, para além de uma visualidade categorial. Uma liberdade do jugo formulado com a categoria e ao mesmo tempo uma apropriação da palavra que não se submete a uma abstração. Haveria então uma dimensão de concretude por trás de um conceito abstrato como a subjetividade acaba designando<sup>4</sup>. Devido à concretude desta aproximação, a existência de outros níveis mais profundos, a serem investigados, pode ser revelada. Talvez, mais do que investigados, tais níveis devem ser vivenciados e descobertos pelo ser humano, tal como um cientista no laboratório em busca da fórmula mágica do ouro. Sem este embate, a experiência humana fica empobrecida de maneira decepcionante.

De uma forma muito profunda e irônica, Jacques Derrida expõe esta problemática em muitos textos. A aparente *morte da filosofia*, tal como expressa por Immanuel Kant, é um dos sintomas do tempo levados em consideração por Derrida. A exaltação mística profética dos mistagogos é um problema na exposição da verdade pelo Iluminismo do século XVIII. O mistagogo fala sem neutralidade, torna o discurso filosófico contraditório, mas também acusa que o fim da filosofia se dá porque o nome filosofia, amigo da sabedoria, revela-se inadequado: “O fim está próximo, parecem, dizer eles, o que não exclui que ele já tenha ocorrido”<sup>5</sup>. O medo talvez esteja em mostrar ao outro que ele pode já estar morto e não saber disso. Este tom de ironia diante de algo como o Apocalipse, um fim que, como o termo original hebraico *gala* nos mostra, é um desvelamento teleológico. Algo se desvela quando chega ao seu fim e, por sua vez, já se assemelha como contido nos predicados iniciais de seus axiomas. Desvelar as coisas é grave, sempre traz o problema para aqueles que não querem ver ou ouvir uma mudança em acontecimento. Para Kant o tom dos mistagogos perverte a voz da razão ao misturarem-na com as previsões dos vates, os profetas tradutores da linguagem dos oráculos. Dar voz ao outro dentro de nós é delírio pela moral luterana de Kant, cujo desejo deveria ser velado, ou seja, passar por uma repressão, ser castrado a partir de então, revivendo

---

<sup>3</sup> HANDELMAN, *The Slayers of Moses*, p. 17. Tradução nossa.

<sup>4</sup> HANDELMAN, *The Slayers of Moses*, p. 18. Tradução nossa.

<sup>5</sup> DERRIDA, *De um tom apocalíptico*, p. 15.

a chama contínua do aristotelismo. Não seria aqui importante procurar *o que castra*? A ação interna que o faz neste hemisfério de contradições?

A castração, ou não, do *logos* enquanto *ratio*, eis uma forma central deste debate em torno da metafísica. É também um combate em torno do poético (entre poesia e filosofia), da morte ou do futuro da filosofia. É o mesmo lance. Kant não duvida, os novos pregadores têm necessidade de perverter a filosofia em poesia para se darem ares importantes, de ocupar por simulacro e mímica o lugar dos grandes, para usurparem um poder essencialmente simbólico<sup>6</sup>.

O que é simbólico aqui? O fim de um pensamento em uma tentativa de verdade, um passe de mágica que a razão dá conta completamente de explicar. Esse é o problema do tom, da voz que traz o último homem como mensageiro da verdade. O que mostra a tradição da espera sendo animada pela esperança, alegria de uma possível salvação da incomunicabilidade entre os homens. Esta seria a origem dos delírios absolutistas que levam aos genocídios, ao fim propriamente dito de todo o ímpeto vibrante na alma dos homens.

Derrida está interessado em mostrar esse delírio de uma razão totalitária e os sinais de seu desabamento, na esteira do projeto freudiano de um inconsciente que denuncia a Lei da Contradição por ser absurda, enquanto as tautologias – advindas da retórica – se mostram necessárias. O Iluminismo teria se proposto a resolver as contradições pela razão, mas o que vemos contraria de modo espontâneo tais pretensões, uma vez que os modos de dizer a verdade não parecem finalizados. Por esta razão, a linguagem se complica como nos meandros de um jogo de xadrez. A linguagem dá seus tons de hermetismo para tentar solucionar a elucidação simplificada e banalizada de um mundo sem sentido, tal como o existencialismo investigara. Nesse sentido, a literatura propõe um fim que começa no passado, e, quem sabe, possa recomeçar mais uma vez no futuro?

Tentadora aproximação da teoria literária ao investigar temas cujo teor torna-se denso, tanto pelo adentramento nas condições para o fenômeno literário, quanto para o aparecimento de questões interdisciplinares, como expõe Jonathan Culler<sup>7</sup>, pois a teoria literária teve por tarefa reunir dentro de si linhas por ele chamada de “incompatíveis”<sup>8</sup>. Sabemos, no entanto, que este aparentemente atordoamento de janelas e explicações é acompanhado de muitos fios condutores comuns, mesmo que seus problemas tenham ou tomem outras direções de resolução. Talvez isso seja agradável à teoria literária: a discussão para um possível caminho de resolução, desafiando também não apenas o que se ensina na teoria literária, mas também o

---

<sup>6</sup> DERRIDA, *De um tom apocalíptico*, p. 36.

<sup>7</sup> CULLER, *Sobre a desconstrução*, pp.11-20

<sup>8</sup> CULLER, *Sobre a desconstrução*, p. 21.

que ela precisa para se mostrar viva em seu percurso, isto é, manter um pensamento sem a institucionalização de certos cânones e a conseqüente atrofia do pensamento.

Esta mistura é uma forma de transgressão e implica o entendimento do gênero tal como o necessário retorno ao inclassificável<sup>9</sup>. Neste momento de repetição das coisas em fórmulas vazias para aparentarem uma sensação de multiplicidade, inspiradas pela prosa romântica em que a medida é dada pelo gênero literário como abertura da estrutura: “Se a marca de afiliação pertence sem pertencer, participa sem pertencer, a *menção de gênero não faz simplesmente parte do corpus*”<sup>10</sup> e o gênero seria como um apagamento da narrativa já sem interioridade. Estes fatores também parecem ficar de fora da noção de discurso, pois a interioridade está presente no *corpus* que se estuda. É ela um problema tão literário quanto qualquer outro. Sua redução a uma noção psicologicista nos parece ser o mal que assombra a literatura, pois se veste de culto à intimidade, mais uma vez ligada a certa perspectiva da verdade como fim do saber. Ainda assim este é um ponto, entre outros, também constitutivo da prática de leitura e interpretação dos textos. A prática desconstrutivista examina esta exigência que não poucas vezes disciplina o estudo da literatura, fere sua liberdade de composição formatando-a até torná-la inferior diante dos outros saberes. Sua intenção não deve ser uma fórmula de criação para aparelhos técnicos desenvolvidos pela informática, mas o pensamento sobre sua lei de constituição. O pensamento desta lei deve atravessar seus pares opostos ainda além do que se acredita ser mera investigação alusiva. *Hymen* do texto, *double bind* de ligação e separação concomitantes, ali onde a diferença realmente se encontra, neste toque da emoção consigo em direção ao outro<sup>11</sup>.

Sendo esta lei o caminho de sua própria transgressão, aonde a relação de afetação entre coisas tornam-se evidentes pela ideia de *différance*: prorroga, adia, posterga<sup>12</sup>; concomitante ao fato do termo estar diretamente relacionado ao ser outro, não o mesmo, dessemelhante<sup>13</sup>. O contato que faz a diferença concreta da palavra diferença ao diferir de si mesma, dando luz ao singular escondido, encasulado pelos discursos e falas totalitárias. Ali, na forma em que este singular se encontra, temos um momento de fragilidade muito especial: a fragilidade constitutiva do outro no face-a-face. Esta diferença está para lá do conhecimento formal em sua captura, ou seja, do esperado, estado de loucura do que coloca tanto o natural quanto o simbólico separadamente em união. Há uma barra aqui, na qual tudo por ali desliza

---

<sup>9</sup> DERRIDA, *Parages*, p. 258. Tradução nossa.

<sup>10</sup> DERRIDA, *Parages*, p. 264. Tradução nossa.

<sup>11</sup> DERRIDA, *Parages*, p. 277. Tradução nossa.

<sup>12</sup> DERRIDA, *Margens da Filosofia*, pp. 33-65.

<sup>13</sup> NASCIMENTO, *Derrida*, pp. 54-55.

infinitamente<sup>14</sup>. A prova desta aliança é um corte, uma circuncisão, o momento em que o outro chega de maneira a provocar este contato emergente, inseguro, trêmulo e, no entanto, o mais verdadeiro acesso à sua doação. Este gesto deixa a ficção e a realidade em estado de choque. São estes alguns dos motivos na direção de uma literatura *secreta dentro dela mesma*, ao permitirem a interpretação ir mais profundamente em direção à alteridade. *O toque do outro em mim me desperta ao silêncio e esta incerteza desconhece a lei de sua germinação*. Isso não nos leva a um estado de falta, nem de completude, mas com o paradoxo de não saber lidar com o que já está lá desde sempre, constituído, nomeado, instituído e desconhecido de si, alheio ao direito de visibilidade e pertencimento.

Qual seria a questão aqui? Voltar a um passado mais passado, remoto, mas com vistas ao cerne do contemporâneo? Ou privilegiar o presente para atingir um futuro mais auspicioso? Tornar contemporânea uma narrativa moderna, uma história da loucura que ainda hoje nos assombra ao dar lume para a palavra poética sem a espera de qualquer milagre salvífico. Contudo, uma construção integral não pode permanecer *politicamente correta*. Há, nesse caso, uma absoluta censura da discussão, fazendo cessar um envolvimento mais profundo das questões suscetíveis às fórmulas mágicas do moralismo, advindas de um conservadorismo opiniático sem acrescentar ao panorama político, pelo contrário, o corrói<sup>15</sup>.

O pensamento aqui enfocado possui uma forma interior, uma partilha com coisas ainda não representadas, uma necessária dúvida quanto ao seu lugar no mundo. Não prestar a devida investigação a estes elementos parece amputar o ser humano de uma parte indispensável e estranhamente perdida dele mesmo. Igualmente a este interesse em conhecer e experimentar tais horizontes de alteridade, somos levados a tomar em consideração uma miríade de fenômenos não comunicativos da linguagem. O que resta quando a elisão da linguagem acaba levando a uma nova configuração das imagens mentais? Este ponto parece estar presente em formas poéticas particulares, neste movimento que visa sair do abstrato e rumar ao concreto, cujas formas, contidas na poesia de Paul Celan, trazem a voz do interior ao reverberarem no social, contaminação greco-hebraica da língua, contração de opostos sem síntese, virada de uma reelaboração da língua nos diferentes estilos de escritura bíblica. Neste tipo particular de hermenêutica temos em mira a fé, um tipo particular de projeção e invocação do não *eu* na revelação da palavra, por irromper diante da configuração social uma escrita particular da natureza de todas as coisas. O judaísmo irá se deparar com o exílio decorrente da dispersão forçada em terras babilônicas e egípcias; pela caçada empreendida

---

<sup>14</sup> DERRIDA, *Donner la mort*, p.165. Tradução nossa.

<sup>15</sup> DERRIDA & ROUDINESCO, *De que amanhã... Diálogo*, pp. 38-39.

pelo Império Romano na região da Palestina; seguindo-se às Cruzadas no século XII; depois, em 1492, com a saída forçada da Península Ibérica; e o exílio em terras europeias, com a Segunda Guerra Mundial. Este temor da dispersão é mantido dessa forma, em uma perspectiva fragmentária desde a antiguidade, defendendo um tipo de conexão com a espiritualidade mais complexa à qual o mundo ocidental se eximiu ou mesmo obliterou devido às suas circunstâncias históricas materialistas. Qual é a matéria que compõe o outro? Essa questão de criação por aqueles que são escolhidos nos grupos midiáticos; tão pouco restrita aos gênios ou representantes de um determinado gosto associado à classe. Pelo contrário, o movimento é periférico aqui, une as coisas distantes e as percebe diferentemente a partir de uma crítica muito apurada das consequências desse exílio forçado. Errância do povo em um tempo que não se expressa senão pela tentativa de passar uma memória. São estes pedaços de coisas costuradas, fragmentos, promessas desenvolvidas no decorrer da tradição, surgindo como expressões do poema judaico, tal como vemos nos versos do poeta andaluz medieval Iehudá Halevi em seu famoso poema “Sion”:

Do fundo de sua prisão, suspiram por ti e se prosternam  
Cada um em seu lugar, na direção de tuas portas.  
Os rebanhos do teu povo, exilados e dispersos  
Por montes e vales, não esqueceram teus apriscos.<sup>16</sup>

A poesia marca as vozes perdidas pelo tempo. Esse afastamento triste, surgindo na esteira das vozes distantes sem lugar definido de partida ou de chegada. Como amparar estas vozes? A religião sem ligação, representante do mundo re-presentado, mundo re-conhecido como mundo, pois é danificado pelo dogmatismo de uma sociedade modelada pela cibernética. A religião que um dia se apresentou como magnífica salvação, ainda que absurda, hoje é inacessível aos sentidos. A palavra que sopra uma tênue brisa muito rarefeita por dentro de cada intérprete e seu inevitável interesse ao adentrar-se na chama da natureza: adentrar-se por tudo aquilo criado por mãos invisíveis. Neste sentido, a *Torá*, quando submetida à sua prática religiosa, exige do leitor não mais um esforço de compreensão cognitiva, mas um esforço de conexão com este nível da prática, por nós entendido, como a prática da *tefilá*, a oração judaica. A *tefilá* enquanto uma projeção: invoca pela palavra o acontecimento sagrado, o sagrado dos sagrados, a busca pelas origens da natureza sem redenção quando o obscurecimento de Deus se mostra iminente. Esta busca não é feita sozinha nem de modo entristecido, mas nos conduz a uma experiência coletiva, em discussões

---

<sup>16</sup> HALEVI, Sion, p. 144.

acerca das leis recebidas pelas gerações e sua proximidade ou distanciamento, dados os níveis de percepção que podem ser atingidos pela abstração dos conteúdos pensados. O poeta é um cientista, maravilha-se com a Criação por tentar reverberar nela algum entendimento mais profundo das coisas. O caráter de invocação não só é uma questão colocada pela língua da natureza do mundo, como está colocada na língua hebraica, uma vez que os verbos no infinitivo recebem a letra *lamed* no começo, significando para nós a preposição *para*. *Le chaim*, “à vidas”. Convocamos que a vida apareça apesar de tudo.

A invocação de algo perdido não seria então também o trauma dos traumas de nossa era? Nesta distância entre estar perdido e a necessária tomada de decisão, o que parece manter firme o desafio de entonar um canto, invocando o sagrado destituído de reverberação. Esta é a problemática na qual este trabalho avança, preocupados com esta determinação enigmática de uma voz que chega à nossa consciência, acoplada a uma suposta identidade do *eu sou*. Esta determinação de um suposto (*Bedeutung*), a partir do sinal (*Zeichen*), problema da fenomenologia husserliana, instiga Jacques Derrida<sup>17</sup> a olhar criticamente as pretensões da fenomenologia em seu momento de constituição na sociedade ocidental<sup>18</sup>. Para além da realização da fenomenologia, a qual não adentraremos, fica nítido que o espírito da religião judaica pensa a morte, o silêncio diante da morte e todas as suas manifestações que escapam à objetividade do sentido, tal como apresentado claramente em *Donner la mort*, quando Abraham cala diante do sacrifício de Isaac<sup>19</sup>. Este problema parece entremeado em todo o pensamento judaico que exploraremos em algumas nuances no decorrer da tese<sup>20</sup>. A linguagem do poema, o que ela é? O que é o poema diante de sua linguagem? Nesta mesma disponibilidade o poema nos coloca impreterivelmente diante do que silencia, do que obriga a um silêncio que por vezes não estamos preparados para comungar. A fragilidade recolhida propõe a escuta, mesmo em condições tensas. Ali se escuta a voz da tradição, por vezes revestida da magia: a restrição (*tzimtzum*), onde o instante deve calar para tomar-se também

---

<sup>17</sup> DERRIDA, *A Voz e o Fenômeno*, pp. 9-35.

<sup>18</sup> Edmond Husserl é traduzido ao francês a partir de Emmanuel Levinas, com a obra *Meditações Cartesianas*. Posteriormente, Derrida realiza a tradução de *A Origem da Geometria*, também de Husserl. Para Baring a tradução de Derrida seria uma tentativa de salvar Husserl do existencialismo de Sartre, libertando a fenomenologia do aparecimento de uma suposta escola. Estava no plano de Derrida começar uma nova fenomenologia, não mais mística, tal como era aos olhos da *École Normal Supérieur*, mas sim uma fenomenologia materialista, em: BARING, *The Young Derrida and the French Philosophy*, pp. 102-143. De uma maneira mais resumida, a entrevista de Derrida para Antoine Spire, questiona a conceituação de Husserl de que a fenomenologia seja um gesto “positivo”, a consciência tem em conta muitos outros elementos de sensibilidade que não de ordem objetiva como a chegada de um sentido. Ver: DERRIDA, *Sobre la fenomenologia*, s/p.

<sup>19</sup> DERRIDA, *Donner la mort*, pp. 89-113.

<sup>20</sup> GUTTMAN, *A filosofia do judaísmo*, pp. 181-213; GUINSBURG, *O judeu e a modernidade*, pp. 29-53; BENSUSSAN, *Qu'est-ce que la philosophie juive?*, pp.69-121.

alguma coisa diferida de sua origem, a origem diferida também da coisa criada<sup>21</sup>. Sem origem. O pensamento da coisa por vezes desagregado pelo excesso de *eu* implicado, onde questionamos mais firmemente o *não-eu* em seu caminho até o *eu*.

Esta tese está dividida em três partes. Na primeira parte, examinamos a questão trazida por Nicolas Abraham e Maria Torok, acerca da impossibilidade de falar devido aos horrores de uma vida arruinada, destruída sob o ponto de vista do passado e sem perspectiva de futuro. Tais interrogações estão diante do acontecimento do trauma. Por trauma tomamos a liberdade de brevemente introduzir o conceito que esta tese enuncia em seu título. Um trauma, tal como aparece na psicanálise, principalmente depois das pesquisas de Sándor Ferenczi acerca da violência destituidora de representação, devido a um tipo de experiência excessiva e na qual o psiquismo não possui recursos para elaborá-la. Ferenczi foi altamente atacado por Freud por defender mudanças na direção da técnica psicanalítica para o acolhimento de pacientes traumatizados<sup>22</sup>.

A segunda parte da tese trará quatro perspectivas de contato. Elas não podem ser reduzidas a simples teorizações que encaixam conteúdos aos planos de análise textual, mas antes devem estar acompanhadas de uma prática viva no mundo. Estamos atentos ao breve desespero da escrita, neste temor-amor pela palavra, colocadas diante da saída do coloquial para voltar a ele com um olhar diferenciado. A palavra sem apologia, mas uma experiência do dizer, tão imprescindível ao contato com o mundo quanto a própria fala coloquial pode nos levar a pensar. Esta fala bruta da quase-palavra, revestindo a existência até adentrar nas coisas, olhar seus nomes ou ter de lhe dar nomes novos. “Desconstruir uma instituição obviamente envolve discurso, mas concerne também a algo muito diferente do que chamamos textos, livros, o discurso assinado por alguém, os ensinamentos de alguém”<sup>23</sup>. No subcapítulo 2.1, trabalharemos com a ideia de corte e de escritura relacionadas desde o Egito Antigo, passando pela tradição judaica, de forma a ser reelaborada por Freud em *O Moisés e o monoteísmo*, de 1939. O psicanalista de Viena partiu da ideia de que a palavra poética deve ser pensada em situações da ordem cultural e geradoras de preconceitos a serem elaborados. O subcapítulo 2.2 se aprofundará nas questões éticas pertencentes ao judaísmo e em como elas afetam o pensamento contemporâneo. O subcapítulo 2.3, apresentará a intrincada relação do rastro com a psicanálise, principalmente na relação que consistiu em formar a aliança entre Freud e Lacan como aparentemente indissolúvel. Ao percorrermos o subcapítulo 2.4, justiça e

---

<sup>21</sup> KETZER, Tzimtzum: reflexões sobre a temporalidade na era da catástrofe, pp. 439-454.

<sup>22</sup> Freud teria ficado “desanimado com o desempenho de Ferenczi, tanto por sua conduta como pelo conteúdo de suas observações”, ver: GAY, *Freud: Uma vida para nosso tempo*, p. 585.

<sup>23</sup> DERRIDA, *Pensar em não ver*, p. 29.



estrangeiridade serão examinadas como problemas em que a poesia de Paul Celan parece provocar um deslocamento do que temos por acolhimento e responsabilidade com o outro.

Na terceira parte, nos deteremos mais na análise de problemas da poética celaniana, envolvendo tanto as perspectivas da forma poética quanto de sua abstração diante do trabalho de Paul Celan. No subcapítulo 3.1, o poema “*Todesfuge*” (Fuga da morte) será trabalhado de maneira a introduzir alguns temas do poeta, em especial a problemática dos campos de concentração e a música de seu tempo em interferência direta com a perspectiva de T.W. Adorno. O subcapítulo 3.2, tratará do poema “*Stretto*” e a ideia do testemunho, suas marcas e impossibilidade de reconhecimento como tal por quem sofre a experiência de violência, tal como sua consequência no âmbito social. O subcapítulo 3.3, colocará em evidência as relações filosóficas entre Paul Celan e Martin Heidegger, contidas no poema “*Todtnauberg*” (Montanha da morte), relações que envolvem além de idealizações, também decepções decorrentes de movimentos internos expostos nos trabalhos dos dois pensadores. Ao lermos o subcapítulo 3.4, vamos pensar mais alguns problemas expostos por Celan e sua lógica própria de construção de conceitos e palavras repartidas, presentes no poema “*Die Scheuse*” (A Eclusa), dedicado à Martin Buber, mas problematizado como o desencontro das palavras com as coisas. O subcapítulo 3.5, examinará a interpretação de Emmanuel Levinas acerca da perspectiva dos elementos maternos contidos na imagem da água, muito presente no trabalho de Paul Celan. Finalmente, o subcapítulo 3.6, apresenta uma reflexão mais aprofundada de alguns símbolos judaicos estudados por Jacques Derrida no poema “*Le Menhir*”.

Necessária também que se tome contato com algumas questões ainda hoje conflituosas no panorama de uma poesia exaurida, desgastada, frágil e cinza, decorrente da ferida nas possibilidades de leitura, pela carga de violência adquirida. Uma poesia em tempos difíceis, perdida como uma flor cidadina. Essa flor cinza, invisível diante do amontoado de abusos cometidos em nome de ideologias. O poema “A Flor e a Náusea”, de Carlos Drummond de Andrade, parece mostrar claramente a sensação da impercebível brutalidade dos automatismos contemporâneos. Uma flor permanecendo escondida do grande público ainda possui alguma qualidade a ser percebida pela potência poética.

Uma flor nasceu na rua!  
Passem de longe, bondes, ônibus, rio de aço do tráfego.  
Uma flor ainda desbotada  
ilude a polícia, rompe o asfalto.  
Façam completo silêncio, paralitem os negócios,  
garanto que uma flor nasceu.

Sua cor não se percebe.  
Suas pétalas não se abrem.  
Seu nome não está nos livros.  
É feia. Mas é realmente uma flor.

Sento-me no chão da capital do país às cinco horas da tarde  
e lentamente passo a mão nessa forma insegura.  
Do lado das montanhas, nuvens maciças avolumam-se.  
Pequenos pontos brancos movem-se no mar, galinhas em pânico.  
É feia. Mas é uma flor. Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio<sup>24</sup>.

O poeta nos chama a atenção deste singelo silêncio contido em uma flor. Nossa responsabilidade pelo silêncio.

## PARTE 1

---

<sup>24</sup> ANDRADE, *Antologia Poética*, pp. 14-16.

**O PESO DO PENSAR:  
O TRAUMA E O DESAFIO DA REPRESENTAÇÃO**

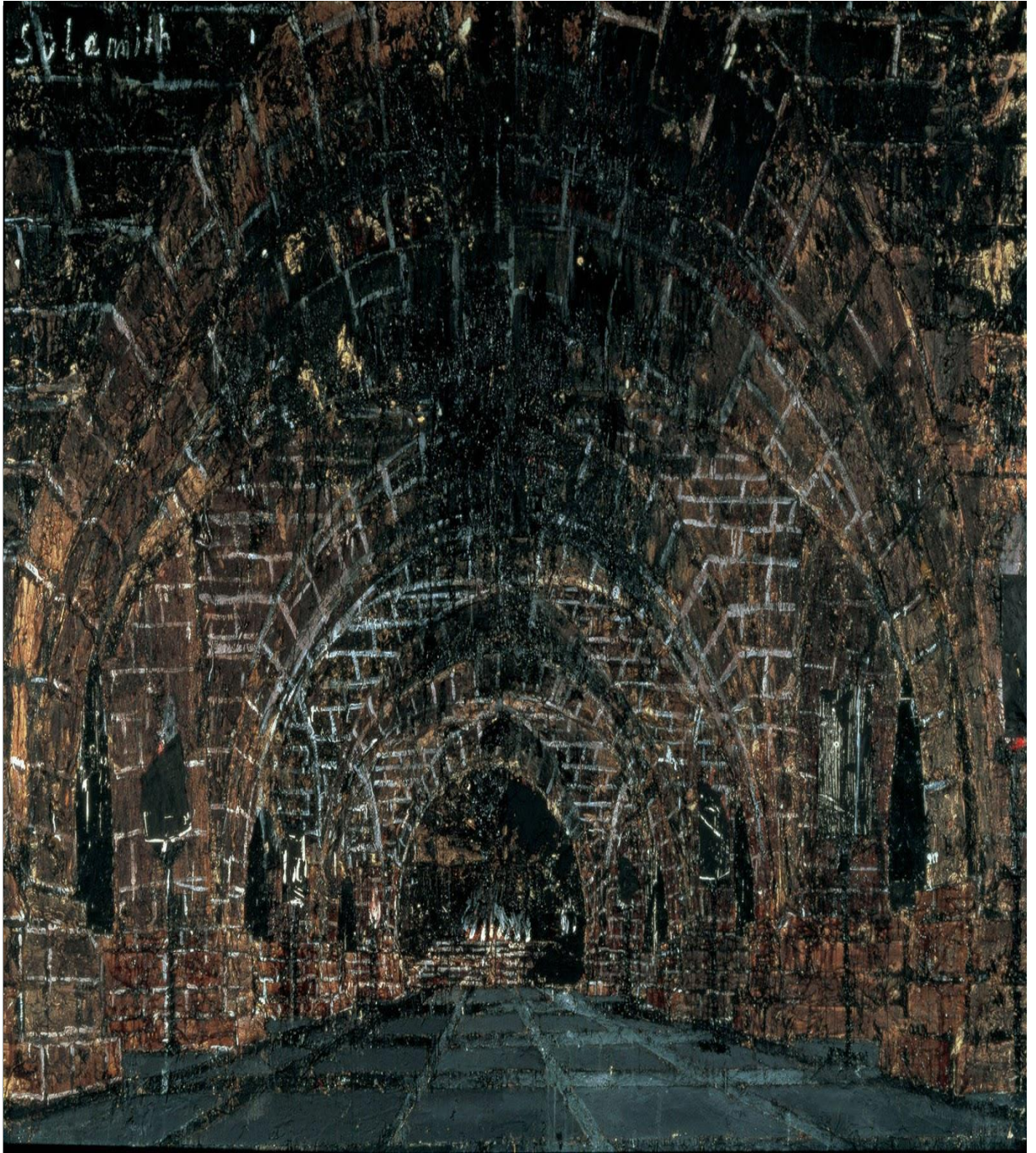


Fig. 2 – *Sulamith*, de Anselm Kiefer (1981)

Parece que os pacientes não podem acreditar,

pelo menos não completamente, na realidade de um evento.

Sándor Ferenczi, em seu *Diário Clínico*

E se a passagem tão estreita não fornecesse saída? Sair pela porta era antes encontrar na janela o lugar de suplício. Adentrar a qualquer outro espaço, porque se teve a oportunidade. A realização entre a necessidade e vontade estava clara no decorrer da história das incoerências humanas, uma atitude que permitisse realmente sair de cima do muro, buscar a fonte e continuar a viver. Anselm Kiefer (Fig. 2) torna mais factível o que entendemos como uma das funções do elemento ficcional não criativo em nossas vidas. Numa tentativa de elaborar um forno crematório, ele assim denominará de *Sulamith* esta imagem que nos lembra uma cripta mortuária. *Sulamith* sem jardim do Éden, sem encontro com seu amado. Na mais solitária das histórias que almejavam um encontro. Ali, onde o *Cântico dos Cânticos* nos dava sempre a esperança de conectividade com o outro. A tensão imposta nesta imagem, vazia de pessoas, pode ainda, pela sua treva, atirar alguma luz se não deixarmos as expectativas nos atingirem.

A morte sem ar de *Sulamith* em uma câmara escura. De repente esta morte não é mais hipótese, mas é real. Neste momento de desaparecimento, tentar respirar profundamente a marca desse encontro nos leva por desaparecer nele, sendo tocados, ainda com dificuldade na sensação própria do incomensurável. Falar do trauma é também falar daquilo que a dimensão trágica não dá conta de explicar, pois não se representa? Esta hipótese acaba impedindo a fala também. Não seria muito mais simples falar do que interrogar essa incessante perda da palavra? Como poderíamos interroga-la? Nem palavra, nem signo, mas ainda assim uma angústia sem nome. Mesmo as palavras dizendo com a muita emoção, explicando com lágrimas, gritos ou silenciando os movimentos, ainda assim elas podem não captar o que de fato o evento psíquico demanda na sua complexidade. Paulatinamente o encontro se dá, assinalando o que cabe na intensidade de cada um em sua situação particular. Somos alvos dos particulares e essa outra particularidade da linguagem, a linguagem que não tem signo suficiente para formar uma representação apta ao nível cognitivo. Rapidamente a invalidação de tudo o que se diz em uma simples esfera de expectativa de verdade última. Esta esfera embrutecida das coisas humanas, sensíveis, mas também a superfície de invasão a nos tomar de assalto. Aqui se menciona a dimensão mais profunda a ser tocada por um gesto, apesar da geração de consequências destrutivas. Ter em mira o aparato de um certo lugar no tempo, por completo paralisado, sem réstia de sonho ou esperança, sem interpretação suficiente como os primeiros psicanalistas sentiam-se tão dispostos. Ali onde ao entrar estamos começando a

morrer lentamente. O castelo de Kafka cheio de enigmas, saídas inconsistentes, barulhos absurdos, e um imobilismo do pensamento. Seres quase vivos, quase pensantes; folhas, galhos e pedras, um poço profundo por onde o que ali cai espontaneamente não leva mais a lugares confiáveis ou discerníveis. Nem amistosos, nem hostis, são estes lugares. O ser que está em nossa frente prefere a segurança da concha e só muito raramente enxergamos uma breve luz lá de dentro. Quem sabe se seus ruídos forem escutados a atrapalhação não é maior? Ou se ele se escutar não cairá nas graças da loucura? Isso não tem memória, mas seus mecanismos alteram a ordem da existência. Sua opção uma renúncia, enquanto outros não percebem com seus risos o quanto a vida jamais terá algum sentido. E os suicidas possuem a coragem que falta aos comuns. Lá eles foram mais genuínos em seu desejo. É sempre uma violência atroz àquele que ali pretender relativizar as coisas. Um peso no corpo só possui um sentido para quem o carrega: ele deve chegar até o final. O peso e seu carregador se imiscuem para sempre a partir de então.

Antes de continuar, trouxemos Paul Celan, para nos ensinar sobre palavras perdidas, sobre tentativas de afogamento, implicadas com a linguagem incerta da presença do terceiro elemento sem presente na sua ausência:

<i>Besuche etrunkenen Schreiner bei diesen tauchenden Worten</i>	Marceneiros afogados visitando estas palavras a afundarem-se <sup>25</sup> .
--------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------

Este breve estrato do poema “Tübingen, Janvier”, de autoria de Paul Celan e aqui traduzido por Jacques Derrida<sup>26</sup>, parece extraído de uma vontade de escrever sublinhando o poema de Paul Celan. Algo que desperta no tradutor também um ensejo de recriador da linguagem, um endereçamento ao ímpeto de sua força ali contida. Algo como a força do *Sturm und Drang*, movimento dos primeiros românticos<sup>27</sup>. Entre a palavra cheia da

---

<sup>25</sup> CELAN, *Sete rosas mais tarde*, p. 105. Tradução de João Barrento

<sup>26</sup> Esta tradução inédita do alemão para o francês para o poema de Paul Celan, intitulado “Tübingen, Jänner” (“Tübingen, Janeiro”), do livro *A rosa de ninguém (Die Niemandrose)*. Escrita à mão por Jacques Derrida e encontrada no acervo do IMEC, Abadia d’Ardenne, em Caen, França, em pesquisa realizada durante o estágio doutoral no exterior ano 2015. Uma tradução pode ser encontrada no Anexo A ao final da tese. Cf. DERRIDA, Jacques. (1990-1991) *Tübingen, janvier*. Archives Imec, Boîte 207, Cahier 4 (texte inédit).

<sup>27</sup> O movimento assim denominado *Tempestade e Ímpeto (Sturm und Drang)* teve inspiração na vida de Herder e na famosa viagem de Goethe à Itália entre 1786 e 1788. Goethe e Schiller começam seu estranhamento com a Revolução francesa de 1789 já vendo o quanto as massas estavam sendo manipuladas e começaram os famosos encontros de Iena na Alemanha, entre 1798 e 1800. *A Educação Estética do Homem*, de Schiller tem como ponto de partida que o *homo ludens* seja libertado da tirania de toda a alienação política de seu entorno. Voltar ao sentimento, mas uni-lo ao pensamento, poderia causar este verdadeiro encontro que a política pós-revolução francesa havia mantido em estado celebrativo, iludindo a promessa de revolução permanente e dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade feitas às massas. Ver: DUARTE, *Estio do tempo*, pp. 27-55; SAFRANSKI, *Romantismo: uma questão alemã*, pp.31-47.

tempestade capaz de mostrar sua fragilidade. Qual seria a sensibilidade despertada pelo poema? Viagem insólita ao desconhecido e impreterível. As palavras ao fundo, lá onde os homens manuais, marceneiros, despencam para tentar tocar em algo. Como tocar com palavras? Este esforço envolvendo um artesão, carpinteiro, tocando com instrumentos de transformação do natural em cultural. A postura do marceneiro poderia nos aproximar das palavras profundas? Uma forma poética parece tão distante, mesmo se expondo como deslocamento da palavra de seu sentido coloquial, usual, corriqueiro. Mundos racionais se distanciando entre todos nós começam a conectar aos poucos, mostrando a exaltação da razão, fustigando os dejetos comprimidos pela dureza cáustica da realidade. Derrida ao traduzir Celan não estaria em retorno também formalizando um compromisso com esse desconhecido que o atinge? Mais do que uma mera hipótese, esta interrogação visa mostrar que a atividade poética se transmite não só pela criação de um poema, mas também pela instância tradutória e pela disposição crítica do pensamento na escrita.

Sobre um golpe de violência do dito que dilacera muito antes do que a interpretação de um inconsciente mal recalcado possa vir à tona. Derrida percebe essa tensão traumática, pois em “Visco do tanque leite de minha morte afogada”<sup>28</sup> é afinal ser afogado, sufocado desde o princípio, estar morto, mas relatando como se estivesse vivo ao mesmo tempo. Ao ler Celan e ter diante de si a própria morte por afogamento, a morte que ronda tudo o que se perdeu no texto, por encontrar-se com o balbucio, ao “recompor os elementos silábicos, para assim poder falar. Isto vale para a poesia de Celan em geral; contudo, aqui, nessa proximidade acerca das grandes formas dos hinos, se vai abrindo um caminho para a verdade poética”<sup>29</sup>. Poderia a palavra ser poética e dizer assim a verdade? Ou sua verdade, vindo das profundezas do ser, refaz a noção de verdade, do impacto de um dizer que se mostra na sensação de um breve fragmento estilhaçado de vidro, deslizando o primitivo como em: “*Pallaksch, PallAksch*”<sup>30</sup>. Uma letra A grafada em caixa alta, especificidade tradutória de Derrida, no destaque da letra viva de uma nova linguagem. O A possui o que se repete, escande o som, arruína a pretensão de verdade da palavra poética e ao fazer isso mostra outra verdade. Qual verdade a tomar contato paulatinamente? Uma necessária criação perturbada pelo movimento invasivo, pela violência da invasão. A dificuldade em reconhecer se é um toque ou uma invasão. Assim fala o corpo vivo-morto, forma do soneto de Hölderlin, forma lírica da prática celaniana, possuindo olhos que nada enxergam.

---

<sup>28</sup> PEETERS, *Derrida*, p. 57.

<sup>29</sup> BOLLACK, *Poesía contra poesía*, p. 171. Tradução nossa.

<sup>30</sup> Ver: Anexo A – [“Tübingen, janvier”, de Paul Celan, traduzido por Jacques Derrida].

*Zur Blindheit über-  
Redete Augen.  
Ihre – “ein  
Rätsel ist Rein-  
entsprungenes” –, ihre  
Erinnerung an  
schwimmende Hölderlintürme, möwe-  
umschwirrt.*

Olhos con-  
vertidos à cegueira.  
A sua – “são  
um enigma as puras  
origens” –, a sua  
memória de  
torres de Hölderlin flutuando no esvoaçar  
de gaiotas<sup>31</sup>.

Os olhos cegos de um corpo rígido. Falar com os olhos é trazer a lembrança de um terreno em que as palavras estão secas e reunidas em um mesmo corpo invólucro. Este tumultuoso passado ainda pulsa através do corpo. Parece ficar na lembrança de uma pura repetição memorial. A memória vem à tona ao menor sinal de perigo quando se está acuado. A pressão é grande. O sufocamento pressiona a mente mais um pouco para que os gritos não sejam ouvidos, algo que o psicanalista húngaro Sándor Ferenczi relatou em muitos pacientes vítimas de traumas na infância:

Nos momentos de grande aflição, em face dos quais o sistema psíquico não está a altura, ou quando esses órgãos especiais (nervosos e psíquicos) são destruídos com violência, forças psíquicas muito primitivas despertam e são elas que tentam controlar a situação perturbada. Nos momentos em que o sistema psíquico falha, o organismo começa a pensar<sup>32</sup>.

Esse estranho pensamento do corpo, resultado do trauma de uma situação complexa demais para a mente poder fazer parte livremente. Uma ferida acompanha um nível inconsciente nas relações humanas. Parece que quando a mente entra em profundo sofrimento fica mais nítido haver algo errado. Deve nascer um apelo à dignidade por aqueles que são reconhecidos como os *anormais*, sejam eles perversos, psicóticos, com resistências e conflitos muito primitivos, beirando às fantasias de retirar a própria vida para assim salvar o que é possível, o mínimo recorte da memória saturada. Psicotiza assim, por vezes em silêncio, dando mostras de um suicídio da mente. Um tipo de fuga relacionado ao momento exato do abandono e da falta de esperança, cuja linguagem humana não encontra consolo. Isolado onde o outro não poderá entrar jamais. Quem agora é o hospedeiro? Quem hospeda quem: a mente ou o corpo? Ou seria alguém controlado por submissão, sem condição ao erigir pensamento ou crítica? Esses elementos transformam potências humanas em degradação. Tão logo vem o desprezo da sociedade por aqueles que não se encaixaram em seus ideais. A experiência

---

<sup>31</sup> CELAN, *Sete rosas mais tarde*, pp. 104-105. Tradução de João Barrento.

<sup>32</sup> FERENCZI, *Diário Clínico*, p. 37.

humana mais uma vez alega necessária reconstrução do mundo em ruínas. Contudo, este apelo se volta para o espaço interno do profundamente psíquico, mais psíquico dos lugares, talvez o mais desconhecido ou deixado de lado pela humanidade. Bem aonde o corpo treme diante do abismo à sua frente.

Ferenczi fez sua pesquisa nessa zona exclusiva na ausência de afeto. Seu relato se diferencia em muito de seu mestre, Sigmund Freud, por estar mais receptivo ao paciente grave encontrado em sua clínica, ou seja, aquele que tem mais dificuldade em aderir ao tratamento. Esta prática o levou a repensar alguns pressupostos básicos da psicanálise<sup>33</sup>. Em parte, o próprio Freud retoma a questão da neurose traumática, em 1920, com o ensaio *Além do princípio do prazer*. A destruição causada pela Primeira Guerra Mundial mostra o quanto certas violências psíquicas se alojam sobre o corpo dificultando qualquer atividade interpretativa atribuída à etiologia da neurose histérica, isto é, neuroses decorridas do desejo sexual<sup>34</sup>.

Em contraponto ao desenvolvimento libidinal freudiano, Ferenczi observou mais detidamente os casos de traumas graves ocorridos durante a infância, casos cujas atitudes suicidas eram tomadas devido às condições de forte sofrimento psíquico e de sentimentos de falta de amor reais dos pais em direção aos seus filhos. Ele cita um de seus casos:

Foi a análise de certos distúrbios circulatórios e respiratórios, de origem nervosa, em particular a asma brônquica, mas também casos de inapetência total e de emagrecimento, anatomicamente inexplicáveis, que me permitiram examinar mais a fundo a gênese das tendências inconscientes de autodestruição. Todos esses sintomas condiziam bem, na ocasião, com a tendência psíquica geral dos pacientes que tinham de lutar muito contra tendências suicidas. No decorrer da análise retrospectiva de alguns casos de espasmo da glote infantil, também pude interpretar dois desses casos como tentativas de suicídio por auto-estrangulamento<sup>35</sup>.

Esse atendimento levou Ferenczi a ampliar sua escuta clínica, se afastar de algumas resoluções freudianas sobre esse tipo de patologia e começar a desenvolver outro tipo de conceito de neurose, abandonada por Freud, chamada de *neurose traumática*. De fato, Freud

---

<sup>33</sup> “Ferenczi conclui daí que Freud concebeu o complexo de Édipo para uso exclusivo dos outros, sem realmente aplicá-lo a si mesmo, para não ter de admitir que também ele pudesse desejar a morte de seu pai.” DUPONT, Prefácio, p. 24. Adicionado a isso estão as mudanças na perspectiva da teoria do trauma que veremos a seguir.

<sup>34</sup> De maneira resumida, o interesse de Freud pela histeria estava relacionado com fantasias sexuais dos pacientes, pouco tendo a ver com um evento real, a partir da correspondência endereçada à Fliess, intitulada *Carta 69*, ver: FREUD, Extratos dos documentos dirigidos à Fliess, p. 280. “(...) a descoberta comprovada de que, no inconsciente não há indicações da realidade, de modo que não se consegue distinguir entre a realidade e a ficção que é catexizada com o afeto”. Foi atribuído o termo neurose histérica e suas manifestações conversivas ou regressivas a uma patologia diretamente ligada às fantasias sexuais rejeitadas. Freud deu o nome de recalque como uma certa viseira que o inconsciente cria para a consciência não entrar em contato com o determinado conteúdo tal como ele é na intensidade em que foi recebido pelo paciente.

<sup>35</sup> FERENCZI, A criança mal acolhida e sua pulsão de morte, p. 48.



já a diferencia a neurose traumática da neurose libidinal. A fixação da memória no momento do acidente leva o paciente a uma série de repetições do evento traumático, desconectando-o de viver sua vida de uma maneira mais prática. Sua paralisia também se torna assim o sintoma de sua proteção contra as ameaças de fora. “É como se esses pacientes não tivessem findado com a situação traumática, como se ainda estivessem enfrentando-a como tarefa imediata ainda não executada; e levamos muito a sério esta impressão”<sup>36</sup>. O estímulo perturba demais a mente anteriormente sadia. Esta fixação não poucas vezes conduz à esterilidade da vida no tempo presente, pois se o passado é frequentemente acionado, o futuro não pode ser projetado. O sintoma aparece, mas a real conexão entre o evento e a experiência está completamente afastada. Isto conduziu Freud a crer que este tipo de neurose faz a libido regressir até a imagem do eu, neurose narcísica, sem a necessidade de aceitação dos outros. Esse tipo de introversão narcísica mostra justamente a dificuldade ao interpretar ou refletir o eu do paciente, seu real sentido de estar fazendo aquele gesto compulsivo. O paciente não se apropria da interpretação porque inclusive esta vem à tona para tirar de cena os melhores resultados que fizera no esforço por viver. Quando “uma quantidade de energia sexual ligada ao próprio ego [eu] e que encontra satisfação no ego [eu], tal como habitualmente se encontra satisfação apenas e, objetos”<sup>37</sup>, não é acolhida como material desse próprio eu. Nitidamente, o perigo está ou no objeto de fora ou no próprio paciente. Preservar o eu antigo, pois há sempre a iminente possibilidade do risco externo aterrissar. O trauma em questão nos coloca a necessidade de ter de falar:

(...) do *irrepresentável*, da *realidade de um fato*, de um *abuso*, seja este sexual ou de outra ordem, do *dementido* e de processos que operam como *consequência* dele: *clivagem, autonomia, identificação com o agressor, progressão traumática, repetição, regressão narcísica e alucinação negativa*<sup>38</sup>.

Questões estas paulatinamente mais claras ao olhar de Ferenczi. O trabalho clínico deste psicanalista leva-o a ter de se debruçar sobre questões clínicas mais intrincadas e de difícil resolução. Processos muito ambivalentes, sendo suavizados sem serem sentidos na intensidade e na consequência que acontecem vividamente para seus pacientes. Como fazer uso da escuta de forma a realmente ajudar outrem? Aí nos aproximamos da pergunta que ele escutou: “Mas por que foi, então, que me trouxeram ao mundo, se não estavam dispostos a

---

<sup>36</sup> FREUD, Fixação em traumas – o inconsciente, p. 325.

<sup>37</sup> FREUD, Introdução à *A psicanálise e as neuroses de guerra*, p. 262.

<sup>38</sup> UCHITEL, *Neurose traumática*, p. 112.

acolher-me carinhosamente?”<sup>39</sup> Fica mais clara a voz da criança negligenciada, sem espaço na cultura dos adultos, sem lugar para sua fala legítima e sem o direito à sua experiência de criança diante da falta de cuidados do adulto. Os adultos suavizam acontecimentos intensos por não saberem lidar com eles, por não suportarem também seus próprios desejos. Desprezam assim a violência sofrida pela criança. Talvez porque tenham sido eles também levados a inverterem a ordem entre realidade e fantasia para se protegerem de sentir suas ambivalências. É mais fácil indicar a fala fantasística da criança e seu caráter de tolice, distorcendo o que realmente sentem. Ressoa aqui a palavra perversão, como a versão atualizada de um desejo que deve ser completamente suprimido e sempre às escuras devido ao reconhecimento da intensidade ensejada. Também vemos aqui a quantidade de culpa carregada, tanto da pessoa que a transmite quanto de quem irá receber esse excesso.

Não são poucas as questões levantadas por Ferenczi ao se adentrar nas reais diferenças envolvendo os desejos de adultos e de crianças. Sua pesquisa clínica o leva a assinalar a existência de duas linguagens bem distintas: a da criança, na qual o carinho aparece como *afeto* lúdico e relacionado aos cuidados básicos; e a do adulto, na qual os desejos sexuais são expressos na forma de *paixão*, uma vez que já estão em pleno desenvolvimento genital. Aqui encontramos Ferenczi ao sublinhar seu texto: “*a personalidade ainda fracamente desenvolvida reage ao brusco desprazer, não pela defesa, mas pela identificação ansiosa e a introjeção daquele que a ameaça e a agride*”<sup>40</sup>. Antes da defesa neurótica surgir a ansiedade introjeta, faz passar para dentro algo que ainda não foi assimilado pelo consciente. Esta introjeção, altamente repressiva, uma vez colocada dentro é como um lixo tóxico devorado, causando estragos à vida. Este fato trazido à tona por Ferenczi coloca em questão as apreciações da Carta 69 de Freud<sup>41</sup>. Nesta carta, Freud renuncia à hipótese de que crianças tenham sofrido abusos reais. Ele quer encontrar na neurose mais fantasística os elementos constitutivos do desejo infantil, leia-se a imaginação, em direção à formação de um recalçamento<sup>42</sup>. Eis a possibilidade mais forte para a etiologia das neuroses desenvolvida por Freud. Ferenczi propõe uma revisão do quadro geral da teoria neurótica freudiana, pois há casos sem influência das fantasias sexuais da criança em direção ao adulto. Diante de casos patológicos mais graves, é constatado exatamente o contrário: *são abusos reais cometidos pelo adulto em direção à criança*.

