

Periódico Héstia

V.3, N.1, 2019



III

Periódico Héstia

Periódico Héstia

(FILOSOFIA)

Editores:

Luiz Alberto Thomé Speltz Filho

Marcos Daniel Lopes

Marcos Sirineu Kondageski

Pareceristas desta edição:

Luiz Alberto Thomé Speltz Filho

Marcos Daniel Lopes

Marcos Sirineu Kondageski

V.3, N.1, 2019

Periodicidade anual

ISSN 2594-4258

Editora do Autor

Periódico publicado em www.periodicohestia.org

1. Filosofia - Periódicos

Ano de publicação desta edição: **2019**.

Endereço:

Rua Canadá, 2108/ Bloco B-11 Ap. 34

CEP 82510290

Curitiba – Paraná

Brasil

Editorial

O Periódico Héstia é uma publicação autônoma de artigos autorais de filosofia, cujas edições serão lançadas anualmente por via eletrônica. A intenção dos editores é, fundamentalmente, criar um espaço para a publicação e discussão de textos de tema livre, mas de caráter determinado. Tal caráter pode ser explicado a partir dos seguintes elementos principais: autorreferência e clareza. Os artigos do Periódico Héstia são autorreferentes na medida em que não se fundam e nem se desenvolvem com referência ou apelo a elementos exteriores à própria questão a ser enfrentada pelo pensamento, sejam eles textos de outros filósofos ou de comentadores, presentes no modo da pressuposição irrefletida ou com a finalidade de crítica e disputa. Os colaboradores compartilham a posição de que os textos da tradição filosófica podem nos ajudar a enfrentar determinado tema de reflexão, mas não são eles o próprio tema a ser enfrentado. A exigência de produção de textos autorreferentes traz consigo o dever de cuidado com a linguagem e de clareza na exposição das ideias, e afasta a falsa segurança trazida pelo uso de termos e concepções herdadas da tradição e reproduzidos mecanicamente a partir de uma compreensão meramente formal. Exercitar-se na busca de produzir textos claros e genuinamente filosóficos é o nosso propósito. O resultado desse exercício de rigor é o que o leitor deve esperar encontrar nos artigos da revista.

Sumário

A Arte da Filosofia	8
Por Luiz Alberto Thomé Speltz Filho	
Leitura Criacionista da «Síntese Filosófica» de Leonardo Coimbra	36
Por Robert Martins Junqueira	
Unravelling the political dimension of the concept of originality	54
Por Murilo Rocha Seabra	
A isofonia pós-moderna e o declínio da ficção	105
Por Victor Leandro da Silva	



A Arte da Filosofia

[ou a mão do Artista e a mão do Filósofo]

A Arte da Filosofia

[ou a mão do Artista e a mão do Filósofo]

(revelação, artista / Idade, coisa)

Luiz Alberto Thomé Speltz Filho*

I — O que é a mão?

O grande desafio de um artista não é o de elaborar sua obra, mas, a certa altura, depois de consumir-se no trabalho, reconhecê-la impura e, consciente da sua obrigação, ter de recomeçá-la, deixando para trás apenas o que lhe ilumina o próprio *fracasso*, e também por vezes dá sinais de alguma majestade. Um nobre fracasso! Por isso, pela nobreza, suas obras fascinam — embora esse fascínio, visto como encanto diante do que fora abandonado, também possa ser motivo de pavor.

O que faz com que o artista reconheça a impureza da sua obra, isso permanece um mistério, pois não é questão apenas de notar que o seu artifício não está de acordo com o que fora programado ou planejado, mas o de ver que até o plano mais original (ou o mais bem construído) é falho e assim deve ser interrompido. Mas talvez nisso, nesse mistério, também esteja a graça do artista, pois é quando lhe é dado enxergar com olhos que não são seus, mas do que o supera, do que está acima do seu erro, e somente por isso lhe é permitido perceber a derrota. Ora, como poderia enxergar a impureza da sua obra se não estivesse em uma perspectiva mais casta, mais alta, mais pura, em uma perspectiva fora da confusão, da mistura, da distração, do humano? Está aí então o verdadeiro prêmio de todo aquele que se

* Endereço eletrônico: Luiz.speltz88@gmail.com.

dedica a ou é tomado pela arte: o reconhecimento do seu fracasso desde uma vista elevada.

Mas o que é a arte ou o artista para estar eu falando coisas de certo modo tão absurdas a seu respeito? Ou, pior, como posso me arriscar dizendo algo sobre o seu altivo olhar, como se já o estivesse experimentado ou se alguém me o tivesse relatado? Teria eu de ser um artista para que fosse capaz de responder a essas questões? Quem seria competente para fazê-lo? E, de quebra, que tipo de arte seria essa de falar a respeito da arte? Aliás, seria isso arte?

Ser ou não artista, isso não modifica o que escrevi acima. É bastante provável que muitos praticantes e conhecedores da arte me obliterem dizendo que nada do que falei está correto. Podem dar explicações variadas para o fenômeno artístico e até mesmo dizer que não há mistério para o que descrevi. Mas por que diriam isso? Saberiam a respeito do que falam? Ou, melhor, teria o artista olhos para si mesmo? Se não, como poderia ele então saber se falo algo de apropriado ou não? Que o artista experimenta um olhar mais puro sobre o seu trabalho (e, assim, sobre o seu fracasso), isso é o que está dito, mas não é certo que ele consiga ter olhos para si.

Que tipo de olhar, então, deveria ele ou qualquer outro personagem experimentar para que se o soubesse? Nos dias de hoje, arrisco-me a dizer, uma possibilidade de resposta seria a de que é preciso experimentar o olhar da filosofia, pois ouvi falar: *ela é aquilo que faz com que as coisas sejam vistas tais como são*. De onde veio essa expressão eu não sei, mas certo é que, se o dito for genuíno, então o filósofo é aquele que pode experimentar o olhar capaz de ver o que tudo é — *e como é*. Desse modo, por óbvio, o filósofo também pode ser aquele que vê e portanto sabe o artista. Mas estaria correta essa minha visão da filosofia? Quem poderia responder a essa pergunta?

Apenas o filósofo, pois não há mais quem me pareça ser responsável por *saber o que ele mesmo é* e o que faz. Então aqui surge um grande problema: como e onde encontrar um filósofo?

Se eu dissesse “não há por que procurá-lo, ele está aqui, criam-me, o que escrevo é desde o olhar da filosofia, e é desde esse olhar que eu falo sobre ela”, seria o suficiente? Não, certamente, mesmo porque disse acima que a visão exposta de filosofia é aquela que ouvi falar, e não a que eu mesmo quis afirmar. Devo então, no máximo, dar prova de que a experimentei, e assim confirmar o que ouvi e reproduzi. Mas há como fazê-lo? Parece-me que a prova de que algo ou alguém é filósofo deve ser distinta daquela do artista. O tipo de obra é outro. Pois, como provar que se está vendo as coisas tal como elas são? É uma questão.

Também ouvi dizer que filósofos às vezes escrevem textos, porque falam. Um texto então seria o suficiente? E o que nele deveria ser dito? São mais questões. No entanto, não é suficiente apenas respondê-las, é preciso também pensar em quem seria capaz de reconhecer se a obra é de fato obra de um filósofo. Pois bem, se o olhar da filosofia é o único que faz ver as coisas elas mesmas, então é justamente esse olhar o único capaz de fazer com que se saiba a obra do filósofo e assim se a distinga das demais. À vista disso, reelaboro o problema: onde estão os filósofos para ver o que é ou não obra de filósofo?

Ademais, o que significa dizer que filosofia é aquilo que faz com que as coisas sejam vistas tais como são? Talvez o que esteja implícito nessa afirmação é que somente na perspectiva da filosofia tudo possa genuinamente aparecer. Fora dela, nada é como é, ou seja, nada efetivamente é visto. Assim, se não se é filósofo: ou o que aparece ao redor (o que se vê) não é tal como é visto; ou ele é, mas

não se o reconhece, de modo que, em verdade, não é visto. O filósofo, por outro lado, vê e reconhece o que vê, e tudo que vê também é tudo que reconhece e vice-versa. Logo, *ele é o único que vê!* — O que me parece algo bastante assustador.