---

<sup>39</sup> FERENCZI, A criança mal acolhida e sua pulsão de morte, p. 49.

<sup>40</sup> FERENCZI, Confusão de língua entre os adultos e a criança, p. 103.

<sup>41</sup> FREUD, Extratos dos documentos dirigidos à Fliess, p. 279.

<sup>42</sup> Por recalçamento, temos em mira a geração de uma lembrança encobridora, cujo princípio básico é a formação do inconsciente de maneira a proteger a mente das ameaças ligadas a um prazer. Ver: LAPLANCHE & PONTALIS, *Vocabulário de psicanálise*, pp. 552-556.

O breve artigo de Ferenczi denuncia não só a violência cometida pelo adulto, como também a condição na qual a criança ficará presa a uma identificação com o agressor, pois se identifica com ele pela linguagem do carinho. Ferenczi chama isso de uma confusão resultante da estimulação excessiva sem a maturidade psíquica da criança. A criança é submetida, humilhada e desmentida pelo adulto. Sua fala é desacreditada por sua família e introjeta-se nela um sentimento de culpa pelo ocorrido<sup>43</sup>. É o próprio psicanalista húngaro que nos indica o quanto este sentimento é ambivalente: “Esse ódio transforma um ser que brinca espontaneamente, e com toda a inocência, num autômato, culpado de amor, e que, imitando ansiosamente o adulto, esquece-se por assim dizer de si mesmo”<sup>44</sup>. Esquecimento profundo este, trazendo uma série de sintomas extremamente destrutivos à criança, tal como vimos o exemplo do sufocamento auto infligido pela criança. Algo ocorre para impedir essa espontaneidade. O dilaceramento de um sentimento bom sobre si mesmo – ontogenética – entrava o legado para a preservação da espécie – filogenética.

Devido à complexidade deste assunto, gostaríamos de frisar aqui o trauma, palavra grega significando *ferimento*, enquanto campo de estudos chamados *memory studies* denominado por Cathy Caruth<sup>45</sup> a partir da década de 1980. Nestas pesquisas literárias encontramos uma interdisciplinaridade com as patologias do vazio, ou, se preferirmos também, ao irrepresentável que afeta o ser humano diante da construção de sua subjetividade. A confusão causada pela violência é capaz de destruir os mecanismos psíquicos da percepção de si mesmo. Ela aparece com frequência associada a um processo de extrapolação de limites, um respeito mínimo a si mesmo. O sofrimento psíquico é tamanho face ao resto das coisas do mundo, quase a ponto de ser uma espécie de opção ou rito ao sofrimento. Uma lágrima que cai sem palavra de acompanhamento. Assim é exigida outra posição do observador, mais acolhedora e ao mesmo tempo mais afetiva sobre a cripta das criptas: a cripta da linguagem. A ideia de repetição do evento traumático passa a fazer parte da realidade do sujeito, incluindo nele um segredo inominável, mas nem por isso irrepresentável.

Esta proposição surge com força pelos estudos do casal de psicanalistas franco-húngaros, e intérpretes da obra de Ferenczi, Nicolas Abraham e Maria Torok. Eles buscam uma renovação da teoria psicanalítica a partir do trauma da linguagem, das coisas *meio* palavras, *menos* palavras nas coisas. Menos teoria na psicanálise também. Ao menos uma teoria implicada com situações de difícil denominação ou tradução, aberta à esperança de

---

<sup>43</sup> Não por vezes a família não acredita na criança por considerar impossível ou imaginativo demais o relato da criança, o que não deixa de ser entendido como uma negação da realidade pelos adultos.

<sup>44</sup> FERENCZI, Confusão de língua entre os adultos e a criança, p. 102.

<sup>45</sup> CARUTH, *Unclaimed experience*, p. 3.

transformação, trazendo algo já implicado em Freud na busca da etiologia das neuroses, mas certamente pouco pensada diante do forte intelectualismo presente no campo psicanalítico francês e da psiquiatria dinâmica estadunidense. Essa pretensão à universalização das coisas, tentativa de encaixá-las em uma certa disciplina idolátrica por dentro de nossos pensamentos, fazendo-as empedrar estes mesmos pensamentos. Essa pretensão não subsiste diante da realidade do singular escutado e vivenciado na relação entre duas pessoas. A ideia de uma representação no sentido psicanalítico em muito se distingue da *mimesis* do plano aristotélico. Para a psicanálise, o vir à tona, a descoberta das coisas dentro de nós, não tem equivalente mimético na forma na qual Aristóteles o propôs, pois a vinda do representável passa pelo irrepresentável, fato este que não nega a existência de algo já representado, mas de difícil acesso<sup>46</sup>. Esta é a tentativa faltante da marca entre o pensamento e o afeto genuíno. A palavra só toma emprestada pela forma a acepção mais contundente, aquela na qual alguma coisa precisa se manter indizível para abrir-se ao sem imitação e ao fundo muito presente enquanto sensação.

No entanto, é de palavras que se trata, precisamente. E incontestavelmente no ventre da cripta se mantêm, indizíveis, semelhantes às corujas numa vigilância sem descanso, palavras enterradas vivas. O fato realitário consiste nessas palavras cuja existência oculta se atesta em sua ausência manifesta. O que lhes confere realidade é serem desafetadas de sua função costumeira de comunicação. (...) As palavras do sujeito foram atingidas por uma catástrofe que as pôs fora de circuito<sup>47</sup>.

A linguagem deixará paulatinamente de ser idealizada com um fim representável em si mesma. Ela não é mais capaz de causar o efeito esperado de significação sobre a neurose de origem libidinal. O terror bruto destituído de reflexão<sup>48</sup> ainda a faz girar o dito de modo a ser totalmente controlável. A linguagem entra em pânico ao se deparar com este fechamento. Talvez seja um fechamento a ser averiguado, fechamento sem um ser disponível. Este fato não impossibilita a linguagem, mas a questiona: o que a linguagem não consegue dizer? Esta pergunta colocada aqui mira a questão do trauma: o que vai sobreviver “não é localizável em simples evento violento ou original no passado de um indivíduo, mas sim da maneira que sua própria natureza é inassimilável – a maneira que não era precisamente conhecido em primeira instância – retorna para assombrar o sobrevivente mais tarde”<sup>49</sup>. Talvez a linguagem possa desprezar a criação de imagens, ao menos quando esta criação de imagens não puder mais ser

---

<sup>46</sup> É muito límpida a ideia de que a psicanálise não é um niilismo por esta razão. Sua implicação é antes de tudo com o não dito, mas existente em um plano não fenomenológico.

<sup>47</sup> ABRAHAM & TOROK, A tópica realitária, p. 240.

<sup>48</sup> SELIGMAN-SILVA, *O local da diferença*, p. 95.

<sup>49</sup> CARUTH, *Unclaimed experience*, p.4. Tradução nossa.

acessada facilmente por um lugar definido *a priori*, sem as disposições classificatórias, sem esse problema do ser como anterior à vivência. Esse lugar preferível de um *eu* constituído, cai bem como anteparo à desintegração do *eu*. A natureza existente também dá mostras de algo pouco crível à lei de causalidade estabelecida pelo modelo científico mais duro.

A questão de um suposto desaparecimento da linguagem é justamente por não se restringir a linguagem a um signo determinado: nem linguístico, nem visual, nem auditivo, se pensado com a finalidade semântica igualmente científica. Ao *eu* caberia uma função de guardião do cemitério de palavras que não tem mais sentido. O inconsciente após passar por uma violência continua a criar uma linguagem muito específica: gera uma linguagem ou uma patologia? A linguagem deveria, por definição, ser o instrumento de toque de algo menos opaco para todos. Certamente seu compromisso é com algo verdadeiro no interior da pessoa ou obra de que ela se aproxima. O corpo utiliza uma linguagem particular, formando um conjunto de símbolos arcaicos, pois a “impossibilidade de definir de uma vez por todas a correspondência entre exterior e interior, objetivo e subjetivo, para nós e para si, longe de ser uma hipoteca, constitui a verdadeira alavanca da pesquisa bioanalítica”<sup>50</sup>. Surge uma biopsicanálise, preocupada com as partes orgânicas e materiais, concretas, que se tornam a base sedimentar para a vida criativa humana. A patologia é formada de linguagens, talvez pouco afeitas a que sejam parciais sobre a pessoa em sofrimento. Quando se escuta verdadeiramente, a escuta também produz uma vibração. Vibra por dentro um som sem tradução definida pelos dicionários. O que é essa vibração? Essa escuta sem som articulado, sem finalidade formal, nos parece ser a grande preocupação de uma cripta da linguagem desta nova clínica das quase palavras e das instâncias afetivas mais remotas trazidas pelo trabalho de Nicolas Abraham e Maria Torok. Palavras minerais, com o silêncio típico das pedras, ainda despertam as mais incríveis possibilidades de dizer algo, restante, resistente aos efeitos danosos de palavras demais. “Interpretar o símbolo consiste em converter o símbolo/coisa em símbolo operante”<sup>51</sup>. Símbolo com fundo e forma, mas sem semântica? Ali, na formação das coisas mesmas, seu horizonte genético de explicitação, apela ao paradoxo, colocando em dúvida, portanto em aproximação, esse agir particular da interpretação. Aqui onde também é perigoso cair na fórmula da expressão *análise infinita*, por mais tortuoso que seja interpretar as coisas como literatos diante dos pergaminhos. Para chegar à concretude da relação, dando para a subjetividade algo mais elevado do que a dimensão de um *eu* imaginário, o sistema deve poder entrar em conflito. O novo deve advir, atualizando-se em caráter de

---

<sup>50</sup> ABRAHAM, Apresentação de “Thalassa”, p. 26.

<sup>51</sup> ABRAHAM, O símbolo ou o além do fenômeno, p. 30.

complementariedade. Isto quer dizer algo muito especial sobre o papel do ambiente no processo do trauma. Há membranas protetoras no conjunto celular. De uma forma mais complexa, há grupos de organismos transmissores de sua herança aos membros posteriores. Esta filogenia da psicanálise entre o saber filosófico interrogativo e a biologia determinista. O que é? Lá onde o embrião deseja crescer, precisamos ali adentrar em sua câmara uterina. A psicanálise deve voltar ao simbolizável, naquilo que valida sua transmissão como um entendimento internalizado, cujas palavras vazias não terão quaisquer forças<sup>52</sup>.

O passado é, portanto, retido como *podendo* ter uma relação com o presente. O que preside a associação dos dois é o *afeto*, estado de falta ou de temor, estado de uma angústia superada (prazer) etc., pelo que o “mundo vital” é significante e se constitui num conjunto de signos premonitórios<sup>53</sup>.

Neste afeto, aonde as coisas se unem, é nele talvez o melhor lugar para separá-las. Afetar é colocar então o símbolo em ação, gerador do conflito entre querer dizer e esta impossibilidade de comportar este desejo. Não é menor sinal de temor a existência de uma instância temerosa quando o monstro intenta aparecer. A vida avisa quando estes sinais deixam a visão turva. A tragédia moderna vive às voltas com a *perda do sentido*, mas antes do sentido examinamos o quanto a *perda da capacidade de sentir* parece ainda pior e realmente a herança deixada para as atuais gerações. Por dentro das coisas perdidas, o regime de inscrição é muito diferente dos modelos programados. Escutar aquilo no qual as palavras se deixam relativizar a partir de seu lugar de ostentação privilegiada. Esse falatório, a dívida da palavra com o saber, a ilusão de um saber sem conflito agora parece entrar neste jogo, pois certamente é um jogo que para ganhar precisa aceitar a perda iminente. “Saber aprender é saber simbolizar um conflito”<sup>54</sup>. Saber que uma terceira coisa virá de longe para colocar um nome, instaurar uma ordem no caos, implicando assim uma dialética em significação, passagem das mais importantes entre significado e significante<sup>55</sup>. Sabe-se que a técnica psicanalítica ficou por demais tentando dar nome ao inefável. Talvez aqui nossos autores estejam realizando o caminho ao contrário, típico daqueles que começam o debate. Em um instante de lucidez também pode ser necessária muita loucura. Isso é a nossa loucura necessária, talvez a suficiente para mostrar, que após adentrarmos nela, podemos ainda permanecer vivos. Louca é a superfície sem nome dessa partida ao mais profundo dos medos. O trauma não é um jogo,

---

<sup>52</sup> ABRAHAM, O símbolo ou o além do fenômeno, pp. 61-62.

<sup>53</sup> ABRAHAM, O símbolo ou o além do fenômeno, p. 65.

<sup>54</sup> ABRAHAM, O símbolo ou o além do fenômeno, p. 65.

<sup>55</sup> LACAN, A instância da letra no inconsciente, pp. 496-533.

mas seu acesso exige novas condições de entrada. O poema “*Unlesbarkeit*”, do livro *Neve repartida (Schneepart)*, expressa esse meandro:

*Unlesbarkeit dieser  
Welt. Alles doppelt.*

Ilegibilidade deste  
mundo. Tudo em dobro

*Die starken Uhren  
geben der Spaltstunde recht,  
heiser.*

Os fortes relógios  
dão razão à hora cindida,  
roucos.

*Du, in dein Tiefstes geklemmt,  
entsteigst dir  
für immer.*

Tu, presa nas tuas profundezas,  
somes de ti  
para sempre.<sup>56</sup>

E ler o mundo já se soma a um esforço de decifrar as coisas sem sentido. Nem se nota que o tempo passa, nem se escuta o trinado dos pássaros, nem se apresentam as faces milagrosas. Talvez a profundidade seja um caminho sem fim. E, sumindo, temos a garantia de que as coisas não assombram mais. Criaremos os fantasmas para guardarem o sono. Ligado o botão do automático, a vida tende a passar sem problemas. Agora tudo está resolvido, sem estar. O que se resolve neste campo? Fazer uma casa? Dar luz à expectativa? Pensamos também se pode haver vida depois de uma frustração. É por certo para se frustrar que se cria uma expectativa. Quanto mais luzes ela terá, mais estaremos certos de sua fragilidade. Como as horas passadas por um interrogatório, horas que aos poucos comprimem com mais ímpeto uma resposta eliciada pelo tremor. E lá não se vê resgate de coisa alguma, maneira de pensar, jeito, estilo. Não há jeito de viver quando a voz perde a vez. Quando o ser não continua a crescer. É talvez por um novo homem que Paul Celan fala, um novo mais envelhecido. Um homem decidido a manter-se em silêncio sacrificial. Impreterível sacrifício pelo qual passa o *tu* do poema, “somes de ti / para sempre”. Uma sabedoria pode nascer aqui? Sublimada devido ao desgaste das fórmulas. Como não sucumbir? E nestes pedacinhos de significados esparsos a condição de um homem quase-enlouquecido no profundo oceano azul.

Para examinarmos mais um pouco as propostas de Abraham e Torok acerca do trauma, daremos à palavra para Jacques Derrida. É digno de nota o interesse de Derrida pelo pensamento do casal desde 1959<sup>57</sup>. Acompanhar o pensamento do casal é se adentrar ao grande desafio de conciliar as diferenças linguísticas presentes no famoso caso de Sigmund Freud, intitulado, *O Homem dos Lobos (Der Wolfsmann)*<sup>58</sup>. O caso despertou a atenção para a

---

<sup>56</sup> CELAN, Cristal, pp. 148-149. Tradução Cláudia Cavalcanti.

<sup>57</sup> Foi Marguerite, esposa de Derrida, que os apresenta ao filósofo durante sua entrada como membro efetivo da Sociedade Psicanalítica de Paris. Ver: PEETERS, *Derrida*, pp. 348-349.

<sup>58</sup> FREUD, História de uma neurose infantil, pp. 13-153.

quantidade de línguas envolvidas. Há uma possibilidade de se encriptar as coisas da sessão para justamente não ter de se adentrar nelas. “A descoberta do inglês como língua críptica foi uma etapa crucial: ela permite identificar as palavras ativas e escondidas. Mas era de longe insuficiente como instrumento de interpretação.”<sup>59</sup> Mas o que é uma cripta? O prefácio ao livro do casal, realizado por Jacques Derrida, mostra um pouco desse empenho tradutório sobre a *secura* do mundo interno: “Uma cripta jamais é, de lado a lado, natural e se a *physis* adora, como se sabe, (se) criptar, é porque ela transborda para encerrar, naturalmente, seu outro, todos os seus outros”<sup>60</sup>. Parece-nos aqui a visão de Derrida sobre a gênese da cripta em direção a uma espécie de esfriamento da lava vulcânica, cujo transbordamento da experiência traumática naturaliza as coisas. Assim sendo, uma língua também perde seus referenciais quando não dá conta de definir aquilo que genuinamente nasce com seu usuário. Um caminho em uma língua desconhecida trouxe algo do inconsciente mais latente, permitindo que uma nova tradução pudesse ser tentada ao revisitarmos o caso clínico. Talvez seja no uivo dos lobos, no sonho do célebre paciente de Freud, o encontro com uma interpretação, na tentativa de significação persistente. Escutar o outro também é dar luz a essa outra coisa de nós que escuta; portanto não há positividade nessa relação, mas uma entrega transformativa, uma invenção sobre o texto estabelecido pelo paciente. Essa invenção não visa outra coisa se não uma experiência, contudo só pode fazê-la traíndo algo em plena conformidade no texto. Aqui, onde a poética não tem espaço para navegar, também pensamos ser o desafio à temática do homem dos lobos, do trauma, da aliança secreta com o indizível. Fazer cessarem os sintomas do texto em benefício de uma nova convergência de ideias. Voltemos à cripta, brevemente, como a reunião de fragmentos estruturalmente desunidos, o problema de excessos aglutinados para dar conta de uma falta. O casal Abraham e Torok nomeia como coleção de verbos secos e, portanto, um lugar muito confuso, cujo sentido não se esclarece porque o paciente fala ou expõe algo. Ao tratar as palavras como coisas secas, somos remetidos a um lugar em que elas não geram mais criatividade. Nicolas Abraham e Maria Torok chamam tais palavras de *incorporadas* pelo paciente, pois: “A magia incorporativa restabelece a lei do tudo ou nada: tudo permanece sem mudança porque nada aconteceu”<sup>61</sup>. Incorporar é comer algo sem sabor algum para dentro do psiquismo. Isso leva a algo mais profundo para pensarmos acerca de palavras na necessidade de serem *introjetadas*, investidas para dentro do psiquismo de modo criativo, buscam uma completude, mesmo não chegando a isso. Essas palavras não chegarão

---

<sup>59</sup> ABRAHAM & TOROK, *Le verbier de l’homme aus loups*, p. 79. Tradução nossa.

<sup>60</sup> DERRIDA, *Fora...*, p. 272.

<sup>61</sup> LANDA, *Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise*, p.224.



ao encontro, jamais encontrarão algum lugar de identidade com o afeto perseguido. Palavras de uma perda perdida só rolam como dados em uma lousa sem fim. “Trata-se do que tem lugar secreto para se guardar em alguma parte *salvo* em um eu”<sup>62</sup>. Um *eu* ainda muito menor, quase inexistente, sem os alardes ruidosos que despertam os bons ouvidos a identificarem línguas esquecidas. Será somente uma disposição a ouvir o que permeia esforço do intérprete? Todo o segredo só pode durar enquanto um *eu* é mantido. Essa se torna então a melhor forma de guardar o que a percepção ainda mantém como identidade ou, se preferirmos, o suficiente para existir. A identidade advém dessa reunião fragmentária. Pede-se criatividade para cruzar os horizontes de uma irreduzível miséria pessoal.

Esse ponto é demasiado importante, pois está em busca daquilo que excede as relações de saúde após a exposição ao trauma. A libido sexual de que fala Freud cessa no momento que o trauma chega, paralisando por completo as funções de investimento objetal, isto é, em transformações da energia psíquica. “A Realidade, da qual não se deve saber nada, nem ouvir falar, teria assim uma relação essencial com o segredo”<sup>63</sup>. Metonímia maior entre segredo e realidade. A realidade é o próprio deslizamento do segredo até o inescapável na relação com o outro. E isso leva a uma certa trepidação ao suportar a letra no mundo das superfícies. Chegar perto é demais para aqueles fragilizados. Não basta ostentar o segredo, mas ele é uma própria realidade particular dentro da natureza do evento traumático. O fantasma está aqui, porém, devemos estar preparados antes de exorcizá-lo, dar a ele o terreno para sua aparição, invocá-lo nas suas próprias condições de aparecimento. O segredo não possui mais ordem fantástica, sendo assombrado pela realidade propriamente dita. O quanto a realidade assusta de maneira a causar um afastamento do paciente? A qualquer tentativa de dar luz à vinda de um terceiro, um salvador, caberá ser admoestado que:

O lugar críptico é, pois também uma sepultura. A tópica nos ensinou a contar com um certo não-lugar. A função sepulcral pode, por sua vez, não mais significar, simplesmente, a morte. Uma cripta, acredita-se encobre sempre a morte. Porém, para guardá-la de quê? De que se guarda um morto intacto, a salvo – ao mesmo tempo – da vida e da morte que poderiam vir de fora e para fazer que a morte não ocorra na vida?<sup>64</sup>

Não devemos estranhar que o termo cripta nos aproxime de um conteúdo fantasmático. Um fantasma aparentemente intransponível, ainda na sua condição de um resto após a

---

<sup>62</sup> DERRIDA, Fora... , p. 273.

<sup>63</sup> DERRIDA, Fora..., p. 277.

<sup>64</sup> DERRIDA, Fora... , p. 281.

incorporação do objeto<sup>65</sup>. “O objeto incorporado, exatamente no lugar do objeto perdido, lembrará sempre (em nome de sua existência e pela alusão de seu conteúdo) alguma coisa perdida: o desejo atingido por recalçamento”<sup>66</sup>, porém, devido à perda, um túmulo lacrado, um impedimento sem o acesso da mente. Recalque é ainda um termo suave: uma viseira que nos aliena de nossa condição, uma prótese de nós mesmos. O trauma dismantelou a ligação entre o afeto e a sua representação. Recaiu sobre o narcisismo primário, isto é, sobre a noção de relacional do *eu* com o mundo dos outros. O *eu* se ilude assim, temendo mostrar o quanto está despreparado para a vida. Temos então a dimensão da língua desconhecida, onde qualquer forma de tocar o outro é vivenciada como ameaça iminente.

É Derrida quem grifa o texto *Le verbier de l'homme aux loups*<sup>67</sup>: “compreender um símbolo, é recolocá-lo no dinamismo de um funcionamento subjetivo”. A ideia de desconstrução aparece aqui em relevo, muito próxima da noção ressaltada diante do trauma como o fim do método e da ciência da interpretação: “A desconstrução não é um método e não pode ser transformada em método”<sup>68</sup>. Ao aproximar-se de Maria Torok e Nicolas Abraham, o filósofo franco-argelino observa a incidência de outras matérias e sinais não formalizados pelo signo linguístico. Esta volta à fenomenologia realizada por Nicolas Abraham demonstra que a função simbolizadora possui um funcionamento particular: “A dimensão original da psicanálise reside justamente nesse modo de ‘decifração’ genética a um só tempo transobjetivo (o texto do símbolo dado objetivamente, e ‘decifrado’ do interior como gênese de um funcionamento) e transsubjetivo (não ocorrendo a ‘decifração’ pelo próprio *sujeito*, mas por um outro)”<sup>69</sup>. Um outro que vem aliar sua escuta em benefício do testemunho, do que não é mais da ordem da verdade, simplesmente, mas do tempo da expressão no dizer. Portanto, a expressão *genética*, utilizada por Abraham, é também buscar a gênese da criação desse dizer. Novamente nos parece importante deixar que as dimensões sejam abertas para observar mais atentamente essa singular atuação simbólica ao produzir-se enquanto uma cripta.

Bem entendido, o conceito transfenomenológico do “hieróglifo” se enriqueceu e se complicou desde então, a noção de “segredo” recebeu um estatuto tópico ou metapsicológico novo, o “símbolo-coisa” um papel que não é simplesmente de algo

---

<sup>65</sup> Maria Torok nos esclarece a introjeção a partir de Ferenczi: “1. Extensão dos interesses auto-eróticos; 2. Alargamento do Ego pela eliminação dos recalcimentos; 3. Inclusão do objeto no Ego e, conseqüentemente, ‘objetualização do auto-erotismo’ primitivo” Ver: TOROK, Doença do luto e fantasia do cadáver saboroso, p. 221.

<sup>66</sup> TOROK, Doença do luto e fantasia do cadáver saboroso, p. 223.

<sup>67</sup> ABRAHAM & TOROK, *Le verbier de l'homme aux loups*, citado por DERRIDA, *Fora...*, p. 292. Neste texto temos uma nova interpretação do famoso caso de Freud intitulado o Homem dos Lobos.

<sup>68</sup> DERRIDA, *Psyché : Invention de l'autre*, p.12. Tradução nossa.

<sup>69</sup> ABRAHAM, O símbolo ou o além do fenômeno, p.35.

“substituível” ou cuja mediação (...) não antecipa expressamente, a teleologia do desejo se tornou mais contraditória e astuta<sup>70</sup>.

Não apenas astuta, mas talvez tornar-se uma cripta seja a possibilidade de manifestar o fantasma. Deslocamos o fantasma para além do psicologismo consciente, pois está atrelado a uma escuta muito diferenciada, a partir de sons sem fonemas e outros elementos no terreno do ruído. Sons que não se deixam traduzir. O traumático que estamos agora começando a abrir a porta é ele feito de elementos costumeiramente estranhos às instituições psicanalíticas. A vinda desse sopro poético irregular e sem origem por excelência. “Cada vez a tradução poética e a interpretação psicanalítica facilitam, uma pela outra, uma nova via, orientando-se reciprocamente sem nenhum privilégio unilateral”<sup>71</sup>. Sem uma noção já preconcebida e sem efeito de estrutura. A fronteira aqui marca outro olhar sobre o objeto, este olhar de frente, sem o destino teleológico das classificações etiológicas do positivismo, produtoras de feridas e de outras vulnerabilidades. O choque com aquilo que se mostra a ler diferentemente, tal como a imagem de uma data ferida, proposta criada entre Elisabeth Weber e Jacques Derrida, acerca de uma experiência sem domínio onde o discurso acaba sendo de fato destruído<sup>72</sup>.

*É dizer que ele se esquece...*

É preciso bem que ele “trata” podemos dizer com o traumatismo. Por vez ele o repete – um traumatismo repete, nos ensina Freud, é um traumatismo que tentamos dominar – que ele repete como tal, sem se deixar arrasar por ele, guardando a palavra, guardando a palavra “viva”, sem o esquecer totalmente e sem se deixar totalmente arrasar por ele<sup>73</sup>.

Algum ponto paradoxal entre o passado e o futuro. Repetições incessantes voltam para tentar manifestar o sem rumo no psiquismo do ser. A fórmula mesma também vem com seu aporte “estrutural” suplantar a experiência, com um toque de racionalidade. Esta obsessão pela frase pronta, sem sentimento, pelo pensamento classificatório, em levar para todos os pontos da vida os pontos de comunicação. Como se pode alcançar a promessa de viver a vida? As coisas falam mais do que as línguas são capazes de traduzir. Pelo menos na visão da psicanálise esta fala precisa ser escutada, iniciativa tradutória. As coisas precisam falar porque assim constata-se seu preenchimento diante do vazio intermitente.

Se uma metaforização não tivesse precedido (no corpo), a desmetaforização (que é também uma sobremetaforização) não teria podido fingir a coisa inominável, outra

---

<sup>70</sup> DERRIDA, Fora... , p. 293.

<sup>71</sup> DERRIDA, Fora... , p. 296.

<sup>72</sup> DERRIDA, *Points de suspension*, p. 395.

<sup>73</sup> DERRIDA, *Points de suspension*, pp. 395-396. Tradução nossa.

maneira de se desembaraçar dela. Que o morto permaneça morto, em seu lugar de morto, e que se possa sempre reassurar-se disso. Que ele não retorne mais, e que não faça retornar consigo o traumatismo da perda<sup>74</sup>.

Pois é diante dessa perda que as coisas mortas vêm alojarem-se como cicatrizes que ferem ainda a perda do que está encapsulado no seu silêncio singular. E o mesmo movimento de apagamento dos rastros repete incessantemente o evento traumático na tentativa de elaborá-lo. Um sistema de apagamento projetado para que não haja resistência: “A vítima absoluta, é uma vítima que não pode mesmo protestar. Não podemos mais identificar *como* vítima”<sup>75</sup>. Aqui toda a ideia de inconsciente se revela como uma “palavra-coisa”<sup>76</sup>, disfarçando sua existência, dando a ela uma força terrorífica para que a ferida não apareça, não seja nem sequer anunciada, *Ichspaltung*, como a cisão do eu, tremor diante de uma revelação perturbadora<sup>77</sup>. Ali onde os profetas guardam para si as palavras que nomeiam as coisas impossíveis porque serem justamente as mais reais. Estar perto do *eu*, das coisas que realmente tocam isto parece ainda tomar de assalto quando entre a paralisia, a lágrima e a ira se teme aproximar-se de qualquer coisa, gesto ameaçador feito ao sujeito. Impreterivelmente há interpretações que machucam quando se está diante da parte falante da língua viva. Ali o corpo dá mostras de uma ferida que lhe é consequência da dor mental, esta por sua vez incapaz de se aproximar da significação.

Nasce a figura de um mensageiro noturno, vindo ao ouvido despertar o sono de confusão e fragilidade, apontando justamente o desafio nestas duas instâncias: “Como um outro pode ele ver em mim, ao mais secreto de mim, sem que eu veja a mim mesmo e sem que eu possa o ver em mim?”<sup>78</sup> E o segredo que treme não o faz se não por uma vibração interna, provocado ao escutar pela boca de outro a sua principal pergunta: *quem sou eu?* Por esta responsabilidade de se dizer *eu* e implicar todos os que estão aqui. Os que podem ler ou não ou os que terão tempo para nascer e chegar até essa pergunta abissal; os abortados e alijados de questões. A pergunta faz temer diante do abuso.

Ele tinha edificado uma cripta nele: artefato, inconsciente artificial do ego, enclave interno, de paredes, de passagens disfarçadas de tergiversações, uma circulação oculta e difícil, duas portas fechadas, um labirinto interior ressoando, por todos os lugares, um discurso no qual se cruzam tantas línguas e depois alguma parte no ruído, um silêncio de morte, a obturação. Ele morreu a cripta nele<sup>79</sup>.

---

<sup>74</sup> DERRIDA, *Fora...*, p. 303.

<sup>75</sup> DERRIDA, *Points de suspension*, p. 403. Tradução nossa.

<sup>76</sup> DERRIDA, *Fora...*, p. 308.

<sup>77</sup> “Um segredo *faz* sempre tremer”, DERRIDA, *Donner la mort*, p. 79. Tradução nossa.

<sup>78</sup> DERRIDA, *Donner la mort*, p. 127. Tradução nossa.

<sup>79</sup> DERRIDA, *Fora...*, p. 308.

O inferno de não ter resposta última. Quem ousa sair do labirinto? Deveríamos oferecer uma alternativa a um tratamento fora da cripta. Este modelo de questão exige algo a mais do que o redondilho e a prolixidez. O apontamento gráfico do texto não o reduz ao paciente. Uma análise pode ser criativa, mas para tanto precisa que o analista invista sua parte poética, disponibilize-a de modo inaugural a começar por si mesmo, antes de explorar o inconsciente do paciente. Decifrar é chegar a algum lugar secreto na vida do paciente. Interrogamos o uivo do lobo exaurido do mundo do sonho, chegando à realidade como cripta. É ter de ouvir esse uivo como “complemento co-simbólico reconstituído”<sup>80</sup>, no qual a imagem é faltante o tempo todo. A provocação desta partida da linguagem se dirige a uma desmontagem do eu (*Ich*) para chegar ao Isso (*Es*). A linguagem derivada da catástrofe e o que a acompanhará para sempre, sem fantasias ou desejos que não deslocam o ponto de vista de quem escuta o outro, mas provoca, naquele que está ali em frente, a prova de que um acontecimento real de fato ocorreu. “Numerosos aspectos poderiam ser observados concernentes à linguagem assim atingida por uma catástrofe, se se dispusesse a decifrar os códigos existentes, se se acreditasse na testemunha”<sup>81</sup>. Valorizar a testemunha, para dar mostras de que muitos psicólogos e psicanalistas não sabem o que fazer com seus conhecimentos. Estão limitados diante do que a fala não é suficiente e preferem a estabilidade da zona confortável do dizível ao invés dessa reconstrução da linguagem na qual o *eu* se apodera.

Desmontar o esperado é dar ao tempo o que não chega de fato à experiência, marcando a Realidade, agora com letra maiúscula para dar mostras de que há algo necessariamente inatingível, se pensado na linguagem cotidiana ou mesmo filosófica das intenções conscientes: “Trata-se de discernir o discurso da psicanálise como heterogêneo ao da fenomenologia: segundo Nicolas Abraham, não se pode conceber ‘Prazer’, do simples fato de que as aspas fenomenológicas são reservadas aos objetos vividos intencionalmente”<sup>82</sup>. A psicanálise coloca a maiúscula para tirar da ordem esperada, demonstrando o intraduzível que se mostra mais real pelo ato do acontecimento, do que as capacidades fantasiosas são capazes de criar, tal como acontece em uma fenomenologia do ato criativo. O acesso nos parece ainda incalculável, por isso a via tradutória, regime de intensidades, alivia em parte o processo de composição, de entrada na cripta. Uma quase ficção montada pelo analista. Diante do estado natural de recebimento passivo sobre o que foi entregue e ali deixado à operação do tempo. A

---

<sup>80</sup> ABRAHAM & TOROK, *Le verbier de l'homme aux loups*, p. 230.

<sup>81</sup> LANDA, *Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise*, p. 221.

<sup>82</sup> LANDA, *Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise*, pp. 178.

violência é traumática e cotidiana, parte da realidade brasileira, e exige da psicanálise algo a mais também, uma implicação com o ambiente social que a cerca<sup>83</sup>. “A contribuição da psicanálise para uma clínica do testemunho é exatamente garantir que a singularidade, o resto que marca a presença da dor, do excesso na história e na sociedade, esteja presente na reconstrução permanente da memória e não apenas a história como simples reflexo da realidade dos vencedores”<sup>84</sup>. A voz da razão, envolta na mão do escritor, em sua tarefa de transmissão, parece ser sempre a primeira a se levantar contrária ao que se vivenciou profundamente. Fazer lembrar não para estar fixado a uma vida inteira, mas lembrar para viver, tomar atitudes diante da herança a ser transmitida.

As palavras não podem mais simplesmente denotarem um suposto sujeito cheio de certezas sobre sua identidade. Talvez, mais do que nunca, elas possam levar esta estética até novos parâmetros, exigindo novos movimentos de alteridade, unindo tanto o olhar, o escutar e o tocar para que a palavra-coisa não se reduza a um idealismo puramente subjetivista.

Quanto à “palavra” dizendo Coisa da palavra-coisa, não é nem mesmo um nome mas um verbo, toda uma frase envolvida, a operação engajando vários sujeitos, várias instâncias, vários portadores de nomes, vários lugares, um desejo, excluído por aquilo mesmo que o habita como uma contradição volúvel, interditando-o de se chamar a si-mesmo, simplesmente, identicamente, de um só vocábulo glorioso. E de assinar uma só vez de uma só mão, de um só *traço* contínuo, selo intacto<sup>85</sup>.

A Realidade da qual se trata aglutina eventos, preparando movimentos que, olham através da paralisia, por dentro do nervo. Esta poesia do ritmo no verso, da dispersão poética da palavra em um determinado espaço. O projeto de uma gramatologia a partir dos intervalos, mudando a regra de leitura do mundo e as fronteiras que não deixam marcas simples, mas uma necessidade de decifrar, não pelo gosto detetivesco, mas pela relação de ajuda e confiança. A psicanálise mostra um dever para com o mundo que a gerou: ela tem o dever de rever esse mundo, escutando-o profundamente em sua ferida. O que nos olha a partir de agora? O que escutamos escapa à *phoné*? O grama, medida unitária para dar qualidade a algum peso, é este termo também o peso da poesia de Paul Celan em sons e versos que se perdem ao tentarem se encontrar. Como organizamos os sons para torná-los audíveis? Essas relações de alteridade são o grande desafio desta tese. Mostrá-lo como problema literário, filosófico, ético e psicológico no cuidado que envolve um segredo e uma exposição da ferida

---

<sup>83</sup> O ambiente brasileiro também se mostra cotidianamente reprodutor de cenas violentas. Ver: ENDO, *A violência no coração da cidade*, p. 137.

<sup>84</sup> PERRONE & MORAES, *Do trauma ao testemunho*, p. 38.

<sup>85</sup> DERRIDA, *Fora...*, p. 312.

ensurdecedora ao acompanhar aquele atingido pela cripta. Gostaríamos acima de tudo de poder escutar este som, seja ele poético ou não.

**PARTE 2**  
**PROFETAS DO FIM DO LIVRO**

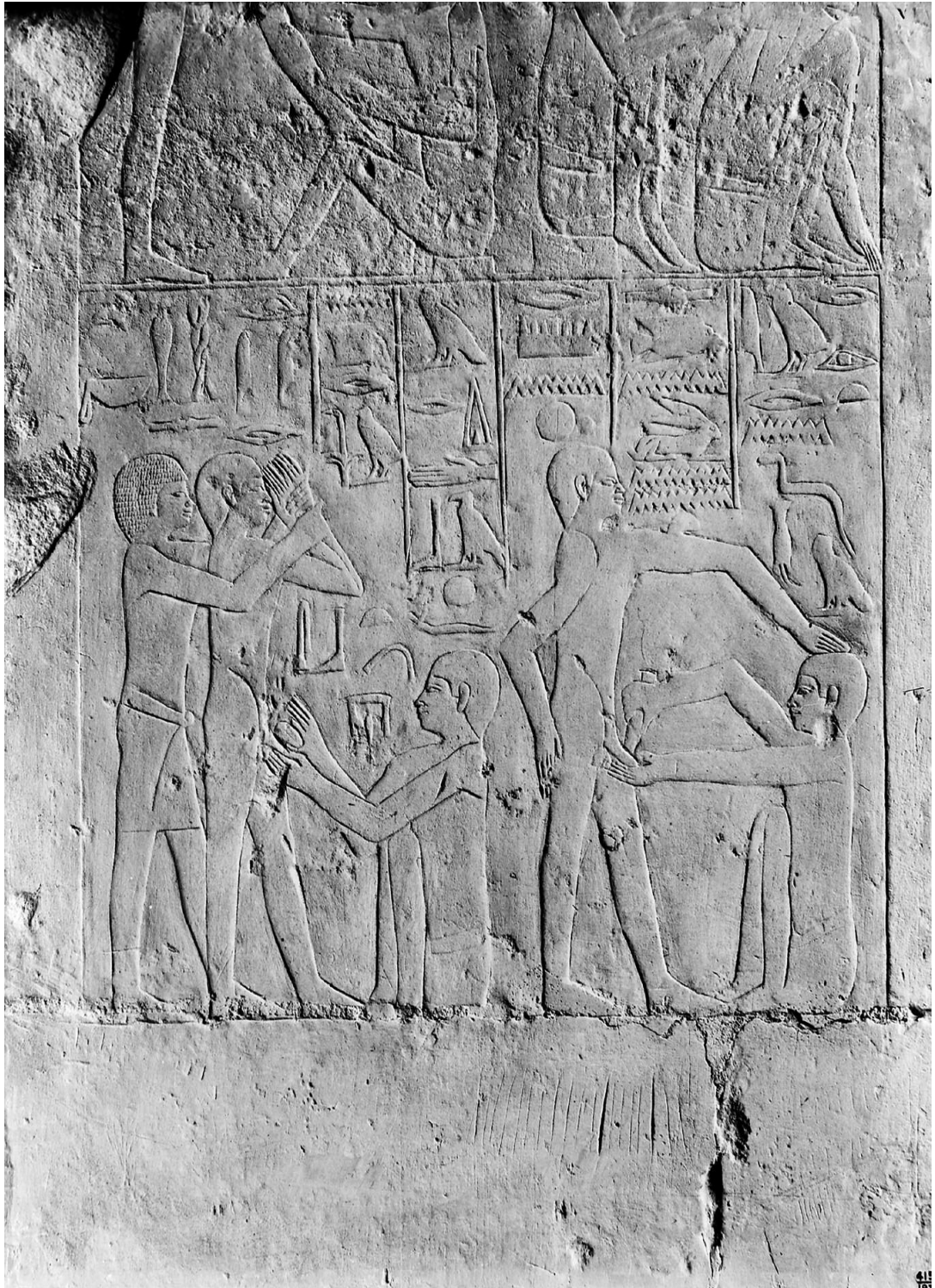


Fig. 3 – Ritual da circuncisão encontrado na tumba de Ankhmabor, em Sakkara, Egito (por volta de 2400 a.C)

## 2.1 OS NOMES FREUD E MOISÉS: O JUDAÍSMO À PROVA DO TEMPO



(...) o judeu opera (sobre) ele mesmo um simulacro de castração para marcar a si próprio, sua propriedade, seu nome, fundar a lei que ele sofrerá para o impor aos outros e se constituir em escravo infinito da vontade infinita. Começando a consumir sua glândula, ele se defende do avanço contra a ameaça infinita, castra à sua vez o inimigo, elabora um tipo de defesa sem medida. Ele exhibe sua castração como uma eleição que colocou o outro diante do desafio.

Jacques Derrida, em *Glas*

O judeu faz face ao judeu, como a página do Livro à página do Livro.

Edmond Jabès, em *Désir d'un commencement*

Não é menos tenso o passo dado diante da hora da morte. Lembramo-nos dela ao ouvirmos sem atenção o dobre de sinos fúnebres ao longe. Nesta hora procura-se o sinal acalentador da tradição que nos diga para onde devemos ir. Qual sinal sustentará a lágrima antes de tombar? Poderá ela dissipar nossas dúvidas? Assim, também se constrói uma memória que está interrompida. Ela vive sua consciência com a completude de um nome que lhe disseram. A língua é uma herança bem pronunciada e uma certeza antecipada. Quem ousa negar isso? Quem ousa negar os detalhes postos sobre a mesa para que nela possamos nos nutrir? Esquecemos o ritual, o *Seder de Pessach* em seus detalhes, no momento em que a toda hora a recordação do exílio nos faz irromper em desespero. Não seria menor essa sensação tremulante quando despertamos do sono, para além da metapsicologia, da metafísica, da metalinguagem em suas tentativas de explicarem o que exalta como sopro de uma emoção. Acontecimento desmedido da vida em nossa breve existência. Ao menos a gota de orvalho cai para nela nos nutrirmos de boas intenções. Será isso o bastante? Um toque em um momento cuja perda é irremediável. O cortejo nos coloca a tristeza quando não podemos nada mais fazer. A linguagem de uma tormenta não decifrada se volta para nós. Quais nós?

Alguns processos provocaram rupturas ao concebermos o *sujeito*, advindo de um *eu* especular, ao se mostrar em uma linguagem complexa. Um *eu* sem o rosto do outro pode ser ainda assim um *eu*? Essa questão move a experiência de alguns em direção a uma parede vertiginosa, erigida para o alto. Ali talvez alguns encontrem um espelho, no qual começarão a olhar e atribuir qualidades. Um gesto mecânico de repetição dissemina o reconhecimento, o gosto, atraindo para si a sensação de desconhecimento. É sobre esta capacidade de interioridade, há muito perdida, seus retalhos, sua dificuldade na leitura; ali nosso desejo encontra muito sutilmente a realidade. O desejo escreve a realidade de alguma maneira. Podemos imaginar nestas primeiras leituras um registro escondido, quase cifrado, talvez o nome que nos deram escondido entre sinais sem sentido. Podemos sair desta condição? O que nos falta para tanto? Elevar um nome ao relevo através da superfície na pedra onde outros

simplesmente não podem ver nada. Observar o sinal vindo do futuro quando a primeira estrela no céu aparecer. Alguma coisa precisaria ser deixada fora dos livros de história para ainda ser descoberta em uma época forçada a esquecer.

Por esta mesma razão, de esperarmos uma descoberta autoral, um suplício, um sentimento de *eu*, podemos perguntar simplesmente sobre as condições de autoria de um texto. Perguntamos sobre um coletivo de gentes e encontramos um ou outro nome mais relevante. De uma viagem à Troia, Ulisses; de uma saída do Egito, Moisés. Será Moisés aquele que escreveu a Torá? Será ele o primeiro a escrever? Certamente a escrita já existia muito antes de Moisés. Já havia escrita cuneiforme, hieróglifos e muito antes desse controle da motricidade fina. Havia desenhos na caverna de Lascaux. Moisés escreve então muito depois de todos. Ele o faz para trazer algo novo sobre uma tribo perdida, acossada em meio ao Império Egípcio. Então escrever é sinônimo de libertar-se? Libertar-se com regras infundáveis de convivência. Essa visão de ética, cuidado, misericórdia na qual a subjetividade se revelou em um nome sagrado de Deus, que não faz sentido dentro de uma perspectiva individual, material, enterrada no problema epistemológico das coisas. Contrariamente a isso, se diz que Moisés escreveu a Torá, reafirmamos aqui. Também se diz de Moisés, o Profeta dos profetas, trazendo a palavra da lei ao espírito dos homens. Teremos testemunhas disso, teremos também os que escolheram esquecer. É claro, certas palavras soam como ordens, então novo exílio no deserto, nova submissão cega, sem reflexão interna dos limites entre o íntimo e o coletivo. Aqui se confundem ordens distintas, sem alívio, sem resposta. Mais tenso encontro das coisas quando nascem delas suas dúvidas sem respostas.

Também se atribui a Moisés o alfabeto hebraico, advindo de sua relação com Deus. Para essa relação, tão atribulada, indagadora, inquiridora de nossos deveres não só com os outros, mas também com essa dita subjetividade, o pesquisador estadunidense Yerushalmi enxerga na figura de Moisés os problemas que conduzirão o povo hebreu ao longo dos anos, até a chegada da modernidade: “dessa busca do significado do judaísmo e da identidade judaica por meio de um reexame sem precedentes do passado judaico que é em si a consequência radical com este passado”<sup>86</sup>. Ao interrogar Moisés, todos os lugares se encontrariam, entre semitas e antissemitas, entre judeus e cristãos, judeus e muçulmanos. Ali também, onde Moisés fez contato com as outras tribos semitas, não só judeus, mas os madianitas, aqueles que também tinham essa figura monoteísta na forma do deus vulcão. O fundador seria então um duplo: um sacerdote egípcio tomando contato com outro sacerdote da tribo semítica Madiã. O judaísmo se fundaria nesse encontro de desencontros?

---

<sup>86</sup> YERUSHALMI, *O Moisés de Freud*, p. 23.

Aqui entram em contato história e religião. A apreensão da verdade não poderia ser questionada por um ponto em comum, alheio ao atrito de seus pesquisadores. Atentos para o além do pensamento científico, métrico, das causas e origens, das datações, ele guarda o sentido, um sentido sem palavra persistente nestes versos na pedra. É em decorrência desse estranho contato que história e religião podem voltar a se falar, como em um movimento espasmódico surgido pela emulsão de prazer. Cabe bem a frase de Levinas ao se referir ao contato com o pensamento de Derrida: “prazer de um contato ao coração de um quiasma”<sup>87</sup>. Há um estranho elo unindo os desunidos, unindo em algo muito particular da relação em seu caráter de irrupção em novos significados. Une e desune, pois somente é verdadeiro o estranhamento nascido de dentro. Habita aqui uma incerteza básica da comunicação, cuja inevitável perda das origens nos indica no processo de lembrar enquanto uma busca. A ciência moderna da arqueologia levanta as poeiras do passado, realiza assim uma desenfreada briga pela reconstituição de um tempo no qual as coisas estavam em um determinado lugar e as condições sociais tiveram de adquirir novos elementos. Sinal dos tempos. Temos em conta o quanto a tradição judaica também deveria se submeter, ser assimilada, pelo pensamento filosófico helênico e mais tarde pelo domínio romano até chegar à Europa do século XVIII. A Europa dos movimentos nacionalistas, da tecnologia industrial e das cidades. Sair do gueto<sup>88</sup> e das tradições parece ser a única possibilidade possível para sobrevivência. Esse embate vem desde o trabalho de Moisés Mendelsson, em suas considerações sobre este período do iluminismo racionalista judaico. Considerado de crucial importância para a decisão sobre o que se tornariam as comunidades judaicas europeias com o advento do Estado Moderno. Foi assim chamado de *haskalá*<sup>89</sup>. As considerações de Mendelsson influenciarão cada vez mais a decisão paulatina para a criação do Estado judeu na Palestina, já em fins do século XIX. Surgem neste período ondas de antissemitismo, fato este que evidencia mais ainda o problema da *Kultur* alemã na convivência com as comunidades judaicas<sup>90</sup>. Nasce um fenômeno de interesse pelas origens, busca das raízes judaicas e dos comportamentos anteriormente esquecidos. O judeu se descobre não mais pela manutenção dos seus ritos, mas por uma

---

<sup>87</sup> LEVINAS, *Noms Propres*, p. 94. Tradução nossa.

<sup>88</sup> Os judeus são chamados no dialeto vênето de *giudeica* já em 1375. O termo *Ghetto* indicou o nome de uma ilha na qual ficavam os espólios de artilharia. No ano 1516 os [judeus](#) de Veneza tiveram autorização para viver ali. O gueto passa então a ser o lugar de habitação e confinamento periférico para uma determinada cultura ou etnia. Ver: GHETTO, *Jewish Encyclopedia*; GHETTO, *Wikipedia*.

<sup>89</sup> GUTTMAN, *A filosofia do judaísmo*, pp. 321-333. Ver o presente GLOSSÁRIO ao final da tese.

<sup>90</sup> Este problema se apresenta muito nitidamente nas obras de Sigmund Freud, *O Futuro de uma ilusão* (1927) e *O Mal-estar na civilização* (1930).

dimensão psicológica<sup>91</sup>. A ética é mantida e a busca por uma liberdade intelectual passa a ser priorizada por uma pequena elite muito atenta ao espírito da época (*Zeitgeist*).

E aqui novamente o profeta Moisés traz do futuro algo para além da tradição ocidental. Ele funda a escrita na pedra, a partícula elementar dos minérios livres na natureza. Também neste momento habita um *dizer* sem o *dito* outorgado da religião, instituindo as palavras como a tradição a ser obedecida. Como poderia então o fundador de uma tradição estar completamente fora dela? Se mesmo Freud, em *A interpretação dos sonhos*, reconhece que os hieróglifos<sup>92</sup> são a base para um modelo de *impressões*, em vias de um *deslocamento* do representado. Ele coloca na via do sonho esse mesmo princípio modelador da atividade psíquica inconsciente. Derrida, importante intérprete de Freud, esclarece este ponto no artigo *Freud e a cena da escritura*:

Mas a escritura psíquica uma produção tão original que a escritura tal como julgamos poder ouvi-la em seu sentido próprio, escritura codada e visível “no mundo” não passaria de uma metáfora. (...) É certo que trabalha com uma massa de elementos codificados no decorrer de uma história individual ou coletiva. Mas nas suas operações, no seu léxico e na sua sintaxe, um resíduo puramente idiomático e irreduzível, o qual deve carregar todo o peso da interpretação, na comunicação entre os inconscientes. O sonhador inventa a sua própria gramática<sup>93</sup>.

Arque escrita envolvendo a plasticidade iminente de toda a realidade, não só em seu ato de anterioridade, mas também na cumplicidade de seu efeito maior na linguagem: abertura sem predeterminação do tempo<sup>94</sup>. Começar pelo que desmonta o gesto cuja própria realidade re-conhece em polos atrativos de uma vindoura redenção. Não fugir ao encontro, mas ter guardado consigo a história desse sofrimento. Tão primevo é a busca da redenção a nos conduzir por caminhos desconhecidos. Parece que perdemos tempo procurando e encerramos a espera para não ter de aumentar o atrito com o im-possível, com aquilo que não é dado. Esquecemos que o im-possível está em cada um, exigindo permanecer vivo mesmo em condições adversas. A chegada da esperança, lá onde Moisés toma as tábuas com os 613 mandamentos (*mitzvot*) reduzidos em número de 10, cifrados em 10 camadas de bons

---

<sup>91</sup> Freud está justamente neste contexto, tendo como herói cultural a figura de Spinoza. Ver: YERUSHALMI, *O Moisés de Freud*, p. 33. Também vemos a decisão de Franz Rosenzweig em se manter judeu contrariando a os anseios de seu amigo Eugen Rosenstock, convertido ao cristianismo. Ver: SOUZA, *Existência em decisão*, pp. 29-33.

<sup>92</sup> FREUD, *A Interpretação de Sonhos*, pp. 294-297. Em trabalho posterior Freud explicita o interesse dos sonhos quando comparados às ciências filológicas: “Na realidade a interpretação dos sonhos é totalmente análoga ao deciframento de uma antiga escrita pictórica, como os hieróglifos egípcios.” FREUD, *O interesse científico da psicanálise*, p. 212. Para um estudo mais completo, ver: GUELLER, *Vestígios do tempo*, p. 172.

<sup>93</sup> DERRIDA, *Freud e a cena da escritura*, p. 307.

<sup>94</sup> KETZER, *Tzimtzum*, p. 439-454; para um estudo mais aprofundado sobre o tema, ver: MATE, *Memória de Occidente*, pp. 178-187.

princípios diante de uma mínima condição ética (*mussar*). Essa escrita como evitação das consequências mais graves devido à inevitável destruição do homem pelo homem. Contudo, os 613 mandamentos interpelam, questionam profundamente, dividem o humano e a divindade. São a di-visão do futuro. Entre o desejo de realização e a dura pena da dúvida, cujo dever ético se dá com os outros. Essa resposta exigente de um tipo de tempo postergado, tempo do necessário reencontro com o desconhecido apresentando-se como o reino de uma materialidade muito afeita ao culto do si mesmo, tão explorados pelos gregos. E na palavra aguardada, sua dita *evolução* com o nascimento de um sistema fonético completo e amplamente comunicativo, endereçado também ao fim das dúvidas no percurso da incipiente história do Ocidente. História na qual todos estavam à espera de uma realização completa na linguagem. Esse estranho dilema, que assola a ocidentalidade, envia uma série de duplicações do pensamento, cisões, conexões, rupturas e reparações.

A ideia de “impressão psíquica” comunica, pois, essencialmente com a ideia de articulação. Sem a diferença entre o sensível aparecendo e seu aparecer vivido (“impressão psíquica”), a síntese temporalizadora, permitindo às diferenças aparecer numa cadeia de significações, não poderia fazer sua obra. Que a “impressão” seja irreduzível, quer também que a fala é originalmente passiva, mas num sentido da passividade que toda metáfora intramundana só poderia traír. (...) Esta impossibilidade de reanimar absolutamente a evidência de uma presença originária, remete-nos, pois, a um passado absoluto. É isto que nos autorizou a denominar rastro o que não se deixa resumir na simplicidade de um presente<sup>95</sup>.

Estipular a presença pela imaginação é talvez um dos primeiros erros que Freud observou nos filósofos de seu tempo que falavam do inconsciente. Também aqui temos em conta o quanto foi encantador para a psicanálise o encontro com os mitos criadores. Parece que ao final da vida, Freud decide adentrar-se na figura de Moisés. Como seguir um rastro que não possui presença originária? Freud, *O Moisés e o monoteísmo*, cria um caminho em direção a algo mais complexo, a partir da ordem primitiva de *Totem e Tabu*, revela-se que a interdição não recai apenas por uma situação de culpa iminente, mas há a geração de uma dívida e sua inevitável partilha. Matar o pai será o suficiente? Nesta obra hipotetisa-se o problema do assassinato ao pai e sua submissão inconsciente ao totem como uma reparação. “Satisfações substitutas desse tipo vão de encontro ao sentido do luto e despertariam inevitavelmente a ira do fantasma”<sup>96</sup>. A investigação de Freud sobre as origens, na mesma medida em que se apresenta como uma investigação sobre as escolhas ocidentais e dúvidas de uma possível origem, revela também, para além do moralismo denunciado por Nietzsche, uma

---

<sup>95</sup> DERRIDA, *Gramatologia*, p. 81.

<sup>96</sup> FREUD, *Totem e Tabu*, p.75.

arqui-consciência mítica de sua enunciação. O exame de Freud, neste aspecto, nos conduz a uma implicação de outra ordem, a sexual, tensa, já por eliciar o contato com o mistério que envolve o comprometimento com a rudeza de uma castração social, que sempre deixará em diferença todas as particularidades mais íntimas da formação libidinal. O que fica retido de energia sexual dentro de nós que não tem por onde escoar. Esta falha no caminho, falha no sentido de ter de lidar com a possibilidade de Moisés ser mais egípcio do que judeu, por exemplo. A dúvida sagrada no princípio da modernidade impele o sujeito não somente ao seu desejo, mas a um programa substituto, a uma ordem do dia, mantendo encoberto o que é latente em cada pessoa. Ser sujeito coloca-se como questão, perpassando famílias, conflitos, nomes diferentes.

Uma linguagem em *différance*<sup>97</sup> diante de um substitutivo *a* no lugar do *e*, este último gramaticamente correto, para já provocar o enigma da leitura. Este enigma de ter de se ver com o desafio do escrito para outras esferas de inscrição, não mais com a falta, mas com seu excesso sobre as coisas. Um lugar que não pode ser completado porque não pode ser desejado. Privilegiado excesso para a criação da vida, da letra vindoura em sua elocução homófona. Neste breve intervalo todo o lugar se mostra incerto. Ali as coisas terão de passar por um processo mais profundo, análise das circunstâncias consolidadoras da forma, pois o conteúdo nos atrai ao princípio uno de uma formação intelectual facilitada. Sem esta interpelação não se descobre nada.

Acerca das diferentes marcas surgidas em nosso corpo, a cultura da marca que a memória não é capaz de lembrar, ela também um retábulo de orações e invocações no temor das palavras assimiladas, ali onde muitos engasgam seus suplícios sem retorno. Para além das marcas ditas ou impostas na sua demonstração física de pertencimento. Quando a marca é leve ou profunda, suas consequências saem do corriqueiro ato articulatório. Encontramos no judaísmo a marca física do pertencimento pelo corte e pela aliança da circuncisão (*b'rit milá*), cuja raiz fundacional desgoverna seus dizeres. É de Freud o questionamento do pertencimento de Moisés ao povo judeu, preferindo a inversão, pela via de um Moisés atrelado à classe aristocrática egípcia. Ser egípcio acaba sendo justamente o fator preponderante à sua conversão hebraica. Ele é um egípcio ao contra-assinar o antigo monoteísmo instituído por

---

<sup>97</sup> Para ser traduzida esta expressão em português, encontramos no trabalho de Anamaria Skinner, presente no livro *Jacques Derrida* e as tradutoras Ana Valéria Lessa e Simone Perelson, em *O cartão Postal*. As tradutoras nomeiam a palavra *diferença*, mantendo a grafia de uma indistinção sonora, incluindo aí a crítica ao estabelecimento de uma gramática que paute a regra de locução de toda uma língua. O desafio de definir *différance* também na obra da modernidade filosófica em HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.153; e HEIDEGGER, *Identidade e diferença*, pp. 38-77. Daí a posterior elaboração de Derrida, ver: BENINGTON, *Derribase*, p.56-65; DERRIDA, *Margens da Filosofia*, pp. 33-65; DERRIDA, *O cartão postal*, p. 21n. É proposital este erro gramatical, como aponta NASCIMENTO, *Derrida e a literatura*, pp. 142-149.

Akenaton. Seria o caso de uma real conversão? Qual é a herança entre o antes e o depois da conversão? Estranho deslocamento mutacional, tolhido de um excesso encontrado no prepúcio.

Akenaton tentou ser esquecido à força, tendo seu nome riscado nas estelas egípcias. O Faraó que traz o monoteísmo, muito antes de Moisés, é também aquele que trará a desgraça. O que essa história desperta na cólera das palavras dentro das pessoas? A força de implicação exigida no exílio do povo judaico, agora no teste das eras, afirma-os como renitentes de um passado não resolvido. Logo se percebe que o corte exige esforço. “Não se pode ser judeu sem encarnar de alguma maneira o Egito – ou um espectro do Egito”<sup>98</sup>. Sloterdijk tem em mira sempre a volta ao lugar da perda. Lá onde o deserto faz todos se perderem. A escrita perdida, esse imbróglio necessário em forma de preservação das perdas, deixando o fantasma em algum lugar preferencial. Memória que assombra os vivos, a escrita passa inclusive pelos vivos ao articular o mundo dos mortos esquecidos. A citação de Peter Sloterdijk nos revela o quanto um espectro de Oriente também sonda o Ocidente, repetindo sua condição de incompreensão dessa descoberta das metalinguagens textuais na pretensão humana do saber. A escrita exige esforço físico contido na mirada imagética, enquanto a fala pode se esvaziar, vulgarizando-se. Deve, portanto, haver uma escrita que fale ao homem.

O Moisés levantado por Freud em *Moisés e o monoteísmo* já amplamente desconstruído pelos arqueólogos de seu tempo. A mente de Freud envolta por serpentes, obcecada pela relação entre a cultura que escraviza e a cultura escravizada. O psicanalista escreve para reconstruir o fora do sistema, quando as palavras ainda não tinham sido colocadas nas pedras. Não seria também a busca da reconstrução ideal rabínica? Por esta razão, a proposta de Freud é escrever um romance histórico, jogando luz na recomposição dos achados históricos, como se o psicanalista praticasse uma psicanálise com a religião. Este fato vem acompanhado justamente de um gesto de tensão provocado pela intensidade da interpretação psicanalítica. “É natural, portanto, que a qualquer interpretação da obra de Freud que tente descobrir e circunscrever certezas irretocáveis e definidas em uma linguagem denotativa corrente trai a própria tessitura profunda da composição freudiana”<sup>99</sup>. É intencional que Freud traga o paradoxo e seu resultado seja o desarranjo das formas anteriormente idealizadas. Para o Freud, pretendo homem da ciência, a ciência tem de conquistar novos terrenos, poder amparar

---

<sup>98</sup> SLOTERDIJK, *Derrida um egípcio*, pp. 27. Neste trabalho é interessante notar que o judaísmo de Derrida parece mais preocupado com algo mais arcaico do que o judaísmo europeu é capaz de dar conta. O princípio egípcio por trás do judaísmo, tanto em Derrida pela vivência na Argélia, quanto na leitura que fará de outros textos bíblicos consagrados e dedicados a Abraham ou a Torre de Babel. Esse caráter é ressaltado no filme de Safaa Fathy: *D’AILLEURS* Derrida. Dir. Safaa Fathy. La Sept Arte - Gloria Films Production, 1999.

<sup>99</sup> SOUZA, *Interpretação, texto e violência: notas sobre Freud*, p. 82.

as necessidades da mente e olhar para sua produção de maneira mais rigorosa do que as perspectivas de seu tempo. Contraria assim a ciência quem a romanceia, passeia pelos atributos da linguagem já inserida no processo artístico:

Freud que chamou seu trabalho de romance histórico, não porque realmente tenha algo em comum com este gênero tal como habitualmente concebido, não porque tenha alguma agenda imaginativa além da busca de uma verdade história, mas apenas no sentido de que, dada a extrema pobreza de fatos históricos confiáveis referentes a Moisés<sup>100</sup>.

Já há um excesso na linguagem da religião. O homem parece em falta com esta linguagem perdida. *Ele busca o que já possui em si*, formando o paradoxo da contração. A religião desperta a loucura das coisas fora do lugar? Seria um bom lugar para um trabalho psicanalítico, método isento do desejo de comprovação científica para a existência de Deus. Adentrar na história de Moisés é recriar tantos fatos despertados pelas questões do presente, visando um legado ao futuro. O futuro a ser resgatado nestas coisas arruinadas pela história. Eis que Freud quer mostrar que a noção de Deus poderia não ser exclusiva do âmbito religioso, talvez os religiosos tivessem intuítos de dominação ideológica mais do que descobertas espirituais. Se Freud se mantivesse calado diante da impossibilidade de escolha entre verdade e ficção ele não teria exposto a dúvida de maneira tão contundente como o fez acerca de Moisés. Mais do que isso: a dúvida não se sustenta somente pela via religiosa, mas antes pela relação entre os povos. Como pode haver um ideal de pureza se a miscigenação é a característica mais humana por excelência? Há um interesse específico de Freud em sua época diante da eugenia imposta na Alemanha nazificada. A psicanálise como um método aberto suficientemente, a ponto de levar à paz a partir da discussão integral entre os diferentes. Ela não se deixa encobrir pela faceta idolátrica, permitindo o questionamento incessante ao contrair todo o dizer do ser sem sua dimensão afetiva. O questionamento não é determinado por qualquer noção moral. Freud quer e atenta ao “denunciar a estrutura religiosa do totalitarismo antissemita que, sob o signo do ódio, fomentava uma cultura de hostilidade mortal ao outro”<sup>101</sup>. O povo judeu, culpado pelo assassinato de Cristo, teria degenerado a um paganismo egípcio, base do antissemitismo alemão<sup>102</sup>.

Entretanto, a *Torá* foi justamente inventada por este povo, permitindo assim o acesso a noções de ética inovadoras. A *Torá* conduz o homem justamente a uma negação de Deus para que ele possa ter a liberdade de escolha. São negados os princípios e equivalências. Isto é

---

<sup>100</sup> YERUSHALMI, *O Moisés de Freud*, p. 43.

<sup>101</sup> FUKS, *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*, p. 88.

<sup>102</sup> YERUSHALMI, *O Moisés de Freud*, p. 85.



muito diferente do trabalho de Nietzsche, ao ter Deus como ponto de partida, partir para negá-lo de maneira categórica. O ocidente moraliza o homem, retira de Deus a diversidade da Criação e sua oculta participação nos seres (*tzimzum*). A opção judaica, pelo contrário, presta atenção na brecha da diferença. A retirada do idêntico sem antagonismos, de maneira a que esta noção não seja totalizada, torna a percepção mais genuína. O diferente inaugura o desafio ao desconhecido, à troca nascida pelo contato com o desconhecido.

Sem esta ética, o outro não pode ser livre para inventar a si mesmo. Este fato é responsável pelo respeito ao outro, que pode comungar do mesmo espaço. Edward Said vê em *O Moisés e o monoteísmo* uma abertura às contradições e a um tipo de “arranjo inteiramente secular”<sup>103</sup>. A noção de Moisés como um estrangeiro, desencadeia justamente o que se lança para adiante da proposta religiosa, uma vez que exige do pensamento a reflexão para além da crença dogmática. O pensador palestino combate alguns argumentos de Yerushalmi, mostrando-se um defensor irrestrito do enigmático livro de Freud. Said observa o movimento monoteísta como uma expressão cultural coletiva não exclusiva ao povo judeu. Este fato também controverso, de que o monoteísmo tenha retornado ao Egito séculos depois, também se deu por mãos estrangeiras, sejam cristãos da Igreja Copta ou mesmo pelo Islã. Para Said, Freud buscou justamente no lado não-europeu uma resistência ao colonialismo e às formas de opressão, cujo próprio judaísmo teria de se posicionar mais uma vez em meio ao conflito histórico iminente<sup>104</sup>.

O corte de perspectivas sempre é visto como traumático, expondo o corpo ao fracasso do desejo ao constituir-se como verdade. Este ponto de ruptura torna a linguagem uma necessária circuncisão, agora empreendida em tornar o conteúdo do dizer uma escuta. *Escuta da escritura*. O desejo é circuncidado, pois olha as coisas mundanas nesta necessidade da troca, culminando em uma transformação criativa, produzindo as diferenças e seus inevitáveis conflitos. Para além de uma diferença religiosa ou mesmo territorial, temos em conta a situação de insubmissão de uma força escravizadora a uma força libertária. Uma diferença é, neste sentido, tão autêntica quanto uma identidade: uma identidade pode se formar facilmente como um gesto de imitação. Outrossim, a diferença exige escolhas que conduzem à disponibilidade de dar vida às questões aparentemente encerradas, resolvidas, terminadas. A identidade, colocada como forma retórica, perde a força de discutir o problema de sua mesmidade se ela está restrita a uma imitação ou a *vontade de potência* do tipo nietzschiana,

---

<sup>103</sup> SAID, *Freud e os não-europeus*, p. 64.

<sup>104</sup> Esta também passa a ser a marca da leitura de Said diante da desconcertante situação da Palestina na atualidade.

dando vida a um gesto absolutista sobre o si mesmo. Essa marca indelével toma a presença de Freud no instante de sua reflexão mais arguta e pessoal sobre Moisés. A nota de rodapé de Freud aparece aqui como a sutil intromissão pessoal no jogo atribulado da investigação empreendida:

*Dou-me muito bem conta de que, ao lidar tão autocrática e arbitrariamente com a tradição bíblica – trazendo-a para confirmar minhas opiniões quando ela me serve e rejeitando-a sem hesitações quando me contradiz –, estou expondo-me a uma séria crítica metodológica e debilitando a força convincente de meus argumentos. Mas essa é a única maneira pela qual se pode tratar um material de que se sabe definitivamente que sua fidedignidade foi gravemente prejudicada pela influência deformante de intuítos tendenciosos. É de esperar que eu encontre um certo grau justificado mais adiante, quando me deparar com o rastro desses motivos secretos. A certeza é, de qualquer modo, inatingível e, além disso, pode-se dizer que todos os outros que escreveram sobre o assunto adotaram o mesmo procedimento<sup>105</sup>.*

O que esta estranha razão nos ensina? Maneira de colocar também os procedimentos em dúvida e de que a dúvida possa ser herdada. Diz-se sobre o judaísmo só possuir dúvidas. Terá Freud contraído sua herança de forma a continuar as questões perpetradas para além da rotina? A transmissão de um conhecimento não pode ser reduzida à força da fórmula, isto emperra por completo o conhecimento. Quem é o outro do conhecimento? Pode ele ser formulável e até que ponto sua formulação pode trazer algo mais contundente para reanimar a condição de um despertar vigoroso? Talvez possamos questionar num sussurro a voz que uma multidão não suporta escutar pela carga de intimidade em jogo. Aqui o grau de verdade de um sistema numérico, datável, escolhido a dedo para dar a prova basilar de cientificidade também estremece. A razão apresenta um novo argumento para quebrar a lei ou fundamento de verdade aparente. Por outras vias qualifica-se de duvidosa e misteriosa a eleição da escolha dita epistemológica. Ela se apresenta enganosa também.

Freud cria a psicanálise não como um método infalível, mas como a alternativa às coisas empedradas. Ali onde a série de repetições cansa os mais agitados; onde o cérebro esconde também uma simples aparência pela carga de imagens meio falsas. Haveria maior falsidade do que não ter o direito à pergunta? E os filósofos de todos os tempos, seja aqueles decifradores de hieróglifos, os apátridas desenhados em ânforas de barro, ou aqueles que recebem letras do futuro, ali todos se permitem a dúvida e a fazem passar pela origem sem resposta pronta: o homem deverá continuar a velha trilha, mas fazê-la agora implica impreterivelmente levar em consideração as diferenças tradições em composição: aqueles que também vivem ao nosso lado.

---

<sup>105</sup> FREUD, Moisés e o monoteísmo, p. 41. Grifos nossos.

## 2.2 A HERANÇA EM DIFERENÇA:

### O PENSAMENTO JUDAICO CONTEMPORÂNEO



Fig. 4 – Acendimento das velas no shabbath às escondidas, Belmonte, Portugal, de Frédéric Brenner (1972)

Se o trabalho de Freud com a figura bíblica de Moisés começa a levantar a poeira sobre as instâncias instituídas, precisaremos olhar os resultados tirados a partir do fruto de seu trabalho, ao implicar de algum jeito os questionamentos mais pessoais na seara de questões até então restritas à positividade científica. As contribuições da psicanálise revelaram um novo ser humano, descontraído de seu desejo e em grande parte afastado pelos mecanismos coercitivos da cultura. Coube à geração posterior ao trabalho freudiano retornar ao ponto em que o psicanalista parou. A continuidade do projeto da psicanálise observou um mundo repleto de fronteiras, então recentemente abertas pelo final da Primeira Guerra Mundial,

portanto permeadas pelo psíquico; porém, entalhadas no ódio ao diferente, ao possível ultrapassamento territorial que gera a insegurança dos povos colonizadores. A degradação tornou-se maior nos Estados considerados dirigentes da geopolítica internacional. Isso talvez não seria possível imaginar pelo inconsciente. O Novo Mundo, a fronteira americana, desenvolvido em torno da tecnologia estadunidense, reconhecerá os avanços da descoberta do inconsciente, mas o faz já com certa admoestação: muito tempo de envolvimento com questões por vezes impossíveis de serem resolvidas pode tornar o mundo assustadoramente improdutivo. A realidade passa a estar pautada, de súbito pela velocidade e efetividade em todos os processos humanos, agora ditados como Nova Ordem mundial: a tecnologia a serviço da sociedade de consumo. Temos em conta que ao obedecer à ordem vigente estabelecemos os limites da identidade privada. Ler o mundo não deve causar muita confusão se temos em mira explorá-lo, não com a finalidade da descoberta, mas com a única finalidade de reproduzir coisas. A imitação é o mais antigo modo de aprendizagem social. As cópias começam a proliferar em discursos prontos, certamente pouco inteligentes, geram a garantia de sobrevivência de seres sem questionamentos. Elas trouxeram um novo homem depois da exposição aos *ismos* das escolas apologéticas da verdade.

Entre tantas passagens em que se faz uso sórdido de uma produtividade meramente reprodutiva, será possível ainda encontrar alegria no mistério de viver? Não podemos esquecer que Emmanuel Levinas sopra ao ouvido de Jacques Derrida algo semelhante a uma mística do encontro: “você sabe, fala-se frequentemente de ética para descrever o que faço, mas o que me interessa, afinal das contas, não é a ética, não apenas a ética, é o santo, a santidade do santo”<sup>106</sup>. Ao compartilhar dessa proposta altamente especulativa Jacques Derrida é convocado a olhar-se como último representante intelectual de uma quase morta tradição marrana em vias de desaparecimento (Fig. 4). Aqui o sentido secreto do gesto ao outro não depende do conhecimento epistemológico, mas é o começo de uma relação aberta ao dizer, pensar e sentir. É somente nesta via de uma sensibilidade do inefável, do quase invisível, quase audível, ali no limite entre infinitos impossíveis de experiência laboratorial, do rosto levinasiano, é que podemos começar novamente.

O nome desconstrução é desenvolvido a partir dessas dúvidas freudianas extremas sem, contudo, caírem no niilismo. O niilismo não leva a uma atadura entre os fragmentos inconciliáveis, ainda que se deva trazer suas negatividades. Em que condições o aparelho psíquico lida com esta data limite entre o nascimento do desconhecido e a data de seu desaparecimento? Não seria este também o desafio da vida humana contemporânea? Sem esta

---

<sup>106</sup> DERRIDA, *Adeus à Emmanuel Levinas*, p. 19.

aproximação não saberíamos bem o que se entende por biopolítica, na perspectiva discursiva de Michel Foucault<sup>107</sup> e todos os aparatos criados na era moderna para preservarem os discursos de intolerância social. Parece que qualquer um que traga o questionamento sobre a desregulação da vida humana, fora de uma perspectiva naturalista, acaba por questionar a ordem cibernética estabelecida pelas instituições. Temos então organismos autorregulados que estendem suas vidas *ad eternum*. A crítica de Foucault mostra a consolidação de todo aquele que se debruça sobre os problemas institucionais, entre o instituído e o instituinte: a mesma estrutura que detém o *saber* também exerce o *poder* sobre os outros, cerceia a liberdade humana. Essa estrutura se engessa quando se sente suficientemente fortalecida, a ponto de crer muito firmemente não precisar mais do meio externo para continuar viva. Ela o faz para manter unidos pensamento e prática, corrompendo todos os que desejam ali transformar tais regras. Eis a forma do discurso na modernidade. De algum modo, o já dito escapa ao sujeito e uma certa massa de pensamentos e ideias restam reprimidas pelo corpo quando passa a receber a carga institucional que o deforma. Com isso Foucault deixa claro que há uma ordem do discurso.

(...) visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é objeto do desejo; (...) o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar<sup>108</sup>.

O objeto precisa então ser olhado para ser experienciado enquanto objeto. Ele ganha vida na lente do observador. Como se experiencia ele? O que ele revela não seria mais do que a finalidade de um determinado grupo, pelo menos em termos foucaultianos. A luta de Foucault não pode ser deixada de lado. Ela é antes de tudo a luta por uma igualdade em um sistema extremamente tenso e subjugador. Pela voz da ciência podem ser ditas e transformadas categorias que expressam a realidade do sistema social. A voz de uma pequena minoria é simplesmente submetida a tais aparelhos.

Contudo, devemos perguntar o quanto o discurso é realmente o paralelo para pautar a totalidade das relações estabelecidas pela organização social moderna. Parece-nos que o regramento da estrutura deixa muitas outras questões de fora, tais como o que o homem pode

---

<sup>107</sup> Foucault desperta para este paradigma interno à constituição das ciências europeias e seu paulatino movimento de dominação cultural pelo advento da razão instrumental a partir do século XVIII, consolidando-se como a égide de aparatos de cuidado de si no apogeu da modernidade. Cf. FOUCAULT, *Arqueologia do Saber*, pp. 23-56; FOUCAULT, *História da loucura*, pp. 45-78; FOUCAULT, *Vigiar e Punir*; FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, pp. 04-21.

<sup>108</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 10.

fazer para lutar contra este enclausuramento e mais ainda, o que ele não poderá fazer pela mesma retórica implicada na formação discursiva. Antes que façamos uso do conceito de resistência, temos em mira uma saída por um lado mais intelectual e por outro lado mais *criativa*, sem negar os desafios provocados pela categoria discursiva e sua organização epistemológica. Podemos ainda fazer algo com o que fizeram de nós? O filósofo espanhol Reyes Matte mantém esta questão, pensando com mais propriedade no material humano que necessariamente precisará passar pelos sentidos da escrita:

O diálogo, por exemplo, incita a falar. Quem escuta, de fato, está imbuído na resposta só de *olhar* nos lábios do orador. A palavra que leva ao silêncio não é a palavra vista, senão *ouvida*. A palavra ouvida convida ao recolhimento. Para chegar ao silêncio, é importante uma determinada atitude em quem fala e em quem *escuta*. E quem escuta, já dissemos, tem que recolher em seu interior a palavra ouvida. (...) Quando se fala não improvisando senão seguindo um texto, se assegura que a palavra seja *escutada*. A palavra que aproxima o silêncio vem do texto e não do discurso<sup>109</sup>.

O que é experienciar um texto que se lê com os ouvidos? Tirar dele justamente a voz, o som, a coisa não lida e, no entanto, a mais implicada na sua formação. Com este argumento parece claro o apontamento da perspectiva textualista em direção às dimensões da escuta. Escutar possui algo de inusitado, pois traz aos conceitos a insatisfação no contato com a demanda que vem do saber. Este fato também nos lembra da transgressão ao discurso ocidental eivada em tédio absoluto, levantando interditos, ultrapassando inevitavelmente a manutenção do silêncio, tal como pensou Georges Bataille<sup>110</sup>. O tempo desperta como o instante de profundos questionamentos envolvendo o ser escutado. Os interditos caminham. O texto se mostra tecido, entremeado de costuras. A colcha de retalhos desconcertantes não surge de um catálogo para visita pública. Esta provocação, ao escutar, entrega algo a mais para se pensar do que as palavras de Jonathan Culler chamam de textualismo sem humanismo<sup>111</sup>. Talvez a dimensão a ser priorizada seja algo de não humano, carregado pelo humano. A literatura vive do não literário, das relações com o mundo e com uma sensibilidade que brota independentemente de sua vontade. Imenso problema ao afetar os nomes dos arautos da verdade. De onde nasce a palavra verdadeira? Surgiriam assim alguns tipos de intelectualidade mais acostumados com as classes do que com as pessoas. Esta referência reverbera em nossa prática quando deixamos de falar com alguém na internet por não haver quaisquer condições de diálogo. Começa assim o peso da contaminação.

---

<sup>109</sup> MATE, *Memoria de Occidente*, p. 204. Tradução nossa.

<sup>110</sup> DERRIDA, *Da economia restrita à economia geral*, p. 402.

<sup>111</sup> CULLER, *Sobre a desconstrução*, p. 23.

Como ficam nesta posição os lugares destinados à produção e passagem do conhecimento? Ao menos uma parte do discurso acadêmico limita sua condição de produção para dela extrair riqueza<sup>112</sup>. Essa condição é mais vista do que escutada. As dificuldades para a transformação do pensamento, para além de seus muros e línguas, estão ligadas às ocorrências competitivas dos cursos de ciências humanas. Ao delegarem a busca da verdade para longe da discussão de seus currículos, sem a hierarquia pré-definida, é estabelecida uma segurança epistemológica isenta de dúvidas e desconfortos com os saberes estranhos às disciplinas acadêmicas. Todos devem estar preparados para falarem o que não é esperado por seus pares: “A desconstrução já foi acusada de muitas outras coisas, de ‘fascista’; ‘fraude intelectual’ e ‘obscurantismo terrorista’ ”<sup>113</sup>. Esta frase de Foucault, ao se referir ao estilo textualista de Derrida, quando este assumiu a direção do *Collège International de Philosophie* dá uma ideia acerca do despreparo da escuta no meio acadêmico.

A ideia da desconstrução, ao levantar os conhecimentos estabelecidos pela Academia e discuti-los a partir de referenciais múltiplos, da coloquialidade à erudição, desperta uma ameaça violenta ao conhecimento. Como transmitir um conhecimento se ele é atravessado por tantos horizontes? Como trazer a dúvida sem a confusão? E ainda por cima o que esta discussão pode trazer para o aprimoramento do conhecimento? Talvez muito pouco de novo se comparado à forma acumulativa dos saberes anteriores. É bem possível e até necessário que para um conhecimento passar para outra pessoa deve haver um período de adaptação e de resistência. Ele poderia seguir nesta linha se trouxe mais malefícios e danos? Seriam esses danos irreversíveis? Todo o dano deixa uma marca, ainda que a ferida cicatrize, ela aconteceu, passa a estar encadeada na história e na vivência de uma pessoa e de uma sociedade. *A marca não será apagada*. Este pensamento torna-se mais complexo na medida em que ele integra o acontecimento com a ruptura, incluindo também o limite do que não terá restituição se for ferido profundamente. Podemos ter leis para essa falta grave, mas não teremos justiça. Um pensamento sem justiça é mais fácil de obtermos por meio das leis sociais; por outro lado, a justiça sem seu devido pensamento traz a desagregação social e a violência. Sem justiça permanecemos ainda no estereótipo, retidos no movimento regularizado e preditivo. Este problema também acometeria o discurso das ciências humanas e a própria instituição literária em seu fundamento. A reunião das diferenças irreduzíveis e, portanto, particulares parece ainda ser um assunto pouco discutido, praticamente silenciado e, por esta razão, merecedor de um espaço de discussão mais ampliado. Mesmo os bons leitores

---

<sup>112</sup> DERRIDA, *A universidade sem condição*, pp.13-29; LYOTARD, *A condição pós-moderna*, pp.44-51.

<sup>113</sup> DREISOHOLTKAMP, citado por SOUZA, *Razões plurais*, p. 131.

introjetam as palavras para tentarem uma rudimentar prática de iterabilidade mnêmica: fazer da memória uma prótese do que deve ali repetir-se até encontrar o novo suporte à resolução ao problema. Este problema assola o valor do *a* na *diferença* e é encontrado em toda a tentativa identificatória:

(...) me refiro à diferença com um *e* ou à diferença com um *a*. (...) Sem dúvida este silêncio piramidal da diferença gráfica entre o *e* e o *a* só pode funcionar no interior do sistema de escrita fonética de uma língua ou de uma gramática historialmente associada à escrita fonética bem como a toda a cultura de que ela é inseparável. Mas eu diria que isso mesmo – esse silêncio que funciona apenas no interior de uma escrita dita fonética – assinala e recorda de modo bastante oportuno que, contrariamente a um enorme preconceito, não há escrita fonética<sup>114</sup>.

Este é o modo de pensar de Derrida ao tratar da circunstância diferencial na concepção escrita. Esta, por sua vez, não opera na ordem programada pela cultura ocidental. Observamos a *différance* para além de uma sujeição ao pensamento ontológico de Heidegger com a diferença (*Differenz*) através do princípio da identidade (*Identität*). A língua falada está, portanto, para fora do pensamento sobre um *A* como um *A* de um previsível e identificável. Preservar a identidade ontológica constitutiva anterior da relação de encontro de um *A* com sua mesmidade é mais fácil para a mente do que negar sua sonoridade homófona. O som precisa dar vida a algo que o difira de si mesmo, neste caso pela qualidade formal da palavra. A palavra em uma câmara cibernética termina por operar com instrumentos de decomposição do mundo sonoro em prol da multiplicidade associativa.

A escrita vem antes da letra. Dá assim vida a outros elementos do texto. Sua leitura também nos fustiga a saída do óbvio e dos locais comuns do binarismo do *bom* ou *mau* escrito. A ida a esse tempo de leitura da *Torá*, antes da modernidade trazer novamente ao mundo seus autores concretos, já explorava na aglutinação de elementos associativos diversos um trato com a alteridade para além da palavra interpretada com a finalidade racionalista cartesiana. A divisão corpo e pensamento não apenas simplificou demais as dúvidas existentes sobre a verdade e os limites do conhecimento humano, como também resume a verdade a um tipo de pensar estritamente abstracionista<sup>115</sup>. À retirada dos conflitos epistemológicos, a filosofia ocidental nos proporciona repensar a escrita e seu regime de percepção do objeto propriamente literário, não redutora do acoplamento do *eu* desenvolvido por Descartes no

---

<sup>114</sup> DERRIDA, *Margens da Filosofia*, pp. 35-36.

<sup>115</sup> Diferentemente dos modos e usos da fenomenologia desenvolvidos por Edmond Husserl ao desconsiderar a abordagem cartesiana e privilegiar o mundo da vida (*Erfahrung*). O conhecimento deve vir da experiência e permanecer na experiência, obtendo através do fluxo natural da consciência uma *percepção* advinda “*doação originária*” dos objetos. Ver: HUSSERL, *Ideias para uma fenomenologia pura...*, p. 33.



*Discurso sobre o método.* O não subjetivo é mais arcaico, é a manifestação da “arquiescritura”<sup>116</sup>, diretamente ao mundo do homem, já falhado e repleto de ranhuras decorrentes de um gesto plenamente im-possível de realização.

Para Derrida, é na crítica à ontologia realizada por Levinas que poderemos, de alguma forma, atingir a proximidade do poético sem os recursos teológicos dogmáticos reforçados pela ontologia de Heidegger. Só o mundo ocidental terá espaço em “um lugar para a essência em si mesmo sintética da identidade”<sup>117</sup>. A crítica de Levinas é baseada na diversidade talmúdica e em seus desafios diante da ontologização de quaisquer esferas perceptivas. A busca do concreto margeia o questionamento da lei, jamais o congelando em um Ser (*Sein*): “A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser. Neste sentido, ela não o invoca, apenas o nomeia. E assim, comete a seu respeito uma violência e uma negação”<sup>118</sup>. Neste ponto apreendemos que o outro é uma abertura ética no conceito de ser e sua ampliação não deixará de ser uma mera operacionalidade diante da violência conceitual, mas uma tensão que não cessa de questionar um ato de base interpretativa<sup>119</sup>. Derrida parece trazer essa *différance* com o esvaziamento resumido na crítica diametral ao modelo proposto por Levinas. O intervalo radical entre mim e o outro já abala a ideia de signo linguístico, impreterivelmente<sup>120</sup>. A crítica ao estruturalismo meramente linguístico é nítida, e precisará operar neste singelo ponto de culminância e resposta à totalidade da origem da escrita. É para lá da condição ocidental simplificada na atribuição de *conceitos* e *palavras* que o *a* na palavra diferença deve entrar para constituir “outras configurações textuais”<sup>121</sup> nessa mesma ordem de exigência ao escutar o texto mais detidamente.

Já a *différance* consolida no campo da linguagem o que a língua mesma restringe na sua diversidade limitada pelo código. O que se escuta é um nome estranho. Sempre está implicada uma força diferencial, seja fônica ou visual, embora ainda profunda. Qual a letra trará o som que fecha melhor com nossas expectativas? Mais uma vez o cérebro programa-se, mas não é capaz de responder com convicção o que ele próprio é. Especulamos para dar garantias, porém, fica ocultado o que está em jogo, o jogo de todos os jogos, a parte de um jogo em vista de soar o desconhecido. Todo o mistério está em uma pequena letra e sem ela nossa vida perde o sentido. Por quê? Um marrano, judeu convertido ao cristianismo, terá de restar oculto

---

<sup>116</sup> DERRIDA, *Gramatologia*, p. 83.

<sup>117</sup> HEIDEGGER, *Que é isto – A filosofia?*, p. 39.

<sup>118</sup> LEVINAS, *Entre Nós*, p. 30.

<sup>119</sup> DERRIDA, *Violência e Metafísica*, pp. 111-225.

<sup>120</sup> DERRIDA, *Gramatologia*, p. 89.

<sup>121</sup> DERRIDA, *Posições*, p. 46.

quando lhe for exigido que fale de si. Uma palavra, por mais viva e usual que seja, desperta em quem a fala uma outra instância, como um mandamento. Ela nos convida a falar por dentro de nós, necessidades, temores, desencontros, mas dessa vez com a voz de uma exterioridade anterior aos princípios antes regidos pela cognição. Nossa vigília à palavra chegou até o ponto de desprezarmos seu caráter laríngeo de emulsão. O grafema faz frente ao dizer do dito e sua repetição esvaziada nos apresentaria mais do que a celebração da modernidade, mas sim, justamente, seu desgaste.

Este nos parece ser um dos grandes desafios de Gershom Scholem para além da proposta heideggeriana da linguagem como a “morada do ser”<sup>122</sup>. A linguagem para Heidegger “deve explicitar-se”<sup>123</sup>; resume-se a um mero falatório explicativo cristalizado pelo dito, esvaziando tudo o que jamais poderia ser esvaziado, despencando no niilismo e, por sua vez, ao Ser da presença. Já para Scholem, convicto de uma herança judaica messiânica, a linguagem parte de um elemento constitutivo divino referente ao momento da outorga da *Torá* a todo o povo hebreu.

Tudo que Israel escutou foi o *alef*, a letra hebraica com que começa o primeiro Mandamento, o *alef* da palavra *anokhi*, “Eu”. Isto se me afigura uma afirmação extremamente notável, fornecendo bastante material para a reflexão. Pois, em hebraico, a consoante *alef* representa nada mais que a posição adotada pela laringe quando uma palavra começa com uma vogal. Assim, pode-se dizer que o *alef* denota a fonte de todo e qualquer som articulado (...). Escutar o *alef* equivale a não escutar quase nada; é o preparativo para toda a linguagem audível, mas por si só não transmite nenhum sentido específico<sup>124</sup>.

A linguagem escrita mostra sua inadequação exatamente no momento máximo de sua entrega. Com o que essa letra passa a se corresponder? Ela faz a denúncia indispensável ao *ruído* na fala humana. O momento da linguagem escrita mostra-se como um momento mágico por ser inexplicável. Diante do caráter experimental da escritura bíblica, seu jogo polissêmico, aliterativo, e prosódico, temos uma quantidade infinita de possibilidades articulatórias com a escrita. O texto excede a pretensão de verdade. Só há verdade porque surge a conquista realizada por Moisés para a humanidade, aqui representada pela tribo hebraica em seu exílio. Somos herdeiros sem eleição, desdenhando da voz divina para ir ao encontro dela com inquietude.

E não nos parece semelhante o mesmo uso de uma letra quando diante de outra não se distingue. A questão entre *a* e *e*, deixa sua diferença postergada? Escutamos o *alef* e ele não

---

<sup>122</sup> HEIDEGGER, Marcos do Caminho, p.326.

<sup>123</sup> LEVINAS, *Ética e Infinito*, 1988, p. 34.

<sup>124</sup> SCHOLEM, *A cabala e seu simbolismo*, p.41.

possui função fonética<sup>125</sup>. A tradição hebraica traz com sua escrita a riqueza de um idioma que não se deixará consumir pelo gesto ostensivo do verbo *ser* tanto no presente do indicativo, como no uso abusivo e automático das línguas modernas ao *definirem seus termos antes de entrarem em contato com o que não cabe no verbo ser*. A mente humana mostra um certo atraso, um arrependimento, assumindo os riscos com a linguagem geradora de significação sem responsabilidade. O entulhamento de artefatos culturais duradouros se mostra um sintoma urgente. Como indicar esta falha perceptiva? Trauma do dizer em relação ao dito? Limite do homem na construção de seus atributos sociais, mas antes uma experiência a ser conquistada pelo projeto de autonomia da modernidade.

A escrita é uma herança marrana no trabalho do grafema. Ela alia a artesanania e o litúrgico; o ritmo e a imagem em sua impressão. Apresenta assim a revolta contra uma compreensão de verdade eterna, outra característica judaica a ser levada em consideração diante da filosofia aristotélica. A denominação do tetragrama YHVH (Yevé), também ele gerador do tempo, gerador do evento disseminador da questão, podendo ser compreendido como “aquele que faz ser”<sup>126</sup>. Uma palavra esquecida, tanto da sua vocalização, quanto do seu significado. Um mistério sem resposta. Por que logo a palavra que indica o verdadeiro nome de Deus não pode ser compreendida? Preservar o nome de uma vulgarização em decorrência das mudanças que a língua hebraica foi sofrendo, talvez seja um bom motivo para esquecer. A violência futura também pode ser entendida no plano do rabinato que pode ter esquecido por não saber lidar com um verbo desse nível. A palavra ADONAI logo foi criada para substituir a vocalização de YHVH. Também se sabe que quem ousa transgredir as regras deverá igualmente pagar com a morte. E aqui vemos o excesso de pena de morte como estar alheio a desfrutar de um convívio em comunidade.

Com o passar dos anos, o judaísmo passa a se tornar mais complexo. As noções da *Torá* passaram paulatinamente a ser discutidas pelos rabinos. O primeiro conjunto de discussões, a *Mishná*, redigida pelo Rabino Yehuda HaNasi, surge em decorrência da Destruição do Segundo Templo de Jerusalém, em 70 d.C. Nestes primeiros escritos encontramos grande disposição à discussão – separados em seis tratados – são levados em conta, principalmente questões não explicitadas pela *Torá*. As respostas remetem, no texto, à resolução menos interpretativa e mais objetiva ao dado problema. De maneira interessante, percebemos que as outras tentativas para a resolução do problema, mesmo não sendo consideradas as melhores,

---

<sup>125</sup> Muito embora alguns acreditem que o som da letra *alef* seja a vogal *a*, derivando na letra grega alfa, este fato não é verdadeiro. Os rabinos massoréticos criaram um sistema de pontos para que as letras hebraicas possuam vogais, de forma a que os futuros estudantes da língua não esquecessem os sons corretos.

<sup>126</sup> Tradução entre muitas de CAMPOS, *Bere'shit: a cena da origem*, p. 34.

não são descartadas ou invalidadas, sendo apresentadas também como indicações. A *Mishná* e o conjunto de livros denominados *Talmud*<sup>127</sup> não são considerados teológicos, porém, possuem algumas reflexões advindas das implicações causadas pelo estudo da *Torá*<sup>128</sup>. O próprio nome *Talmud* significa simplesmente *estudo*.