Mas que legitimidade tenho eu para falar a respeito da filosofia e do filósofo? Não importa, pois a questão mesma não é a filosofia, mas o que se vê (o que aparece) — e como se vê. A filosofia é apenas um nome para o que é capaz de fazer com que tudo apareça tal como é. Por certo, esse nome também pode dar algum rumo, ele pode dar uma pista do que é preciso procurar — embora nada garanta que o que se fale sobre ele seja de fato apropriado. Então, por agora, não pensemos nisso, pensemos apenas no que pode ser isso que faz com que vejamos tudo tal como é (ou, melhor, pensemos no que fez surgir “filosofia”). Seria isso uma técnica, um método para que se possa ver o que aparece, isto é, um caminho para que se veja e se saiba o *aparecimento*? Algo um tanto esquisito, pois é o mesmo que dizer que é preciso uma estratégia para que se olhe o que já se está olhando, para que se veja o que está logo à frente. Por que seria preciso um método para isso? Ora, arrisco-me a dizer: simplesmente porque foi perdida ou não foi desenvolvida a *atenção* para o que está aí, aparecendo. Basta que se experimente olhar para qualquer coisa para que se o prove. Que se olhe, por exemplo, para a própria mão. Uma atitude um pouco ridícula, é verdade, mas tomemo-la como uma oportunidade. A mão, quantas vezes ela já esteve diante dos nossos olhos? Muitas, certamente. Mas, quando isso foi feito, o que fora visto? O que é a mão? Conseguiríamos responder a essa questão, ou teríamos de procurar alguém que já o fez para nos orientar? Conseguiríamos sozinhos ver a própria mão? O que então percebemos? Ou, o que devemos perceber? Sabemos ao menos por

onde começar? Antes de tentarmos responder a essas questões, talvez fosse preciso começar por uma mais simples:

Olhar para a mão seria o mesmo que vê-la? Não. Olhar é estar de frente para algo, ver é sabê-lo e, de certo modo, reconhecê-lo. Quando estamos diante da nossa mão, o que olhamos e o que vemos é o mesmo? Conhecemos a diferença? Se não, como poderíamos dizer que vemos algo? Não poderíamos. Tampouco, aliás, poderíamos dizer que olhamos, pois, não *reconhecendo* a diferença entre olhar e ver, o nosso olhar é sempre vacilante, perdido, confuso, sem ter por que procurar. É preciso antes *ver* (ou, ainda, é preciso *já ter visto*), para então poder olhar, de modo que tudo que olhamos é também tudo que vemos. Por enquanto, se presos na confusão entre ambos, a nossa mão ou, melhor, todo o mundo estará sempre na condição de um grande enigma, como se nada tivesse sido visto e nada pudesse ser olhado.

Mas, se não tenho como ver nem olhar minha mão, como, quando me perguntam sobre ela, levanto-a e digo “está aqui a minha mão”? Como poderia levantá-la se não a soubesse? Pois bem, muito facilmente, diante de tal atitude, *se mantenho dúvida* sobre como posso levantar minha mão sem que a saiba, então um sábio poderia me dizer: “levantaste a mão errada”.

Observemos um exemplo dessa confusão/ perdação, algo que me foi contado por um professor do ensino básico. Estando diante dos seus alunos, questionou-os sobre se era a Terra que girava ao redor do sol ou o sol ao redor da Terra. Eram alunos de onze anos, e escutando a pergunta todos se puseram a rir, achando que aquilo se tratava de uma piada. O professor insistiu na questão, e então um dos galhofeiros lhe respondeu “é óbvio que a Terra ao redor do sol”. “Óbvio certamente não é”, disse o professor, “de onde veio isso que

nos afirmais?”. Uns disseram que haviam visto vídeos a respeito do assunto, outros que o professor de alguma matéria os havia ensinado etc. “Mas alguém já viu, com os próprios olhos, a Terra girando ao redor do sol?”. Com algum estranhamento — e talvez vergonha — diante da questão, ninguém a respondeu. O professor então os convidou a passar o dia olhando para o céu e relatando o que viam. Foram. Espantados com a situação, pois poucos ali haviam realizado qualquer exercício dessa natureza, e notando o sol muito vagorosamente atravessar o céu, alguns alunos passaram a comparar o que viam com o que haviam aprendido em outras disciplinas. O professor, então, a certa altura, perguntou-lhes “estais vendo o sol atravessar o céu, correto?”, todos responderam que sim, embora pela força da luz nenhum deles o conseguisse olhar diretamente, e ele continuou “isso, sim, é óbvio, é o que pode ser notado com mais seriedade, porque é isso que está ao vosso alcance e que negligenciais com facilidade”. Os alunos ficaram um pouco assustados, sem saber o que dizer, mas já depois de algum tempo estavam eufóricos, discutindo sobre a pertinência do que recebiam como informação, sobre como desde a perspectiva que vivenciavam tudo era diferente etc., e assim foram até o final da aula.