O sagrado passa então pela vivência ética e prática do cotidiano. Mancha assim sua intocabilidade para refazer o futuro, humaniza-se na tarefa de pensar na medida em que deixa de ser um milagre para se tornar uma coloquialidade, problema do encontro entre as diferenças. Seriam dúvidas acerca de coisas perdidas, situações paradoxais, elementos humanos já muito dispersos. O problema aqui não é respondido rapidamente, nem deixa o homem feliz. Não se desviará o homem de seu caminhar pela estrada da vida? Entretanto, o estudo não proporciona uma maneira de amenizar e suportar com inteligência e elegância as dificuldades paradoxais da vida?

Veremos o quanto o desafio teológico aos poucos se encaminhara para o ajuste à modernidade, principalmente quando surge a figura do filósofo holandês Baruch Spinoza. Neste encontro, já vemos soar certa entidade divina encastelada nos resultados de uma religião sem experiência, ou mesmo uma educação sem fundamento, plenamente elitizada para manter-se sem contato com o mundo. Esta acusação já está na própria maneira de certas entidades racionalistas agirem no avanço da modernidade europeia. Parece-nos ser a crítica mais profunda de Spinoza diante da censura sofrida durante toda a sua vida:

(...) ao considerarem as coisas naturais, o que eles menos pensavam era na natureza divina e, quando, depois, voltaram a sua mente para a consideração da natureza divina, o que eles menos puderam pensar foi naquelas primeiras ficções sobre as quais haviam baseado seu conhecimento das coisas naturais, pois essas ficções em nada podiam contribuir para o seu conhecimento da natureza divina<sup>129</sup>.

Trazer o pensamento de Spinoza aqui se dá pelo movimento revolucionário que ele nos permite pensar, já no século XVII. Ele aborda elementos de uma crítica ao paradigma racionalista francês de René Descartes e seu aparente oposto, o experimentalismo inglês de Francis Bacon. Spinoza nos possibilita pensar esse discurso da ciência unido às categorias morais mais rasteiras em que a descrença na capacidade interna da mente em alcançar o corpo é um obstáculo à natureza operar a si mesma. A matéria permanece ainda no toque simultâneo

---

<sup>127</sup> Sugerimos a leitura introdutória, mas muito bem escolhida feita, de alguns textos talmúdicos realizada por AMÂNCIO, *O Talmud*, pp. 27-83. Consultamos também a versão francesa estabelecida por Israël SALZER, *Le Talmud*, pp. 23-145. Ver também para a influência em pensadores contemporâneos: DOLGOPOLSKI, *What is Talmud?*, pp. 117-179.

<sup>128</sup> GUTTMANN, *A filosofia do judaísmo*, p. 62.

<sup>129</sup> SPINOZA, *Ética*, p. 93.

das duas instâncias, pensar e sentir, em um tempo em que a língua não era problema para a constatação de um saber eclesiástico já formatado. A palavra “divina” (*divinae*) não pode ser lida como um dogmatismo encontrado em muitas opções religiosas ortodoxas. As diferentes emanções do mundo já o identificam como espaço privilegiado da Criação. Se a escritura, a *halachá* (*Torá*), encontrou seu descompasso diante da oralidade, a *hagadá* (*Midrash*), é porque já havia no sujeito o encontro com um intervalo muito silencioso, não ultrapassável pelo desejo ou por sua restrição.

As dimensões paralelas à racionalidade começam a ficar nítidas. Elas perpassam toda a história judaica em suas tentativas de correção do desejo e seu caráter por vezes descontrolado. As leis não são apenas dispositivos cerceadores. Elas são também o sutil equilíbrio que permite ao homem entrar em conflito para buscar mais profundamente sua integridade. Responder a pergunta *quem somos* exige um conflito direto entre a total liberdade de aceitação do desejo humano e a total negação deste mesmo desejo. O caminho do meio surge aqui, mais uma vez, com os mesmos acentos spinozistas, pré-psicológicos, mas agora revelando que esta terceira via se mostra ainda mais afastada do nosso cotidiano. A razão humana, para estar coerente com a exterioridade do mundo, precisa encontrar dentro de si a linha de interação para a transformação de um afeto ruim em bom. O ser humano deve libertar-se da sujeição às paixões quando alcança a razão imanente, que o liberta dessa escravidão à lei exterior. Este é o exercício da liberdade ética de Spinoza. A busca pela concretude do pensamento se dá por sua maior aproximação à realidade externa, podendo trazer para perto a medida de seus afetos, adentrando por isso nesta composição. Já notamos o quanto a conciliação entre corpo e razão parece dificultada. Essa disparidade dependerá do quanto a pessoa poderá espiritualmente participar mais da vida e menos do temor à morte<sup>130</sup>. O conhecimento é um meio para atingir o contato com a forma mais perfeita e incrível da existência. Para tanto, precisamos enxergar que Deus é menos teológico, no sentido monoteísta, e mais científico, no sentido da descoberta experimental.

Esta concepção de adentramento do afeto, como mediação entre as volições do corpo e o planejamento racional da mente, já está anteriormente na discussão de Moisés Maimônides acerca da leitura internalizada da *Torá*. O conjunto das escrituras exige um contato próprio da noção ética (*mussar*), pois o homem “racionaliza a experiência”<sup>131</sup>. A ciência moderna pode permitir ao homem um controle de suas paixões, instaurando assim a lei organizativa na qual

---

<sup>130</sup> GUTTMANN, *A filosofia do judaísmo*, p. 310.

<sup>131</sup> BENSUSSAN, *Qu'est-ce que la philosophie juive?*, p. 95.

as escrituras sagradas se comportam. O texto da *Torá* é o mais humano dos textos pela tradição rabínica, exigindo um tempo para a revelação de seus segredos para as criaturas<sup>132</sup>.

O diálogo para além do moralismo religioso de fato aconteceu na linhagem rabínica. A ciência talmúdica teve de criptografar seus segredos para manter-se viva no cotidiano dos judeus praticantes. Por isso Spinoza foi tratado como herege pela comunidade judaica de Amsterdã, devido à alta exposição de suas ideias. Sem esse empreendedorismo político liberal e uma alta dose de paixão pela influência da *natureza* do pensamento na vida humana a rebeldia de Spinoza teria sido em vão. Esta influência segue de Maimônides à Spinoza, desembocando em Emmanuel Levinas, influência naquilo que designamos nesta tese como o pensamento judaico contemporâneo:

A solução que traz Maimônides é talvez a essencial de sua obra. Ela consiste em distinguir entre o universo já criado, submetido à lógica irrefutável de Aristóteles, e a criação mesma do universo que ele fugiu. Que toda coisa deva se fazer necessariamente com alguma coisa do outro, esta é verdade no mundo já constituído, ‘neste universo completamente estabelecido aonde tudo isso que nasce apenas nasce de um ser qualquer. Mas a coisa produzida do nada não indica nem para os sentidos nem para a inteligência, nenhuma coisa anterior’... As condições do mundo em seu conjunto não se confundem com as leis das coisas no interior do mundo. O abrir tem necessidade da matéria. Mas Deus não é operador. Ele é criador. Emancipando a nós os hábitos intelectuais postos em um mundo *todo feito* a nós compreendermos a criação<sup>133</sup>.

Revelar a intensidade do dito talmúdico, já assinalando no texto as novas notas de rodapé dos modernos. Essa ida incontornável à modernidade já é um começo tensionado pela voz da Tradição e sua exigência à submissão. O que está em jogo aqui não será nunca mais lido por nós como explicação da *Torá* ou solução rabínica do *Talmud*. Afinal, Spinoza se moderniza também para viver, por isso as circunstâncias imanentes são tão fortes em sua obra. O transcendente passa a ser internalizado. Spinoza seria o Profeta esperado pelo medievalista Maimônides? O diálogo com a *falsafá*<sup>134</sup>, ao reabilitar o texto sagrado, tentando delimitar os limites da razão como base interpretativa para os desígnios das 613 *mitzvot*. A questão de por que cumprir e por que não cumprir uma *mitzva* não cabe dentro de um homem. Assim, a *Torá* passa impreterivelmente pelo registro da ciência moderna, quando seus antigos observantes levantam o véu de uma intimidade nunca antes explicada como estando atrelada ao texto. A atualidade do pensamento judaico vai aos poucos modernizando-se mais, aumentando a suspeita do mundo pelo questionamento incessante.

---

<sup>132</sup> BENSUSSAN, *Qu'est-ce que la philosophie juive?*, pp. 76-77.

<sup>133</sup> LEVINAS, L'actualité de Maïmonide, p.143. Tradução nossa.

<sup>134</sup> Filosofia desenvolvida pelos árabes da Espanha durante a Idade Média.

E claro, também o questionamento traz algo a mais do que a resposta, pois o percurso da pergunta já desperta a particular riqueza de cada tentativa. Algo novo surge no experimento. Em cada razão uma abordagem divergente em algum ponto, mas tradutora do mesmo problema na base. “Algo mais há, que os une por detrás de suas inumeráveis diferenças. Trata-se de uma preocupação visceral em chegar à medula da questão sobre o que poderíamos chamar de *dignidade do humano*”<sup>135</sup>. Pois para Ricardo Timm de Souza, a questão não deve se resumir à invenção de conceitos. Parece haver desconfiança com qualquer aspecto que traga a idolatria e a ideologia como suporte ao pensamento. É uma riqueza e multiplicidade que implodem o pensamento anterior, abrindo brechas na mata fechada sem serem atalhos. É um pensamento em contato com o sofrimento humano. Não o evita, mas não o provoca, trazendo as contribuições de que a psicanálise tanto se aproximou no final do século XIX.

Esse desafio do sentir afasta as pessoas do incômodo com a falta, inexistência fenomenológica de algo, por exemplo. A dificuldade de dar continuidade a algo sentido e, concomitante, não podendo ser descrito em termos comuns. Para além da *invenção* da linguagem, como fazer a passagem para o aspecto de fundo quando este é só uma impressão? Mais do que a ideia de uma antena gravitacional sobre a superfície, temos aqui a renovação do ar na construção do pensamento. Este ar inspirado como sopro (*ruach*) por dentro das pessoas. E também sabemos o quanto pode pesar manter essa sensação fora de nosso campo perceptivo. Assim como o acontecimento da letra sem som diferida no ruído da pré-palavra, na formação laríngea, rítmica por acidente natural da intenção de dizer. A letra vinda do deserto é também uma sensação de “negatividade em Deus, o exílio como escritura, a vida da letra”<sup>136</sup>. Derrida implica Jabès nesta tradição da palavra poética vinda do deserto. Incompleto e impossível ao mesmo tempo, tendo de ser remetido ao exílio. Eis a letra em sua instância de peregrinação, não porque a vemos, ou a escutamos, ou cremos nela nessa jornada. É porque ela é uma *esperança*, trazida por um poeta rabino ainda, tornando a lei questão de cumplicidade entre a palavra e a folha<sup>137</sup>. “Nada floresce na areia ou entre os paralelepípedos, a não ser as palavras. A cidade e o deserto, que nem são países, nem paisagens, nem jardins, fazem o cerco à poesia de Jabès”<sup>138</sup>. O *alef* esteve lá, foi desencontrado de sua necessidade, causando a separação do que foi assistido, portanto vivido, e com o passar do tempo esquecido, de maneira a termos de tentar esse esforço de regresso ao caminho próprio, à

---

<sup>135</sup> SOUZA, *Razões plurais*, p. 15.

<sup>136</sup> DERRIDA, Edmond Jabès e a questão do livro, p. 104.

<sup>137</sup> DERRIDA, Edmond Jabès e a questão do livro, p. 95.

<sup>138</sup> DERRIDA, Edmond Jabès e a questão do livro, p. 97.

dúvida incessante e insuportável: trilhar assim um caminho de que só temos a promessa. É por esperar que se acredita no messias, naquele que trará a união dos caminhos separados, o tempo futuro na travessia do presente<sup>139</sup>.

Podemos chamar como pensamento messiânico toda a intenção de um futuro vindouro melhorado. Gershom Scholem percebe esta separação não somente na outorga da *Torá*, mas o complementa com a tradição mística judaica da Cabala e na figura de Sabatai Tzvi, o autoproclamado messias. De um modo muito próximo, como procedera o cristianismo com a trajetória de Jesus Cristo, Scholem entra em uma seara historicamente muito debatida e polêmica: até que ponto o caminho místico também não conduz a certas ideologias extremistas? Seria a espera do messias o problema ou a solução da questão? O messias é uma questão sempre aberta, talvez mais ainda quando dele se espera nascer no deserto, a partir das tentativas de dar conta do inefável. Como não admirar essa jornada do homem comum que, ao mirar a sabedoria, torna-se louco e os resultados são os mais altos e complexos conflitos políticos?<sup>140</sup>

A palavra louca de Sabatai Tzvi, judeu convertido ao islamismo, encontra eco em toda a peregrinação pelo deserto, como Jabès expõe a tradição hebraica neste fragmento do poema “O deserto”:

Criar significa fazer do futuro o passado de cada dia.  
Com uma regularidade exemplar, o judeu  
retoma sempre a sua caminhada rumo ao deserto;  
Segue em direção a uma palavra renovada, a palavra  
que se tornou a sua origem.

“ Quando crias, recrias a origem, lugar onde te  
aniquilas”, escreveu Reb Sanua

“A origem é o abismo.” Reb Behit<sup>141</sup>

Sentença cabalística a partir de um ponto de vista, mas não será também o que leva a linguagem a uma nova instância? A criatividade recria o passado, coloca nele um ponto no coração do futuro. Talvez vá até o futuro para de lá extrair o imperceptível, a negação das coisas híbridas, sem nome ou forma. Nossa afinidade oculta com a língua nasce de uma demonstração judaica: ao dar o nome nos aproximamos formalmente de Deus, ao menos o imitamos, deslizando assim o limite para mais longe do pensamento previsível. A demora na

---

<sup>139</sup> Também aqui observamos a tradição da *mussar* mais atentamente, tendo em vista os problemas que o messianismo voltado para a figura de um ser humano como salvador e representante da vontade divina. Tal figura geradora do cristianismo e de outros falsos messias como a figura de Sabatai Tzvi.

<sup>140</sup> BOURETZ, *Testemunhas do futuro*, pp. 466-532.

<sup>141</sup> JABÉS, *O deserto*, s/p. Tradução Luís Costa.



comunicação humana deve vir desse limite alongado pela barreira temporal. Diante do contato com o desconhecido é completamente normal e até esperado temer. Não por nada o deserto faz perguntas, adentra em relações incomuns, refere o nome Deus para dar conta de si mesmo, ainda temeroso de uma sanção vindoura. Pois no deserto a secura é a falta de alternativa ao espaço. O lugar privilegiado chama-se “real” e não mais “imaginário”. A poesia do deserto guarda a pergunta sobre a coisa, pois esta mesma poesia também perdeu sua origem, vindo até um lugar distante para dar seus frutos aos outros, ao menos fazer a conexão entre eventos e povos distintos.

O filósofo alemão Walter Benjamin tem plena consciência do poder das palavras para expressar um determinado conteúdo. Por isso se diz que os conteúdos são espirituais, pois animam a forma. Na palavra proferida já começam as ideias sobre a coisa proferida. Ela é carregada, sendo melhor entendida como “expressão imediata daquilo que se comunica dentro dela”<sup>142</sup>. Esta comunicação é vista por Benjamin como uma característica muito especial da humanidade ao usar a língua para o que não é próprio dela, dando assim a gama de diferenciação que distingue na particularidade as coisas. E os nomes, as partes substantivadas dos verbos, nascem poderes de uma nova ordem, mais complexa, mas certamente mais conflitiva entre o que se exprime e o inexprimível. Benjamin ousa dizer que o som é puramente imaterial, uma prova espiritual do conhecimento do homem sobre as coisas. Dizer na linguagem passa a ser o exercício de um poder. Por isso o perigo de quem invoca pela palavra um determinado objeto: faz um chamamento do finito pela via do infinito. Como é isso de dar nome para o que não tem nome na sua essência? Porque não é sobre uma essência que se trata, mas é uma possibilidade tradutória do mudo para o sonoro<sup>143</sup>. É esta a mesma instância que o torna Deus ao proceder do lugar sem nome até o nome na língua. Do sem fim devemos chegar a algum fim. Esse desejo de palavra no mundo, esse abismo como Jabès expõe, também ele conhecedor de línguas, exigiu dele um abandono da palavra. Sua incomensurabilidade é o testemunho de que o ser humano sente-se muito pequeno, quase infantil, por ter perdido a dimensão sem palavra e ter recebido a comunicação falada de maneira muito parcial. Fica muito claro, para Benjamin, a restrição do signo linguístico, se comparado ao seu exterior. A língua é uma tagarelice sem sentido, levando até uma comunicação imediata. Seria então o abstrato a abandonar o concreto, “isto é, o nome, e caiu no abismo do caráter mediado de toda comunicação, da palavra como meio, da palavra vã, no

---

<sup>142</sup> BENJAMIN, Sobre a linguagem em geral..., p. 51.

<sup>143</sup> BENJAMIN, Sobre a linguagem em geral..., p. 66.

abismo da tagarelice”<sup>144</sup>. Este é um sujeito que não comunga mais, tão pouco é capaz de perguntar mais profundamente o que lhe comove. Está destituído da humanidade, faz menos que os animais, pois sua comunicação nem é efetiva, nem linguagem, mas confusão entre desejo e realização.

Sim, o homem está perdido por sua linguagem não ter mais essa força essencial de revelar o que está no objeto pela força do próprio objeto. Vive assim seu luto da linguagem. Não poder fazer a linguagem leva à uma ilusão de independência, típica soberba e arrogância passada pelos heróis gregos. É somente pela palavra que esse resgate pode ser feito. O luto não é menor, pois a perda é imemorial. Eleva-se o *Kadish* – santificação – aos que morreram. Emudecimento da humanidade em prol da criação da memória, agora sim voltando ao incomunicável, ao sentido dessa perda que torna as palavras espíritos de um passado extinto. A memória resiste.

- O deserto fora minha terra.  
O deserto é minha viagem,  
minha errância<sup>145</sup>.

Um povo do deserto, muitas tribos começam a se chocar. Resistir para viver em um ambiente dos mais hostis à vida. Será vista a diferença entre aqueles que ali viajam, contam histórias e persistem. Diante da promessa do bom pensamento sobre o ser ideal, a palavra permanece essa instância exterior da cultura com todas as volições de dentro. A ciência da escrita alcança a ética do grafema, cujo centro é a fala não cumprida, a fala em continuidade, trazendo o infinito na condição de perpétuo deslocamento. Esta abertura implica o sujeito para além de sua linguagem denotativa, exigindo dele uma nova condição de decisão. A decisão virá dessa tormenta entre o *eu* e o *outro*. Entrar na tutela da voz que o texto mesmo libera para comungar com o segredo a ser transmitido. Como é curioso notar o quanto podemos falar de coisas sem de fato sabermos, ao menos são coisas por sua constituição integral. Falamos do que elas nos chamam a atenção, nos conectam, pois nos sensibilizam demais. Elas tocam no fundo de um lugar antes impensável, porém, obstáculo para outras vivências. Dar luz a essa travessia sem lugar pronto é também unir o singular desse outro em nós.

A palavra feita no deserto possui uma dureza e antiguidade sem origem e, no entanto, conscientes de sua diferença ainda não somos capazes de uma mudança completa. Viver uma proposta sem mitologia exige desfazer todas as diferentes malhas cognitivas e morais, na

---

<sup>144</sup> BENJAMIN, Sobre a linguagem em geral..., pp. 68-69.

<sup>145</sup> JABÈS, *Desejo de um começo, angústia de um só fim*, p. 91. Tradução Amanda Mendes Casal & Eclair Antonio Almeida Filho.

palavra para além do signo, talvez nas instituições criadas como braços da Providência divina e não só nas instituições cerceadoras, mas naquelas que possuem uma prosódia própria em direção à tão esperada liberdade da fala. Isso inclui a noção de uma responsabilidade como marca para além do saber-poder. “Eu enfatizo também em relação ao que ocorre ali, não me sinto seu autor nem verdadeiramente responsável. É algo que verdadeiramente me vem a partir do outro, mesmo se é de um outro ‘em mim’ ”<sup>146</sup>. Derrida enfatiza algo muito importante diante de uma relação mais profunda: ser responsável é aprender a compartilhar dessa responsabilidade com algo, ali compartilhando com o outro. O ensino deve passar para ser consagrado como tradição, não se encontrando disponível nos manuais, ou diametralmente, numa absoluta e inequívoca simetria afastando a questão diferencial entre os seres.

Neste sentido, pensar em uma tradição mais proibida do que aceita: a escrita com suas propriedades não ontológicas, mas ainda assim eivadas de próteses. Tal pode ser o acordo feito do homem marrano com seu tempo, cabisbaixo, insistente em seu culto escondido, com o olhar perdido. Ele, sem o saber, aumenta a raiz do mistério. “O segredo desta cerimônia tão exposto, tão vulnerável e vacilante como a chama de uma vela / mariposa (*veilleuse*), resplendor efêmero precisamente, esteja consagrado a não durar mais que um dia, entre duas noites sem fim”<sup>147</sup>. Na noite do *Shabbath*, a descida da *shekhinah* vem dessa valorização do ritual. Fazer o ritual antes de compreendê-lo, antiga fórmula da *Torá* (Shemot, 24:7). A escrita considerada voz proto-ética, mais arcaica nas relações, onde ela é vislumbrada como a anterioridade de todas as coisas, a base da formação humana, o estudo sem fim do incessante nome perdido de Deus, sempre em vias de se revelar para além de nosso controle. A chama da vela, que pode se apagar facilmente nas asas de uma mariposa noturna; é a vela também a base para o formato das letras do alfabeto hebraico. E por que esquecer? Esquecer este compromisso com o outro mais importante do que eu. Este fato difícil de ser entendido pela cultura ocidental, cuja preocupação foi valorizar o problema do esquecimento do ser, desprezando o esquecimento da ética entre os entes.

Não há mais uma origem simples. Pois o que é refletido desdobra-se *em si mesmo* e não só como adição a si de sua imagem. O reflexo, a imagem, o duplo desdobra o que ele reduplica. A origem da especulação torna-se uma diferença. (...) O deslocamento é somente anagramático. (...) Violência do esquecimento. A escritura (*écriture*), meio mnemotécnico, suprimindo a boa memória, a memória espontânea, significa o esquecimento<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> DERRIDA, A verdade ofensiva, p. 317

<sup>147</sup> DERRIDA, Los últimos marranos, s/p. Tradução nossa.

<sup>148</sup> DERRIDA, *Gramatologia*, p. 45.

Esse mesmo esquecimento que nos atravessa para fora do *logos*, o discurso do encadeamento da verdade, exige uma reflexão mais profunda, acerca da identidade tornada suposta origem. Eis a origem dos preconceitos, a começar por nossa identidade na língua que falamos, ali onde seremos obrigados a não falar, não saber, calar no saber de uma língua em parte imposta por necessidade existencial, denominando os domínios de si. A escrita (*écriture*), ferida traumática, cicatriz de um dizer que disfarça a origem, deixando a língua supostamente livre, mas ainda assim contida na norma lógica de um aprisionamento, a um mesmo critério. A violência já envolve a marca intransponível da ferida que a constitui. Não será a história judaica a história mais intermitente entre lembrar e esquecer? Aprender com as feridas e fazer-se em parte através da memória silenciosa dos mortos. O esquecimento aparece como violência, e isso se dá pela perda de um suposto controle sobre a realidade. A experiência é uma ferida da linguagem?

Nestes códigos, antes dos códigos, quando a religião se insere como instituição e impede o pensar sobre a experiência. Uma postura sobre as coisas sem judaísmo, ainda que no acendimento das velas possamos ser testemunhas da memória praticada, recebida, testemunhada aos olhares dos fantasmas das terras desconhecidas. E aí, para além da necessidade também, quando esta formação cristalizada é cultura, marca sua diferença em *différance*, di-ferência, fere duplamente no contato<sup>149</sup>. Fere porque se coloca em disposição a uma experiência ainda a ser trabalhada, agora em termos psicanalíticos, trabalhada lentamente. Igualmente há necessidade de sair dos pressupostos da oralidade e seus códigos fonéticos, não para negar sua ação sobre as coisas, mas aceitando a parcialidade da questão, a questão marrana, por excelência: escondida para voltar com a força que os anos parecem atribuir cansaço, fragilidade, desserviço ao mundo do conhecimento tecnológico, econômico, de exportação. O marrano não pode exportar sua identidade, mas faz da errância seu testemunho. Por esta razão, o signo fonético cai em uma interpretação muito limitada, por restringir na semântica aquilo que as marcas na folha excedem a participação humana. Dar a escrita sua participação é incluir, como já dissemos, um corpo à palavra<sup>150</sup>. A escrita como portadora do ritmo, do sangue das lógicas não vistas, incompreendidas, secretas, retorno das repressões impostas ao grafema, sua expressão não formulável em termos aritméticos, mas em certa analogia com a geometria, decifrando linhas ao invés de descrever eventos. A mesma matemática que aparece nas letras hebraicas, portadoras do verbo e do número, formam

---

<sup>149</sup> DERRIDA, *El Monolingüismo del otro*, p. 41. Tradução nossa.

<sup>150</sup> BARING, *The Young Derrida*, p. 212. Tradução nossa.

sequências paralelas, margens repletas de efeitos fonéticos. A linguística moderna se refere aos códigos de maneira binária, opondo as relações de maneira a construir uma hierarquia com a finalidade à verossimilhança, dando por definitivo determinadas funções à linguagem, tal como Frege apresenta. Este fato psicanalítico e, portanto, pouco afeito a uma restrição completa pela categoria desenvolvida pelos cientistas da linguagem aprimora o texto, exerce nele um trabalho de luto, dando vida aos mortos, aonde os fantasmas poderão se beneficiar. Imaginem aquilo que corta sem sutura e texto sem significado vislumbrado. A cópula do texto como a marca também de uma intimidade passada de geração em geração como pornográfica, despertando os desejos enrustidos, a profissão de fé dos carolas, semear esta letra *a*, não pela falta, mas pela indisponibilidade da escuta. O mesmo *a* do desejo irreprimível.

Por este lado também a escrita aparece como uma marca tão sutil. Acolher a palavra, sem a devida noção, torna a todos mais ignorantes. Ver o ilegível para mostrar-se em possibilidades de leitura, portando seus pontos de contato com o ensino. A ética, o direito, a política, a filosofia ou a literatura, pontos indesejáveis que também devem ir ao deserto para lá começarem o trabalho de luto. O luto pelo desenvolvimento do sacrifício abraâmico no ato da circuncisão de Isaac. Outro Abraham que surge como o exemplo, “este ser originariamente endividado, responsável, culpável”<sup>151</sup>, mas reivindicador de uma particularidade irreduzível da cópula, tornar o desejo de matar Isaac algo simbolizável, digerido do seu centro. A circuncisão substitui a castração? Esta pequena ferida na pele corta o suficiente, deixa o corte ainda muito menor, exige menos do tecido cerebral a entrada na cultura. Castrar, no sentido psicanalítico grego, é um corte dessa forma anterior, duplo corte, como uma reafirmação pela passagem dos valores de agora em diante.

Nesta centelha mística judaica, miscelânea confusa, sustentando o rito para uma tribo perdida, esquecida, sem registro nas estelas egípcias. Como enxergar no menor dos cortes a ameaça de morte? A morte também é um sepultamento da alma, já muito entendido pelos intérpretes da *Torá*, como a pessoa que deixa a Tradição. Trabalho de luto quando se observa justamente o trabalho com uma língua envolta nas sombras de si mesma, de “lúgubre memória” como disse Paul Celan<sup>152</sup>, durante o, encontro na Livraria Flinker, de Paris, em 1958. Paul Celan, como veremos, está ainda como uma palavra recém descoberta. No nome Celan, anagrama de Antschel<sup>153</sup>, encontramos a sonoridade sibilante do nome Celan em língua francesa. Ali onde a harmonia se desfez do colorido que a caracteriza para dar vida a

---

<sup>151</sup> DERRIDA, *Abraham, el otro*, p. 141. Tradução nossa.

<sup>152</sup> CELAN, *Obras completas*, p. 481.

<sup>153</sup> Palavra do idioma iídiche que significa *feliz* em português.

uma realidade espantosa por sua distante indiferença ao que é dito. Essa sensação indeterminada, trazida pela atividade errante da palavra poética. Revelar a palavra, quando ela se torna um alento ao sofrimento, incluindo aí “a mesma compulsão a decifrar o sintoma”, alertando a tradição de Abraham sobre o paradoxo simultâneo, contra a comunidade e o comunitarismo em geral”<sup>154</sup>. A ferida aberta da palavra *judeu*, mantida na calúnia, insulto, injúria, ao difamar o que perde seu direito à vida<sup>155</sup>. E por isso a atividade da escrita é para algo de uma brutalidade do homem em percurso.

*Welt ist fort, ich muss dich tragen*

O mundo está perdido, eu devo te levar<sup>156</sup>

O apelo ao pesar (*tragen*) aparece no exame do pensar (*denken*) o mundo, em amizade inquietante<sup>157</sup>. A carga que também é a benção do poema em direção ao outro não deixa de falar de si quando busca silencioso, observador, participante com o silêncio. E então o transtorno vindo à tona, compartilhando o intocável silêncio sem o gesto de Gadamer diante do encontro ruidoso da mão e do pensar. O que toca neste encontro? As mãos que não se encostaram a partir do toque do sentido da palavra. Por cumplicidade, a ética aprende a lidar com a frustração de palavra sempre faltante, palavra corpo da língua humana sempre frágil diante do olhar do outro. Palavra desnudada, sem a pele protetora do sentido geral do dicionário. A palavra chega à pergunta, interrompendo os falsos ditos, aqueles que escondem o segredo de uma ira dissimulada. A suspeita de um desaparecimento da mão do outro, como nos mostra Maurice Blanchot, observador atento do sem dito: “(...) silêncio, essa força viril pela qual aquele que escreve, tendo-se privado de si, tendo renunciado a si, possui nesse apagamento mantido, entretanto, a autoridade de um poder, a decisão a emudecer”<sup>158</sup>. E faz desse poder um não poder, indigno de poder se não pela estética e sua articulação com a sensibilidade.

Decidir manter a composição hermética diante do desaparecimento do homem no século XX. Uma violência perpetrada do homem contra o homem e da vulgarização das coisas contra seu toque. Diante do livro e sua composição, Derrida lê Jabès com a letra tocante judaica, uma separação livresca, mas certamente o problema do fim do livro e o

---

<sup>154</sup> DERRIDA, *Abraham, el otro*, p. 144.

<sup>155</sup> DERRIDA, *Abraham, el otro*, p. 139.

<sup>156</sup> DERRIDA, *Carneiros*, p. 18. Tradução Fernanda Bernardo.

<sup>157</sup> DERRIDA, *Carneiros*, p. 22.

<sup>158</sup> BLANCHOT, *O espaço literário*, p. 18.

recomeço da escrita. No artigo “Edmond Jabès e a Questão do Livro”, publicado originalmente em 1964, Derrida, na proximidade dessa palavra, carne viva em meio ao deserto conceitual, colocou a filosofia ocidental sob os avisos de Celan e Jabès: a palavra para continuar errante deve ser livre, mas ser livre não é sinônimo de niilismo. Ser livre é encontrar sua responsabilidade, prioridade de Spinoza sobre os afetos diante da lei de composição. E se esta gramática, advinda de uma lógica fracionada por inscrições, precisa ser decifrada, se faz como incremento de um novo homem, da projeção dos rios, dos ares, dos triângulos e da proteção à toda a verdade singular perdida em uma cultura sem limite claro.

A não-pergunta de que falamos não é ainda um dogma; e o ato de fé no livro pode preceder, sabemo-lo, a crença na Bíblia. Sobreviver-lhe também. A não-pergunta de que falamos é a certeza não enfraquecida de que o ser é uma Gramática; e o mundo, na sua totalidade, um criptograma a constituir ou a reconstituir por inscrição ou decifração poéticas; que o livro é originário, que toda a coisa é no *livro* antes de ser para vir *ao mundo*, só pode nascer *abordando* o livro, só pode morrer malogrando *em vista* do livro; e que sempre a margem impassível do livro está *primeiro*<sup>159</sup>.

Escrever como esse último instante de agonia, hora última na qual vemos o fim de um projeto de humanidade. A angústia de exterioridade envia-nos para os nós do sutil e inexpressivo, através da falsificação violenta de quem somos. *Um sujeito perdido na noite escura*. Para isso não precisamos ler as coisas tais como intelectuais ou idólatras, mas reaprender a ler, ler como a primeira vez, no sorriso da criança. Ler sem sermos crianças, não conseguir nem dever ler um livro, mas quem sabe permitir ler a vida, contribuindo com o que for possível. Coube aos poetas mais do que embelezar ou admoestar, mas fazer pensar com o peso do toque num dia legítimo de pôr-do-sol outonal.

Esse problema é levantado por Emmanuel Levinas já em 1961, pois também ele é incentivado pela poesia bíblica, e enxerga o quanto o corpo humano também afirma sem palavra sua abstração, tendo de lidar com o que não se deixa nomear: “os sentidos tem um sentido que não é predeterminado como objetivação”<sup>160</sup>. E nesse aspecto, os sentidos estão atravessados por uma exterioridade para além de qualquer disposição orgânica, cuja consciência acaba por regressar a si própria como gozo, impondo à sensibilidade uma ordem, infiltrando-se na vida como mestre da objetividade. Se o texto não vive no rosto, as confusões se alastram, conceitualizam estéreis o instante de contato. Dar ao rosto o direito ao dizer que emana da linguagem e dar a ele seu tempo de identificação, para a posterior e necessária desidentificação.

---

<sup>159</sup> DERRIDA, Edmond Jabès e a questão do livro, p. 107.

<sup>160</sup> LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 182.

Rosto de um outro e, entretanto, tão familiar.  
Agrupando meus recordos, eu reencontrava, através dele, o homem com o qual me confundem mas de quem sou só a saber que, por todo o tempo, ele fora, para mim um estrangeiro.  
Bruscamente, o rosto desapareceu e o espelho, tendo perdido sua razão de ser, não refletiu mais que o lance de parede, liso e branco, que lhe fazia face.  
Página de vidro e página de pedra, dialogando entre si, solitárias e cúmplices.  
O livro não tem nenhum ponto de origem<sup>161</sup>.

Olhar plenamente nos olhos, mas olhar enxergando a estrangeiridade. Um exílio (*galut*) da palavra feita de areia, a areia que também ela tão lisa no deserto, espelha o céu, inunda a anterioridade do dito até um dizer no qual repousará a identidade, ocultando assim a diferença que o constitui, enquanto único e singular lugar de enunciação. Assim, a interpretação de Derrida está pautada no mesmo local em que Levinas enxerga a nudez desse momento pleno, cuja alteridade se forma no rosto: “O rosto apresenta-se na sua nulidade: não é uma forma, ocultando – mas, por isso mesmo, indicando – um fundo; nem é um fenômeno escondendo – por isso mesmo traindo – uma coisa em si. Senão o rosto confundir-se-ia como uma máscara que precisamente o pressupõe”<sup>162</sup>. Para onde olharemos o rosto? A quem pertence o rosto? Isso dito aos que procuram o rosto de deus, sua particular ausência. É preciso ter em conta que a palavra hebraica *echad*, o um, que se fala quando se faz a unificação do nome de Deus em *schemá israel, adonai elochim, adonai echad*<sup>163</sup> (Deuteronômio [6:4]). *Echad* é facilmente confundida com a palavra *acher* (outro), uma vez que as letras são muito parecidas visualmente e seus sons originais precisam ser bem pronunciados, mudando somente a última letra, por semelhança de escrita entre *dalet* e *reish*. Toda a tradição talmúdica parte da compreensão do outro em relação, menos dogmática do que a vertente rabínica baseada no código de cumprimento estrito das *mitzvot*. O *Talmud* oferece ao texto *outra* possibilidade, um comentário ainda: “O *Talmud*, segundo os grandes mestres desta ciência, só pode ser compreendido a partir da vida”<sup>164</sup>. É na condição de recriador da Tradição, ao receber o pensamento como um fazer prático, e dispor a interpretação com uma relevância crítica. A experiência precisa vir desse contato com as leis, justamente em situações em que uma dessas leis é infringida sem retorno, pois não há como fazer o tempo voltar. Como se lida com isso? A ética exige que possamos buscar uma “regeneração”<sup>165</sup> entre as linguagens, como prefere Emmanuel Levinas, herdeiro da interpretação das escrituras a partir da ética (*mussar*) contida

---

<sup>161</sup> JABÈS, *Desejo de um começo*, p. 31.

<sup>162</sup> LEVINAS, *Humanismo do outro homem*, p. 72.

<sup>163</sup> “Escuta, Israel! O Eterno é nosso Deus, o Eterno é um”. TORÁ, p. 524.

<sup>164</sup> LEVINAS, *Quatro leituras talmúdicas*, p. 21.

<sup>165</sup> LEVINAS, *Quatro leituras talmúdicas*, p. 39.



nelas. Neste caminho, vemos o quanto Levinas acrescenta ao pensamento do homem, em sua mesmidade, e sua expansão até o outro, sua “terceira direção”<sup>166</sup> estica e contrai por um equilíbrio horizontal. É necessário aprender a ler, sempre, o tempo todo. Dar essa disponibilidade ao texto, mas o fazer também em um coletivo, um grupo que não se restringe à uma comunidade, mas a um contexto, com o texto: “A referência ao versículo não tem por finalidade recorrer à autoridade – como o imaginam alguns espíritos propensos a conclusões rápidas – mas a um contexto que permita elevar o debate e tornar perceptível o verdadeiro alcance das proposições das quais extrai o seu sentido”<sup>167</sup>. A razão de um contexto, intertexto, anti-semiologia, sem presença física do signo linguístico. Mais uma vez o enfrentamento, mas em benefício da discussão.

A *Gramatologia* derridiana aparece na história desamparada das teorias modernas. À racionalidade sem alteridade de Descartes, tornam-se mais idolátricos do que as palavras da *Torá*. Deparar-se com isso já está na monta de uma nova atitude de transmissão, comprometimento ético com o inatingível e atrevimento periférico. O olhar torna-se paulatinamente perscrutador em direção ao horizonte, procurando a primeira estrela no céu. Afinal, é pela alegria que se espera. Não deve haver fechamento, pois precisa ser conquistado o gesto. O judeu aprender a tornar-se judeu, pois não depende de Deus a busca pelo que se é, mas só de sua vontade<sup>168</sup>.

Só esta ideia passiva de reconstituir os segredos da inscrição é o que vem do arbitrário do signo. Em parte, se revelando como o que não pode mais perecer, pois não tem mais corpo: “não-corporeidade como indução à fantasia filosófica do não perecimento”<sup>169</sup>. Ao manter esse estranho olhar crepuscular de *brisura* não se sustenta mais manter um efeito da linguagem sobre ela mesma. A questão articula o que entre o dentro e o fora une-separando, a palavra se articula pela situação de entrega ao seu próprio gesto descentrador. Lá nossas impressões nos tomam por sintoma, também a unidade nos toma pelo assalto à diferença. Somos mais quando articulamos esse não-dito em nossas vidas, decididos ao inesperado, ao deserto escrito na areia. E o soprar das multidões fazem o vento levar seus pequenos grãos até novos sítios. Fazer com que das areias nasçam frutos. Qual lugar escolher para morar? Nesta pressa por desenvolver lentes para um binóculo e lá encontrar a estrela de todos, que começa o novo dia. Quem possui algo não será também por ele possuído?

---

<sup>166</sup> LEVINAS, *Humanismo do outro homem*, p.74.

<sup>167</sup> LEVINAS, *Quatro leituras talmúdicas*, pp. 46-47.

<sup>168</sup> ASHERI, *Judaísmo vivo*, p. 285.

<sup>169</sup> MILONE, *A impossibilidade de morrer*, p.68.

Errância judaica limitada pela aderência e a contra-clivagem. O judeu corta apenas para tratar assim, contratar a clivagem com ela mesma. “Ele (Abraham) fica firmemente ligado à sua separação que ele lhe rendeu clarividência por uma propriedade corporal que ele se impôs a si mesmo e impôs aos seus descendentes.” (...) O deserto, o nomadismo e a circuncisão delimitam o finito. Ele se transborda e se destapa ele mesmo. Mas do mesmo lance, fundando a lei judaica por esta passagem ao infinito abstrato da mestria, Abraham (ser histórico, finito, determinado) se submete à dominação infinita<sup>170</sup>.

A estética não pode ser conhecida, se não observamos neste grão de areia o segredo de todo o sábio (*chacham*). Tornou-se assim por ultrapassar o conhecimento ordinário e cantar também como as flores o fazem por uma contemplação silenciosa. Habitamos nesta marca o fator maior de que, para além da história dos homens, as flores se mostram frágeis nas pétalas quase peles. Já a memória é o fantasma habitante das pedras. Foi numa pedra que Abraham faria o sacrifício de Isaac, numa pedra o troca por um carneiro, começa por uma pedra a memória da lei, da genitália revelada. Um carneiro é manchado de sangue. Por pureza? Por entrega ao Deus um (*echad*)? Ou para evitar um assassinato de um outro (*acher*)? A partir de então, a barbárie deveria cessar e a história dos homens levar a uma miríade de memórias sem rostos. Dá um rosto para iniciar a sua questão. Questão sem rosto leva o olhar para si, onde as alteridades se alternam e a palavra que conduz à verdade condena a realidade do afeto. Por um fluxo de afeto se deve escrever, anotar sem impressão, sem hesitação. A intensidade consumidora de imagens.

*In den Flüssen nördlich der Zukunft  
werf ich das Netz aus, das du  
zögernd beschwerst  
mit von Steinen geschriebenen  
Schatten.*

Nos rios a norte do futuro  
lanço a rede que tu,  
hesitante afundas  
com sombras escritas por  
pedras.<sup>171</sup>

A poesia nesta instância do texto sem nome, sem mundo interno comparativo. Nós todos estreitos diante da palavra. Poemas um dia foram objetos, agora são fragmentos. Lançar uma rede de sombras, o passado recoberto pela imagem sem dimensão daquilo que não lembra. Incessante fluxo do norte. Esse rio sem fim chega com seu tumulto, chega perto demais e encarna na ferida da palavra, ferida dessas pedras. Um dia a pedra ajudou o homem a lembrar: a pedra resiste ao tempo. Mas seus fragmentos só aprofundam o esquecimento de que ali houve uma pedra. Não teremos mais diante da poesia a escrita. Nem Abraham, ou Isaac. Em todas as figuras mais radiantes foi imposta uma lágrima e está atrelada à última

---

<sup>170</sup> DERRIDA, *Glas*, p.51a (referente à coluna Hegel). Tradução nossa.

<sup>171</sup> CELAN, *Sete rosas mais tarde*, p. 121. Tradução João Barrento.

reconstrução: a teratologia das palavras, entre flores e pedras, devorando-se solitárias nos espectros de formações longínquas, lá das quase não memórias talvez as palavras possam vicejar. Se fosse possível dar corpo ao poema, o poema ainda precisaria de realizações com o mundo exterior. É no exterior sua origem. Um abismo cujo som ruge, findando o desaparecimento daqueles poetas errantes.

Pelas lágrimas do outro, pela vida, pela sobrevida. Responder infinito de ordem de ordem do impossível, que implica não saber nem como responder, impossibilidade de responder ante as lágrimas do outro que chega a fazê-lo. Faz falta portar o outro, sucesso que não deixa de falhar, de incrustar lacunas no coração, fissuras que não esperam para abrirem-se no súbito momento de levar âncoras para não voltar. Revolvem desde já<sup>172</sup>.

Pois o rosto é autêntico o tempo inteiro. E nele o mundo começa a construir mais do que a estrutura dá conta de explicar. O rosto constrói também sua marca de acolhimento, sua natureza química em transformação. Direito de que as palavras também possam chorar, como bem nos ensina Honatan Cabrera, demonstrando assim a fragilidade de seu caminho para dentro, no limite ético-estético, desta “vibração traumática”<sup>173</sup>. Escrita estrangeira no movimento do êxodo.

A intuição logo à espreita de uma atualização espiritual. A mensagem de Hegel ao mundo mantém o corpo da palavra sobre o império do pensamento, também ele mesmo acaba caindo na teia da contradição com o desejo<sup>174</sup>. O coração empedrado não deixa de ser invisível aos afetos próximos demais da verdade. Quem repele o afeto com o olhar? Sempre uma ruidosa ponta de mistério e de antissemitismo. Notamos o quanto pode ser atormentador a quem busca o outro de si mesmo, na emulsão desses inúmeros ruídos. É nisso que a escrita da Tradição também terá de lidar quando for tomada de assalto pelas interpretações sem criticidade: “Derrida detém o texto de Hegel no tabernáculo, centro vazio de significação como a retórica, pois a linguagem do judeu é uma espécie de língua estrangeira”<sup>175</sup>. O judeu faz sua cultura com os restos da retórica, com aquilo deixado de lado pela dinâmica inflacionada do significado absoluto em direção ao objeto. Como é difícil expressar com palavras o bater do coração. Esta Torre de Babel está repleta de textos pouco acolhedores à

---

<sup>172</sup> CABRERA, *Dar la mano*, p. 141. Tradução nossa.

<sup>173</sup> CABRERA, *Dar la mano*, p. 149. Tradução nossa.

<sup>174</sup> Esta afetação da questão judaica que conduz Hegel a direção própria do esquecimento de sua filiação, mais afetiva e mais eleita neste sentido. Hegel não percebera a contradição genealógica e a conjugal neste mito, pois o desejo pode se dar mesmo no incesto. Antígona é filha e irmã de Édipo afinal. Ela realiza a defesa da lei e da tradição, gesto fundacional da aliança feminina. A exclusão do desejo por ser uma pessoa da família não imuniza o texto de Hegel. “Cabe a mulher lhe proporcionar sepultura: a ereção da sepultura seria obra do desejo feminino”. Ver: SOLIS, *Glasserías*, p.63.

<sup>175</sup> VÁSQUEZ, *Geografía de los restos*, p.224

transmissão plural das línguas. O rótulo perturbador de um segredo destituído de acesso, contrariando o saber popular em sua criatividade incessante e renovadora dos ditames do centro. O centro está cheio demais e talvez aqui ele também represente o preconceito, a origem do antissemitismo ao repudiar o que não se consegue alcançar. Assim, a homogeneidade das palavras encanta pelo encadeamento, mas satura com um conhecimento uniformizado. Aos poucos sua transmissão asséptica desgasta a palavra, vulgarizando-a. Esse excesso exige a migração para as bordas, até aonde as marcas sentir-se-ão livres novamente para escrever novas histórias.

Nesta viagem às terras distantes, muitos nomes se perderão. A perda é vista como irreversível por aqueles que acreditam em um retorno aos valores judaicos pela via de uma comunidade. Comunidade impossível na caída vertiginosa ao mais fundo dos abismos. Também chora Scholem em carta à Rosenzweig, pela perda do hebraico, vulgarizando-se ao tornar-se língua nacional do Estado de Israel. Scholem implora, seu medo nítido é que “chegará o dia em que a língua se voltará contra quem a fala”<sup>176</sup>. A perda da tradição tão próxima quanto nos tempos passados, mas dessa vez pelos próprios sionistas. Os nomes rondam, fantasmas do meio dia, cotidianos sem referência, temores das coisas estabelecidas. Eles têm vida própria, mas estão fadados a uma submissão maior<sup>177</sup>. A discussão antes de ser submetida ao universo da mística messiânica está voltada para o problema da diáspora no seio cultural judaico. Para Rosenzweig, é a diáspora a necessária condição de algo acontecer, verdadeiramente, com a antiguidade judaica. O sionismo não salva, mas é “uma forma laica de messianismo”<sup>178</sup>. E a secularização é algo inerente a uma língua sagrada. Ao confessar a fé constata-se a privação de Deus. Ele se escondeu das criaturas como se diz. Não se revela mais, por sua natureza ter se disseminado em toda a matéria. A língua é a lava vulcânica, exigindo passar por outras nações e mesmo pelo ateísmo para daí se ver o que adquiri experiência. Os sedimentos logo criam um abismo intransponível para uma só pessoa adentrar de uma maneira unívoca. *A língua é uma catástrofe viva*. Somos cegos para enxergar a língua por sobre o abismo de restos derivados e comprimidos das outras línguas. Por outro lado, não haveria caminho sagrado a ser passado através de uma língua moderna, digamos assim, secular? Não poderíamos criar caminhos práticos? Passar pela língua para além dos binômios sagrado e profano. Qual o lugar da postura da fala? “Caminhamos às cegas em sua superfície quando *falamos sobre ela* como língua secular”<sup>179</sup>. Estarmos aparentemente lúcidos, mas

---

<sup>176</sup> SCHOLEM, citado por DERRIDA, *Los ojos de la lengua*, p. 18. Tradução nossa.

<sup>177</sup> SCHOLEM, citado por DERRIDA, *Los ojos de la lengua*, p. 19. Tradução nossa.

<sup>178</sup> ROSENZWEIG, citado por DERRIDA, *Los ojos de la lengua*, p. 24. Tradução nossa.

<sup>179</sup> DERRIDA, *Los ojos de la lengua*, p. 36. Tradução nossa.

cegos diante do abismo<sup>180</sup>. O canto de atração ao abismo na extensão de sua indicação ao infinito diante de um passo sorrateiro. Passo do lobo da desrazão. A atração da literatura pelo mundo nas mãos do escritor.

Ao profeta é exigida a espera. Paciência e o anúncio que a paz só chegará quando a palavra comungar de sentido. Como fazer desta mensagem algo maior que uma mera valorização da escritura sagrada? “A escrita é aqui não só profanação, se não traição de um segredo”<sup>181</sup>. Não se percebe em seu próprio tempo o que está por vir. A mensagem está no aguardo de seus dignos intérpretes. Contudo, é na língua mesmo que mora a idolatria pelo sagrado, ainda mais ao ser reatualizada, modernizada. É possível ser o *Guenizá*, termo hebraico para o grande arquivo de escritos com o nome de Deus (Yevé), uma dignidade para um nome mágico. “O poder mágico do nome produz poderes chamados reais que nós não manejamos. O nome escondido em sua potência [*puissance*] guarda um poder de manifestação e de ocultação, de revelação, de cripta”<sup>182</sup>. O medo de Scholem é o medo de mais uma forma de vivência da língua. Voz da não-palavra a ressoar no abismo, pois a língua deixa seus fantasmas o tempo todo. E a loucura é que antecipamos o que não tem antecipação, trazendo as coisas para perto, por termos delas somente uma promessa.

Derrida nitidamente continua a Tradição, não impedindo a pergunta que coloca a religião em dúvida, mas a tomando em direção à experiência que nela implica, travessia, forma, e desertificação, ambas qualidades implicadas no inominável desta possibilidade. Encontro com “o messiânico, ou a messianicidade sem messianismo”<sup>183</sup>, ida à responsabilidade e sua integridade, mantendo o inominável para que possamos aos poucos nos aproximar dele, não para classificá-lo. O sagrado se seculariza, pois exige que a palavra Deus não se restrinja a uma metafísica com finalidades morais. *A relação não cabe em um discurso*. O messianismo encapsula expectativas, torna seu fazer prático um culto e obstrui a passagem para a vivência e sua externalização com o mundo. Um pensamento nas lacunas do fantasma. Seria essa a sagrada missão dos políticos e dos religiosos? Manter no horizonte especulativo a dúvida sobre esta aparente lápide, mas deter-se quando todas as aparências sempre forem a base para uma litografia, escrita na pedra, formas em sons, sons sem formas, com a manutenção da esperança pelo que advém de um sentido. Sepulta ao mesmo tempo

---

<sup>180</sup> Não é menor a semelhança de Ulisses em sua Tradição grega. Preso ao mastro para não ouvir o canto das Sereias, onde “um desespero muito próximo do deslumbramento” se avizinha. Ver: BLANCHOT, *O livro por vir*, p. 4. O canto fundador do Ocidente pelo personagem de Ulisses está na esperança de ser salvo de seu próprio desejo. *Ele escolhe a surdez porque pode ouvir*. Ele é iniciado pela entrada mais profunda ao mundo interno, revelando negação e obstinação diante do propósito da viagem de retorno à Ítaca.

<sup>181</sup> DERRIDA, *Los ojos de la lengua*, p. 39. Tradução nossa.

<sup>182</sup> DERRIDA, *Los ojos de la lengua*, p. 50. Tradução nossa.

<sup>183</sup> DERRIDA, *Fé e saber*, p. 29. Grifos do autor.

para realizar o corte. Esta circunstância de seu desaparecimento deixa escapar o que lhe pertence de mais genuíno: uma identidade apavorada pelas diferenças que a constituem.

O empreendimento solitário do poeta em sua passagem ao domínio do diferente de si, a expressão escolhida e o sentimento a tremer, é buscado como fazer estético pela tradição judaica. O exílio como reinvenção de si, necessária à escrita, à revolução da palavra em sua fronteira com o outro. Esta invenção remete ao desaparecimento também, mas o faz por via da fragmentação da forma destituída de conteúdo convencionado. Nova forma, nova Revolução. Debruçamo-nos de forma horrenda e desconcertante sobre este apelo a humanidade sem o tecido de reentrâncias diferenciais que é familiar aos sentidos. Queremos algo em comum para facilitar a entrada, mas o diferente ainda causa ojeriza. Qual homem surgirá destes estados sensíveis? A dúvida está presente na Tradição. A Tradição se permite só ter dúvidas para começar a compor o mundo pela primeira vez, nos olhos daquele que surge para ver e desenvolver seus sentidos, ainda que claudicante, segue em desenvolvimento perene e constante a linha tracejada e sem fim.

2.3 OBJETOS PERDIDOS: RASTROS E SUPERFÍCIES,  
A REALIDADE PARA ALÉM DO PRINCÍPIO DA FICÇÃO



Fig. 5 – *Erase De Kooning Drawing*, de Robert Rauschenberg (1953)

O intruso não é um outro que mim mesmo e o homem ele mesmo. Não um outro que ele mesmo que não finda de se alterar, à cada vez afiada, desnudada e superequipada, intruso no mundo também bem que em si mesmo, inquietante impulsionado do estranho, *conatus* de uma excrescência sem fim.

Abdelwahab Meddeb, em *La venue de l'étranger*



Ou seria também obra do acaso que um sonho abra uma fenda em nossas ideias? Deparados por um inconveniente, ainda mais quando em nossa tranquilidade diurna a vida parece bem resolvida e calma. Sonhar deixa escaparem os monstros. Esse sopro revertido em fluxo sanguíneo, a nos deixar coléricos e estupefatos. Recrudescemos nossa libido até o sono aportar nossas vistas marejadas. Não há o que fazer. Esse sono gerador do sonho faz o movimento diante de um corpo imóvel. Como poderíamos nos mover em meio à tormenta causada pelo sono? Será mais fácil sucumbir à exigência de relaxamento?

Um aparente estudo para o inconsciente surge quando a mente decide sonhar para interromper a linguagem automática do seu sonhador. Sem metáforas redundantes, o sonho aqui provoca a força da letra sobre a folha. O estudo de Robert Rauschenberg (Fig. 4) se equivale à escrita de Hélène Cixous, feita no tempo do lápis sobre o papel, na metáfora do palimpsesto do “Bloco Mágico” freudiano, dando ao tempo a letra aos correios, deixar sua entrega livre tal como um pensamento em direção a uma constelação esquecida. Nosso binóculo ainda é rudimentar. “O sonho desperta. O sonho vela e ele vela a endereçar injunções inflexíveis à vigília, à consciência vigilante ainda na memória do sonho – uma memória inaudita”<sup>184</sup>. Preparar-nos para a vinda do outro é sempre encarar o despreparo, o imprevisto, o que deseja fazer contato na dificuldade da língua alheia, estranha, confusa, ou mesmo por dentro da língua a ser traduzida. Enquanto paisagem, o sonho nos coloca um ver coberto de nuvens.

O sonho também revela movimentos quando todo o resto do corpo parece imóvel durante a noite. Esta outra via que o aparelho psíquico se utiliza para dizer com a distância a sua intensidade sonora, verbal, lexicográfica. É nele onde todos os dicionários deixam escapar seus significados. Lá, sentimos um caminhar solitário no esconderijo secreto da alma em retalhos de pensamentos e afetos surpreendentes. Esta outra interpretação dos sonhos, trazendo a solidude e o que foge ao hábito de uma imensa coloquialidade da forma falada. Arremessados ao interior de nós mesmos, nesta responsabilidade, cuja palavra imensa gera sempre uma carga de mais valia, de uma interpretação que não se pauta pela métrica ou pelo dizer que desloca a razão do afeto. Observar um movimento implorando ao outro a interpretação da verdade, os lugares alvoroçados de sujeitos sombras, agindo por vezes como crianças em corpos de adultos. Assim também caminham as interpretações quando não as enxergamos nos sonhos. Somos cegos duplamente, seja para nós ou para o sonho. Sempre haverá quem coloque flores na gélida pedra da realidade, nasce, da noite bem dormida, um pesadelo desperto.

---

<sup>184</sup> DERRIDA, *Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio*, p.43.

Perguntamos agora qual a propriedade deste sonho. Quem é seu timoneiro? Teremos de encarar o embaraço que é contar um sonho, pois evoca um lugar onde nosso julgamento se perde por completo. Logo, é um lugar inacessível à razão. Uma espécie de traição do sono quando a pergunta chega estrondosa. O sonho não deixa mostras de uma verdade completa, uma cena de sonho. Uma parte nossa desperta também, ao menor sinal de encontro com o movimento em sua inteireza. A língua menor de uma literatura muito maior. Intruso, habitando o assombroso silêncio que não sabemos escutar. Quem é capaz de silenciar verdadeiramente quando os ruídos clamam novos monstros?

O corpo parece escrever assim. Suas impressões na folha, um toque de desespero daquele que exige lembrar o sonho. A escrita do dramaturgo Antonin Artaud assim o fez, uma escrita do corpo, excreção da dor que se expressa em seu grito, justamente a loucura de um caminho entre sonho e o mais visceral dos sentimentos. Por Artaud, passa “uma espécie de linguagem única, a meio caminho entre o gesto e o pensamento”<sup>185</sup>. Sua referência a esse ruído da escrita, dançando do sagrado ao profano, do comum ao extraordinário, do louco até a mais entabulada racionalidade, faz aqui “a passagem de uma palavra que, sem se desdobrar, sem mesmo se distribuir, de um único e simples jato, falasse da loucura e da obra”<sup>186</sup>. A perda do que não se dá pela análise do significante, mas por um esvaziamento de todo o dito sem dizer, um dizer que vira o corte, escrever na glândula, com a glândula, para a glândula, no primeiro dos sacrifícios do profeta Elias<sup>187</sup>. Aqui a diferença encontra um dizer nesse esforço de distinção entre os sentidos de: 1) produção; 2) um tempo; e 3) “toda a distinção entre sensível e inteligível” (...), “como ao seu movimento de antecipação e de posteridade que faz com que o primeiro sentido antecipe já o terceiro”<sup>188</sup>. Assinala assim uma tensão própria de toda a textualidade que vem de fora, para colocar em cena o jogo do texto, o que o compromete em sua singularidade, um posicionamento, diante do impensado de sua produção, onde ele se revela, lá poderemos escutar o que desconhece o contexto: “não se trata de nenhum modo de reivindicar uma liberdade de ler fora do contexto, o que não teria sentido (lê-se sempre em um ou vários contextos), mas de interrogar a coerência do conceito de contexto assim desenvolvido”<sup>189</sup>. Esse texto, que é obrigado a expor a inconveniente leitura do outro, outro do outro modo, um texto é testemunha de seu desaparecimento, deixando as marcas de sua intencionalidade ao pronunciar o pronome *eu*. O outro se revela de algum modo parte do eu

---

<sup>185</sup> ARTAUD, *O teatro e seu duplo*, p.101.

<sup>186</sup> DERRIDA, *A palavra soprada*, p. 249.

<sup>187</sup> DERRIDA, *Circonfissão*, p. 56.

<sup>188</sup> BENINGTON, *Derribase*, p. 59.

<sup>189</sup> BENINGTON, *Derribase*, p. 66.

também. Não é menos perturbador que, dentro do sonho, o corpo apareça fraturado, animalizado, parte também retirada dos movimentos infantis. O sonho é a superfície de desamparo, da qual a linguagem humana sempre aparecerá como lembrança simples do cotidiano. A negação de qualquer elaboração vem nos jogar sua maldição, pode ser aí o desencadeante novo suspiro causado pela falta de ar dentro dos pulmões, do mistério que o coração guarda com o nome literatura esboçado em um velho palimpsesto. Garantia à sobrevivência, ao permanecer em pé ainda com frio, lá onde o rosto está escondido. Sempre haverá quem queria incutir no corpo do sonho os valores dos ditos moralizantes com a intenção de despertar uma luz ali inexistente. Trouxeram então a liberdade humana, a igualdade, a fraternidade. Uma revolução humana racional e ao mesmo tempo bárbara, sem o rosto do outro, exaurindo as trocas, impondo a máquina a um automatismo programado até se desalojar do corpo a experiência do estrangeiro. Difícil para muitos localizarem o tremor que silencia, pouco antes do alvoroço da palavra até sua incoerência. Desconstruir com algo que põe em relevo essa tradição de escombros encobridores.

Como ser diferente na era que mais escombros legou à humanidade? Essa evolução do quadro afetivo humano, em vias de desaparecimento, pois sua transformação ininterrupta não mostra de fato o que movimenta a sensibilidade de cada pessoa. A sensibilidade não pode ser mostrada e se desaparecer, quando despertamos do sonho, será melhor ainda. Esta zona que percebe o silêncio, mostrando o quanto ainda se deve caminhar em direção ao desconhecido, o quanto o desconhecido nos domina em seu traço invisível na escrita do mundo. Exigência imposta pelos meios da vida de começar novamente, mais uma vez, do ponto quase zero, o ponto, em que deixamos tudo para trás e incompleto. Essa coisa que chega ao momento de confessar seu não-saber. “Haveria uma ética ou uma política do sonho que não cede nem ao imaginário nem à utopia, que não seja cessante, irresponsável e evasiva?”<sup>190</sup> Endereçando ao que também desconhece sua ética, como proclamou o sonho da razão diante do mistério de seu acontecimento no homem. Ao banir o sonho sem o trair (*Ohne ihn zu verraten*)<sup>191</sup>, assim como fez Walter Benjamin, diante do acontecimento impossível e revolucionário que nos chega todas as noites, recriando a língua com tudo o que é o refugio do dia, com as sobras da comunicação humana não resolvida.

Este sonho, como a mensagem da utopia, a ser realizada na questão tensa entre os diferentes usos da linguagem, enraizados no cotidiano. “De onde, entre a filosofia e a

---

<sup>190</sup> DERRIDA, *Fichus*, p. 18. Tradução nossa.

<sup>191</sup> DERRIDA, *Fichus*, p. 20. Tradução nossa.

literatura, uma aliança *radical* – radical porque nutre as mesmas *raízes*”<sup>192</sup>. A língua se abre ao estrangeiro quando sonha até o abismo que nos mostra a criança de dentro. Estar vulnerável ao que a língua e sua racionalidade comunicativa deixam de lado sem comunicação ou algum jeito de expressar coerentemente os fatos. A eclosão da falha da linguagem, da linguagem que falha dentro de nós, de sua indelével função interna e criativa, ainda que não saibamos como lidar com ela, seu extravasamento ético, quando uma nova forma de relação começa a advir diante da aparente frieza do número. A língua, como uma experiência do terceiro, mais uma vez, tendo de se deixar levar da forma inusitada lhe sendo tão particular pelos seus usuários. Usar a língua para que nela se chegue a um ponto tão fechado e cego, que mostre a união entre os contrários. Uma união custosa, cara a todo expurgamento do medo, advindo ao presentificar um tempo atávico mal vivido. Imaginar é trazer o gosto doce à boca, salivando o delírio tão oposto ao vivido tenso do sonho. Espera-se salvação pela remissão da culpa de que somente o outro pode me absolver. Imaginar contém o perigo de manter todas as coisas como o que elas devem ser, impedindo um movimento ao invés de libertá-lo. Qual será mesmo o tempo do sonho?

*Este não é o mundo que escolhemos viver*, dizem os críticos, ao escreverem na lousa de suas memórias, memórias de revoluções inconclusas como o maio de 1968 ou o Brasil em 1963, ou ainda a se pensar a conjuntura do ano de 2016, por impor uma política sem perspectivas de mudança. O sonho da democracia e o pesadelo de estar vivo incluem também o sonho daqueles que estão perdidos dentro de si mesmos, sem rumo ou direção. Os signos ostensivos da modernidade, que guiam com decadência a falseabilidade das coisas que encontramos no humano moderno<sup>193</sup>, e do espetáculo que o acompanha: “O espetáculo é o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social. Não apenas a relação com a mercadoria é visível, mas não se consegue ver nada além dela”<sup>194</sup>. Viver da expectativa ansiosa de uma imagem plena de desejo. Que corpo é o desejo dentro do sonho? A passada tensa e silenciosa de uma força pode nos fazer cair facilmente pouco antes da queda. Estaremos realmente preocupados com o que não sabemos enfrentar no tortuoso caminho da existência? A metáfora do passo do lobo (*pas de loup*) possui aqui uma força poética e visceral: “A força do lobo é tanto mais forte, soberana mesma, ela leva tanto mais a melhor em tudo quanto o lobo não está ali, quanto não há o lobo em si mesmo, fora (...) cruel, impassível, indiferente ao sofrimento das suas vítimas virtuais), a força desta besta insensível

---

<sup>192</sup> DERRIDA, *Fichus*, pp. 26-27. Tradução nossa.

<sup>193</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, pp.99-139.

<sup>194</sup> DEBORD, *A sociedade do espetáculo*, p.30.

parece levar a melhor em tudo”<sup>195</sup>. O lobo soberano em sua chegada silenciosa, indica também o quanto a surpresa por nossas ideias, a soberania de pensamentos, a loucura de pensar as coisas que podem se tornar realidade. Um certa força de crueldade em um mundo despreocupado com o sonho.

E dentro de nós, a brenha para os personagens assustadores, que nos tomam de assalto nossas emoções primevas – pobres, crianças, mulheres, negros, loucos, homossexuais, o judeu, o islamita, o estrangeiro – em caminhos sempre desviantes, errantes, estranhos, eles também caminham com seus percursos identitários, exercitam nossos desejos difusamente. Só podem chegar a algum lugar através de um exílio que os coloca em conflito. Figuras do sonho e da esperança, uma via a ser realizada, palavra chave “*fichu*”, no sonho de Benjamin “luto, a assombrar, a espectralidade de todos os espíritos e ao redor dos retornantes”<sup>196</sup>. O espírito que persiste em seu assombro espontâneo diante da obviedade da inexistência material. Sonho e loucura, seus espectros escondidos, ainda não são arte, porém, a arte terá de passar por eles em algum momento. A arte terá de se colocar num mundo incompleto, cada vez mais frio à sua recepção. Um mundo *fichu*, pendente entre aquilo que está adoentado, acabado, destroçado, em desalinhamento com as coisas formais. Esse mesmo destroço ainda parece ser o véu de sua aparência, o xale feito para proteger o pescoço do frio ou o adereço embelezante.

A letra produz o corte, como duas metáforas teóricas aqui expressas para colocarem o lugar da argumentação em questão. Ambos tentam responder ao ideal da modernidade, mais uma vez dentro de uma perseguição obsessiva pela cientificidade plena, cuja linguagem resolvesse todos os problemas tecnológicos da comunicação plena. Uma linguagem funcionaria excluindo definitivamente tudo aquilo sem serventia ao humano. A escrita (*écriture*), como foi observado no capítulo anterior, resolve um problema de excesso ou falta, consequência maléfica de seus usos, porém, inevitável conflito perpassado pela angústia flexionada em direção ao sentido da palavra.

O problema entre o desencontro da escrita com sua realização no mundo parece mais claramente em *Gramatologia*, e a partir do trabalho *Margens da Filosofia*, de 1972. Ali o questionamento sobre o trabalho de uma arqueologia da escrita, em sua profundidade, deixa a marca no mundo. Temos em conta as inúmeras tentativas de apagamento destes registros escriturais. Um questionamento prototípico faz eco a todas as ciências preocupadas com os registros. Derrida nos chama atenção desta assim chamada *ciência nova*, começando seu trabalho de ourives sobre os materiais superficiais, ao mostrar o que uma pele possui, cheia de

---

<sup>195</sup> DERRIDA, *Le souverain Bien*, p.31.

<sup>196</sup> DERRIDA, *Fichus*, p. 36. Tradução nossa.

nervuras e conexões. O momento exato em que o prepúcio do pênis está prestes a se transformar em falo pela psicanálise lacaniana<sup>197</sup>. A ereção, o aspecto mais privado, a parte que não se deixa fechar pela impressão sem antes uma pressão do corpo causada por um tipo de desejo, aparecendo num primeiro momento pela descarga do excesso acumulado. Este nível, quase como uma exigência histórica das ideias através de uma psicanálise dos fluídos do corpo. No começo são os fluídos a matéria-prima, marcas da formação neuronal. Exatamente este ponto em que as ciências não conseguem mais quantificar, perdem o diálogo com as artes, nestas funções primárias do sistema nervoso às respostas binárias. Talvez ali possa haver a dificuldade do movimento diante de uma barreira. Matéria obrigada a seguir o caminho da “diferenciação do protoplasma”<sup>198</sup>, que segundo Freud permite a passagem das ondas até o primitivo ato memorial cerebral. Explicar esses neurônios depende ainda de uma hipótese, parte mais especulativa da ciência, sem abandonar os achados laboratoriais de Gabriel Gustav Valentin e [Christian Gottfried Ehrenberg](#), descritos pela primeira entre 1836 e 1838<sup>199</sup>.

Assim, existem neurônios permeáveis (que não oferecem resistência e nada retêm), destinados à percepção, e impermeáveis (dotados de resistência e retentivos de  $Q'\eta$ ), que são portadores da memória e, com isso, provavelmente também dos processos psíquicos em geral. Daqui por diante chamarei ao primeiro sistema de neurônios de  $\phi$  e, ao segundo, de  $\psi$ .<sup>200</sup>

Este sistema rudimentar de explicação para a existência da memória traz inúmeras questões. A quantidade  $Q'\eta$ , pouco clara na escrita do famoso artigo, apresenta justamente a existência de neurônios captadores do mundo externo e outros capazes de reterem as sensações. No *Projeto para uma psicologia científica*, a partir dos termos  $Q$  e  $Q'\eta$ , Freud justifica seus usos: “Ambas as noções (soma de excitação e cota de afeto) são *intensivas* e não

---

<sup>197</sup> LACAN, *Escritos*, pp.13-69.

<sup>198</sup> FREUD, *Projeto...*, p. 318.

<sup>199</sup> Não é o propósito desta tese traçar a cronologia da neurologia. Contudo, estamos atentos à quantidade de descobertas feitas no século XIX acerca do neurônio e suas relações específicas com a passagem para o pensamento abstrato. A triangulação entre matéria, corpo e espírito já começa a ser problema também no pensamento francês, principalmente pelo estudo de Henri Bergson a partir das afasias. Podemos ver Bergson, já em 1896, muito interessado na psicologia profunda e especulativa, trazendo uma materialidade mais primordial através da percepção neuronal. Ver BERGSON, *Matéria e Memória*, pp. 83-155. Não é mera coincidência o concomitante estudo de Freud *Sobre a concepção das afasias*, de 1891, e seu interesse pelos estudos de seu professor Theodor Meynert ao mapear as estruturas cerebrais.

<sup>200</sup> FREUD, *Projeto...*, p.319. Onde notamos que Freud utiliza os termos:  $Q'\eta$  = Quantidade (da ordem de magnitude intracelular);  $\phi$  = sistema de neurônios permeáveis;  $\psi$  = sistema de neurônios impermeáveis. Para Freud, “a memória está representada pelas diferenças nas facilitações entre os neurônios  $\psi$ .” FREUD, *Projeto...*, p.320.

propriamente quantitativas”<sup>201</sup>. Seria um remanejamento na ordem das coisas, ordinárias e necessárias para a vida humana, em que o sentido secreto examina detidamente as informações. Como deter uma informação que se tornará uma personalidade? Freud, em *Uma nota sobre o ‘Bloco Mágico’*, examina com mais atenção esta fase inicial da psicanálise: “Todas as formas de aparelhos auxiliares que inventamos para a melhoria ou intensificação de nossas funções sensoriais, são construídas segundo o mesmo modelo que os próprios órgãos dos sentidos ou partes deles: óculos, câmeras fotográficas, cornetas acústicas, por exemplo”<sup>202</sup>. Apesar de poder escrever com tinta ela irá embora e deixará uma marca em seu lugar, a marca da pressão sobre o papel. O que pode ser digno de reflexão aqui é talvez nossa escolha sobre a intensidade e também uma escolha sobre o *como olhar* esta intensidade. Isso também nos revela a matéria dos movimentos mecânicos decodificados pelas crianças no olhar da mãe como um exemplo disso. Os movimentos são instituídos para se desconfiar do que está ali gravado e Derrida percebe o quanto isto está na leitura do inconsciente de Freud: “A superfície que recolhe este traço, o bloco ou a folha de papel, torna-se então, a bem-dizer, uma peça materializada (*ein materialisiertes Stück*) do aparelho mnésico (*des Erinnerungssapparates*) que trago de outro modo em mim de maneira invisível”<sup>203</sup>. Uma folha de celuloide suporta o impacto, protegendo uma folha de cera de natureza frágil. A memória deve reter o que está mais profundo nas aparências de uma cena. Este princípio filosófico pode ser usado para pensarmos não apenas os objetos estéticos, mas toda a sensibilidade cotidiana, anestesiada diante do medo e da violência. Os processos dessa subjugação colocam os desprovidos do alcance racional puro da ciência, aqueles que ainda se comunicam com dificuldade diante da força assimilatória que se diz e representa de maneira única como a nova ordem mundial. Estes processos éticos em reunião de afetos e discussões, aqui onde todos os processos deixarão em algum lugar uma invisível lixeira de repetições e ensaios não assimiláveis facilmente, em línguas esquecidas, mas ao mesmo tempo portadoras de um desejo decifrador, tal como aparecem nos hieróglifos egípcios: “A escrita substitui a percepção antes mesmo desta aparecer a si própria. A ‘memória’ ou a escrita são a abertura desse próprio aparecer. O ‘percebido’ só se dá a ler no passado, abaixo da percepção e depois

---

<sup>201</sup> GARCIA-ROZA, *Introdução à metapsicologia freudiana*, p. 84. O artigo de Freud tornou-se famoso pelo fato de seu autor tê-lo enviado ao amigo Wilhelm Fliess e devido ao fato de Marie Bonaparte ter comprado todos os manuscritos de Freud da viúva de Fliess. Freud havia confessado o desejo de queimar o manuscrito do “Projeto...”, porém, Marie Bonaparte o guardou para sua publicação em 1950 para o conjunto das *Obras Completas* de Sigmund Freud. Esta obra pode ser considerada como uma das precursoras na relação entre as neurociências e a psicanálise

<sup>202</sup> FREUD, *Uma nota sobre o ‘bloco mágico’*, p. 286.

<sup>203</sup> DERRIDA, *Freud e a cena da escritura*, p. 325.

dela”<sup>204</sup>. A percepção como a faculdade mais importante e transferidora do fluxo da consciência para uma superfície mais profunda. Como não ser marcado por esta cena?

Uma escritura possui um tempo de duração. Ela se espacializa durante o tempo, dando vida ao conceito de período, tão forte na física. Esta superfície também irá desaparecer um dia. “Os traços não produzem, portanto, o espaço da sua inscrição senão dando-se o período da sua desaparecimento”<sup>205</sup>. A pele plástica, e ao mesmo tempo o reservatório da palavra desaparecida para impedir sua destruição. Nesse “limiar originário”<sup>206</sup>, o arquivo ameaça encontrar sua própria deformação no instante em que se revela. A literatura diante da morte, portanto, um desaparecimento iminente no qual a memória passa a deixar seu contato diante de tudo o que não possui precedentes assimiláveis, sendo mais difícil do que continuar o engano das coisas pela sua pretensa exposição formal. Estranha materialidade fantasmagórica a nos envolver na leitura. Essa angústia pelo desaparecimento, uma cumplicidade quando a vida não tem mais justificativa aos sentidos. É esse mesmo fantasma que nos ameaça, portador da vinda sem hora marcada, surpresa do deslocamento urgente. O mundo habitado por fantasmas fere a capacidade de adentrar na resposta com precisão. Parece ser este um problema fundamental da memória ainda mais viva quando pode alçar-se as alturas de uma voz, em canto de cada vogal articulada: “O espectro faz parte do espírito, participa dele, é do seu domínio, à medida mesmo que o segue como seu duplo fantasmal”<sup>207</sup>. Onde o arquivo pode ser guardado sem encontrar sua ameaça de morte? Pergunta fundamental: onde se pode sobreviver a um tipo específico de ataque, a uma invasão? Um tabernáculo sagrado, esconderijo próprio do que reprime a estranha proximidade com a caixa craniana, por dentro dela, de seus esconderijos guardados no córtex, ali onde podemos pensar e dizer algo completamente superficial, para nos exirmos da questão, talvez por não estarmos preparados para fazê-la, devido à precariedade da resposta. A matéria seria tão óbvia em todos os sentidos? Talvez neste momento a questão venha como num sopro devastador, para mexer o que não se ousa desencapsular. A cápsula protege do risco, da crise, da contaminação com o mundo das coisas sujas e repulsivas. Assim também nos parece ser a musculatura tornada ereta momento da ejaculação. Esta matéria amorfa que volta a fazer sentido, mas de um modo inusitado, como o primeiro momento da matéria buscando afetação.

Seria importante para nós revermos o Freud contador de uma longa e nova história do inconsciente, história repleta de fracassos e de casos clínicos sem explicação. A começar pelo

---

<sup>204</sup> DERRIDA, Freud e a cena da escritura, p. 329.

<sup>205</sup> DERRIDA, Freud e a cena da escritura, p. 331.

<sup>206</sup> DERRIDA, *Mal de arquivo*, p.31.

<sup>207</sup> DERRIDA, *Espectros de Marx*, p. 169.



seu próprio sonho intitulado *Injeção de Irma*<sup>208</sup>. O psicanalista reconhece os limites de sua autoanálise, mas o faz com a necessária distância para estranhar e aprofundar-se em um sonho. Irma resiste às tentativas de exame de sua garganta, o que faz Freud sentir frustração. Outro médico receita e aplica uma injeção de trimetilamina e cura a paciente. Freud começa então, um processo de interpretação do sonho, notando o quanto a intervenção de um colega na doença de Irma despertara nele a vontade de acertar as contas com o amigo, que aplicara a injeção em Irma. Neste momento, a interpretação freudiana alcança a conexão com um sentimento muito difícil. Freud observa as outras manifestações do inconsciente, tal como foi a descoberta da transferência no *Caso Dora*, onde “os poderes criadores da neurose não foram destruídos; empenham-se na criação de uma classe especial de estruturas mentais, em sua maior parte inconscientes, às quais podemos denominar ‘transferências’ ”<sup>209</sup>. Em ambos os relatos, Freud se vê obrigado a colocar em jogo a veracidade do método psicanalítico. Ele reconstrói os achados, discutindo os níveis de realidade a partir da concentração de forças díspares e mobilizadoras. Essas forças são criadoras de uma realidade particular e encoberta de sofrimento, nunca bem recebido pela consciência. Do inconsciente brotam as lágrimas que sofrem, exaurindo a sensação de cansaço do corpo, sustentando o peso do psíquico.

A realidade é também interna, ela desperta a língua do sonho: “Longe de serem meras representações, os elementos dos sonhos são experiências mentais verdadeiras e reais do mesmo tipo das que surgem no estado de vigília através dos sentidos”<sup>210</sup>. A língua-do-mundo-sonho desperta na imagem de Narciso, aqui símbolo memorial da beleza pura de alguém, que contempla a si próprio na esperança de ser eterno<sup>211</sup>. Contudo, Freud nos adverte que o eu se conhece quando toma contato com o outro. O inconsciente em três momentos: dinâmico (condensação e deslocamento); econômico (a economia de energia para dar conta de um determinado objeto); e topológica (Consciente, Pré-consciente, Inconsciente)<sup>212</sup>. Só em 1933 veremos a mudança: “Lá onde era o Isso o Eu deve advir” (*Wo Es war soll Ich werden*)<sup>213</sup>. Vemos justamente neste segundo giro – segunda tópica – freudiana, cuja justificativa existencial do imaginário através das pulsões libidinais, chamadas por ele de Isso (*Es*),

---

<sup>208</sup> FREUD, A interpretação dos sonhos, pp. 119-140.

<sup>209</sup> FREUD, Fragmento da análise de um caso de histeria, p.113.

<sup>210</sup> FREUD, *A interpretação dos sonhos*, p.80.

<sup>211</sup> FREUD, Sobre o Narcisismo, p. 91.

<sup>212</sup> Sobre o verbete Metapsicologia em: LAPLANCHE & PONTALIS, pp. 361-364.

<sup>213</sup> FREUD, A dissecação da personalidade psíquica, p. 102. A tradução de James Strachey, por sua vez traduzida para o português por Jayme Salomão foi tornada: “Onde estava o id, ali estará o ego”. Nós preferimos adotar a versão de Donaldo Schüller a partir da conferência “Freud e a Filosofia”, realizada no Instituto Goethe, em 2006, uma vez que o verbo *soll* do alemão possui a conotação de necessidade ou dever. Ver: SCHÜLER, Freud e os gregos, s/p.

formadoras do Eu (*Ich*) mais primitivo, geram então uma instância repressora, chamada de Super-Eu (*Über-Ich*)<sup>214</sup>.

Esse segundo modo de interpretação das questões relacionadas ao inconsciente será altamente criticado pela interpretação de Jacques Lacan. Seria necessário retornar sobre as questões primordiais da psicanálise e de seu ensino, buscando um fundamento na matemática e na lógica atrelados à linguística estruturalista. O fundamento da psicanálise repousa na forma do representante do inconsciente formalizado pelo princípio do signo fonético, chamado de significante. Lacan deseja, assim, repontuar o inconsciente e a história da psicanálise pelas descobertas das ciências humanas de seu tempo – o surrealismo, o hegelianismo de esquerda e o estruturalismo – enquanto bases de um renascimento cultural em curso nas primeiras décadas do século XX.

Lacan abre seu ensino com pequenas pontuações acerca do conto “A Carta Roubada”, de Edgar Allan Poe<sup>215</sup>. O autor estadunidense coloca segredos em sua história diante de uma carta que não lemos seu significado, mas na qual todos estão em busca para obtê-la, com finalidades diferentes. Talvez, de maneira surreal, o fato desta carta ser destruída, e mesmo assim chegar ao seu destino seja o grande momento, cuja interpretação de Lacan encontra seu ponto de estofa no conceito de significante. Uma carta/letra, ambiguidade de um movimento que escapa ao sujeito de sua apreensão formal pela consciência. Lacan aproxima o significante do Real, uma das três instâncias psíquicas que coloca em jogo a inapreensibilidade do inconsciente, pois escapa ao Imaginário (ilusão da consciência de si) e do plano Simbólico (no qual a linguagem se mantém). O significante delimita o privilégio da *phoné* no discurso, devido à “perpétua antecipação do significante em relação ao sentido”<sup>216</sup>. Uma vez que o salto entre os sons e o pensamento deixará sempre uma lacuna, Lacan atribuiu este fato ao efeito do significante, descaracterizando o pensamento de sua apreensibilidade e colocando a psicanálise como a ciência mais favorecida a se aproximar de um entre lugar. Podemos aos poucos nos adentrar nesta produção discursiva acerca do inacabado, do vestígio ou do resto, como aparece no artigo *Lituraterra*<sup>217</sup>. Um deslizamento de uma instância do significante ao significado parece ser o ensino que marca a dita *significância*, na relação desta dupla. Se a língua é um sistema de diferenças, então o que passa a ser o significante, senão algo centrado em uma identidade daquilo que escapa à diferença? A comparação entre signos diferentes não serviria para mostrar a real diferença entre eles, mas incluí-la em um sistema de

---

<sup>214</sup> FREUD, O Ego e o Id, pp. 42-55.

<sup>215</sup> LACAN, *Escritos*, pp.13-69.

<sup>216</sup> NANCY & LACOUE-LABARTHE, *O Título da Letra*, p. 60.

<sup>217</sup> Ambivalência dos termos entre *letter* (carta) e *litter* (lixo). Ver: LACAN, *Outros escritos*, p. 15.

ordenação da circulação da carta. E de modo mais contundente, poderia a psicanálise alçar este voo em direção ao Real, inatingível pela experiência, do sujeito? Lacan propõe uma escuta do significante delimitado entre a passagem infinita entre os estratos. Impossibilidade de encontro com o significado, uma vez que se tem o deslizamento do significante. Seria então o sujeito da psicanálise sempre atrasado sobre os processos que o constituem? Mais estarrecedor: a carta sempre voltaria a seu lugar de origem? Tão difícil dizer isso a ponto de impingir certo constrangimento das ciências incapazes de acompanhar o sujeito diante do Real, esfera maior do inconsciente. Nem significado, nem significante, mas “a significância funcionará como uma regra da generalização da conotação – que, ao mesmo tempo, deveria ser o desregramento da significação e da função do sujeito”<sup>218</sup>. Nessa luta do sujeito com sua verdade, muita coisa fica pelo caminho, a começar pela razão expressa em uma fórmula de verdade do dito, concorrendo a este mesmo caminho desbravador. “Saber a verdade é o que o sujeito lacaniano não pode”<sup>219</sup>, mas ele a encena de algum modo diante do psicanalista. Este lugar do verdadeiro disfarçado. Lacan, ao inverter o *Cogito ergo sum* de Descartes, dá a esta fórmula sua própria reação e contribuição ao pensamento topológico, também advindo da matemática: “Penso onde não sou, logo sou onde não penso”<sup>220</sup>. Um inconsciente inconveniente, lá onde o sujeito não tem autonomia de si. Mas quem sou *eu*? Perguntamos ao espelho de Narciso (*moi*) ou à representação do sujeito pela linguagem (*Je*) que pode proporcionar esse encontro posterior com a aguardada verdade. Para Lacan o significante, em sua apreensão pelo sujeito, *sempre* se apresenta como uma busca pelo saber, cabendo ao psicanalista desvendar sua verdade, escondida pela busca do saber, envelopada *sempre* diferentemente.

Entretanto, o que aconteceria se esse processo de espera do retorno da carta roubada fosse o anúncio de uma certeza impossível? Haveria o caso de exterioridade entre o laço do sujeito e sua carta, impossibilitando seu acesso direto e cristalino, perdendo-se pelo caminho ou pelas mãos do analista. Como ler a fórmula lacaniana sem considerá-la uma entre muitas portas? Ir além de uma carta ao encontro da *verdade*, nem sempre facilitada pelo significante, pode ser ir para algo mais terrível nas relações demonstradas pelo discurso.

Neste aspecto estamos diante de um necessário antagonismo, levantado por Derrida diante da ciência da psicanálise estruturalista de Lacan: a interpretação lacaniana não seria jamais uma verdadeira hermenêutica da diferença. A diferença sexual estabelecida por Lacan

---

<sup>218</sup> NANCY & LACOUÉ-LABARTHE, *O Título da Letra*, p. 75.

<sup>219</sup> NANCY & LACOUÉ-LABARTHE, *O Título da Letra*, p. 76.

<sup>220</sup> LACAN, *Escritos*, p. 521.

em “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”<sup>221</sup> torna o problema sexual um problema semântico e, portanto, um problema epistemológico, sobre o uso conceitual binário da lógica já levantada por Lévi-Strauss em *Antropologia estrutural*<sup>222</sup>. Este fato consolida-se não apenas pelo afastamento da esfera política, dos problemas interculturais observados com a crise das colônias francesas<sup>223</sup> até o Maio de 1968. O infinito que coloca o *Cogito* como mediação e encontro de uma certeza não declarada, a ser paulatinamente, considerada como verdade. Estando rompida a percepção da ausência, arremessada para fora do jogo de substituições, que sustentam o significante como parte imaterial do signo, projetando nele ainda sua representação e sua instância simbólica como última palavra a ser dita. Derrida perfaz o caminho da palavra psicanalítica antes da verbalidade assumir-se como uma aparência de última instância da verdade humana. Para Derrida, o casal Nicolas Abraham e Maria Torok está implicado nessa nova história da psicanálise em França, não como uma simples crítica ao pensamento de Lacan, mas como uma renovação da criação teórica da psicanálise, afastando-se do jogo fenomenológico da presença e da ausência:

É também para lhes introduzir ao código que lhes permitirá traduzir a língua da psicanálise, sua nova língua que altera radicalmente as palavras, as mesmas palavras, estas da língua corrente, da qual se serve ainda e na qual se traduz uma língua totalmente outra: então entre o texto traduzente e o texto traduzido<sup>224</sup>.

Essa fuga da disciplina semântica, onde Derrida introduz o *Eu* como uma tradução. Questão forte, que coloca justamente em descontrole o que se imagina dizer como eu e se deixa em um só canto como a língua mesma, algo como um excesso de significação encriptado. “Como tudo que diz respeito às línguas, há a aliança de um limite com uma possibilidade”<sup>225</sup>. Onde este tocar parece fazer o significante também se esvaziar, nesta trajetória do texto escapando à essência interpretativa e ao discurso incutido com insistência. Não será assim que fazemos com as coisas para trazerem algum consolo? Questionar a fórmula é de alguma maneira refazê-la? Com qual história devemos desafiar nossa fidelidade ao seu encanto? Esta carta possui um lugar no qual o psicanalista já espera encontrá-la. Este problema de diferença diante da verdade última. Podemos questioná-la verdadeiramente? A

---

<sup>221</sup> LACAN, *Escritos*, pp. 496-537.

<sup>222</sup> LÉVI-STRAUSS, *Antropologia estrutural*, pp. 265-293.

<sup>223</sup> De modo mais contundente estamos vendo uma mudança com o final da era colonial e o início da crítica pós-colonial. Derrida observa atentamente a situação da Argélia e se posiciona contra o livro de Pierre Nora *Os Franceses da Argélia*, expondo em uma carta de 19 páginas o pouco conhecimento de seu interlocutor, sendo para Derrida “a guerra da Argélia (...) um dos fermentos de todo o seu pensamento político”. Ver: PEETERS, *Derrida*, p.162.

<sup>224</sup> DERRIDA, *Eu – a psicanálise*, p.13.

<sup>225</sup> DERRIDA, *Eu – a psicanálise*, p. 13.

questão *quem sou eu*, não deveria ser esquecida, ainda que se tenha muito desejo em respondê-la de forma peremptória. Uma conversa é antes de tudo livre para questionar seus esconderijos.

O diálogo de Maurice Blanchot complementa esse nosso esvaziamento. A questão aponta para um lugar, mas se a verdade pode ser ali reduzida é porque talvez ela precise ser de alguma maneira questionada novamente, talvez silenciosamente. Dar a esse silêncio o merecido lugar de encontro entre instâncias arrebatadas pela sequência lógica criada por formas geométricas obtusas. A questão aponta para o que a torna questão dentro de cada um:

Por um instante transformado em pura possibilidade, o errado de coisas não volta ao que era. O Sim categórico não pode devolver aquilo que por um momento foi apenas possível; bem mais, ele nos tira a dúvida e a riqueza da possibilidade, pois agora a afirma o ser daquilo que é, mas como o afirma em resposta, é indiferente e de maneira apenas mediata que ele o afirma. Assim, no Sim da resposta, perdemos o dado direto, imediato, e perdemos a abertura, a riqueza da possibilidade. *A resposta é a desgraça da questão*. O que significa que ela revela a desgraça que está escondida na questão. Aliás, essa é a marca desagradável da resposta. A resposta não é desgraçada em si mesma; ela guarda para si a segurança; caracteriza-a uma espécie de altivez. Aquele que responde é, implicitamente, superior àquele que interroga. De uma criança que esquece o estatuto da infância, dizemos é respondão. Responder é a maturidade da questão<sup>226</sup>.

Dar à pergunta a ousadia da resposta não a termina, mas a enriquece. Ao interrogarmos tornamos viva a questão de seu desaparecimento, empregamos a marca de um gesto autêntico na raiz de quem a interroga. A alteridade é por excelência uma responsabilidade pelo outro. Neste fato está também a questão no cerne da sexualidade feminina, não podendo nem devendo ser exonerada ou alocada pelo poder do *phalus visibili et hyerarchicos* de Lacan. Problema de falocentrizar a linguagem até o ponto de uma redução ao significante, aproximação do mecanismo de apagamento pouco à mostra, pouco aparente quando as teorias modernas pensam muito em progressão e pouco sobre os descuidos regressivos. O falo não é visível, é o simbólico do pênis, mas quando este simbólico se empedra em signo temos aí a *desgraça da pergunta*, exposta por Blanchot. Regredir ao *phalus* diante da metafórica *Ágora* grega, onde as mulheres não eram cidadãs da *Polis*, e, portanto, seu lugar era periférico, sem visibilidade, sem escrita, sem história. Não por nada, Derrida faz notar o quanto a leitura da Rainha Marie Bonaparte, fundadora da psicanálise em França, em seu livro: *Edgar Poe, étude psychanalytique, avant-propos de Sigmund Freud*. Este livro participa diretamente da leitura de Lacan em sua análise de “A Carta Roubada”, sem, contudo ser mencionado: “(...) Lacan leu Bonaparte embora o Seminário nunca a nomeie. Como um autor tão preocupado com

---

<sup>226</sup> BLANCHOT, *A conversa infinita*, p.43. Grifos nossos.

dívidas e prioridades, ele bem que poderia ter reconhecido uma facilitação que orienta toda a sua interpretação, (...), ‘retorno da carta’, devolvida a seu ‘destino’<sup>227</sup>, no entanto Lacan não o fez. Talvez porque Marie Bonaparte esteja olhando para o endereçamento do lugar feminista, sem ter o movimento feminista em mente. A crítica de Derrida a Lacan não é menos mordaz, pois visa desmontar os signos elencados por Lacan ao dar voz em absoluto ao investigador Dupin do conto de Poe:

A favor da indeterminação que acabamos de notar (“talvez”, “o mais aniquilador”), estes signos de identificação entre Dupin e nós-os-psicanalistas irão portanto se complicar. Não para simplesmente recusar a Dupin a admissão na instituição analítica, que neutralizaria “a responsabilidade que a transferência comporta”, mas para cindir o nós-psicanalistas em dois Dupin: o tolo, o que permanece parte integrante do triângulo acreditando-se senhor, e o outro, que tudo vê de seu lugar do qual se apostrofa todos os psicanalistas que não compreendem nada de Dupin, de sua “verdadeira estratégia”, isto é, do autor do Seminário que sabe retornar à letra de Freud e à demonstração de Poe. Todo o Seminário se abre com o projeto, repetido cem vezes em outro lugar, de “levar a sério a descoberta de Freud” e de balizar por ela “o ensino desse Seminário”, isto, contra o desvio que sofreu a letra de Freud na instituição fraternal; e “o que o conto de Poe demonstra” colabora para esse retorno do texto de Freud a seu lugar próprio. Dessa posição se ridiculariza a identificação rápida demais dos outros analistas (todos) com Dupin, com um Dupin do qual eles não veem que, detentor da carta, ele ainda se parece com o ministro, porém doravante se encontra no lugar deste último e começa como ele a se feminizar, a se identificar, a se identificar com a Rainha<sup>228</sup>.