Depois de alguns dias, o professor lhes repetiu a questão sobre se era a Terra que girava ao redor do sol ou o sol ao redor da Terra. Agora a questão fora recebida com outro ânimo, já não se riam e pareciam interessados em tentar responder. Um aluno pediu a palavra e com firmeza disse “é o sol que gira ao redor da Terra, eu mesmo o presenciei”. Outro então falou “não, é a Terra que o faz, mas nós não conseguimos perceber olhando apenas para ele, foi o que o professor de ciências me falou”, a que, em tom mais irritado, alguém retrucou: “como é possível crer com mais segurança no que o professor de ciências diz do que nos próprios olhos?”. E em menos

de trinta segundos a sala se tornara um campo de guerra, todos apresentando opiniões distintas sobre o assunto e as defendendo como fanáticos. O professor deixou a batalha se desenvolver, sem interromper, até que uma menina o alertou de que o clima estava ruim e as ofensas muito pesadas. Ele então pediu a palavra. “Por que dessa discussão? Estais presos a uma polêmica pueril e permanecéis sem pensar no que fora proposto. Vede como estais cegos para tudo. Perguntei algo sobre a Terra e o sol, e nenhum de vós notou que para estabelecer uma *relação* entre ambos é necessário não vê-los, pois, quando queremos olhar para o sol, a Terra não é vista; e quando olhamos para a Terra, o sol desaparece. A Terra e o sol que imaginamos, para que os relacionemos, não são a Terra e o sol que vemos com os olhos. Desse modo, pouco importa se é o sol que gira ao redor da Terra ou a Terra ao redor do sol, pois nada disso nós percebemos, mas conjecturamos, ou seja, supomos uma relação estrita entre ambos na medida em que não os olhamos”. Tendo escutado, os alunos ficaram em silêncio, assustados e com receio de dizer que nada haviam entendido. O professor, notando o deslize, quis ser mais claro. Convidou-os novamente a passar o dia olhando para o céu e, enquanto o faziam, perguntava-lhes se estavam vendo a Terra girar ao redor do sol ou vice-versa. A resposta era sempre a mesma, “não estamos vendo nada disso”. Depois de algum tempo, no entanto, um aluno pegou lápis e papel e rascunhou algo: na base da folha havia uma linha sob uma figura humana e na parte superior uma circunferência em amarelo com uma seta logo ao lado, indicando que sua trajetória era quase paralela à linha da base. Ele então disse, apontando para o desenho, “esse aqui sou eu, essa linha é o chão onde pisamos e a circunferência, o sol, que percorre o céu. Como o sol caminha em apenas uma direção [apontando para a seta] e depois de vinte e quatro horas reaparece no mesmo ponto, não há dúvida de

que o seu trajeto é circular (ou, se não o for, é pelo menos cíclico, pois ele sempre reaparece no mesmo ponto), de modo que ele gira ao meu redor e, mais amplamente, ao redor da Terra”. Com um pequeno sorriso no rosto, o professor serenamente falou “temos então aqui dois sóis: esse, do teu desenho, e aquele, que está no céu; de qual deles estamos falando?”. Um pouco atônito, o aluno respondeu que estavam falando do sol que aparece no céu, pois o seu desenho era apenas uma *representação* daquele, tal como uma figura mental também o seria. “Mas tu desenhaste essa representação olhando para o sol?”, perguntou o professor. “Não, pois não o consigo fazer, pela intensidade da luz”, respondeu. “Então como o fizeste?”. “Observei o seu reflexo no vidro, que diminui o clarão”. Mas o professor continuou: “a figura no vidro não seria também uma representação do sol?”. “Sim”. “Então essa, da tua mão, é uma representação da representação?”. “Sim”. “Desenhaste o sol sem olhar diretamente para ele?”. “Sim”. Depois dessa terceira afirmação, o aluno emendou uma justificativa na qual dizia que o sol não era a figura mais importante do exercício, pois a pergunta girava em torno de uma *relação* entre o sol e a Terra; mais especificamente, sobre o movimento de ambos, e não sobre cada um deles. “Muito bem, chegaste a um ponto importante; porém, diz-me, no desenho, onde está a relação entre o sol e a Terra, se era esse o teu objetivo?”. O menino ficou olhando para o papel sem saber o que dizer. Então o professor falou “a relação entre as duas coisas, tu não a vêsl? Ou o que poderia ser ela? O papel, pois coloca as figuras em um mesmo plano? O espaço, no caso de considerarmos a Terra em que pisamos e o sol que está no céu? O que é uma relação, onde ela está?”. Assustado, o aluno disse “eu realmente não vejo a relação entre as duas coisas”. “Assim”, disse o professor, “estás me dizendo que para fazer o desenho não precisaste olhar diretamente nem para o sol nem para a Terra e que

tampouco a relação entre ambos pudeste ver?”. “Sim”. “Então de onde veio esse teu desenho? Como o fizeste?”. “Eu não sei. O senhor nos pediu para observar se era a Terra ou o sol que girava ao redor do outro, eu apenas quis provar que da minha perspectiva o sol era que girava ao redor”. “Nisso está o problema: tu não olhaste para o que está ao redor, aparecendo, tu apenas quiseste ver o que supunhas ver, isto é, tu procuraste o que querias na visão e não deixaste a visão ser vista”. Tendo isso dito, pediu ao menino que, não podendo pôr os olhos na direção do sol, o fizesse na direção da Terra. “Em que parte da Terra?”, o jovem perguntou. “Na Terra, nisto que nos está sustentando em pé”, o professor respondeu. Ele olhou para baixo e ficou a observar o chão, sem saber por que procurar. “O que estás vendo?”. “O chão, a grama, a terra preta...”, respondeu-lhe. “Quero que olhe apenas para a Terra”. Chateado, o menino disse “estou muito próximo da Terra, não consigo vê-la toda, apenas as suas partes, isso que a compõe; se pudesse me afastar, indo para cima, talvez a visse como é”. “Estás dizendo que a Terra é mais do que isso que os teus olhos veem, certo? Como o sabes?”. “Sei porque já estive em outros lugares muito distantes que não apenas neste no qual estamos”. Ao que o professor disse: “estás supondo que lá de cima, desde o céu, podes ver toda a Terra. No entanto, não sendo ela isso que os teus olhos veem, não te passou que a sua extensão pode ser tão grande que nem em altitudes extremas poderíamos vê-la inteira? Ou seja, a Terra não poderia ser infinita?”. “Isso não é possível”, disse o aluno, “pois a Terra é limitada, tem sua forma arredondada, como uma laranja”. “Está aí novamente, rapaz, esse é o problema: quando pedi que olhasses para a Terra, não o fizeste, porque querias vê-la como uma grande massa arredondada, como uma laranja. Estás entendendo? O teu juízo prévio sobre ela fez com que não a visses agora, de imediato, pois quiseste encontrar o que teus olhos não têm

como ver”. “Mas o que esperavas que eu quisesse, já que aprendi que a Terra é uma grande massa redonda? Se entendias outra coisa por ‘Terra’, deverias tê-lo dito antes”. “Eu o fiz, tu não me escutaste... Mas supõe que não o tenha feito e que agora diga que Terra é tudo que, abaixo do céu, está ao nosso redor. Conseguirias tu ver a Terra?”. “Sim, a estou vendo”. “O que vês?”. “A árvore, a grama, o muro, tu, a flor...”. “Cada uma dessas coisas que me estás descrevendo é a Terra?”. “De certo modo, sim, pois são partes do que está ao redor”. “E se cada uma dessas coisas fosse substituída por outra, ainda teríamos a Terra?”. “Sim, ainda a teríamos”. “Então cada uma dessas coisas, em particular, não é a Terra?”. “Não”. “Então, quanto tu vês cada uma dessas coisas ou apenas uma porção delas, tu não estás vendo a Terra, correto?”. “Correto, não estou”. “Quanto tu a vês?”. “Quando olho tudo ao redor”. “Mas o que tu vês quando olha ao redor?”. “As coisas”. “Consegues vê-las todas juntas?”. “Não, ou vejo umas ou vejo outras”. Então o professor fez a seguinte questão: “se essas coisas, cada uma delas ou uma porção delas, não são a Terra (pois ela é *tudo* ao redor), então tu não a vês em momento algum, correto?”. E o menino respondeu “correto”. “Não a vês porque queres que ela seja tudo, ou seja, todas as coisas ao redor, certo?”. “Sim”. “Mas tu já viste todas as coisas ao redor?”. “É claro que não”. “Então querias ver o que nunca viste?”. “Sim, é isso que quero”. “Mas, se nunca viste todas as coisas, como saberias que as teria encontrado?”. “Pelo que parece, não tendo visto, não o saberia”. “Então não consegues ver o que procuras e tampouco sabes o que isso é, correto?”. “Correto”...