É claro que esta crítica não está dirigida aos psicanalistas, mas ao Freud *avant la lettre* encabeçado por Lacan na década de 1950. Uma leitura de Freud, que os psicanalistas não conseguiram entender, e que o ensino de Lacan seria a chave para abrir esta porta misteriosa que era, até então, a transmissão da psicanálise frente às ciências naturais<sup>229</sup>. Para Derrida, leitor do casal Nicolas Abraham e Maria Torok, os “‘conceitos-chaves da psicanálise’ não se dobram às normas da lógica formal: eles se reportam a um objeto ou coleção de objetos, eles não tem no sentido estrito, nem extensão nem compreensão”<sup>230</sup>. Os conceitos estão unidos de um modo muito particular, a ponto de um nome, *prazer*, por exemplo, vislumbrar a linguagem

---

<sup>227</sup> DERRIDA, *O cartão-postal*, p.493.

<sup>228</sup> DERRIDA, *O cartão-postal*, p. 497.

<sup>229</sup> “O signo e a divindade têm o mesmo local e a mesma data de nascimento. época do signo é essencialmente teológica. Ela não *terminará* talvez nunca. Contudo, sua *clausura* histórica está desenhada.” Ver: DERRIDA, *Gramatologia*, p.16. Esta transformação acopladora, assimilação, do significante como ídolo na leitura do estruturalismo francês é o que o faz permanecer formal enquanto uso que tampona o buraco de uma falta mais profunda e primitiva que a alocação da função significante com a questão edípica. Nossa leitura acompanha a tese de Almerindo Boff: “Mesmo a metapsicologia freudiana, quando pensada como sistema de validade universal de deciframento de sentido, incorre no mesmo caso de um sentido transcendental a-histórico e de validade universal, baseado no axioma da universalidade do Complexo de Édipo.” Ver: BOFF, *Freud, Lacan, Derrida: psicanálise em Différance*, p. 154.

<sup>230</sup> DERRIDA, *Eu – a psicanálise*, p. 14.

da psicanálise um tipo de Prazer, com caixa alta, sem conceituação<sup>231</sup>. Nesta perspectiva, é tenso separar as coisas como Lacan fez. Seria importante considerar uma ambivalência mais radical nas pulsões de amor e morte, antagonistas do mesmo lugar de enunciação. Haveria relevo diante da linguagem da psicanálise, principalmente pela visão de Derrida, ao reler *Além do princípio do prazer*<sup>232</sup>, um livro que coloca vida e morte como indissolúveis e não como opostos.

Afinal, Derrida parece obcecado por relações indissolúveis. Seu olhar acaba sendo para mais além do princípio da realidade. A psicanálise sofre a acusação de criar “ficções teóricas”<sup>233</sup>, pois para descrever seus fenômenos ela também os articulou dentro de seu sistema, em parte pertencente à cientificidade de causa e efeito. O ideal da psicanálise é um homem com a “audácia de pensamento”<sup>234</sup>. Um homem antes de sair da caverna repleta de sombras também deve avaliar se essa saída será de fato eivada de vitórias. Este grau de liberdade revela tanto a realidade quanto o prazer envolvidos em subversão aos paradigmas estabelecidos pela ciência dos tempos de Freud. Trazer esse Freud filósofo de volta à superfície, experimentalista e ao mesmo tempo indagador, pode ser gratificante em termos de construção de conhecimento. No entanto, muito temível diante das instituições apologéticas dos progressos da psicanálise. “Daí a necessidade, para resguardar a criatividade, de retornar incessantemente ao gesto original de Freud, contra os dogmas que a psicanálise suscita ela mesma quando pretende ‘ultrapassar’ Freud, isto é, enterrá-lo”<sup>235</sup>. Questionar uma herança aparentemente ganha pela tradição da metapsicologia, uma tradição que vence o tempo todo simplesmente porque é a voz da tradição estabelecida por toda a parte. Essa mesma herança dificulta agora a apreensibilidade da palavra poética na psicanálise. A palavra é livre, mas só pode ser livre até a instauração de uma outorgação estabelecida no contato direto com o paciente, o que de fato não acontece com todos os aspirantes a psicanalistas. É uma crítica escutada facilmente e leva sua potência ao discurso do contato. Ao tocar o outro, a psicanálise precisa tocar a si mesma, rever seus conceitos e limites. Essa proposta não é nova e já foi desenvolvida por Deleuze & Guattari<sup>236</sup>, a partir dos excessos da metapsicologia freudiana. A dupla de filósofos exigiu uma revisão tanto na prática quanto na teoria psicanalíticas, mas a fez chamando a psicanálise e não os psicanalistas, problema esse já limitado ao campo de atuação dos dois filósofos.

---

<sup>231</sup> BEATO, A tradução anassêmica como manifestação da *différance*.

<sup>232</sup> FREUD, *Além do princípio do prazer*.

<sup>233</sup> DERRIDA & ROUDINESCO, *De quê amanhã...*, p. 208.

<sup>234</sup> DERRIDA & ROUDINESCO, *De quê amanhã...*, p. 208.

<sup>235</sup> DERRIDA & ROUDINESCO, *De quê amanhã...*, p. 209.

<sup>236</sup> DELEUZE, & GUATTARI, *O Anti-Édipo*, pp. 73-185.

Para Derrida a questão é menos iconoclasta, por precisar ainda do sistema de apagamento psíquico. O caminho de Derrida passa pela revisão dos Estados Gerais da Psicanálise, onde se vê claramente uma “ausência radical de um discurso ético, jurídico, político e, em todo caso, um consenso constitucional a tal propósito”<sup>237</sup>. Uma crítica constante sobre este empreendimento, mas não uma desconsideração de sua importância, pois sempre algo estará de fora. O inconsciente a ser revisto, repensado, discutido, por mais que se perceba como um ataque quando dele nos aproximamos sem intimidade, ainda assim na aparência de maltratar por amar<sup>238</sup>, o que não implica um sadomasoquismo, mas a necessidade da abertura também interferir naquele que busca ajuda.

O interesse na pintura de Matthew Paris (Fig. 3), apresentado diversas vezes por Derrida em *O Cartão Postal*, nos suscita uma reflexão sobre a história das cartas e sua circulação na cultura ocidental. Nesta pintura, vemos Platão assoprar nos ouvidos de Sócrates o que este último tem de escrever<sup>239</sup>. Uma cumplicidade cega e o efeito da influência no coração das citações e das contra citações debatidas pela história. Estamos implicados na pergunta: quem escreveu, *de fato*, os textos de Platão? Como as gerações futuras irão perceber o que foi escrito? Platão seria o detentor do discurso de Sócrates, fazendo crer nele suas ideias como se o próprio Sócrates tivesse dito a *verdade*, sido a *verdade*, pensado a *verdade* e, mais ainda, existido de *verdade*<sup>240</sup>. Platão, tão preocupado com o discurso da verdade, atribuída a seu mestre Sócrates, teria as plenas condições de resgatar a razão das garras sofísticas. Platão o faz como um recriador da figura de seu mestre em detrimento de outros nomes do seu tempo como Sófocles. Aqui podemos pensar a pintura de Matthew Paris como uma mensagem em uma garrafa: um cartão postal como nomeou Derrida, dirigindo-se a um futuro sem endereçamento certo, admoestando o que tomará aparência de verdade diametral. Esse estranho julgamento do tempo e da validade das interpretações perderão de vista a discussão, ao serem fechadas pelas instituições que a promovem. Temos em conta que Matthew Paris é um artista inglês do século XIII, em um país sem a presença da Inquisição. As ideias puderam ser discutidas com maior liberdade com a chegada dos textos aristotélicos traduzidos pelos muçulmanos da *falsafá* ibérica<sup>241</sup>.

---

<sup>237</sup> DERRIDA, *Estados-da-alma da psicanálise*, p. 26.

<sup>238</sup> DERRIDA, *Pensar em não ver*, p. 40.

<sup>239</sup> DERRIDA, *O cartão postal*, pp. 15-16.

<sup>240</sup> Sócrates foi citado por outros autores da Antiguidade, como na peça *As nuvens*, de Aristófanes; por Xenofante em sua *Apologia de Sócrates*; e por Aristóteles, também fazendo referência ao julgamento de Sócrates e a expulsão da filosofia em Atenas. Independentemente deste fato, sua figura humana, o que está em jogo é como ele será visto e interpretado pela história.

<sup>241</sup> Para maiores informações, ver: RUBENSTEIN, *Herdeiros de Aristóteles*, pp.53-85.



Queremos, com esta figura, ressaltar não apenas as imagens de Sócrates e Platão, mas realçar também a dupla Freud e Lacan. Um Lacan que exige um *retorno a Freud* como o momento de libertação da tendência estadunidense e inglesa de uma psicanálise atada às funções do Ego, tais como a percepção e a atenção, envoltas em uma disciplina que desemboca no saber psiquiátrico. O retorno a Freud não se dá somente por um retorno ao projeto das pulsões, do recalque, da transferência, da repetição, mas também pela possibilidade de dizer sim ao acontecimento inesperado e imprevisível, acompanhando toda a relação humana, “aliás o acontecimento é o que vai muito depressa, não há acontecimento senão lá onde isso não espera”<sup>242</sup>. O dizer desse acontecimento é problemático de todo o modo, pois se manifesta como informação. No entanto é, outrossim, singular: “naturalmente não dito, não confessado, não declarado, faz-se passar um dizer do acontecimento, um dizer que faz o acontecimento por um dizer do acontecimento”<sup>243</sup>. Algo se passa por dentro do dizer e do interpretar, cuja vigilância precisa ser mantida para sair do enquadramento das imagens rasteiras, das cenas bem articuladas, de um modelo de *setting*<sup>244</sup> proposto. Há um extravasamento do saber, dirigindo-se até um não saber, algo que vai além da consciência de doação. “É preciso como dizem Plotino, Heidegger e Lacan, dar o que não se tem”<sup>245</sup>, talvez aqui os rastros apareçam, sem disfarce, em lugares cuja consciência não tem acesso livre, onde ela não tem autorização para estar como primazia a pautar as relações. Deve-se acolher a demanda de um impossível para que se possa criar, “ir além da capacidade de recepção”<sup>246</sup>. Acolher o impossível ainda que o jogo pareça perdido. Estar receptivo à espera do outro, nessa abertura radical, seria isso também a ser pensado pelo novo tempo no jogo do discurso das ciências humanas<sup>247</sup>.

---

<sup>242</sup> DERRIDA, Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento, p. 234.

<sup>243</sup> DERRIDA, Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento, p. 237.

<sup>244</sup> *Setting* é uma palavra inglesa que significa tanto “configuração” quanto “cenário”. É empregada para definir a construção do espaço clínico psicanalítico.

<sup>245</sup> DERRIDA, Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento, p. 240.

<sup>246</sup> DERRIDA, Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento, p.241.

<sup>247</sup> DERRIDA, A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas, pp. 407-427.



Fig. 6 - Plato and Socrates, Bodleian Library in Oxford, de Matthew Paris (séc. XIII)

Mais tenso ainda, para além da revelação do conhecimento, o que ainda precisa ser posto na prática clínica pela escuta atenta, escuta verdadeira dessa formação inconsciente, sendo significante ou não, pode ou não acontecer. A crítica realizada por Derrida ao “Seminário ‘A carta roubada’ ”, de Lacan, é de que a carta nem sempre chega ao seu destino, uma vez que há muitas cartas e muitos destinos diferentes, pois “um grande pensador é sempre um pouco um grande correio”<sup>248</sup>. Está aí o grande jogo da agência postal. A própria correspondência pode ser destruída de um modo a que o significante não conseguirá ser restituído. O jogo de citações e de interpretações ainda pode lançá-las ao futuro, já temos em conta a noção de que há um sofrimento captado (*saisissement*), não apenas pelo personagem de Dupin, sem pressa ao mostrar a carta ao inspetor de polícia. Dupin também cede ao desejo da Rainha e, portanto, não mostra o conteúdo da carta.

O caminho continua tortuoso, pois a interpretação do “Seminário ‘A carta roubada’ ” já é tardia em relação ao próprio ensino de Lacan<sup>249</sup>. O que ainda é possível salvar é um retorno a Freud sem Lacan. Retorno ao traumático de uma posição aberta à elisão do significante, proporcionando uma psicanálise despreocupada com o signo linguístico independente de sua apresentação fonética. Uma nova política do uso da língua, envolvendo o desprendimento da palavra pó(-)ética, quando os ruídos, ritmos, distanciamentos, não se deixam configurar em uma língua tão estruturada como a formação lógica binária. Essa importância ainda a ser discutida com o a linguagem sem mútua representação, os sons não verbais, os ruídos da cena entre os presentes. Ainda é de interesse investir na interface entre a clínica e a poesia, ambas heterogêneas e unidas pelo toque humano, mas desconectadas se uma teoria determinar suas regiões de afetação. Poesia e clínica não poderiam estar configuradas para atuarem sobre uma mesma estrutura. Como fazer uma clínica assim? Voltamos os olhos de sua história para o tempo da *diferença* (*différance*). Essa mesma grafia que nos surpreende temporalmente, ali onde os sistemas de significado alteram radicalmente as palavras.

A língua da psicanálise, se isso podemos nomear, inaugurada de modo próprio pelo discurso anassêmico de Freud, desnuda o mecanismo da *différance*, atuante na língua em geral, mas que no texto da psicanálise, sobre seus conceitos e consequentemente em suas traduções atua e faz efeitos<sup>250</sup>.

---

<sup>248</sup> DERRIDA, *O cartão-postal*, p. 40.

<sup>249</sup> Lacan mudará seu ensino a partir da década de 1970, passando a se preocupar com as formações do Real e com o gozo como a passagem ao ato sem a mediação simbólica.

<sup>250</sup> BEATO, A tradução anassêmica como manifestação da *différance*, p. 45.

Mais além de simplesmente traduzir uma língua ordinária para a língua da psicanálise, é lançada a questão do que permanecerá sem tradução, revelando-se inconsolável diante de seu dilema existencial: o que se diz por dentro do vazio revestido de tentativa sonora? O ruído deixa marcas intensas em nossos sonhos, imagens mais simples e carregadas de sensações inexplicáveis. Os restos de nós, os nós difíceis de desatar, bem firmes. Talvez o mundo não faça questão em desatá-los. Ali onde a tentativa se mostra frustração, onde os restos devem mostrar a cumplicidade material da perda progressiva da memória ou do recalque protetor. Atirar a carta ao fogo é apagar seus rastros levados pelo vento. Pois as marcas devidamente criptografadas extravasam conteúdos perdidos da tradução. Signos deixam rastros indelévels, contundentes como as discussões sinceras, pois derivam de questões centrais, incongruentes e divergentes. Uma resposta elevada ao limite da participação do outro e talvez aí comece a surgir nossa clínica formada de heterogeneidades. Nosso fracasso, tal como o limite da fonologia, e nossa capacidade de arquivar um vestígio<sup>251</sup>, o resto do sonho que implora desaparecer daquelas imagens concatenadas velozmente. O que os restos podem recompor?

---

<sup>251</sup> DERRIDA, *Mal de arquivo*, p. 83.

1.1 MARCAR A JUSTIÇA COM A LINGUAGEM DO ESTRANGEIRO



Fig. 7 – *Sighs and Traces*, de William Kentridge (2012)

*Arrive encore le cancer: un lymphome, dont jamais jé n'avais remarqué que l'éventualité (certes pas la nécessité : peu de greffés y passent) était signalée dans la notice imprimée de la ciclosporine. Il provient de l'abaissement immunitaire. Le cancer est comme la figure mâchée, crochue et ravageuse de l'intrus. Étranger à moi-même, et moi-même m'étrangeant. Comment dire ?*

Jean-Luc Nancy, *L'Intrus*<sup>252</sup>

*Perdu dans les siècles inconnus,  
Au pays du fer et des intégrales  
Tu cherches la porte de la maison natale*

Emmanuel Levinas, *Le poète, le réaliste et Dieu*<sup>253</sup>

Eis aí a questão que se chora por meio das lágrimas de Antígona. É mais que uma questão porque uma questão não chora, mas é talvez a origem de toda a questão. E é a questão do estrangeiro – da estrangeira. Essas lágrimas, quem as viu alguma vez?

Jacques Derrida, *Da hospitalidade*<sup>254</sup>

O islã é um parceiro atípico, singular e original, podendo perturbar certezas, e capaz de trazer sua pedra ao edifício de um novo universal que resta ser construído.

Mustafa Chérif, *O Islã e o Ocidente*<sup>255</sup>

A linha divisória deixa escapar na leitura certa monta de nomes estranhos ou por vezes repercutidos como assustadores. Descobrimos que o olhar do estrangeiro não é tão diferente quanto nossa percepção exige uma apreensão formal. Conscientes, com o gosto na boca do saber e na busca de uma partilha. Na ponta, a língua experimenta um sabor diferente, sem tanta pompa ou elegância. Breve sabor/saber. Quantas vezes não ouvimos em viagens ou mesmo reproduzimos essa intenção de alteridade, domesticando a visão do incomum ou incompreensível pelo que nos contam de um mundo já estabelecido e dado como última perspectiva. Até encontrarmos a língua do outro, as sutilezas de uma palavra como *Jihad*<sup>256</sup>. Esta palavra nos aparece estremecida diante das potências bem alinhadas do saber/poder. Uma palavra escondida do mundo ocidental: um temor dirigido ao praticante da religião islâmica. É eficaz para os meios de comunicação determinar que *Jihad* seja *guerra santa contra o Ocidente*. Esta dificuldade tradutória é justamente a geradora da guerra por um interesse sem

<sup>252</sup> “Chega ainda o câncer: um linfoma, o qual jamais eu marcara que a eventualidade (em certos passos a necessidade: pequenos enxertos passam ali) estava assinalada na notícia impressa da ciclosporina. Ele provém da baixa imunitária. O câncer é como a figura mastigada, curva e devastadora do intruso. Estrangeiro à mim mesmo, e mim mesmo me estrangeirando. Como dizer?”. Ver: NANCY, *L'intrus*, p. 37. Tradução nossa.

<sup>253</sup> “Perdido nos séculos desconhecidos / No país do ferro e dos integrais / Tu procuras a porta do lar natal”, LEVINAS, *Eros, littérature et philosophie*, p. 248. Tradução nossa.

<sup>254</sup> DERRIDA & DUFOURMANTELLE, *Da hospitalidade*, p. 99.

<sup>255</sup> CHÉRIF, *O Islã e o Ocidente*, p. 85.

<sup>256</sup> Palavra de etimologia árabe (جهاد).

o outro. Para um islâmico, a verdadeira guerra começa por dentro, pois é na guerra de dentro que o santo deve nascer; também o islâmico é interdito de invadir o outro em sua ética diária (*sharia*). Sendo assim, o significado de *Jihad* é uma busca espiritual.

Como receber o outro naquilo que ele é senão em uma entrega? Ali onde o termo alemão *Unheimliche*<sup>257</sup> começa a torcer o nível do perceptível, vindo de um longínquo e já perdido direito que temos de perceber as coisas a partir de nós mesmos. Ser estrangeiro é de certa forma se perder, não apenas na língua do outro, mas na linguagem em sua forma mais complexa de exposição: aquela que estranhemos por não saber falar direito. Um estranhamento diante das coisas do mundo, do reconhecimento, das perguntas indecifráveis aos oráculos. Uma tensão inexplicável explorada por Camus em *O Estrangeiro*, dirigindo-se até a tormenta existencialista de um homem como Mersault, capaz de matar facilmente um árabe, mas visto pelas autoridades como um insensível por não chorar no dia do sepultamento de sua mãe. Temos na história de Camus um estrangeiro que se nadifica, capaz de banalizar seu lugar no mundo. Estranho e artificial? Seria somente assim que alguém entra no mundo do outro? Uma saída que se mostra inquietante e ao mesmo tempo ilimitada, colocada em termos opostos. Mersault diante de um padre volta a sentir vontade de matar. Essa mesmidade, mesmice sem alterações, solapante trazida pela modernidade como irrefreável, indistinta, natureza humana mais real e em potência, ali onde um estrangeiro não pode se sentir hóspede. Não seríamos hóspedes quando falamos na língua do outro o que queremos? Não temos ao nosso lado línguas diferentes, que não as conhecemos por serem extremamente herméticas e, sobretudo, especializadas? Um conhecimento tão particular nos faria estúpidos diante de conhecimentos gerais da vida<sup>258</sup>.

Esse excesso nos deixa desabilitados diante do outro, interpelante sem cessar, exige a resposta bem pronunciada em sua língua. “A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós?”<sup>259</sup> Não fazer parte dessa mesma língua, sem o código do nativo. Culturalmente esse código parece mais embrenhado ainda a ponto de nos sentirmos rejeitados pela comunidade dominante. A mesma acusação da linha demarcatória, do espaço entre o que distingue a lei de fora e a lei do

---

<sup>257</sup> Termo muito analisado por Freud como estranheza, incluímos também a acepção de inquietação devido ao familiar, ao estranhamente familiar que podemos encontrar em nós, um desvelamento do outro diante dessa racionalidade que se apodera do nosso eu consciente.

<sup>258</sup> “Conhecimento particular (*idian phronesin*) tem o *idiotes*, o idiota em sentido etimológico. Idiota é quem não sai de si”. Ver: SCHÜLER, *Heráclito e seu (dis)curso*, p.19.

<sup>259</sup> DERRIDA & DUFOURMANTELLE, *Da hospitalidade*, p. 15,

estrangeiro, as leis que colocam em desigualdade o Norte e o Sul do Mar Mediterrâneo<sup>260</sup>. A margem ocidental do mundo acusando a margem oriental de existir em sua condição de estrangeiridade. Existir sim, mas não ser subjugado, dominado, assimilado pela língua do outro:

(...) a diferença, uma das sutis diferenças, às vezes imperceptíveis entre o estrangeiro e o outro absoluto, é que este último pode não ter nome e nome de família; a hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de oferecer a ele supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto, de hospitalidade. (...) e outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe ceda lugar, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito<sup>261</sup>.

Essa hospitalidade de querer saber seu nome, de querer também pronunciá-lo quando se é estrangeiro, com dupla nacionalidade. A periferia habita no centro dessa tentativa de pronunciar o impronunciável. Eis a “questão da questão”<sup>262</sup>, quando se começa o acolhimento ou quando a questão vai para antes de qualquer saber sobre o nome do outro ali em frente. Dirige-se, paulatinamente, ao próximo, em seu silêncio, em seu testemunho, tornando testemunha deste pacto com a língua<sup>263</sup>. Línguas no mais íntimo e dispondo comungar com essa situação particular. Procurar nossa forma de intimidade, mesmo na imitação, não encontrando a fala adequada. Talvez somente neste lugar de estrangeiros possamos começar a questionar mais profundamente, tanto o que somos quanto o que nos cerca. Esta questão não é menor na história do Ocidente. A trajetória de Sócrates é a de um estrangeiro diante dos juízes atenienses. Ele pede desculpas por não possuir o léxico dos magistrados, sua fala é corriqueira e cotidiana. Sócrates vai além da apologia à filosofia diante dos velhos cidadãos que o enxergaram como corruptor da moral e dos bons costumes: ele parece também estar disposto a questionar a Guerra do Peloponeso, a guerra contra Esparta, àqueles que falam a mesma língua dos atenienses.

---

<sup>260</sup> Questão levantada por Mustafa Chérif ao entrevistar Derrida sobre as desigualdades e as tormentas das duas ocupações civilizacionais chamadas de Ocidente e Oriente. Como construir ali uma ponte? Ver: CHÉRIF, *O Islã e o Ocidente*, pp.9-33.

<sup>261</sup> DERRIDA & DUFOURMANTELLE, *Da hospitalidade*, pp.24-25.

<sup>262</sup> DERRIDA & DUFOURMANTELLE, *Da hospitalidade*, p. 25.

<sup>263</sup> Veremos o quanto esta questão é importante, desencadeia com ela a chave para muitos problemas que a teoria pode propor a prática do tes(x)temunho do outro, possibilitar a letra com sua polifonia, alteridade da escrita, tal como propõe GAGNEBIN, Lembrar, escrever, esquecer, p. 57: “Testemunha também seria aquele que não vai embora.”



As regras e leis incluso nos instituem e exigem uma regra e uma desordem. A guerra interna em um sistema estrangeiro ao nosso é também crucial para a questão da realidade. Derrida faz a provocação à mentalidade tebana diante de Édipo: o estrangeiro é Rei: “É a lei da cidade que, sem querer e sem saber, levou-o ao crime, ao incesto e ao parricídio: essa lei terá produzido um fora-da-lei”<sup>264</sup>. Habitantes do espaço e do costume (*ethos*), daí se deriva a palavra ética como a profunda instância de relações, sejam elas humanas ou não, porém, interpelantes, herança da palavra que une por opostos *hospitalidade* e *hostilidade*. A especificidade da aporia nos torna reféns na espera, enquanto ainda pensamos sobre este ato de perdição no mundo do outro. Os recebemos em nosso lar. “Não existe casa ou interioridade sem porta e sem janelas. A mônada do *chez-soi* [sua casa] deve ser hospitaleira para ser *ipse*, si mesmo consigo, *chez-soi* [sua casa] habitável em relação à consciência de si”<sup>265</sup>. A casa sempre deixa um espaço, no limite do arquivável, desse testemunho o convite feito é para entrar em casa, ele representa, além de qualquer chegada esperada, o encontro. E se o outro comete um delito, se ele não faz o que é esperado, se ele mesmo não é esperado, pois entrou sem atenção, então o questionamento avança para como receber o outro.

*Niemand  
Zeugt für den  
Zeugen*

Ninguém  
testemunha pelo  
testemunho<sup>266</sup>

O que testemunha? Só a presença não parece ser mais suficiente diante daquilo que não está lá e não se deixa apreender pela ideia de uma pura manifestação fenomenológica. Uma crítica ao que precisa necessariamente “testemunhar de si mesmo”<sup>267</sup>. Uma metafísica se assumiria como soberana do humano<sup>268</sup>, sem se deixar relacionar com as coisas mundanas, com a morte, por exemplo, ponto nevrálgico da aporia nesta vertente, que precisou ser questionada mais a fundo para dar conta de sua inconsistência diante de uma expressão verdadeira. A vontade interpelativa também chega em um “‘esperar pela morte’ como uma modalidade do aporético (...). Mas esse direito de resistência à aporia, em sua forma final, é em si aporética, na medida em que não existe fenomenologia da aporia”<sup>269</sup>. Envolve assim sem o passo final, a dúvida, a civilização plena de uma consciência perdida sobre as coisas.

<sup>264</sup> DERRIDA & DUFOURMANTELLE, *Da hospitalidade*, p. 35.

<sup>265</sup> DERRIDA & DUFOURMANTELLE, *Da hospitalidade*, p. 55.

<sup>266</sup> Tradução de Piero Eyben para o poema “Aureola de Cinzas” (*Aschengloire*), contido em: MICHAUD, *Aschenglorie*, de Paul Celan, p. 277. Ver também: DERRIDA, Poétique et politique du témoignage, p. 521.

<sup>267</sup> DERRIDA, Poétique et politique du témoignage, p. 530. Tradução nossa.

<sup>268</sup> DERRIDA, *La besta y el soberano*, p. 316. Tradução nossa.

<sup>269</sup> LISSE, Preferir sempre a vida, p. 318.

Desidealizamos o mundo para nele seguir o caminho. Era assim o pensamento de Sócrates diante da conservadora Ágora ateniense. Seria então preferir a verdade à vida?

Aqui aonde o silêncio também chega a fazer uma espécie de ruptura entre o pensamento e sua expressão, mais intenso do que o falatório intermitente. Nesse breve limiar em que se desvela a subjetividade da coisa, ou para além dela, aquilo que Derrida também quer aprender com a vida e que não se reduz ao sujeito da enunciação. Ainda um sujeito dependente da origem metafísica, espaço e ordem, um *subjectum*. Esta etimologia que subjaz ao arremesso, à hipótese da relação com o outro. Talvez uma desesperada forma do latim em diminuir o contato entre diferentes, os que não se reduzem a suas semelhanças formais, nem tão pouco estabelecem concessões simétricas. Da natureza diferente, raiz do não submetido ao imperativo do outro, ao mostrar-se de si mesmo, quando o objeto impede a fala. Esconderijo em razões e resistência ainda por vir.

*STEHEN, im Schatten  
des Wundenmls in der Luft.*

RESISTIR, à sombra  
da ferida aberta no ar.

*Für-niemand-und-nichts-Stehn.  
Unerkannt,  
für dich  
allein.*

Resistir-por-ninguém-e-por-nada.  
Irreconhecido,  
para ti  
somente.

*Mit allem, was darin Raum hat,  
auch ohne  
Sprache.*

Com tudo o que aí tem lugar,  
mesmo sem  
linguagem<sup>270</sup>.

Talvez aqui, resistir com uma língua para lhe entregar a linguagem, esta última um pouco mais complexa do que um código. Mas esta língua padece de tradução, ainda em desencontro com seu suposto referente. Alteridade sem perder de vista sua independência, necessitada do olhar, uma vez vista diante de um toque de amizade, tal como na carta de Paul Celan para Hans Bender, em 1960: “Somente mãos verdadeiras escrevem poemas verdadeiros. Não vejo diferença de princípio entre um aperto de mão e um poema.” [*Nur wahre Hände schreiben wahre Gedichte. Ich sehe keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Händedruck und Gedicht.*] <sup>271</sup>. O princípio da poesia afeta e sustenta a intimidade. A poesia como um lançamento, na incerteza inventiva do lance de dados de Mallarmé<sup>272</sup>. Um golpe do estrangeiro a uma nova tradição. Uma mão atravessa os dados e inicia o jogo de tato.

<sup>270</sup> GADAMER, *Quem sou eu, quem és tu?*, p. 90. Tradução de Raquel Abi-Sâmara.

<sup>271</sup> CELAN, *Cristal*, p. 166.

<sup>272</sup> MALLARMÉ, *Um lance de dados*, pp.153-174.

O poema repousa até o encontro entre afeto e pensamento, volúpia e destino, morte e vida. Expressão da linguagem como acréscimo à língua – o código de falantes de um idioma. A linguagem movimenta a regra do *dizer* por dentro do *dito*, assinalou Levinas: “Analisando o sensível na ambiguidade da duração e da identidade – que é já a ambiguidade do verbo e do nome que cintila no Dito – nós o encontramos *já dito*. A linguagem operou e o Dizer que portava aquele Dito – mas que ia mais longe – se absorvia e morria no Dito – se inscrevia”<sup>273</sup>. Vem à tona o imemorial, o que fica à cargo do cruzamento de pontos e ritmos. Resistir parece tornar mais tenso o breve tempo da vida no mundo. É necessário tencionar tal empreitada e, enquanto existir, seremos testemunhas desse inesperado.

Ainda não foi dito o que se queria tanto escutar. Deixamos os nós deste supremo “ato de fé sem prova possível”<sup>274</sup>. Porque o coração moderno nasce do centro e se dissemina na periferia, na eclosão de galáxias *e...* sinal de ligação visual entre infinitos sistemas. O trabalho do poeta é trazer o não dito, mas o fazer como se fosse a primeira vez, no contato conciliar todos os opostos. As *Galáxias* de Haroldo de Campos, *transcrição* entre bordas “mensagem nesse publiexposto puriexposto palincesto de todos os passíveis excessos de linguagem abcesso obsesso”<sup>275</sup>. Misturas mantidas aqui na retaguarda das vanguardas, deglutindo os nomes para um devoramento impróprio da norma, onde o estrangeiro sente-se mais estrangeiro ao tocar na liberdade de composição e na liberdade cara ao poeta em seu canto. A linguagem ganha mais quando se torna uma conjunção aditiva – *e* em direção ao coração de todas as línguas, ao “começo-fim do jogo”<sup>276</sup>. Desse encontro também se duvida que seja poesia. O canto concreto entre os marginais da escrita internacional. Esta é a maneira periférica de criar a partir dos outros.

Nesta possibilidade impossível em que tudo parece acontecer com iminência, o lugar do homem no mundo assume mais o peso do sem fenômeno. Evocando a ambiguidade do *começo-fim* haroldiano, descendo das galáxias até nossa terra brasileira. Entregaremos nossas vidas, entregaremos por *ti*, por *ele*, por dentro da ipseidade diz o *eu* cada vez mais incerto de encontrar ali lirismo absoluto. Nesse sentido, a ética também estarrece o valor das coisas mundanas, preferindo a discussão direta entre os rostos de um olhar-tocar do que a perversão de seu esvaziamento niilista. Eis uma “experiência sem conceito”<sup>277</sup>, tão sentido entre os estrangeiros, em direção a uma crítica aos desafios de uma palavra toda repleta de outros

---

<sup>273</sup> LEVINAS, *Autrement qu'être*, p.64. Tradução nossa.

<sup>274</sup> DERRIDA, *Poétique et politique du témoignage*, p.531. Tradução nossa.

<sup>275</sup> CAMPOS, *Galáxias*, 9.7/7.8.70.

<sup>276</sup> CAMPOS, *Galáxias*, p. 119.

<sup>277</sup> LEVINAS, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 216.

encontros. Afinal, estar sem conceito é permanecer nessa tensão do presente *por ti e por ele*. “Convém lembrar que um acontecimento supõe a surpresa, a exposição, o inatencipável (...). É evidente que se há acontecimento, é necessário que não seja nunca predito, programado, nem mesmo decidido”<sup>278</sup>. Neste desprograma reside a má interpretação e sua conseqüente injustiça: causa de dano sem possibilidade de remissão. Por dentro das palavras e dos conceitos, cujo engano é a escalada no escuro. A velha chama iluminista atrapalha ao exigir olhar para a frente. Um estrangeiro traz o que não tem nome ao humano estabelecido: um ser com cultura, implicado no mundo de maneira completamente imprevisível por excelência. Retirar esse tempo do programa para o tempo do acontecimento (*événement*) é crucial ao relaxamento das amarras moralistas.

Um questionamento desconstrutivo que começa, como foi o caso, por desestabilizar, complicar ou apontar os paradoxos de valores como os do próprio e da propriedade, em todos os seus registros, o do sujeito, e portanto do sujeito responsável, do sujeito de direito e do sujeito da moral, da pessoa jurídica ou moral, da intencionalidade etc. e de tudo o que daí decorre, tal questionamento desconstrutivo é, de ponta a ponta, um questionamento sobre o direito e a justiça.<sup>279</sup> Um questionamento sobre os fundamentos do direito, da moral e da política<sup>279</sup>.

Por um questionamento no fundamento, invadindo a agenda da prática política, por exemplo, promovendo à língua essa mesma política. Por fim, quando esta proposta de intervenção passará a ser de interesse acadêmico? Não seria a realidade o excedente dos meandros teóricos? Ou a realidade ainda deve ditar a palavra de ordem sobre os eventos do pensamento? Promover a justiça, sua parte de pensamento diante do estrangeiro, da palavra poética, restrição sonora do comunicável? A tragédia não narrada, mas vivida de uma maneira a esvaziar completamente a elaboração da experiência sobre os fatos. Nisto a discussão da arte ao ser adestrada como dissociada da vida social parece deixar inúmeras interrogações sobre a consistência da realidade. Talvez pensemos a realidade como desnecessária ou mesmo supérflua. Ela incomoda os sonhos de uma coesão e higiene étnica. Se a arte se tornar qualquer coisa exatamente neste momento histórico dominado pelos interesses políticos, ela produzirá imagens estéticas superficiais. Jogos escusos são acionados para que não haja elaboração. Ainda nos é muito consistente a eloquente frase do filósofo Walter Benjamin, grifada por ele mesmo: “*Eis a estetização da política, como a prática do fascismo. O comunismo responde com a politização da arte*”<sup>280</sup>. A poesia e o comunismo como utopias antes de tudo, utopia de liberdade e alteridade. O estrangeiro na cabeça da

<sup>278</sup> DERRIDA, Uma certa possibilidade de dizer o acontecimento, pp.231-232.

<sup>279</sup> DERRIDA, *Força de lei*, p. 13.

<sup>280</sup> BENJAMIN, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, p. 212.

utopia. Uma doação pela responsabilidade pensada e praticada, uma *práxis* em termos marxistas. A palavra poética eivada de um direito à vida tanto quanto os animais, as máquinas e tudo aquilo fora da capacidade de percepção e sujeição pela moral ocidental. O sensível deseja revelar seus conteúdos e para tanto a arte não pode passá-la se a fragilidade é reinante. Agora a solidão carrega o olhar do outro e põe-se a refletir “o ‘abandono’ do cego e a sua solidão enlutada”<sup>281</sup>. Solidão como um muro diante da incomunicável lógica de pessoas desacreditadas na vida. Parece-nos ser esta a dimensão estética a ser investigada e dignificada, nesse lugar de passagens e aderências. O longo silvo destrutivo da percepção agora afasta também o que preserva a passagem da alteridade. A alteridade torna-se imprestável enquanto não houver o *face-a-face* necessário para sentir as relações. Ainda assim vivemos em crise econômica permanente. Crise política-econômica-moral da linguagem destituída da indagação genuína. Neste caso o “como” parece mais difícil de explicar do que o “porquê”. A eclosão de acontecimentos disruptivos sem participação popular e explicação coerente em benefício da sociedade é a causa de toda a degradação contemporânea. Podemos até explicar este fenômeno, mas nunca esta explicação será suficiente diante da escuta do outro<sup>282</sup>. Desencontro de vozes, vozes do traumático. Como encontrar as vozes que trazem a vida?

Não seria a dificuldade de se relacionar com o que infligiu um mal gravíssimo o que também impede o perdão ao outro em seu desrespeito inevitável? “Entre dom [*don*] e perdão [*pardon*], há ao menos esta afinidade ou esta aliança: outro de sua incondicionalidade de princípio, o um e o outro, dom, e perdão, dom por dom [*don par don*], temos uma relação essencial ao tempo, ao movimento da temporalização”<sup>283</sup>. Perdoar também é um questionamento, tão profundo quanto aquele que se pode dizer de um pensar que invade nossas relações diretas com a vida. Estarmos dentro de nós e ao mesmo tempo lidar com toda a exterioridade que nos invade, tal fato não pode ser limitado às questões que nos incomodam, pois solicitam uma conversa diretamente nos olhos do outro que clama justiça. Isto também passa a ser testemunho, dar testemunho, dar a outrem o que também indagamos como sendo o seu destino final de elaboração.

Não há testemunho sem alguma implicação de sermão (*Schwur*) e sem fê jurada. Este que distingue um ato de testemunho da simples transmissão de conhecimento,

<sup>281</sup> DERRIDA, *Memórias de Cego*, p.47.

<sup>282</sup> Vemos neste ponto o quanto as diferentes perspectivas iniciadas pelos pesquisadores de Frankfurt, na década de 1930, foram importantes para o desencadeamento de uma produção acadêmica engajada. Acerca da massificação cultural, ver: ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, pp. 99-139; sobre o antissemitismo e suas consequências para a Segunda Guerra Mundial, ver: ARENDT, *Origens do totalitarismo*, pp. 17-181; sobre a dificuldade do narrar, ver: BENJAMIN, *Experiência e pobreza*, pp. 123-129.

<sup>283</sup> DERRIDA, *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, p. 541. Tradução nossa.

da simples informação do simples achado ou da só manifestação de uma verdade teórica provada, é que alguém se engaja ao lado de alguém, por um sermão ao menos implícito. O testemunho promete dizer ou manifestar à outrem, seu destinatário, alguma coisa uma verdade, um sentido que ele foi ou que ele está de alguma maneira presente, à ele mesmo em tanto que testemunha – só e insubstituível.<sup>284</sup>

Insubstituível diante do inquérito e sempre ali, permanecendo como a pedra dos cemitérios judaicos (*Beit Chayim*) ou, em tradução, como *casa dos vivos*, da memória que perpassa tudo o que aconteceu. Memória que também merece a dignidade de ser resgatada e colocada em algum lugar que conecte o que a história desconectou. Assim também surgem as pinturas de William Kentridge (Fig. 3), artista sul-africano, compondo com pequenas fotos que são aos poucos acrescida às suas imagens em movimento, movimento que adiciona à história, apesar dos efeitos nefastos do passado, do *apartheid* e das políticas da exclusão. Uma árvore compõe com seu tempo presente frases como Contra o Argumento (*Against Argument*). Uma frase polissêmica invade as sensações de um tribunal, um gesto inquiridor, cuja testemunha pode por vezes não ter as condições de expressar em público, na exatidão de uma prova o que lhe aconteceu<sup>285</sup>. A mente por sua plasticidade engendra narrativas, formas de criar com a história pessoal e com a temporalidade que lhe é inerente. Estes relatos pessoais, estão hoje mais do que nunca na atualidade dos estudos culturais, pois fazem parte da vida dos descendentes de diversas diásporas. Eles começam a elaborar seus conflitos, a chegada a uma terra nova pelo fato de fugirem dos conflitos em seus países de origem. O que parece ser mais comum é essa percepção ser registrada geralmente pelos seus filhos<sup>286</sup>.

Não levar estes aspectos em conta parece seguir a história de violências desembocada pela modernidade europeia. Assim, testemunho e memória estão entrelaçados, seja pela perda de um, ou pela necessidade do outro vir à tona. Essa mesma e estranha cripta que envolve os segmentos da memória fragmentária e testamentária, descoberta do que só na relação com o outro realmente o outro parece, em algum breve instante, poder ser escutado. A voz do poema mostra algum segredo que não se substitui a outro por semelhança, o que a tradição ocidental faz sempre faz por conveniência.

---

<sup>284</sup> DERRIDA, Poétique et politique du témoignage, p.531. Tradução nossa.

<sup>285</sup> Essa questão tão atual mostra os efeitos do *apartheid* na África do Sul, como mostra o filme *Sombras do Passado*, de Tom Hooper, em que, a partir dos tribunais de reconciliação e perdão, tanto vítima quanto algoz puderam se aproximar. Também chega mais recentemente aos filhos do Holocausto, tanto do lado nazista como dos sobreviventes dos campos, tal como o documentário: *Fantasma do Terceiro Reich*, de Cláudia Ehrlich Sobral, também observa com sensibilidade.

<sup>286</sup> Citamos alguns autores contemporâneos que terão a tarefa de elaboração, colocando suas vivências pessoais como o testemunho do êxodo sofrido e da transformação em terras estrangeiras. A literatura cumpre aqui um papel exclusivo e necessário para o Brasil em livros como: *Persépolis*, de Marjane Satrapi; *Maus: história de um sobrevivente*, de Art Spiegelman; *Diário da queda*, Michel Laub; *A Chave de Casa*, de Tatiana Salem Levy; *Nihonjin*, de Oscar Nakasato.

*Niemand  
Zeugt für den  
Zeugen.*

A testemunha em seu direito à memória, incluso seu direito à distinção, à descrição diferidora, particular e intraduzível, tal como nos apresenta Ginette Michaud<sup>287</sup>. Versos que também são intraduzíveis mesmo que aqui o façamos, seja em alemão, inglês, francês, espanhol ou português. Seria o mesmo que traduzir o olhar de um animal, absurdo na sua estrangeiridade, portando a animalidade que lhe torna impossível à submissão do olhar do humano. “Frequentemente me pergunto, para ver, *quem sou eu* – e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal, por exemplo os olhos de um gato, tenho dificuldade, sim, dificuldade de vencer um incômodo”<sup>288</sup>. Logo, esta reação não é gratuita, não é qualquer, mas vem de um sentir-se desnudado, mais a si mesmo diante do olhar interpelante de uma alteridade radical, sendo observado por algo ou alguém. Estranho momento de ser olhado e não ser compreendido. Repousa neste olhar, humano ou não, ser alguém, capaz de transcender a ideia de mim mesmo, a ponto de me levar mais profundamente a mim. Este problema, que a palavra poética também porta, comporta, quando está no mesmo cerne de si mesma, a tradição na qual se celebram tanto a pátria (*Heimat*)<sup>289</sup>, por Hölderlin, quanto a sombra do já morto, “Sobre nossos túmulos” (*Über unsere Gräber*), de Trakl<sup>290</sup>, onde a alteridade não se questiona, mas coloca, insere na poesia sua marca dos mesmos encontros vocálicos, ainda atrelada a um todo do mesmo, uma celebração que podemos chamar de bela, uma previsão conceitual endurecida dentro da cultura germânica. Dificuldades de observar com generosidade o mundo circundante desta cultura formadora de opinião internacional. Não apenas aqui pensamos em nível pangermânico, mas também no nível francês e anglófono, tratando a língua como o lugar antecipado, ao ter de se olhar as diferenças e, por isso, grandes difusores das ciências e das artes no mundo, deixaram escapar justamente a imensa troca nos espaços periféricos. A riqueza cultural da periferia do mundo torna os códigos europeus bárbaros: estrangeiros diante do trato com os estrangeiros. Essa alteridade mais profunda e radical parece ter ficado afastada do diálogo com os polos da poesia e da filosofia. Permaneceu sempre às margens de um diálogo e de uma dignidade da

---

<sup>287</sup> MICHAUD, Aschengloire de Paul Celan, p.289.

<sup>288</sup> DERRIDA, *O animal que logo sou*, p.15.

<sup>289</sup> “Seguras fronteiras veneradas, à casa materna / E aos abraços dos irmãos amados, / A todos saúdo em breve, e vós me envolvereis, / Que, como em faixas, o coração me sare.” Ver: HÖLDERLIN, *Poemas*, p.334. Tradução de Paulo Quintela.

<sup>290</sup> TRAKL, *De profundis*, pp. 56-57.

escuta, da leitura, de uma tradução também entre diferentes línguas, podendo ser desprezada facilmente e assim ser assassinada. Assim, em *O animal que logo sou*, o gatinho de Derrida não é uma expressão do absoluto inofensivo ou agressivo, ele é outrem, faz alusão a esse desnudamento do olhar, interpelante e necessário ao nível simbólico de aquisição da língua, tanto quanto da afirmação de uma justiça nesta mesma ponderação. O animal não possui língua, mas possui direitos. Ele também não compartilha conosco algo incomunicável na esfera das relações? Quando percebemos que ele está ali ele começa a existir. Mais radical do que a experiência estrangeira, o animal recebe uma categoria da qual não pode questionar racionalmente. E quando as pessoas perdem seus direitos elas não seriam também levadas à categoria de animais? Isso não tornaria possível a desigualdade ao ponto do extermínio de outrem?

“(…) em condições que os homens do passado teriam julgado monstruosas, fora de todas as normas supostas da vida própria aos animais assim exterminados na sua sobrevivência ou na sua superpopulação mesmo. Como se, por exemplo, em lugar de jogar um povo nos fornos crematórios e nas câmaras de gás, os médicos ou os geneticistas (por exemplo nazistas) tivessem decidido organizar por inseminação artificial a superprodução e supergeração de judeus, de ciganos e de homossexuais que, cada vez mais numeroso e mais nutridos, tivessem sido destinados, em um número sempre crescente, ao mesmo inferno, o da experimentação genética imposta, o da exterminação pelo gás ou pelo fogo. Nos mesmos abatedouros<sup>291</sup> .

Alteridade neste nível, um estrangeiro em busca de justiça, mas justiça cega para ele. Fazer justiça com outras qualidades desprovidas do olhar, tentando medir para encontrar outro tipo de solução pacífica, porém, paradoxalmente, sem olhar nos olhos do outro não se faz justiça, enquanto muitos continuam a manter secreta esta satisfação da morte ou do apagamento. *Apagamento do que não se apaga*. Aqui também é necessário dar conta de que Derrida pensa esses conceitos partindo de questões indesconstruíveis ou incondicionais, como prefere Fernanda Bernardo: “o pensamento, o dom, o perdão, a hospitalidade, a justiça, a democracia, o porvir, a tradução, a morte, o poema (...)”<sup>292</sup>. Acrescentamos a esta lista o estrangeiro, ao relevar com os outros quase-conceitos, a necessidade de serem indagados para além da categoria conceitual, mas buscados no cotidiano. Há o necessário enfrentamento diante do mal-estar e do que não possui resposta articulada. No entre lugar da tradição ocidental este tema ainda não é uma prioridade. Desconstruir, se for possível usar este termo, passa a tocar a parede do indesconstruível. No coração daquilo que deveria ser a todos, fica a ressalva da justiça em busca de novas fronteiras:

---

<sup>291</sup> DERRIDA, *O animal que logo sou*, p. 52.

<sup>292</sup> BERNARDO, *A crença de Derrida na justiça*, p. 71.



O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra<sup>293</sup>.

A aporia como a ausência de método, caminho, destino, sina. Ausentando o conceito, mas iniciando a questão, introduzindo-a com os ares de uma revolução sobre o pensar, de sua impossibilidade de sair do que está aterrado a uma finitude: “Violência irruptiva que produz seu porvir como excesso compositivo, como dar agregação – acolhimento – ao sentido entregue às ferramentas da própria linguagem”<sup>294</sup>. O pensar quando atrelado à *ratio* [razão] do *logos*, à razão do discurso, desligando os laços que unem pessoas e poemas. Este ponto que precisamos passar a resistir como no poema, em busca de quem ouça o testemunho, deixando claro seu lugar entre as coisas ditas corriqueiras e banais. A literatura tem algo a dizer aqui, tanto quanto a justiça tem a dizer sobre o direito: não há última palavra enquanto houver um pedido de perdão a ser realizado. A justiça averigua o endereçamento a outrem. Então, o que merece a dignidade do pensar da *ratio* é o que nos faz dizer *eu sou* quando a fronteira já está traçada. De repente, alguém a pula ou nada até a outra margem. Será que ali *eu sou* ainda com a mesma dignidade? É ali que o *eu sou* devora o outro: “a violência de uma injustiça começa quando todos os parceiros de uma comunidade não compartilham totalmente o mesmo idioma”<sup>295</sup>. Está incluído aqui o apelo à injustiça, para que esta faça o esforço para além da língua da lei quando ela for subitamente apagada. A tradução-criação, *transcrição*, exige um novo *parergon* para se instalar, uma vez que está implicada nossa faculdade de desejar para operarmos o abismo da existência, para além de um adorno, o depois de seu incansável trabalho<sup>296</sup>. Partir da aporia devido a uma escuta que não se deixa fechar na regra do *como* e do *dever ser*. Regras delimitadas pelo sistema, criadas para facilitar, encontram uma perspectiva dificultante. Sem esta lenta e imprescindível suspensão (*epokhé*), não se está diante de uma verdadeira escuta, a perspectiva cara à psicanálise, de uma verdade sempre em mudança, no nível mais subjetivo e, portanto, fantasístico também, mas experiencial. Residindo nela justamente o que também questiona um regramento, agrupamento de falantes nativos, possuidores da mesma letra, todos poderão dizer o pronome *eu* diferencialmente,

---

<sup>293</sup> DERRIDA, *Força de lei*, p. 30.

<sup>294</sup> EYBEN, *Sem mais – decidir* pela loucura, p. 156.

<sup>295</sup> DERRIDA, *Força de lei*, p. 33.

<sup>296</sup> DERRIDA, *La vérité en peinture*, pp. 44-45.

dando voz a esse transtorno identitário<sup>297</sup>. O outro é tornado na língua um sentido maior do que um código.

Um excesso que começa a desabrochar questionamentos por dentro das *coisas* aparentemente normais e sem necessidade de indagação, mostrando a tendência de naturalizar o mundo para manter o desconhecido quieto. A crítica começa a partir deste ponto, na crise de seu aparecer diante da naturalidade esperada. Em tantas dimensões postergadas, insólitas, tristemente desalinhadas das normas vigentes. Pensar verdadeiramente é ir ao encontro disso que não se decide por uma experiência em que se *deve* falar<sup>298</sup>. Dessa experiência no coração da palavra, impossível, para poder pensar sobre seus limites, porém, tentativa de manifestar o instante tácito. Tais limites rapidamente pensados com desaprovação devido à carga de intensidade envolvida. Haverá outro jeito de nos manifestarmos? Aqui, deve começar uma “memória da indecidibilidade” para “conservar um rastro vivo que marque, para sempre, uma decisão como tal”<sup>299</sup>. E neste grito artaudiano, por dentro das grades da loucura, lá encerrando as condições da manifestação da vida, *coisas* da vida que levam à arte e ao espontâneo, ao fluxo da fala. Um falar com a responsabilidade do contato. E uma fala do outro no acolhimento dessa voz desalinhada e indomesticável.

O estrangeiro: nós outros para nós mesmos. Na intimidade um passo em direção à marca na vivência. Ela agora a cicatriz dessa perda iminente. Quem sou *eu* nestas condições? Quais são os eventos que realmente afirmam a identidade ou nos desconfiam de que estejamos em más condições de fazer esta afirmação de grande solidez. E esta dúvida se propõe radical, política, decisória, ao mesmo tempo nos chama a adentrar mais ainda nesta aventura do pensar. O que fica em uma forma poética verdadeira, a forma atingida e seu conteúdo nos excedendo. Aparecem aqui estes traços “contraditórios, antinômicos e inseparáveis”<sup>300</sup>, como desafios ao direito e suas formas políticas, quando a fronteira será invadida, como o *shibboleth* ela se faz presente em: “resistência, isto será também nosso tema, ele fará sinal em direção à última guerra, todas as guerras, à clandestinidade, as linhas de demarcação, a discriminação, os passaportes e as senhas”<sup>301</sup>. A linha dentro de nós interrogada, outorgada em passagem, destruída, transformada, interrompida.

Essa necessidade de resistir, existindo num sopro de esperança, deixa claro que os conflitos não serão jamais assimilados ou postos de lado. Eles podem muito bem não serem

---

<sup>297</sup> DERRIDA, *El monolingüismo del otro*, p. 47. Tradução nossa.

<sup>298</sup> DERRIDA, *Força de lei*, p. 46.

<sup>299</sup> DERRIDA, *Força de lei*, p. 47.

<sup>300</sup> DERRIDA & DUFOURMANTELLE, *Da hospitalidade*, p. 71.

<sup>301</sup> DERRIDA, *Schibboleth pour Paul Celan*, p. 11. Tradução nossa.

discutido no plano político. Sentimos que é esta a falta de discussão que gera o preconceito e o ódio. Tal é a reação que se tem hoje com as comunidades islâmicas em França e também aqui no Brasil com os povos indígenas e os negros. O que fazer com as grandes desigualdades sociais instaladas em tempos coloniais? O desencontro de interesses ainda aparece como um incômodo sobre o que fazemos com nossa política, em decisões excludentes e o que os interesses privados não foram educados para discutir. Esse espaço na certeza de nos constituir como autóctones sem o sermos de fato.

Tais problemas são antigos, mas também os novos problemas atingem a periferia, quando diante de uma polícia migratória internacional. A periferia não pode alcançar o direito à cidadania internacional nos países dirigentes da ordem econômica. O modo de olhar assustado quando o véu das coisas é desvelado, retirados do trem ou barco, se reconhece uma palavra mal falada ou a gíria das ralés. A destruição de países como Líbia e Síria, em que a própria União Europeia não investe para a cessação das migrações arriscadas. Somente no primeiro semestre do ano de 2015 foram 137.000 imigrantes a cruzar o Mediterrâneo rumo à Europa<sup>302</sup>. O relatório “Tendências Globais”, emitido pelo site da ACNUR (Agência da ONU para Refugiados), registra o deslocamento forçado ao redor do mundo com base em dados dos governos num total de 65,3 milhões de pessoas deslocadas por guerras e conflitos até o final de 2015<sup>303</sup>. Os números são preocupantes, estarrecedores, ainda que as nações do mundo resistam a perceber as consequências de guerras internas e conflitos gerados pelas nações europeias. Estas questões reforçam o imaginário do estrangeiro como um causador de conflitos. Esta verdadeira solidão que é a de cada um ao começar os passos em direção ao estado interno de paz e justiça. A justiça não só na concepção do que se tomou pelo direito, mas a justiça pela própria história criada neste liame de singularidades. O singular desrespeitado, tornado indivíduo, um número resistente à chegada da relação.

Mesmo uma fronteira como a psicanálise diante de outros conhecimentos e atitudes a serem articuladas a partir da escuta, nos mostra que resistimos às suas questões. A chegada da questão desconcerta o fazer e o pensar. Sua data de chegada, como promessa do que virá, invocação à justiça. Invocar esta palavra que clama ser escutada. Ela terá de, impreterivelmente, resistir quando tudo o mais já não alcançar seu sinal interno diferencial (*différance*). “Se é certo que o conceito de *resistência à análise* não pode unificar-se, por razões não acidentais ou não contingentes, então o conceito de análise e de análise

---

<sup>302</sup> UNHCR, [Mediterranean Crisis 2015 at six months: refugee and migrant numbers highest on record](#), 1 July 2015. Retrieved 14 August 2015.

<sup>303</sup> ACNUR, Estatísticas – 1 em cada 113 pessoas no planeta é solicitante de refúgio, deslocada interna ou refugiada, 20 Jun. 2016.

psicanalítica, o conceito mesmo de *psicanálise*, haverá sofrido a mesma sorte. (...) Se não há uma resistência, não há a psicanálise”<sup>304</sup>. Uma resistência vive no testemunho da palavra, na narração em seu ponto máximo de entrega, aquilo que o outro não viveu, mas pode se aproximar e aprender. O que resiste na palavra? Pode a palavra resistir sem sofrer? Estamos diante de um sofrimento necessário ao crescimento. A descoberta de que não se pode esconder o incômodo de não haver resposta, mas a necessidade da participação em processos coletivos e criativos. A palavra testemunha do mundo não alcança glórias, mas os desalinhos, descaminhos, descortinamentos foram entregues a um paradoxo político internacional: qual fronteira devemos ultrapassar para nos governar? Qual grupo de coisas ou conceitos se alinha para nos governar? Esta ida ao exterior se lança até nós e de repente:

*Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*<sup>305</sup>

O centro também se dirige às margens. O poema de Mallarmé, visual como uma pichação das comunidades negras, ao som do *gangsta rap*, deixa a todo o instante de ser signo, passa a ser ritmo, velocidade, alucinação, perigo iminente à vida. O problema poético de marca maior: poesia *verbivocovisual*<sup>306</sup>, como o grupo concreto brasileiro denomina em uma aglutinação de propostas interpretativas. Esse rumo é devido a uma nova emergência por recuperar a esperança perdida pelas ilusões totalitárias da subjetividade, fato este devido a uma concepção lírica restrita ao subjetivismo. A diferença *verbivocovisual* estabelece um paralelo constituído pelas vanguardas literárias. Autores como e.e.cummings<sup>307</sup>, Vladimir Maiakovski, James Joyce, Ezra Pound e Stéphane Mallarmé demarcam zonas antigas com novas formas, aglutinam estilos e embrenham suas capacidades criativas em prol de um espaço de recriação poética revolucionária. Muito além do signo e seus usos, estamos diante do renascimento de elementos não gramaticais para o uso expatriado da língua. Uma língua não é capaz de conter toda a multiplicidade de formas contidas em um poema.

Acaso de sair na rua e encontrar um estrangeiro em busca de um lugar para trabalhar, fora da língua, do código, do dizer *eu* em uma terra estrangeira pouco afeita, mas eleita pelo estrangeiro como lugar de acolhimento. Também a negação desta questão-encontro por via de um diálogo aparece mais uma vez, desaparece nas cinzas dos outros, ali onde “Édipo não dá

---

<sup>304</sup> DERRIDA, *Resistencias del psicoanálisis*, p.38. Tradução nossa.

<sup>305</sup> “Um lance de dados jamais abolirá o acaso” In: CAMPOS; PIGNATARI; CAMPOS, *Mallarmé*, pp.153-174.

<sup>306</sup> CAMPOS; CAMPOS; PIGNATARI, *Teoria da poesia concreta*, p. 72.

<sup>307</sup> Grafado em letras minúsculas, tal como o autor escolheu ser identificado.

nem mesmo o tempo do luto”<sup>308</sup> para sua filha Antígona se despedir. Édipo não deixa marcas de seu corpo, ele desaparece. Esta ferida do desaparecimento, como algo inenarrável na nossa experiência caminhante ao dito pós-moderno da experiência: a saída da perspectiva de narrar ou dar conta de uma história que precisa nascer dentro de si. O trauma da história “é uma ferida aberta na alma ou no corpo por acontecimentos violentos, recalcados ou não, mas que não conseguem ser elaborados simbolicamente, em particular sob a forma de palavra”<sup>309</sup>. Nessas histórias de estrangeiros, nossos heróis são sobreviventes sem língua, lutando contra a realidade, pois a realidade parece lutar contra eles também. Sobreviver à realidade diante de uma vida quase impossível de acontecer. Vêu sem céu na clareira da luz do dia. Não há recompensa nem mesmo garantia para vivermos, mas há vidas silenciadas, numéricas e estatísticas, elas ainda nos tomam a mente, estampando o fato de que não deveria haver indiferença em suas histórias por serem tentativas genuínas.

Contraditoriamente, a vida humana é reduzida na fala da televisão ou do jornal diário. Estes meios informam demais e não desprezam o debate na sociedade. Nem mesmo o governo o faz e impede que se garanta a realidade do mundo. Pelo contrário, se dispõe a disfarçar tão bem a ponto de não ser percebida a intensidade da realidade sentida. Gagnebin reconhece essas vidas como “farrapos de um tecido que se rasgou”<sup>310</sup>. Podemos deixar a vida e a escrita tão unidas que os sons sejam duradouros, experiências imprevistas nos endereçam a histórias ainda a serem contadas e transmitidas às gerações futuras. Esse problema a Europa tem em seu caminho, mas também tem as consequências de uma espécie de facilitação que a América diz encontrar quando acolheu os estrangeiros no século XIX. Seria outra mostra de um servilismo em nada reflexivo, sobre sua condição *estrangeira* na diplomacia do mundo e uma diferenciação étnica com aqueles desprovidos do ideal código europeu inscrito na pele.

Seríamos nós frutos do acaso da palavra mallarmaica e da testemunha invisível celaniana? Parece que ainda falta uma espécie de visibilidade também à teoria feita pelos estrangeiros. Os estrangeirismos entram nas línguas e tentam se preservar ao criarem, traduzirem, repercutirem, com ou sem a crítica literária: o rumo da *transcrição*. Conflito diante das regras formadoras anteriormente de uma base consistente de identidade. Moralismo como ideal identitário. Não seria menos interessante deixar de pensar o caso brasileiro diante do mundo e principalmente em suas relações com a palavra poética e literária pela via da palavra concreta de Mallarmé<sup>311</sup>, pois: “Um pensamento na ponta do dedo, não ‘*de la main*

---

<sup>308</sup> DERRIDA & DUFOURMANTELLE, *Da hospitalidade*, p.83.

<sup>309</sup> GAGNEBIN, *Lembrar, escrever, esquecer*, p. 110.

<sup>310</sup> GAGNEBIN, *Lembrar, escrever, esquecer*, p. 112.

<sup>311</sup> CAMPOS; CAMPOS; PIGNATARI, *Teoria da poesia concreta*;

*crispée*’ [da mão crispada], nunca pude dissociá-lo de um lance de dados (...) entre tantos outros tesouros encontro as palavras<sup>312</sup>. Sim, as palavras intercambiam as vozes, restituem a dignidade, insuflam a vida na Tradição. Haroldo o sabia bem. Insistindo neste *saber com sabor*, reunindo as forças para participar da literatura, da filosofia, das artes, na degustação da vida. Lá aonde chegamos para trocar, em silêncio permanecemos. Teremos de calar um pouco, alongar o espaço entre as palavras e ali transmitir ao mundo o novo. Seja com a graça ou o auxílio dos estrangeiros dizendo-nos qual foi a marca intensa trocada. Ali entre estrangeiros, em terra estrangeira<sup>313</sup> a fala desenvolvida se inicia como um ritual sem rito, composição que toca cada instante com sutileza e estranhamento, reconhecimento e distração, identidade e diferença, ensaiando os passos do que verdadeiramente se esforça por começar.

*Niemand  
Zeugt für den  
Zeugen.*

A literatura para lá de jogos de linguagem. Atentamos para a linguagem no momento de seu testemunho sem testemunhas. Desaparecer na linguagem como o desafio de toda a relação nos torna cúmplices dos acontecimentos à nossa volta. O silêncio também participa deste sincero momento de descoberta.

---

<sup>312</sup> DERRIDA, Cada vez, quer dizer, e no entanto, Haroldo... , p. 12

<sup>313</sup> Este episódio parece se repetir também com Derrida que ao ser preso em Praga tem de dividir a cela com um cigano que não fala sua língua nem nenhuma outra, mais enterrados e alheios as suas línguas na forma comunicativa. Ali parece nascer a linguagem. Ver: D’AILLEURS Derrida. Dir. Safaa Fathy. La Sept Arte - Gloria Films Production, 1999.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: A CONDIÇÃO DO EXÍLIO NA LITERATURA

E nesta troca de modos assim com o que ficou de fora, emergencialmente, quando se aprende uma língua nova, uma linguagem a ser considerada quando as comparações com línguas não podem mais ser feitas. A língua neste instante é tão morta para nós, mas podemos aprender a torná-la viva. Esta implicação de fora da ordem conduz ao estranhamento da comunicação, como nos lembra Edmond Jabès, muitos anos após a morte de Celan:

Todas as línguas que conheço ajudam-me a entrar em sua língua que não conheço. Assim, por este desvio inabitual, insólito, estou mais perto de sua poesia. Li jamais Paul Celan? Eu longamente o escutei. Escuto-o. Seus livros, a cada vez, renovam nosso diálogo que não sei mais quando começou<sup>1</sup>.

O poeta egípcio traz essa vontade de fazer cantar a língua de Paul Celan, independentemente de podermos ler com maestria seu original em alemão. A língua exilada logo se torna um exercício de perguntas, tudo aquilo que encontramos quando nos dedicamos a estudar as múltiplas faces da *mussar* judaica. A ética neste sentido, como o questionamento do próprio exílio no tom criativo, na descoberta. Cada ato neste sentido, atos de fala, estão para além de representações históricas, porém, é a circunstância do que se deve escutar. A fala escutada da escrita torna pessoal o envolvimento do intérprete no texto. Queremos, com a fala, dar um ritmo, conhecimento que se vivencia e, portanto, não se controla, mas se escuta. Toda esta tese esteve permeada de uma tentativa de escuta em lugares sombrios, escombros, temores, gritos e sussurros. Estes escombros nos fazem lembrar também da vida restringida a isso, como nos lembra Maurice Blanchot<sup>2</sup>, dizendo a verdade no dizer da sombra. Continuar a cada instante, nesse esforço da espera, enquanto isso, participamos das coisas para que elas também venham até nós. Essa espera se torna esperança, contato com as outras partes, aparentemente inamovíveis da língua. Lá onde justamente precisamos aprender a viver. Nesta palavra de transmissão que não se pode simplesmente aprender, mas entrar em contato com o arquivo na condição mesma de herança<sup>3</sup>, lugar da memória, tendo em vista o que a cultura nos inscreve. Adentramos cada vez mais a fundo e nos dirigimos para além de sua produção, desafia a produção, a tradução, a língua. Paul Celan desafia uma definição de aprendizagem

---

<sup>1</sup> JABÈS, *Isso teve lugar...*, p.45

<sup>2</sup> BLANCHOT, *Uma voz vinda de outro lugar*, pp. 105-107.

<sup>3</sup> BIRNBAUM, *Llevar el duelo*, p.13. Tradução nossa.

da língua, por trazer o problema de uma língua somente e tantas línguas em trabalho tradutório. Luto da tradução.

Temos de frente uma morte anunciada do poema estilhaçado: “O fragmento sempre termina por ser um ‘objeto isolado’, o qual, destacado do seu contexto, pode vir a adquirir um novo valor, uma poeticidade resultante exclusivamente da sua condição fragmentária”<sup>4</sup>. Há na poesia judaica uma operação do fragmento, os *melitsim*, palavra transformada em símbolo, excedendo o alcance da razoabilidade tátil e comum da memória individual. Um fragmento resguarda este mistério de sua particularidade, com a simplicidade do que o permeia sem acesso. Este elemento também é a base do ensino da Torá, cuja brevidade encapsulada é melhor do que a explicitação desenfreada. Encontramos os *piutim*, poemas religiosos marcados pela rima e pelos acrósticos, um hermetismo, cujo caráter visual e sonoro tornou a liturgia uma rede de significações. Esta rede em que a sonoridade e a significação se envolvem indissolivelmente aparece no contemporâneo Paul Celan. Como exemplo, temos o poema “...Murmura a fonte” (*...Rauscht der Brunnen*), do livro *Rosa de ninguém*, de 1963, cujo verso, em alemão, nos dá uma pequena dimensão do que está em jogo: “*mit den Men, mit den Schen, mit den Menschen*”<sup>5</sup>. Numa possível tradução: “com o Homem / água, com a Mulher / fogo, com pessoas.” Aqui a língua alemã se mistura às duas letras hebraicas do *men* (água e fecundidade) e *esh* (fogo e alimentação). Em um movimento de retração de opostos *fogo / água* pelo hebraico e a união dos radicais *Men / Schen*, que unidos formam uma imagem de “fogo-água” dentro da palavra “pessoas” (*Menschen*). Esta aglutinação das letras *Men / Schen* também gera a palavra hebraica *Shamaim*, portadora do significado em português de *céu*. Notamos ainda a possibilidade de a letra *shen* estar na raiz da palavra *schor*, o túmulo. As aliterações escondem este tipo de alegoria críptica. É um o trabalho típico de Paul Celan mostrando algo de uma dificuldade articulatória para a tradução. Devemos ressaltar, por ser recorrente na temática judaica, a união, tanto de uma concepção de cunho hermenêutico, quanto dos limites entre paranomásias e aliterações. Sua concepção, se assim podemos pensar, estabelece uma teoria da tradução no mundo contemporâneo, aquele mundo inadequado ao seu tempo, tornando-o anacrônico, alterando a percepção do tempo em transcurso<sup>6</sup>.

Essa operação de dívida cobrada pelo fantasma dentro da noite escura da complexidade de uma linguagem. Ele vem nos cobrar em algum tempo se aprendemos a morrer, ou ao

---

<sup>4</sup> ZULMIRA, Introdução, p. 11.

<sup>5</sup> CELAN, *Gesammelte Werke*, p. 237. Tradução nossa. Ver anexo F.

<sup>6</sup> AGAMBEN, *O que é o contemporâneo?*, pp. 58-59.



menos pensar nisto, cujo “filosofar é aprender a morrer”<sup>7</sup>. Levamos em consideração que não se leva a vida para sempre, mas se lida com a finitude de si e a infinitude à frente, tal como sempre sublinhou o trabalho de Levinas, em Derrida. Talvez essa seja a grande sabedoria dos que vivem, ao dar espaço ao instante da morte, ou seja, aprender a viver de outro modo. A mão também precisa dar fim ao que se escreve, como já nos mostrou Blanchot<sup>8</sup>, e talvez por isso se viva depois da morte. Talvez voltemos a nascer e, se este for o caso, por que não nascermos melhores? Poderia a poesia dar mostras dessa busca, se toda a trajetória ocidental é leviana com seus objetivos, contraditória quando deseja um objeto e acredita de fato poder possuí-lo. Há uma situação de impasse e incomunicabilidade.

Ao desejarmos o que se perdeu no tempo, sem o sabermos, seja pela maturação da memória ou pelos contornos da contingência social, ou mesmo pela imaginação fantasística, ainda assim o arquivo lateja por dentro de nós. Muito antes do termo *desconstrução* chegar ao mundo acadêmico, muitas reações já estavam potencializadas no ser humano. Sempre estivemos à beira do colapso. Esta tese se mostrou tentada ao questionamento do desconhecido, trazido pela palavra poética. O trauma dessa perda ou dilaceramento do objeto que devia estar lá, mas não foi encontrado. A aparente filiação com o desconhecido tão semelhante, o lugar do segredo na palavra traumática incessante.

O segredo é compartilhado com esta palavra poética. Talvez seja ela a dar a dignidade da ferida ao mostrar que aquele que sofre vive no meio de nós. Ele é tão indispensável para a humanidade quanto aqueles que se pensam investidos de racionalidade. Em tempos sombrios, a arte deve abrir a *pergunta*, mas deixar que os outros entrem nela. Entrar em um labirinto com vistas a se perder, tal como Nietzsche o fez no precipício de Zaratustra, a ponte que nos eleva ao ultrapassarmos os horizontes encobertos. Nesta partilha talvez possamos contribuir com um sonho de esperança. Talvez por isso imagens, fotos, sons, movimentos rítmicos estão presentes por todos os lados, espalhados, ainda à espera do *Mashiá*, o *devenir/devir* (tornar-se) da máquina de memórias apagadas ou das memórias a serem construídas.

Paul Celan está implicado em uma memória viva neste instante de incerteza. Ali onde se ousa a certeza da morte, na esquina, no prédio demolido, na morte iminente, na vivência do impossível, do não esperado, no abuso. Isso é vida? Sobrevida apesar disso, criando as condições para a vinda do *hamashia*, o Mashia, aquele vindo do insólito silenciar de todos os discursos, aquele que não pode morrer apesar de não estar aparente em presença física. Sem a aparência discursiva, mas pensando o som mais profundo, o som da flor, justamente da imagem

---

<sup>7</sup> DERRIDA, *Aprender por fim a viver*, p. 22. Tradução nossa.

<sup>8</sup> BLANCHOT, *O espaço literário*, pp.09-26.

poética que vive no silêncio: “Uma palavra ainda, como esta, e os martelos / rodopiam ao ar livre”<sup>9</sup>. O som turbulento do martelar repete esta vibração humana ao tentar cumprir seu destino. Ali também, e talvez mais ainda, a noite se mostra possuída de som submerso. Ela partilha o mistério, põe fim ao conhecimento ao despertar da elocubração perdida do sonho. Sentimos então ter sido este um pesadelo. A realidade não simplifica as coisas, a esta noite “a palavra ganha pelo silêncio”<sup>10</sup>, final do tempo dos tempos, onde nossas lágrimas apontam o que se perdeu sem nome, numa espécie de limiar, palavra que encabeça, no livro de Celan, publicado em 1955, intitulado *De limiar em limiar (Von Schwelle zu Schewelle)*<sup>11</sup>. É no limiar que as coisas entre sonho e realidade mostram seu contato. Ali onde a mão gostaria de apertar, trocar e dar ao outro o que talvez ela jamais tenha recebido direito. Os sons atrapalhados da mente mais uma vez tocam, denunciando o choque de se estar vivo, “opacidade do medo, como a morte”<sup>12</sup>. Esta forma do tabu tão presente em nossa sociedade. Nosso medo de falar ainda impede a saída da possibilidade, mesmo tendo de se confrontar com o ilimitado de um mundo em construção.

A literatura abordada neste trabalho foi uma tentativa, um esforço de respirar ao ritmo do desconhecido, na experiência provocada pela corrente de palavras. Estas, por sua vez, foram para outra coisa que os conceitos, pois se tentou ainda dar esperança à ruptura no embate com o mundo. A esperança de que as palavras intercaladas de silêncio possam ter mais sentido, possam salvar, dizendo muito mais do que o cognoscível é capaz de expressar. Linguagem do afeto: outra forma de não deixar o totalitário nos abarcar. A poesia trouxe a poeira dos escombros, lá onde Celan aponta uma língua desconfigurada, tomada por base nos regimes totalitários e do ódio empregado no lugar da doação ao outro, onde o poder do capital parece governar tudo. Esse esforço não é em vão e sua voz exige recriação de ambas as circunstâncias e alternativas ao ódio, no feixe da racionalidade assustada pelo preconceito. Exige de nós uma tentativa de tradução, além de considerar um novo aprendizado em torno da tradução, como Benjamin expressou em “A tarefa do tradutor”<sup>13</sup>. Lá no mundo das línguas, em que algumas só aparecem em fragmentos no centro de toda a aparente estabilidade, mas com um fundamento ético.

A implicação da literatura como instituição não se restringe apenas à análise de corpos governados por textos, crítica e características mantenedoras de suas instituições. Justamente

<sup>9</sup> CELAN, *Sete rosas mais tarde*, p.75. Tradução Y. K. Centeno.

<sup>10</sup> CELAN, *Sete rosas mais tarde*, p.71. Tradução Y. K. Centeno.

<sup>11</sup> Vemos já o quanto esta noção de limiares aparece como um dos importantes temas de Franz Rosenzweig. Ver: ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, p. 307-319.

<sup>12</sup> SOUZA, *Ainda além do medo*, p. 15.

<sup>13</sup> BENJAMIN, *A tarefa do tradutor*, p. 101-121.

na perspectiva de inventividade e criatividade da linguagem, sua instituição continua um movimento de desinstitucionalização dos saberes, indagando na radicalidade de onde surge a teoria e se ela tem alguma implicação. A poesia possui uma lição pedagógica atormentadora, como o murmúrio (*Rausch*) celaniano. A musicalidade presente na poesia concreta, para além de números ou formas geométricas, precisa potencializar o estranhamento estético, tal como explica Gonzalo Aguilar<sup>14</sup>. A literatura não pode se afastar da educação. Precisa investir na educação com a estética e a ética, mas na educação dos sentidos. O estrangeiro traz a língua em desencontro com o mundo, ele nos faz aprender a comer com outros nomes. E comemos os nutrientes mais diversos quando mudamos uma leitura. A palavra se movimenta na periferia como um ruído sem imperativo. É nas margens dos espaços que as definições começam. O texto de contato, cruzamento de línguas para darem forma a uma linguagem ainda a ser inaugurada ao mundo. Por isso também corremos o risco do murmúrio quando fazemos parte da periferia: pois as autoridades podem chegar a qualquer instante. Paul Celan é o resultado dos insucessos ocidentais, gera simplesmente a única resposta possível a eles. Ela é concreta e assume as cores e sons nas mesmas indefinições conotativas.

Percorrer alguns dos acervos encontrados aqui, dos textos e das línguas que compuseram este longo ensaio, e da potência de sua forma, ainda que se mostre impotente. Ao menos levamos a palavra a um caldo de percepções, dirigindo a sensibilidade para esse afastamento onde era esperada continuidade. A precariedade da linguagem diante do que todos se importavam é resultado de uma era de conflitos intermitentes, em turbulência e sem resposta aparente. O corpo humano enlaçado pela palavra e uma sensação de incerteza e incredulidade, pois temos em conta o quanto grandes ideais se apresentam como fragilidades<sup>15</sup>. Uma palavra poética escutada e indecifrável, como os poemas de Celan, mostram paulatinamente a aderência de uma simples leitura<sup>16</sup>. Quanto à interpretação, precisamos admitir que seu intento passa pela tradução. Traduzir passa a ser adentrarmos na deficiência de um enunciado<sup>17</sup>. E mesmo nesta perspectiva, à beira da morte, abandonar o projeto de completude e abraçar a falta de poder sobre o saber. A morada das cinzas gloriosas, as menores lembranças do mundo cheio de pretensões. Tarefa de traduzir o intraduzível, ainda precisa levar em conta as torrentes sonoras da palavra. Sem a entonação, a palavra parece sem corpo. Trazê-la para perto é escutar esta voz.

---

<sup>14</sup> AGUILAR, *Poesia concreta brasileira*, pp.23-25.

<sup>15</sup> CAMPOS, *Metalinguagens e outras metas*, p. 33.

<sup>16</sup> DERRIDA, *La lengua no pertenece*, s/p. Tradução nossa.

<sup>17</sup> CAMPOS, *Metalinguagens e outras metas*, p. 32.

Essa condição exige mais da simples espera pelo óbvio. O exílio (*galut*) de uma linguagem hermética exige um tempo próprio da língua, ali onde os processos internos do tradutor são mais do que necessários em sua capacidade em lidar com a indisponibilidade de imagens. Não terá sido a literatura o prazer de criar imagens? Coube um triste sopro quando o prazer deve seguir além dos princípios, para se adensar no abismo próprio da palavra esquecida, perdida em meio às irregularidades do mundo. Nicolas Abraham e Maria Torok ousaram trazer a psicanálise para mais perto desta atividade tradutória, tentando desenvolver um critério que seguisse justamente as diferentes línguas utilizadas na análise do Homem dos Lobos. Isto já não garante a forma, nem poderia ser assim. A forma cruza esta fronteira como ainda acreditamos ser o desafio de toda a explicação apócrifa dirigida ao mundo da cultura. Culturas amassadas e entregues aos códigos, redutores, mas irremediáveis.

Antes de ser simples é a complexidade que pode permitir um prazer mais aprimorado, responsável, também diante dos mecanismos destrutivos. A maior questão freudiana, em *Além do princípio do prazer*, nos leva a decifrar a experiência de neutralidade na qual ele nos indica estar na base das pulsões. De Levinas a Celan, o nível de anterioridade lógica da experiência permite que a mão seja livre, “uma maneira de dar até a mão que dá”<sup>18</sup>. Levinas interpreta essa escolha como abertura do gesto ao neutro, instante do acontecimento visceral. A direção e força de uma “responsabilidade ao próximo”<sup>19</sup>, conduzida pela reentrância e escuridão da poesia. Esse atrevimento chega muito antes do olhar engrandecer-se como o sentido primordial subjetivo. O questionamento não cessa de fazer ruído ao tocar a pele do texto. Trabalho criptografado para esconder o que teme ser elidido com o tempo. O segredo mal interpretado permanece escondido. Assim como a ideia de uma fala sem propósito costuma recair aos intérpretes afastados da plenitude da vida.

Para este remédio nem tão tardio, encontramos a apreciação de revistas abertas à tentativa do espaço tradutório, unidas à crítica e à criação literária. De uma maneira muito satisfatória não estão vinculadas ao saber universitário e partilham na internet suas marcas, tais como a *Zunái - Revista de poesia e debates*; a *Mallarmagens - revista de poesia e arte contemporânea*; e *Revista Subversa – Literatura luso-brasileira*. Nestas revistas vemos a liberdade de diálogo e a promoção do espaço da tradução como recriação, de maneira a valorizar esta atividade<sup>20</sup>. Para sair da caixa latina do *tradutore, traditore* (tradutor, traidor),

<sup>18</sup> LEVINAS, *O humanismo do outro homem*, p.18.

<sup>19</sup> LEVINAS, *O humanismo do outro homem*, p.18.

<sup>20</sup> Lembremos a importância das revistas em toda a história da literatura na modernidade. Seria especial frisar aqui a maneira particular que o grupo concreto começa suas reinvenções tradutórias, denominadas por Haroldo

ao valorizar a tradução por meio de revistas, surge uma valorização de âmbito geral da literatura. As traduções animam o cenário do pensamento e da crítica. Incitam a criação a partir delas.

Temos como resultados, adquiridos pela interdisciplinaridade, proporcionar pensar mais profundamente as questões aqui propostas. Nunca é demais lembrar o ruído, a partir de uma dose desconcertante de terror aos seus interlocutores. Esse terror de expor as palavras ao pensamento como um fôlego a ser percorrido no espaço de encontro. Instante para a saída da mesmice da fórmula caducada do dizer encerrado no mesmo discurso. O terror parece mantido em silêncio absoluto por muitas instituições psicanalíticas ao redor do mundo, devendo aqui ser um lugar para expor também a falta de sensibilidade entre as pessoas, mantendo em nível individual toda a riqueza de grupos e coletivos. Uma psicanálise para além dos complexos, mas ainda solapada por uma visão de psicopatologia restrita ao consultório. Este trabalho ousou erguer um olhar sobre a patologia do tempo, tese de Ricardo Timm de Souza: “*É o tempo mesmo, em sua virtualidade de infinita dilatação e construção do sentido, que possui em si também a espantosa virtualidade da infinita solidão*”<sup>21</sup>. Neste tempo da solidão, justamente o som poético de Celan, de fora do judaísmo, para contrair em si algo que o faça ainda revelar a luz no instante do eclipse de todas as luzes. Aqui nos parece ser a chegada de “um tempo de sofrimento”<sup>22</sup> e de perdição à espera de recuperar sua saúde. A ferida se mostra ruína. Dar a esta ferida não uma solução mirabolante, mas o contato com a solidão essencial que lhe pertence, tal como fala Maurice Blanchot<sup>23</sup>. Se não houvesse dignidade à ferida, igualmente não haveria dignidade à existência do homem quando reclinado sobre suas idiossincrasias. A ferida se mostra neste excesso, onde “é preciso achar uma fala que fique em silêncio”<sup>24</sup>. Talvez mais longe: seria essencial achar um silêncio sem qualquer simetria das relações, mas em deslizamento até uma linguagem verdadeira: “Se a palavra *silêncio* é, ‘entre todas as palavras’, a ‘mais perversa ou a mais poética’, é porque, fingindo calar o sentido, ela *diz* o não-sentido, desliza e se apaga a si mesma, não se mantém, *cala-se* a si mesma, não como silêncio, mas como fala”<sup>25</sup>. É o silêncio a esperança de verdade ainda tardia sobre toda a fala inflacionada. Morar entre saber e não-saber pode dar ainda algum fruto à árvore da vida, da partilha com a experiência de queda no abismo. Neste ponto

---

de Campos como *transcrições*, lugar do particular encontro do poeta com a tradução. Ver: CAMPOS, *Metalinguagem & outras metas*, pp. 31-49.

<sup>21</sup> SOUZA, *Metamorfose e extinção*, p. 14.

<sup>22</sup> SOUZA, *Metamorfose e extinção*, p. 14.

<sup>23</sup> BLANCHOT, *O espaço literário*, pp. 09-27.

<sup>24</sup> DERRIDA, *Da economia geral a economia restrita*, p. 385.

<sup>25</sup> DERRIDA, *Da economia geral a economia restrita*, p. 384. Para Derrida, Georges Bataille lê Nietzsche para rir de Hegel, impedido de rir, impedido de viver fora dos domínios da filosofia.

fica claro para nós o quanto os referenciais teóricos expostos aqui não resumem a poesia de Celan em uma fórmula, mas a conduzem por determinados conflitos do nosso próprio tempo. A criação, a teoria e a tradução delineiam juntas esse novo horizonte, cuja obra poética de Celan atravessa.

Por fim, nosso intuito foi ao longo deste trabalho deixar falar a parte da matéria que não se enxerga facilmente. Não estamos negando os avanços da ciência permitida pela lógica binária, mas tentamos trazer outras lógicas, lógicas particulares da sensibilidade emanada da cultura. Lógicas próprias dadas como perdidas por estarem inviabilizadas no dito cotidiano. Estes são alguns dos questionamentos judaicos de nossos autores. Seguem como resistências tardias para o testemunho de uma época, passando pelo trauma de uma procura insolúvel pela liberdade. A destituição de direitos retoma a palavra justiça, um espaço de pensamento na prática de um retorno à questão da *diferensa* [différance]. A justiça surge como a meta de um viver junto, em uma era vivenciada e tenebrosa. E, neste ponto, o texto excede uma justificativa, ganha o relevo do ainda não, reconhece sua dívida para a tentativa de chegada até nós, por uma tradução relevante. O mistério de cada palavra-corpo-gesto em cada cena escolhida, para adicionar à realidade uma pista sobre si mesma. Podemos conjurar cada pista? Julgar nossas tentativas, mas certamente por um avanço levantamos, para discutir o processo de frente. Este fantasma das ranhuras e dos rastros, da plasticidade das coisas e sua resiliência, sem garantia de êxito no processo de acomodação após o impacto. Contudo, tanto em eventos perturbadores, quanto na natureza social o tempo desestabiliza. O trauma elide os limites impostos como críveis, ou partes seguras da realidade vivenciada. A mesma pedra também proporciona uma sensibilidade. O nosso toque na pedra, no muro (*kottel*) como mensagem de esperança sem garantia. O templo dos ares fica em sonho, lá no esforço ético de propor uma palavra câmbio até o outro. A figura do afogamento celaniano de “*Pallaksch, Pallaksch*”. Ao lidar com o desaparecimento Paul Celan trouxe talvez o maior mistério da vida em seu momento de eclosão suprema. A morte nos campos hoje cobertos de grama. Levanta a flor também a primeira e desajeitada flor rosácea. Os mortos também se levantam e justificam o mundo perdido dos vivos. Os mortos são indispensáveis aos vivos? Nossa esperança invoca a cicatriz aberta e fechada no limite necessário para a interferência tombar o rastro até a nova figura emergir das sombras, em meio aos ditos e escritos, cuja referência nos faz a perda da memória, a perda do mais precioso dos bens culturais. A cicatriz fechada-aberta, enquanto trauma, também está em busca de redenção.

## REFERÊNCIAS

- ABRAHAM, Nicolas & TOROK, Maria. (1976) *Le verbier de l'homme aux loups*. Paris: Flammarion, 2007.
- ABRAHAM, Nicolas. (1987) A tópica realitária: notações metapsicológicas do segredo. In: ABRAHAM, Nicolas & TOROK, Maria. *A Casca e o núcleo*. Tradução Maria José Coracini. São Paulo: Editora Escuta, 1995.
- \_\_\_\_\_. (1987 [1973]) A criança maiúscula ou a origem da gênese. In: ABRAHAM, Nicolas & TOROK, Maria. *A Casca e o núcleo*. Tradução Maria José Coracini. São Paulo: Editora Escuta, 1995.
- \_\_\_\_\_. (1987) Apresentação de “Thalassa”. In: ABRAHAM, Nicolas & TOROK, Maria. *A Casca e o núcleo*. Tradução Maria José Coracini. São Paulo: Editora Escuta, 1995.
- \_\_\_\_\_. (1987) O símbolo ou o além do fenômeno. In: ABRAHAM, Nicolas & TOROK, Maria. *A Casca e o núcleo*. Tradução Maria José Coracini. São Paulo: Editora Escuta, 1995.
- ACNUR – Agência da ONU para Refugiados. *Estatísticas – 1 em cada 113 pessoas no planeta é solicitante de refúgio, deslocada interna ou refugiada*. 20 Jun. 2016. Disponível em: <http://www.acnur.org/portugues/recursos/estatisticas/>. Acesso: Set. 2016.
- ADORNO, Theodor. W. (1955) *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução Augustin Wernet e Jorge Mattos Britto de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1948) *Filosofia da nova música*. Tradução Magda França. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- \_\_\_\_\_. & HORKHEIMER, Max. (1944) *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- \_\_\_\_\_. (1971) *Teoria Estética*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- \_\_\_\_\_. (1958) O ensaio como forma. In: ADORNO, T.W. *Notas de Literatura I*. Tradução Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades / Editora 34, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. (2006) *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- AGUILAR, Gonzalo. *Poesia concreta brasileira: as vanguardas na encruzilhada modernista*. São Paulo: Edusp, 2005.
- AMÂNCIO, Moacir. *O Talmud*. Tradução, introdução e posfácio Moacir Amâncio. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- ANDRADE, Carlos Drummond. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

ARENDDT, Hannah. (1964) *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. (1951) *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARTAUD, Antonin. (1936) *O teatro e seu duplo*. Tradução Teixeira Coelho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ASHERI, Michael. (1978) *O judaísmo vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes*. Tradução José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

BACHMANN, Ingeborg & CELAN, Paul. *Le temps du coeur: correspondance*. Traduit par Bertrand Badiou. Paris : Seuil, 2011.

BARING, Edward. *The Young Derrida and the French Philosophy, 1945-1968*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BEATO, Zelina. A tradução anassêmica como manifestação da *différance*. *Pulsional, Revista de psicanálise*, São Paulo, n. 158, jun/2002.

BENJAMIN, Walter. (1933) Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Obras Escolhidas v.1)

\_\_\_\_\_. (1935/1936) A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Obras Escolhidas v.1)

\_\_\_\_\_. (1940) Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Obras Escolhidas v.1)

\_\_\_\_\_. (1916) Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem particular. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades / Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. (1921) A tarefa do tradutor. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades / Editora 34, 2013.

BENNINGTON, Geoffrey. Derribase. In: DERRIDA, Jacques & BENNINGTON, Geoffrey. (1991) *Jacques Derrida*. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BENSION, Ariel. *O Zohar: o livro do esplendor*. Tradução Rita Galvão. São Paulo: Polar, 2006.

BENSUSSAN, Gérard. *Qu'est-ce que la philosophie juive?* Paris : Desclée de Bouver, 2003.



BERGSON, Henri. (1896) *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BERNARDO, Fernanda. A crença de Derrida na Justiça: para além do Direito, a Justiça. *ÁGORA – papeles de Filosofia*, v. 28/2, 2009, pp. 53-94.

\_\_\_\_\_. Posfácio: Entre *Nós, Nós* de silêncio entre Derrida e Gadamer (e alguns outros) – do *Diálogo Interior* (Gadamer) à *Melancolia* (Derrida) ou a identidade do “eu” em desconstrução. In: DERRIDA, Jacques. (2003) *Carneiros: o diálogo ininterrupto entre dois infinitos, o poema*. Tradução, notas e posfácio Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2006.

BIRNBAUM, Jean. Llevar el duelo, Derrida como un niño. In: DERRIDA, Jacques. (2005) *Aprender por fin a vivir: entrevista con Jean Birnbaum*. Traducción de Nicolás Bersihand. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

BLANCHOT, Maurice. (1959) *O livro por vir*. Tradução Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. (1941) *Thomas l’obscur*. Paris: Gallimard, 2005.

\_\_\_\_\_. (1969) *A conversa infinita: a palavra plural*. Tradução Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2010.

\_\_\_\_\_. (2002) *Uma voz vinda de outro lugar*. Tradução Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

\_\_\_\_\_. (1955) *O espaço Literário*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

\_\_\_\_\_. (1980) *La escritura del desastre*. Traducción Pierra de Place. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990.

BOFF, Almerindo Antônio. *Freud, Lacan, Derrida: psicanálise em Différance*. 2016, 212 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2016.

BOLLACK, J. *Poesía contra poesía: Celan y la literatura*. Traducción de Yael Langella, Jorge Maro Mejía Toro, Arnau Pons e Susana Romano-Sued. Madrid: Trotta, 2005.

BRODA, Martine. *Dans la main de personne: essai sur Paul Celan et autres essais*. Paris : Les éditions du Cerf, 2002.

BUBER, Martin. (1923) *Eu e tu*. Tradução Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Editora Moraes, 1977.

CABRERA, Honatan Fajardo. *Dar la mano: sobre algunos trazos y trances del poema em el pensamiento de la alteridad: Levinas, Celan y Derrida*. 2013, 165 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2013.

CAMPOS, Haroldo de. (1992) *Metalinguagem & outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. *Bere'shit: a cena da origem*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_; CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Décio. (1965) *Teoria da poesia concreta: textos críticos e manifestos 1950-1960*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. (1984) *Galáxias*. São Paulo: Editora 34, 2004.

CAMUS, Albert. (1942) *L'étranger*. Paris: Gallimard, 2012.

\_\_\_\_\_. (1942) *O Mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Tradução Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.

CANETTI, Elias. "O ofício do poeta". In: *A consciência das palavras*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. (1935) *Auto de fé*. Tradução Herbert Caro. São Paulo : Cosac Naify, 2004.

CARUTH, Cathy. Départs traumatique : la survie et l'histoire chez Freud. In : *Colloque de Cerisy. Le passage des rontières : autor du travail de Jacques Derrida*. Paris : Galilée, 1994.

\_\_\_\_\_. *Unclaimed experience: trauma, narrative, and history*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996.

CELAN, Paul. *Gesammelte Werke in fünf Bänden*. Ed. Beda Alleman and Stefan Reichert. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *Sete rosas mais tarde*. Seleção, tradução e introdução de João Barrento e Y. K. Centeno. Lisboa: Cotovia, 1996.

\_\_\_\_\_. *Paul Celan: obras completas*. Traducción José Luis Reina Palazón. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

\_\_\_\_\_. (1963) *La rose de personne*. Traduit par Martine Broda. Paris: Éditions José Corti, 2007.

\_\_\_\_\_. *Cristal*. Seleção e tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 2009.

\_\_\_\_\_. & ADORNO, T.W. *Correspondence*. Traduit par Christophe David. Caen: Éditions NOUS, 2003.

\_\_\_\_\_. Entre a pátria e o abismo de sua memória - Paul Celan. Tradução Simone Homem de Mello. *Zunái – Revista de poesia e debates*, São Paulo, Ano IX, Edição XXVI, Mar. 2013. Disponível em: <[http://www.revistazunai.com/traducoes/paul\\_celan.htm](http://www.revistazunai.com/traducoes/paul_celan.htm)> Acesso: set. 2016.