Esse diálogo durou ainda mais, terminou apenas quando outros professores reclamaram o tempo. O que era preciso, no entanto, aparecera: a *confusão* entre olhar e ver. Não dá para dizer que os alunos entenderam o que estava acontecendo. Não dá nem para

dizer que o professor ou o seu interlocutor o fizeram. Mas a cada passo do diálogo ficava mais evidente isto, a origem da confusão: temos a tendência de olhar para as coisas com interesse que não é o interesse na própria coisa, de modo que normalmente olhamos ao nosso redor querendo ver aquilo que não é ele próprio — e assim perdemos as coisas de vista, perdemos o que já nos tem aparecido. Para ver esse *modus* em uma metáfora: se pudéssemos considerar que tudo ao nosso redor é a fala do Criador da Vida, diria que, ao invés de escutá-la, nós a interrompemos, na medida em que tentamos falar dela (sem falar junto com ela e sem falar o mesmo que ela) — e nisso perdemos de reconhecer a voz da criação. Como surdos, como cegos, como incapazes de notar o que importa. Assim nos mantemos afastados do Criador, da nossa *liberdade*, e nos encontramos no humano, a nossa prisão. É como se estivéssemos presos em uma cela sem grades, e não escapássemos justamente porque ficamos “planejando” como escapar, ou seja, passamos a vida lutando por nos libertar do que já é a nossa liberdade... Há pior prisão?

II — O interesse na coisa e o interesse em ver a coisa

Voltando ao exemplo da mão: olho-a, mas o que quero ver? Meu interesse é na mão, na minha mão, ou quero outra coisa quando a coloco em frente aos olhos? Que coisa seria essa? Digamos que eu *queira ver* a minha mão, nada mais. Mas o que isso significa? O que é o meu *querer ver a minha própria mão*? Isso é um interesse *na* mão ou um interesse *em vê-la*? Se é um interesse em simplesmente vê-la, teria como consegui-lo? Aliás, qual a diferença entre **i) interesse na coisa** e **ii) interesse em ver a coisa**? Essa parece ser uma distinção bastante importante.

i) O primeiro, o *interesse na coisa*, é pouco compreensível, pois é de rara experimentação. Ele é como um entregar-se à coisa mesma, sem interesse outro, sem expectativa. Em outros termos, é um estado de atenção total ao que está aí: um se largar e se dispor para o que aparece, sem querer ir além ou aquém, sem querer fazer ciência ou coisa parecida. É assim um estar na coisa, sendo a coisa, mas sem pensá-la ou vê-la *como* uma coisa. Vê bem, *coisa* aqui é o nome para o que aparece — enquanto aparece. Apenas isso. Quando digo “entregar-se à coisa mesma”, quero dizer “entregar-se ao [ou, mesmo, *ser* o] aparecimento”, não como uma entrega à forma (ou figura) do que aparece, mas àquilo que é a coisa enquanto aparecimento. Aliás, coisa e aparecimento, aqui, são o mesmo. Se quisermos voltar à metáfora da fala do Criador da Vida, o “entregar-se à coisa mesma” é o mesmo que “escutar a fala do Criador” (é o mesmo que se abrir para a liberdade). Esse *escutar* não é simplesmente pôr o ouvido na direção da fala, isto é, não é pôr os olhos contra a coisa, pois isso nos daria apenas uma figura, mas *deixar a coisa ser vista a partir dela própria*. A figura da coisa não é o que é a coisa mesma, não é o aparecimento, mas uma *abertura* para ele. Isso é um pouco esquisito, mas talvez com um exemplo a expressão melhore. Pensemos em uma flor. Qualquer flor. Pode ser uma flor amarela... Vejamos, quando falo o termo “flor”, de imediato o entendemos, e fazemos isso sem que a nossa atenção se restrinja às letras que o compõem. Isto é, a flor não aparece nas letras, na forma, de “flor”, mas a sua forma aparece desde o sentido mesmo de flor ou, melhor, desde a própria flor, desde o aparecimento-flor. Esse aparecimento-flor também não é a figura da flor, não é aquilo de que podemos tirar uma foto ou pintar ou desenhar, mas o que está sempre aí, aparecendo, e que nós não vemos porque confundimos a figura com o aparecimento, é dizer, confundimos a *abertura* da flor com a *própria* flor, como se não