\_\_\_\_\_. Torre de Babel 1 – Paul Celan. Tradução de Adalberto Müller. *Zunái - Revista de poesia e debates*, São Paulo, Vol. 3 n. 1, Jun. 2016. Disponível em: <<http://zunai.com.br/post/106405321983/torre-de-babel-1-paul-celan.>> Acesso: set. 2016.

COMBE, Dominique. A referência desdobrada: o sujeito lírico entre a ficção e a autobiografia. Tradução Iside Mesquita e Vagner Camilo. *Revista USP*, São Paulo, n.84, p. 112-128, dez/fev 2009/2010.

CHALIER, Catherine. (1993) *Levinas: a utopia do humano*. Tradução António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

CHÉRIF, Mustapha. (2006) *O Islã e o Ocidente: encontro com Jacques Derrida*. Tradução Roberto Said. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

COHEN-LEVINAS, Danielle. Uma interrupção pensativa: Derrida diante de Celan. In: EYBEN, Piero & PUCHEU, Alberto (Orgs.). *Danielle Cohen-Levinas: partilha da literatura*. Tradução : Fabricia Wallace Rodrigues, Gabriela Lafetá Borges, Juliana Cecci Silva, Lucas Sales Lyra, Luísa Freitas, Nivalda Assunção de Araújo e Piero Eyben. Vinhedo, SP: Editora Horizonte, 2014.

CRÉPON, Marc. *Terreur et poésie*. Paris: Galilée, 2004.

CULLER, Jonathan. (1982) *Sobre a desconstrução: teoria e crítica do pós-estruturalismo*. Tradução Patrícia Burrowes. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1997.

D'AILLEURS DERRIDA. Direção: Safaa Fathy. Elenco: Jacques Derrida. França: La Sept Arte/Gloria Films Production, 1999. Bobina cinematográfica (68 min.). Son., Color., 35mm

DANA, Miriam Jerade. Memoria y Voces: Paul Celan. *Acta Poetica*, Ciudad del Mexico, n.27, V. 2, Otoño 2006, pp.151-166.

DEBORD, Guy. (1992 [1967]) *A sociedade do espetáculo*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. (1975) *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

\_\_\_\_\_. (1972) *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Parages*. Paris : Galilée, 1986.

\_\_\_\_\_. *Psyché: inventions de l'autre, vol. 1*. Paris: Galilée, 1987.

\_\_\_\_\_. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.

\_\_\_\_\_. (1972) *Margens da Filosofia*. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. *Points de suspension : entretiens*. Paris: Galilée, 1992.

\_\_\_\_\_. (1972) *La Dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

- \_\_\_\_\_. (1967) *A Voz e o Fenômeno*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- \_\_\_\_\_. (1993) *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. (1993) *Khôra: ensaio sobre o nome*. Tradução Lucy Magalhães. Campinas: Papirus, 1995.
- \_\_\_\_\_. (1993) *Salvo o nome*. Tradução Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995.
- \_\_\_\_\_. Circunfissão. In: DERRIDA, Jacques & BENNINGTON, Geoffrey. (1991) *Jacques Derrida*. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- \_\_\_\_\_. Cada vez, quer dizer, e no entanto, Haroldo... Tradução Leda Tenório da Motta. In: *Homenagem a Haroldo de Campos*. São Paulo: PUC-SP, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1996) *El monolingüismo del outro: o la protesis de origen*. Traducción Horacio Pons. Buenos Aires: Manantical, 1997.
- \_\_\_\_\_. (1983) *De um tom apocalíptico adoptado há pouco em filosofia*. Tradução Carlos Leone. Lisboa: Veja/Passagens, 1997.
- \_\_\_\_\_. (1996) *Aporías: morir – esperarse (en) los “límites de La verdad”*. Traducción Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Psyché: inventions de l'autre, vol. 2*. Paris: Galilée, 1998.
- \_\_\_\_\_. & BERGSTEIN, Lena. *Enlouquecer o Subjétil*. Tradução Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Atelié Editorial/UNESP/IMESP, 1998.
- \_\_\_\_\_. & CIXOUS, Hélène. *Voiles*. Paris: Galilée, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1992) *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.
- \_\_\_\_\_. (1976). Fora: as palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok. In: LANDA, Fábio. *Ensaio sobre a criação poética em psicanálise: de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok*. São Paulo: UNESP/FAPESP, 1999.
- \_\_\_\_\_. (1978) *La Verité en Peinture*. Paris: Flammarion, 1999.
- \_\_\_\_\_. (1999) O que é uma tradução “relevante”? Tradução Olivia Niemeyer Santos. *Revista Alfa*, São Paulo, n. 44 (esp.), 2000, pp. 13-44.
- \_\_\_\_\_. (1996) Fé e saber. In: DERRIDA, Jacques & VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo : Estação Liberdade, 2000.
- \_\_\_\_\_. (1972) *Posições*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

\_\_\_\_\_. (1996) *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. (2000) *Estados da Alma da Psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. Tradução Antonio Romance e Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001.

\_\_\_\_\_. (2001) La lengua no pertenece. Traducción de Ricardo Ibarlucía. *Diario de Poesía*, Buenos Aires, n. 58, 2001.

Disponível em: <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/celan.htm>.

Acesso: jun. 2016.

\_\_\_\_\_. Fazer justiça à Freud: a história da loucura na era da psicanálise. Tradução Maria Ignes Duque Estrada. In: FERRAZ, Maria Cristina Franco (Org.). *Três tempos sobre a história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. (1979) Eu – a psicanálise. Tradução Élide Ferreira. *Pulsional – Revista de Psicanálise*, São Paulo, ano XV, n. 58, jun/2002, pp.11-21.

\_\_\_\_\_. *Fichus: discours de Francfort*. Paris: Galilée, 2002.

\_\_\_\_\_. (1987) *Torres de Babel*. Tradução Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. (1986) *Schibboleth: pour Paul Celan*. Paris: Galilée, 2003.

\_\_\_\_\_. & DOUFORMANTELE, Anne. (1997) *Da hospitalidade*. Tradução Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

\_\_\_\_\_. (2001) *A Universidade sem condição*. Tradução Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

\_\_\_\_\_. Poétique et politique du témoignage. In : MALLET, Marie-Louise & MICHAUD, Ginette. (Org.). *Cahier l'Herne, Derrida*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004.

\_\_\_\_\_. Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible. In : MALLET, Marie-Louise & MICHAUD, Ginette. (Org.). *Cahier l'Herne, Derrida*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004.

\_\_\_\_\_. (2001) *Papel Máquina*. Tradução Evando Nascimento. São Paulo: Estação liberdade, 2004.

\_\_\_\_\_. (1967) *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. (1974) *Glas*. Paris: Galilée, 2004.

\_\_\_\_\_. *Le souverain Bien / O soberano bem*. Tradução Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2004.

\_\_\_\_\_. & ROUDINESCO, Elisabeth. (2001) *De que amanhã... Diálogo*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. (2003) *Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio*. Tradução Eliane Lisboa. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.

\_\_\_\_\_. Fidelidade a mais de um: merecer herdar onde a genealogia falta. In: OTTONI, Paulo (Org.). *Tradução manifesta: double bind & acontecimento*. Campinas / São Paulo: Editora da UNICAMP / EDUSP, 2005.

\_\_\_\_\_. (2003) *Carneiros: o diálogo ininterrupto entre dois infinitos, o poema*. Tradução, notas e posfácio Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2006.

\_\_\_\_\_. (2005) *Aprender por fin a vivir: entrevista con Jean Birnbaum*. Traducción de Nicolás Bersihand. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

\_\_\_\_\_. (2004) A verdade ofensiva ou o corpo-a-corpo das línguas. Tradução Élide Ferreira. *Caderno de Ciências Humanas – Especiaría*, Ilhéus-Bahia. V. 10, n. 17, jan./jun., 2007, p.305-329.

\_\_\_\_\_. (1980) *O cartão postal: de Sócrates a Freud e além*. Tradução Ana Valéria Lessa e Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. (1997) *Adeus a Emmanuel Levinas*. Tradução Fábio Landa e Vera Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. (1987) *Feu la cendre / La difunta ceniza*. Traducción Daniel Alvaro y Cristina de Peretti. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2009.

\_\_\_\_\_. Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. DERRIDA, Jacques. (1967) *Escritura e diferença*. Tradução Maria Nizza da Silva, Pedro Lopes, e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. Edmond Jabès e a questão do livro. In: DERRIDA, Jacques. (1967) *Escritura e diferença*. Tradução Maria Nizza da Silva, Pedro Lopes, e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. Freud e a cena da escritura. In: DERRIDA, Jacques. (1967) *Escritura e diferença*. Tradução Maria Nizza da Silva, Pedro Lopes, e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. A palavra soprada. In: DERRIDA, Jacques. (1967) *Escritura e diferença*. Tradução Maria Nizza da Silva, Pedro Lopes, e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. Da economia restrita à economia geral: um hegelianismo sem reserva. In: DERRIDA, Jacques. (1967) *Escritura e diferença*. Tradução Maria Nizza da Silva, Pedro Lopes, e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. (2003) Abraham, el otro. Traducción Gabriela Balcarce. *Revista Nombres*, Córdoba, año XIX, n. 23, Nov. 2009, pp.129-167.

\_\_\_\_\_. (2006) Como no temblar? Traducción Esther Cohen. *Acta Poetica*, Ciudad del Mexico, n.30, V. 2, Otoño 2009, pp.19-32.

\_\_\_\_\_. (1994) *Força de lei: o "fundamento místico da autoridade"*. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. (2004) Los ojos de la lengua. Traducción Jazmín Acosta. *Revista Nombres*, Córdoba, año 9, n. 24, 2010, pp. 17-66.

\_\_\_\_\_. (1996) *Resistencias del psicoanálisis*. Traducción Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 2010.

\_\_\_\_\_. (1990) *Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas*. Tradução Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

\_\_\_\_\_. (2008) *Seminario La bestia y lo soberano, volumen I (2001-2002)*. Traducción Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manancial, 2010.

\_\_\_\_\_. (2002) *O animal que logo sou*. Tradução Fabio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

\_\_\_\_\_. (1999) Sobre la fenomenología. In: *Palabra! Instantáneas filosóficas*. Traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Madrid: Trotta, 2011.

Disponível em: <<http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fenomenologia.htm>>.

Acesso: jul. 2016.

\_\_\_\_\_. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.). Tradução Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Ed. UFCS, 2012.

\_\_\_\_\_. (1997) Uma certa possibilidade de dizer o acontecimento. Tradução Piero Eyben. *Revista Cerrados*, Brasília, [v. 21, n. 33, 2012](#).

\_\_\_\_\_. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire (Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965)*. Paris : Galilée, 2013.

\_\_\_\_\_.; GADAMER, Hans-Georg; LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *La conférence de Heidelberg (1988): Heidegger portée philosophique et politique de sa pensée*. Textes réunis par Mireille Calle-Gruber. Paris : Lignes / Imec, 2014.

\_\_\_\_\_. (1992) *Esta estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Tradução Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

\_\_\_\_\_. (2003) Los últimos marranos. Traducción Héctor Astudillo del Valle. In: *Derrida en Castellano*. Disponível em:

<http://web.archive.org/web/20071011140212/http://jacquesderrida.com.ar/textos/marranos.htm>.

Acesso : dez. 2016.

\_\_\_\_\_. (1990-1991) *Tübingen, janvier*. Archives Imec, Boîte 207, Cahier 4 (texte inédit).

\_\_\_\_\_. (1991) *Lettre à Jean Pierre Lefbvre*. Archives Imec, Boîte 207, Cahier 4 (texte inédit).

\_\_\_\_\_. (1984-1985) *Reflechir Celan*. Archives Imec, Boîte 207, Cahier 4 (texte inédit).

\_\_\_\_\_. (1990) *Hölderlin et Mallarmé*. Archives Imec, Boîte 191, Cahier 1 (texte inédit).

DOLGOPOLSKI, Serguey. *What is Talmud? The art of disagreement*. New Yorke: Fordham University Press, 2009.

DUARTE, Pedro. *Estio do tempo: romantismo e estética moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

DUPONT, Judith. Prefácio. Tradução Álvaro Cabral. In: *Psicanálise IV: Sándor Ferenczi obras completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ENDO, Paulo Cesar. *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico sobre as violências na cidade de São Paulo*. São Paulo: Fapesp / Escuta, 2005.

EYBEN, Piero. Sem mais – *decidir* desde a loucura. *ALEA*, Rio de Janeiro, vol. 17/1, p. 153-161, jan-jun 2015.

FANTASMAS DO TERCEIRO REICH. Direção: Cláudia Ehrlich Sobral e Tommaso Valente. Elenco: James Eckhouse (narrador). Trilha Sonora: Carlos Zarattini. Roteiro: Racelle Rosett, Claudia Ehrlich Sobral and Tommaso Valente. Itália: SDC Cinematografica, 2011, Bobina cinematográfica (47 min.). Son., Color., 35mm.

FELMAN, Shoshana. Educação e crise, ou as vicissitudes do ensinar. In: NESTROVSKI, Arthur & SELIGMAN-SILVA, Márcio (Orgs.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

FELSTINER, John. (1995) *Paul Celan: poeta, sobrevivente, judío*. Traducción Carlos Martín y Carmen González. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

FERENCZI, Sándor. (1985) *Diário Clínico*. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

\_\_\_\_\_. (1929) A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. Tradução Álvaro Cabral. In: *Psicanálise IV: Sándor Ferenczi – Obras completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992

\_\_\_\_\_. (1933) Confusão de língua entre os adultos e a criança. Tradução Álvaro Cabral. In: *Psicanálise IV: Sándor Ferenczi – Obras completas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FORSTER, Ricardo. *Los hermeneutas de la noche: de Walter Benjamin a Paul Celan*. Traducción Alberto Sucasas. Madrid: Trotta, 2009.

FOUCAULT, Michel. (1961) *História da loucura*. Tradução Teixeira Coelho. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. (1975) *Vigiar e Punir*. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2004.



\_\_\_\_\_. (1971) *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. (1967) *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução Salma Tunnus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. (1969) *Arqueologia do Saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. Resposta a Derrida. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. In: FERRAZ, Maria Cristina Franco (Org.). *Três tempos sobre a história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FREUD, Sigmund. (1950 [1892-1899]) Extratos dos documentos dirigidos à Fliess. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. I)

\_\_\_\_\_. (1950 [1895]) Projeto para uma psicologia científica. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. I)

\_\_\_\_\_. (1900) A Interpretação de Sonhos. In: *Obras Completas*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. IV e V)

\_\_\_\_\_. (1905 [1901]) Fragmento da análise de um caso de histeria. In: *Obras Completas*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. VII)

\_\_\_\_\_. (1912) A dinâmica da transferência. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira, Vol. XII)

\_\_\_\_\_. (1913) O interesse científico da psicanálise. In: *Obras Completas*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XIII)

\_\_\_\_\_. (1913 [1912-1913]) Totem e Tabu. In: *Obras Completas*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XIII)

\_\_\_\_\_. (1914) Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XIV)

\_\_\_\_\_. (1916-1917) Fixação em traumas – o inconsciente. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XVI)

\_\_\_\_\_. (1918 [1914]) História de uma neurose infantil. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XVII)

\_\_\_\_\_. (1919) Introdução à *A psicanálise e as neuroses de guerra*. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XVII)

\_\_\_\_\_. (1919) O ‘estranho’. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XVII)

\_\_\_\_\_. (1920) Mais além do princípio do prazer. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XVIII)

\_\_\_\_\_. (1923) O Ego e o Id. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XIX)

\_\_\_\_\_. (1925) Uma Nota Sobre o ‘Bloco Mágico’. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XIX)

\_\_\_\_\_. (1926) Psicanálise. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XX)

\_\_\_\_\_. (1930 [1929]) O mal-estar na civilização. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XXI)

\_\_\_\_\_. (1933 [1932]) A dissecação da personalidade psíquica. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XXII)

\_\_\_\_\_. (1939 [1934-11938]) Moisés e o monoteísmo: três ensaios. In: *Obras Completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard Brasileira, Vol. XXIII)

FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da lírica moderna*. Tradução Marise Curioni. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

FUKS, Betty B. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. (1986) *Quem sou eu, quem és tu?* Tradução Raquel Abi-Sâmara. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana, volume 1: Sobre as afasias, O Projeto de 1895*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

GAY, Peter. *Freud: Uma vida para nosso tempo*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

GHETTO. In: *Jewish Encyclopedia: The unedited full-text of the 1906 Jewish Encyclopedia*. West Conshohocken, USA: The Kopelman Foundation, 2002-2011.

Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/>

Acesso: jul. 2016.

\_\_\_\_\_. In: *Wikipedia: The Free Encyclopedia*. Wikimedia, 2006.

Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Ghetto#Etymology>

Acesso: jul. 2016.

GREISCH, Jean. La trace de la trace. In: GREISCH, Jean. (org.). Philosophie, Poésie, Mystique. Paris: Beauchesne, 1999.

GUELLER, Adela Stoppel de. *Vestígios do tempo: paradoxos da atemporalidade no pensamento freudiano*. Aracaju: Arte & Cia, 2005.

GUTTMAN, Julius. *A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig*. Tradução Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003;

GUINSBURG, Jacó. *O judeu e a modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

HANDELMAN, Susan. *The Slayers of Moses: the emergence of rabbinic interpretation in modern literary theory*. Albany: State university of New York Press, 1982.

HEGEL, G.W.F. (1807) *Fenomenologia do espírito*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis/Bragança: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, Martin. (1935) *Introdução à metafísica*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

\_\_\_\_\_. (1927) *Ser y Tiempo*. Tradução Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. (1955-1957) *Que é isto – a filosofia? / Identidade e diferença*. Tradução Ernildo Stein. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Duas Cidades, 2006.

\_\_\_\_\_. (1947) *Marcas do Caminho*. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

HÖLDERLIN, Friedrich. Poemas. In: QUINTELA, Paulo. *Obras completas, vol. II: Traduções I*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

HUSSERL, Edmond. (1913) *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

JABÈS, Edmond. *Desejo de um começo, angústia de um só fim*. Tradução [Antonio Eclair Almeida Filho](#) e [Amanda Mendes Casal](#). São Paulo: Lumme Editor, 2013.

\_\_\_\_\_. *Isso teve lugar e A memória das palavras – Como leio Paul Celan*. Tradução [Antonio Eclair Almeida Filho](#) e [Amanda Mendes Casal](#). São Paulo: Lumme Editor, 2013.

\_\_\_\_\_. O deserto. *Revista Mallarmagens*. Tradução Luís Costa.

Disponível em: <http://www.mallarmagens.com/2012/06/alguns-poemas-de-edmond-jabes.html>

Acesso: dez. 2016.

KETZER, Estevan de Negreiros. Adorno e a psicanálise: uma lição de Arnold Schoenberg. In: SOUZA, Ricardo Timm de; TAUCHEN, Jair (Orgs.). *Adorno e a dialética negativa: leituras contemporâneas*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 57-90.

\_\_\_\_\_. Tzimtzum: reflexões sobre a temporalidade na era da catástrofe, *Cultura e Fé* (Porto Alegre), v. 37, p. 439-454, 2014.

\_\_\_\_\_. *Subjectivity after Trauma: a Critical Standpoint from Oneself as Another*. In: International Conference “Emmanuel Levinas: a Thinker in the Time of Crisis”, Vilnius University, 27 to 29 Oct. 2015, s/p.

KLIGERMAN, Eric. *Sites of the Uncanny: Paul Celan, Specularity and the Visual Arts*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2007.

LACAN, Jacques. (1966) *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. (1971) *Outros escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. (1986) *La poésie comme expérience*. Paris : Christian Bourgois Editeur, 2004.

\_\_\_\_\_. & NANCY, Jean-Luc. (1973) *O Título da Letra: uma leitura de Lacan*. Tradução Sérgio Joaquim de Almeida. São Paulo: Escuta, 1991.

LANDA, Fábio. *Ensaio sobre a criação poética em psicanálise: de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok*. São Paulo: UNESP/FAPESP, 1999.

LAPLANCHE, Jean. *Teoria da sedução generalizada: e outros ensaios*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

\_\_\_\_\_. & PONTALIS, Jean-Bertrand. (1967) *Vocabulário de Psicanálise*. Tradução Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1970.

LEROI-GOURHAN, André. (1964) *O gesto e a palavra: técnica e linguagem, I*. Tradução Vítor Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1990.

LAUTERWEIN, Andréa. *Paul Celan*. Paris : Éditions Belin, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1958) *Antropologia estrutural*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987.

\_\_\_\_\_. (1982) *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. (1951) L'actualité de Maïmonide. In: *Cahiers de l'Herne: Emmanuel Levinas*. Éditions de l'Herne: Paris, 1991.

\_\_\_\_\_. (1972) *O humanismo do outro homem*. Tradução Pergentino S. Pivatto (Org.). Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. (1967) *Descobrimo a existênciã com Husserl e Heidegger*. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

\_\_\_\_\_. (1947) *Da existênciã ao existente*. Tradução Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.

\_\_\_\_\_. (1974) *De otro modo que ser, o más Allá de la esencia*. Traducción Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

\_\_\_\_\_. (1948) *La realidad y su sombra*. Tradução Antonio Dominguez Rey. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

\_\_\_\_\_. (1974) *Paul Celan: de l'être à l'autre*. Paris: Fata Morgana, 2002.

\_\_\_\_\_. (1968) *Quatro leituras talmúdicãs*. Tradução Fabio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. (1951) *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres t.1 : Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle / IMEC Editeur, 2009.

\_\_\_\_\_. (1991) *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. Tradução Pergentino S. Pivatto (Org.). Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. (1974) *Autrement qu'être ou delà de l'essence*. Paris : Kluwer Academic, 2013.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres t.3 : Eros, littérature et philosophie / Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle / IMEC Editeur, 2013.

\_\_\_\_\_. (1976) *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 2015.

\_\_\_\_\_. (1947) *Être juif : suivi d'une Lettre à Maurice Blanchot*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2015.

LISSE, Michel. Preferir sempre a vida. Tradução de Marcos de Jesus Oliveira. *Revista Cerrados*, Brasília, v. 21, n.33, 2012.

LLEWELYN, John. *The hypocritical Imagination: between Kant and Levinas*. New York: Routledge, 1999.

LORE. Direção: Cate Shortland. Produção: Karsten Stöter; Liz Watts; Paul Welsh; Benny Dreschel. Elenco: Saskia Rosendahl; Kai Malina; Nele Trebs; [Ursina Lardi](#). Alemanha; Austrália; Reino Unido: Roh Film/Porchlight Films/Edge City Films, 11 outubro 2012. Bobina cinematográfica (109 min.). Son., Color., 35mm.

LYOTARD, Jean-François. (1979) *A condição pós-moderna*. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MALABOU, Catherine. (2007) *The new wounded: from neurosis to brain damage*. Translation by Steven Miller. New York: Fordham University Press, 2012.

MALLARMÉ, Stéphane. (1897) *Divagações*. Tradução Fernando Scheibe. Florianópolis: Editora UFSC, 2010.

\_\_\_\_\_. Um lance de dados. In: CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo de. *Mallarmé*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (1848) *O manifesto comunista*. Tradução Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MATTE, Reyes. *Memoria del occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1997.

MICHAUD, Ginette. Aschengloire, de Paul Celan: “ponto de intraductibilidade”, as questões de uma tradução “relevante” de Jacques Derrida. *Revista Cerrados*, Brasília, v. 21, n.33, 2012.

MILONE, Jerônimo. *A impossibilidade de morrer e a desconstrução da morte: Blanchot e Derrida*. 2014, 120 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2014.

NANCY, Jean-Luc. *L’Intrus*. Paris: Galilée, 2014.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. Niterói: EdUFF, 2001.

\_\_\_\_\_. *Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NETO, Moysés da Fontoura Pinto. *A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*. 2013, 300 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. (1883) *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

O ENIGMA DE KASPAR HAUSER. Diretor: Werner Herzog. Produção: Werner Herzog. Elenco: Brigitte Mira; Bruno S.; Hans Musaeus; Michael Kroeher; Walter Ladengast. Alemanha: [Filmverlag der Autoren](#); [ZDF](#), 1 novembro de 1974. Bobina cinematográfica (109 min.). Son., Color., 35mm.

OLIVEIRA, Mariana Camilo de. *“A dor dorme com as palavras”: a poesia de Paul Celan nos territórios do indizível e da catástrofe*. 2008, 207 p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

ORTEGA, Carlos. Prólogo: Que Nadie testifique por el testigo. In: CELAN, Paul. *Paul Celan: obras completas*. Traducción José Luis Reina Palazón. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

PEETERS, Benoît. *Derrida*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

PERRONE, Claudia & MORAES, Eureka Gallo. Do trauma ao testemunho: caminho possível de subjetivação. In: Sigmund Freud Associação Psicanalítica (Org.). *Clínicas do testemunho: reparação psíquica e construção de memórias*. Porto Alegre: Criação Humana, 2014.

PIERRE, Richard Lee. *Lyric Petrologies: Languages of Stone in Rilke, Trakl, Mandelstan, Celan and Sachs*. 2015, 232 p. Dissertation (Doctor of Philosophy) – Comparative Literature, University of Michigan, 2015.

RICOEUR, Paul. (1990) *O si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

RIMBAUD, Arthur. (1871). “Carta à Paul Demeney”. In: *Correspondência*. Tradução Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Topbooks, 2009.

ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michael. (1997) *Dicionário de psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ROSENZWEIG, Franz. (1921) *La estrella de la redención*. Traducción Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

RUBENSTEIN, Richard E. (2003) *Herdeiros de Aristóteles: como cristãos, muçulmanos e judeus redescobriram o saber da antiguidade e iluminaram a Idade Média*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. Tradução Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SAID, Edward. (2003) *Freud e os não-europeus*. Tradução Arlene Clemesha. São Paulo: Boitempo, 2004.

SALOMÃO, Rei de Israel. *Cântico dos Cânticos*. Tradução e compilação dos comentários por Adolpho Wasserman. São Paulo: Maaynot, 2012.

SALZER, Israël. *Le Talmud: Traité Pessahim*. Paris : Folio, 2003.

SANTNER, Eric L. (1996) *A Alemanha de Schreber: uma história secreta da modernidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SCHOENBERG, Arnold. (1921) *Harmonia*. Tradução Marden Maluf. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

SCHOLEM, Gershom. (1960) *A cabala e seu simbolismo*. Tradução Hans Borger e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. O messianismo judeu e a ideia de progresso, exílio e redenção na cabala. In: IDEL, Moshe; ASSIS, Yom Tov; SENKMAN, Leonardo (et al.). *Cabala, cabalismo e cabalistas*. São Paulo: Perspectiva / CIEUCJ da Universidade de Jerusalém, 2015.

SCHÜLER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

\_\_\_\_\_. Freud e os gregos. In: *Ciclo de palestras Freud e a Filosofia*, organizado pela FFCH da PUCRS e Goethe-Institut de Porto Alegre. Porto Alegre: Goethe-Institut, 2006.

SEBBAH, Françoise-David. *Levinas*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “A história como trauma”. In: NESTROVSKI, Arthur & SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

\_\_\_\_\_. Apresentação da questão: a literatura do trauma. In: SELIGMAN-SILVA, Márcio (Org.). *História, Memória, Literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

\_\_\_\_\_. O Testemunho: entre a ficção e o “real”. In: SELIGMAN-SILVA, Márcio (Org.). *História, Memória, Literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

\_\_\_\_\_. *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2005.

SENG, Joachin. La veritable bouteille à la mer: essai sur les relations entre Theodor W. Adorno et Paul Celan. In: CELAN, Paul & ADORNO, T.W. *Correspondence*. Traduit par Christophe David. Caen: Éditions NOUS, 2003.

SINGER, Isaac Bashevis (1982). *O Golem*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

SLOTERDIJK, Peter. (2002) *Derrida, um egípcio: o problema da pirâmide judia*. Tradução Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Glasserías. *Revista Ensaios Filosóficos*, Vol. VIII, dez. 2013, pp. 54-89.

SOMBRAS DO PASSADO. Direção: Tom Hoper. Produção: Elenco: Hilary Swank; Chiwetel Ejiofor; Jamie Bartlett; Ian Roberts. Reino Unido e África do Sul: Produção BBC Films e Distant Horizon, 2004, Bobina cinematográfica (110 min.). Son., Color., 35mm.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. *O Tempo e a Máquina do Tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUC, 1998.



\_\_\_\_\_. *Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Metamorfose e Extinção: sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002.

\_\_\_\_\_. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. *As fontes do humanismo latino, volume 2: a condição humana no pensamento filosófico contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

\_\_\_\_\_. Escrever como ato ético. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 48, n. 2, p. 223-226, abr./jun. 2013.

\_\_\_\_\_. Interpretação, texto e violência: notas sobre Freud, *Revista Trama Interdisciplinar*, São Paulo, v. 4, n. 2, 2013.

SPINOZA, Baruch. (1677) *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

STEIN, Ernildo. *Anamnese e o retorno do reprimido*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

STEINER, George. (2011) *A poesia do pensamento: Do Helenismo a Celan*. Tradução Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2012.

SZONDI, Peter. (1972) *Estudios sobre Celan*. Traducción Aranau Pons. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

TAVARES, Zulmira. Introdução. In: GUINSBURG, Jacó & TAVRES, Zulmira (Org.). *Quatro Mil anos de Poesia*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

TORÁ: A LEI DE MOISÉS. Tradução, explicações e comentários do rabino Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Sêfer, 2001.

TOROK, Maria. (1987) Doença do luto e fantasia do cadáver saboroso. ABRAHAM, Nicolas & TOROK, Maria. *A Casca e o núcleo*. Tradução Maria José Coracini. São Paulo: Editora Escuta, 1995.

TRAKL, Georg. *De profundis*. Tradução Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 2010.

UCHITEL, Myriam. *Neurose Traumática*. São Paulo: Casa do psicólogo, 2011.

UNHCR – The UN Refugee Agency. [\*Mediterranean Crisis 2015 at six months: refugee and migrant numbers highest on record\*](#). 1 July 2015. Retrieved 14 August 2015.

Disponível em: <http://www.unhcr.org/5592b9b36.html>. Acesso em Set. 2016.

VADÉ, Yves. “L’émérgence du sujet lyrique à époque romantique”. In: RABETÉ, Dominique. *Figures du sujet lyrique*. Paris: PUF, 2001.

VÁSQUEZ, Beatriz Blanco. *Geografía de los restos: reinscripciones del duelo en Glas de Jacques Derrida*. 2011, 382 p. Tese (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España, 2011.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. (1991) *O Moisés de Freud: judaísmo terminável e interminável*. Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ZARADER, Marléne. (1990) *A dívida impensada: Heidegger e a herança hebraica*. Tradução Sílvia Meneses. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ZUBEN, Newton Aquiles von. Introdução. In: BUBER, Martin. (1923) *Eu e tu*. Tradução Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Editora Moraes, 1977.

## GLOSSÁRIO

Este glossário foi desenvolvido com o objetivo de facilitar algumas palavras provindas da língua hebraica (*Ivrit*) que possuem conceitos muito específicos neste trabalho. As consoantes *ch* quando unidas formam um fonema que não temos em língua portuguesa, cujo som se aproxima de um *r* aspirado do fundo da laringe.

<b><i>B'rit-Milá</i></b> בְּרִית מִילָה	Literalmente como “circuncisão da aliança”. O termo <i>Brit</i> significa o “corte”. Esta é a cerimônia que todo o judeu faz contando do seu nascimento até o oitavo dia de vida. O pequeno corte do prepúcio está ligado à uma relação de compromisso ( <i>Emuná</i> ) da pessoa com Deus (YEWE).
<b><i>Chabad</i></b> חב"ד	Movimento ortodoxo de origem ucraniana fundado no século XVIII por Yisrael Ben Eliezer, o assim chamado Baal Shem Tov (1700-1760). O termo <i>Chabad</i> é um acrônimo das iniciais de: <i>Chochmah</i> (sabedoria), <i>Binah</i> (entendimento) e <i>Daat</i> (conhecimento).
<b><i>Chassid</i></b> חסיד	Termo que significa “piedade” ou “misericórdia”. É uma forma de respeito excepcional dada para alguma pessoa. Está na origem do movimento <i>Chabad</i> acima explicado. É aplicado aquele que tem uma devoção apenas espiritual e ética, pois vai além da observância das leis cotidianas de convivência.
<b><i>Emuná</i></b> אמונה	Geralmente traduzida como <i>fé</i> . <i>Emuná</i> , porém, é uma convicção inata, uma percepção da verdade que transcende, e não foge, à razão. Para os princípios chassídicos, sabedoria, compreensão e conhecimento podem ampliar a verdadeira <i>emuná</i> . Portanto, a <i>emuná</i> perdura lá onde a razão não pode alcançá-la.
<b><i>Galut</i></b> גלות	Termo que se aplica a todo o tipo de “exílio” que passou o povo judeu. Consideram-se os períodos no Egito (1300 a.C.), na Babilônia (586 a.C.), o domínio do Império Romano (70 d.C.), a expulsão da Espanha (1492 d.C.) e a expulsão da Europa Central com a Segunda Guerra (1936-1942).
<b><i>Guei Hinom</i></b> גהנום	Conhecido como o vale no qual o Rei Ahaz de Judá sacrificava seus filhos, por volta do século VIII a.C. Durante a passagem para a tradição grega, como <i>Geheena</i> , será identificado como inferno.

**Hagadá**

הַגָּדָה

Termo muito utilizado ao referir-se à noite de *Pessach* (celebração que significa *passar por cima*, por vezes lembrada como *Páscoa judaica*) derivado do verbo *leaguid* (ensinar contar). Neste sentido, a *hagada* conta a história da saída do Egito liderada por Moisés. A *hagada* é a parte oral da cultura judaica. Não deve ser confundida com o termo *sipuri* (ספור) é traduzido como *narrativo*.

**Halachá**

הַלְכָה

A parte do *Talmud* que se constitui como lei e seu cumprimento, constituindo-se de 613 *Mitzvot* (plural de *Mitzvá*). As *Mitzvot* são comumente traduzidas como “ordem”, “preceito” ou simplesmente “boas ações”, dizendo respeito a como o judeu deve se portar, o que deve fazer e o que não deve fazer. Está sempre tensionado pela *Hagadá*.

**Haskalá**

הַשְׂכָּלָה

Iluminismo judaico, também conhecido como “reforma”. A partir das discussões sobre o futuro do judaísmo diante das transformações da modernidade europeia. Moisés Mendelssohn, na Alemanha do século XVIII, propõe que o judeu se sujeite aos costumes e à constituição do país em que vivem, mas permaneçam ligados à religião hebraica. As consequências aqui são a necessária saída do *guetto* e uma gradual assimilação à cultura europeia.

**Kadish**

קַדִּישׁ

Palavra de origem aramaica, o antigo idioma falado no norte da Síria. O *kaddish* é um termo que significa “santificação”, também é um termo que designa uma oração para os enlutados.

**Mashia**

מְשִׁיחַ

Traduzido literalmente como “ungido”, o que significa também aquele que está preparado para o momento do desvelamento das coisas. Em sua ação sobre o mundo prático o messianismo torna-se o culto acerca dessa espera (*Lechakot*), tornando-se assim a noção de tempo consagrada, tempo da espera daquele que vem.

**Mussar**

מוֹסָר

O questionamento ético percorre toda o ciclo da vida judaica tradicional. Traduzimos *mussar* como ética, mas também a encontramos como um, fundado por Rabbi Yisrael Lipkin Salanter (1810-1883), indicando as bases para os judeus lituanos ortodoxos não-hassídicos (*mitnagdim*) lidarem às mudanças sociais provocadas pela *haskalah*. A comunidade judaica tende a ver o *mussar* como inseparável de suas próprias crenças e práticas, sendo então aplicada ao cotidiano, tal como pensado pelos rabinos como um sistema humanitário de justiça.

<p><i>Pardes</i> פרדס</p>	<p>Acrônimo formado por 4 palavras de origem aramaica: 1) <i>Peshat</i> (<b>jvp</b>), o nível literal; 2) <i>Remez</i> (<b>zmr</b>), o nível alegórico; 3) <i>Derash</i>(<b>vrđ</b>), o nível ético; e 4) <i>Sod</i>(<b>dws</b>), o nível secreto. A união das suas consoantes iniciais formam o <i>Pardes</i>, palavra do aramaico que significa Jardim.</p>
<p><i>Piutim</i> פיוטים</p>	<p>Forma poética inaugurada por Eleazar Há Kalir para a liturgia do <i>Rosh Ha Shaná</i>, por volta do ano 750 d.C. O poema litúrgico aqui aparece a influência do passado sobre o presente e também encontramos a formação de acrósticos e da rima nos textos de Kalir. A força visual e sonora é ressaltada em seus poemas.</p>
<p><i>Pilpul</i> <u>פלפול</u></p>	<p>É um método de estudo talmúdico. <i>Pilpul</i> é uma palavra derivada do verbo hebraico <i>pilpel</i>, “temperar” ou “apimentar”. Metaforicamente pode significar “disputar violentamente” ou “inteligentemente”, segundo o tratado Shabbath, incluso no <i>Talmud da Babilônia</i>. A disputa coloca o subjetivo como um incremento, tempero que torna a investigação penetrante, já delineando seu desfecho. Este método de debate está relacionado especialmente no que diz respeito ao estudo das leis.</p>
<p><i>Ruach</i> רוח</p>	<p>Literalmente traduzido como “espírito” e também como “sopro”. Tornar-se-á <i>pneuma</i> na tradição grega. Para o misticismo judaico, <i>ruach</i> refere-se a uma das três instâncias ligadas ao ato de criação do homem, sendo: <i>Néfish</i>, a parte ligada aos instintos; <i>Ruach</i>, a parte ligada às emoções; e <i>Neshamá</i>, a parte ligada ao pensamento.</p>
<p><i>Sefer</i> ספר</p>	<p>Literalmente significa “livro”. Contudo, vemos que o nome <i>Sefaradim</i>, “povo do livro”, se relaciona especialmente com os judeus que viviam às margens do Mar Mediterrâneo, conhecidos também como “marranos”, diferentemente dos judeus centro-europeus chamados de <i>Askenazim</i>.</p>
<p><i>Shoah</i> שואה</p>	<p>Também chamado de holocausto ou genocídio praticado pelos alemães durante a Segunda Guerra Mundial. Diz respeito específico ao nazismo. Sua etimologia está ligada à ideia de “calamidade” e também àquilo que não possui representação, sendo posto ao fogo como num sacrifício.</p>
<p><i>Talmud</i> תלמוד</p>	<p>Palavra derivada do verbo <i>limmed</i> que significa “aprender/ensinar”. <i>Talmud</i> significa “estudo” em linguagem corrente. É considerado uma forma de ensino da <i>Torá</i>.</p>
<p><i>Tefilá</i></p>	<p>São as rezas encontradas no livro <i>Sidur</i>. Sendo realizadas em três</p>

תפילה

momentos do dia: manhã (*Shacharit*), tarde (*Minchá*) e noite (*Arvit*).

Torá

תורה

O livro fundador da religião judaica, atribuído a Moisés (1391-1271 a.C.). É dividido em cinco partes:

1. בראשי - *Bereshit* - No princípio conhecido pelo público não-israelita como [Gênesis](#);
2. שמות, *Shemot* - Os nomes ou [Êxodo](#);
3. ויקרא, *Vayikrah* - E chamou ou [Levítico](#);
4. במדבר, *Bamidbar* - No deserto (ermo) ou [Números](#);
5. דברים, *Devarim* - Palavras ou [Deuteronômio](#).

Tzadik

צדיק

O justo, o santo, aquele que alcança a pureza espiritual e a faz com justiça.

Yizkor

יזכור

*Yizkor* (“memória”) orações são recitadas por aqueles que perderam um ou ambos os pais; em algumas congregações judaicas moderadas modernas, pode-se dizer *yizkor* para qualquer parente ou amigo próximo, cuja morte é lamentada.

**Anexo A – [“Tübingen, janvier”, de Paul Celan, traduzido por Jacques Derrida]<sup>26</sup>**

Paul Celan

Tübingen, janvier

ses yeux re-  
~~aits de ne plus voir~~  
 baltus de discours jusqu'à l'aveuglement  
 leur « ~~une~~énigme  
 que ce qui~~énigme~~ est pur jaillissement » -, bur  
 devenir de  
 tours Hölderlin en tour -  
 noyées des cris nouettes.  
 ses visites de menuisiers noyés ci  
 ces  
 mots en plongés :

si venait  
 si venait un homme  
 si venait un homme au monde aujourd'hui, avec  
 la barbe de lumière des  
 patriarches : il pourrait,  
 s'il parlait de ce  
 temp, il  
 pourrait  
 seulement bredouiller, et bredouiller  
 toujours, rebredouiller ton-  
 jour, jours

(« Pallaksch, PallAksch »)

**Anexo B – [Lettre à Jean Pierre Lefbvre]<sup>27</sup>**

---

<sup>26</sup> Documento transcrito dos arquivos Jacques Derrida, no Imec, Abbaye d'Ardenne, na cidade de Caen, França, em junho de 2015.

Jean Pierre Lefbvre

C'est à Vienne que la Fugue de la mort parut une première fois, dans le premier recueil de poésies publié par Paul Celan, en 1948, Der Sand aus den Urnen.

Ce poème l'a rendu célèbre. En Allemagne, il est reproduit dans tous les livres de littérature à l'usage des lycéens : en premier lieu parce que une poème sur l'extermination ; peut-être aussi parce que c'est un poème de la première période, répétitif, insistant, apparemment explicite.

Le recueil Der Sand aus den Urnen ne parut qu'après le départ de Paul Celan pour Paris, en juillet 1948. Les erreurs de composition y étaient si nombreuses que Celan le fit retirer de la vente, et c'est seulement en 1952 que la moitié des poésies qui y figuraient furent éditées, dans un nouveau recueil intitulé Mohn und Gedächtnis.

Peut-être y a-t-il dans ce bégaiement de l'édition comme une vériété d'acte manqué.

Car Vienne avait été la grande référence de toute l'adolescence de Paul Celan, demeurait, malgré les traités, la métropole culturelle de l'ensemble austro-hongrois, la vraie capitale d'un monde dont Czernowitz, où il était né en 1920, faisait partie, plutôt que de la Roumanie ou de l'Union Soviétique, où Czernowitz existait, avec sa culture allemande et les 100.000 juifs de ses 120.000 habitants. Et Vienne n'était plus que la capitale d'un pays occupé, un réseau d'égouts hanté par les trafiquants : une ville aussi, où 100.000 Juifs étaient morts. Une espèce de tombe de sa jeunesse, d'où sa poésie en pouvait pas être dite, mais où elle devait passer : où il était venu trop tard.

(à mettre en chapeau avant le poème Fugue de la mort de Paul Celan)

---

<sup>27</sup> Documento transcrito dos arquivos Jacques Derrida, no Imec, Abbaye d'Ardenne, na cidade de Caen, França, em junho de 2015.



**Anexo C – [Grosse, Glühende Wölbung, de Paul Celan]**

*GROSSE, GALÜHENDE WÖLBUNG  
mit dem sich  
hinaus- und hinweg-  
wülenden Schwartzgestirn-Schwarm:*

*der verkieselten Stirn eines wiedders  
brenn ich dies Bild ein, zwischen  
die Hörner, darin,  
im Gesang der Windungen, das  
Mark der geronnenen  
Herzmeeren schwillt.*

*Wo-  
gegen  
rennt er nicht an?*

*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen.*

IMENSA, INCANDESCENTE ABÓBADA  
com  
o enxame da negra constelação que se busca  
uma via de saída, de partida:

na frente silicificada de um carneiro  
[eu] marco a fogo esta imagem, entre  
os cornos, lá dentro,  
no canto das circunvoluções, incha o  
miolo dos  
mares de coração coagulados.

Contra  
o que  
não carrega ele?

O mundo acabou, [eu] tenho de te portar.

Tradução de Fernanda Bernardo

**Anexo D – [Aschenglorie, de Paul Celan]**

*ASCHENGLORIE: hinter  
deinen erschütterte- verknöteten  
Händen am Dreiweg.*

*Politisches Einstmals: hier,  
ein Tropfen,  
auf  
dem ertrunkenen Ruderblatt,  
tief  
im versteinerten Schwur,  
rauscht es auf.*

*(Auf dem senkrechten  
Atemscil, damals,  
höher als oben,  
zwischen zwei Schmerzknoten, während  
der blanke  
Tatarenmond zu uns heraufklomm,  
grub ich mich in dich und in dich.)*

*Aschen-  
glorie hinter  
euch Drciwcg-  
Händen.*

*Das vor euch, vom Osten her, Hin-  
gewürfelte, furchtbar.*

*Niemand  
zeugt für den  
Zeugen.*

*CINZOGLÓRIA detrás  
Tua enleada-atada  
mão ante tríviasenda.*

*Uma vez pôntico: aqui  
uma gota  
sobre  
o remo afogado,  
profundo  
sob petrificado juramento  
rompante rumoreja.*

*(Perpendicular às  
Cordas-sopros, então,  
mais que o acima,  
entre duplo dor-nós, enquanto  
a nu  
lua tártara a nós ascende,  
cavei-me em ti e em ti.)*

*Cinzo-  
Glória detrás  
vossa tríviasenda-  
manual.*

*O que ante vós, desde o leste, todo lance  
-de-dados, horrendo.*

*Ninguém  
testemunha pelo  
testemunho.*

Tradução de Piero Eyben

*LE MENHIR*

*Wachsendes  
Steingrau.*

*Graugestalt, augen –  
loser Du, Steinblick, mit dem uns  
die Erde hervortrat, menschlich,  
auf Dunkel -, auf Weissheidewegen,  
abends, vor  
dir, Himmelsschlucht.*

*Verkebstes, hierhergekarrt, sank  
über den Herzrücken weg, Meer-  
mühle mahlte.*

*Hellflüglig hingst du, früh,  
zwischen Ginster und Stein,  
kleine Phaläne.*

*Schwarz, phylakterien-  
farben, so wart ihr,  
ihr mit-  
betenden Schoten.*

*O MENHIR*

Crescente  
cinza-pedra.

Forma-cinza, olhos –  
perder tu, olhar pedra, conosco  
emerge da terra, humana,  
no escuro -, nos caminhos de arbustos  
brancos, frente  
a ti, abismo céu.

O adúltero, transportado até aqui, precipita  
os dorsos do coração. Mar-  
moinho moído.

Asa clara, tu pelos ares de manhã,  
entre ramalhete e pedra,  
pequena falena.

Negras, cores  
de filactérios, assim eras,  
ao com-  
partilhar orações.

Tradução de Estevan de Negreiros Ketzner

**Anexo F – [...Rauscht der Brunnen, de Paul Celan]**

*...Rauscht der Brunnen*

*Ihr gebet-, ihr lästerungs-, ihr  
gebetscharfen Messer  
meines  
Schweigens.*

*Ihr meine mit mir ver-  
krüppelnden Worte, ihr  
meine geraden.*

*Und du:  
du, du, du  
mein täglich wahr- und wahrer-  
geschundenes Später  
der Rosen-:*

*Wieviel, o wieviel  
Welt. Wieviel  
Wege.*

*Krücke du, Schwinge. Wir – –*

*Wir werden das Kinderlied singen, das,  
hörst du, das  
mit den Men, mit den Schen, mit den  
Menschen, ja das  
mit dem Gestrüpp und mit  
dem Augenpaar, das dort bereitlag als  
Träne-und-  
Träne.*

... Murmura a fonte

Vós a prece, a blasfêmia, vós  
a prece afiada faca  
do meu  
silêncio.

Vós comigo in-  
capacitadas palavras, vós  
minha linha reta.

E tu:  
tu, tu, tu  
meu diário verdade- e verdadeiro-  
fraturado mais tarde  
das rosas-:

Quanto, o quanto  
mundo. Quantos  
caminhos.

Muletas tu, asa-agito. Nós - -

Nós cantaremos a cantoria infantil, que,  
ouves tu, que  
com o Ho-água, com o Mem-fogo, com  
Homem-céu, sim que  
o bosque e com  
o par de olhos, que ali estava pronta como  
Lágrima-e-  
Lágrima.

Tradução de Estevan de Negreiros Ketzner