diferenciássemos uma porta do que a atravessa. *A figura é a porta, o aparecimento é o que a atravessa.*

Se retomarmos o diálogo entre aquele professor e o seu aluno, veremos que há uma parte em que o jovem mostra um desenho em que o sol aparece. Nisso, o professor diz “temos então aqui dois sóis: esse, do teu desenho, e aquele, que está no céu”. O menino então responde que o sol do desenho é apenas uma representação do sol que está no céu. O professor não sabe ou não quer brincar com o assunto, e perde de tentar entender que não há representações do sol, como se pensara, mas aberturas para o mesmo. Em verdade, na discussão, havia três aberturas mais bem apontadas: o desenho, o termo “sol” (falado por ambos) e o sol do céu (sem contar a sua réplica no vidro). Tudo isso era apenas abertura para o aparecimento-sol ou, se quisermos forçar a coisa, era apenas abertura para o sentido-sol, que estava, ali, sempre aparecendo, mas não pôde ser visto nas [ou como] aberturas (enquanto aberturas).

Isso me lembrou de uma história contada por outro professor. Disse-me ele que, em viagem, passeava com sua filhinha quando encontraram um cavalo. A menina lhe perguntou que animal era aquele, e o professor respondeu: “é um cavalo”. Admiraram-no por um momento e logo se puseram a andar, conversando sobre o que viram. Dias depois, em um ônibus, voltando da viagem, a filha apontou para algo que a deixara eufórica: “papai, papai, olha o cavalo, ele está aqui”. Ele olhou pela janela e o viu, mas disse à menina: “não, minha filha, esse é outro cavalo, aquele que nós encontramos antes está lá trás, bem longe”. Ela ficou um pouco confusa, não entendia como poderia haver dois cavalos, e permaneceu admirando o animal até perdê-lo de vista... Nenhum dos dois percebeu o que acontecera ali. O professor não viu que a menina estava mais próxima do

sentido-cavalo, e por isso quis ignorar a diferença entre as aberturas do sentido (todos os cavalos, para ela, eram apenas um cavalo); e a menina não viu que o seu pai estava mais próximo da abertura, o que o fez querer ignorar o sentido. Assim, ambos permaneceram na confusão entre abertura e sentido, perdendo de vista tanto um quanto outro, deixando sempre o cavalo para trás, tal como fazemos cotidianamente com o sol e tudo o mais...

Embora me pareça ter ficado claro, alguém ainda poderá perguntar se o sentido-sol de que falamos está oculto, se ele se esconde atrás das suas figuras etc. Mas a resposta é “não”, pois, verdadeiramente, é só ele que aparece, o resto é apenas meio de aparecimento: fenda, vacuidade, hiato, nada. Tanto o sol do céu quanto o sol do desenho, ambos são aberturas para o aparecimento-sol e ambos, portanto, só “aparecem” desde ele. Por óbvio, há uma diferença entre as aberturas: há aquela que mostra mais, isto é, há melhor abertura... E aqui aparece um ponto interessante, embora não queira tocar nele, pois a consequência de fazê-lo seria a de ter de abandonar tudo que disse acima e também neste parágrafo. Tecerei apenas pouco a respeito.

Falei há pouco que o aparecimento-sol é aberto pelo sol que atravessa o céu, mas o fiz tendo como referência a própria abertura (isto é, a figura-sol ou, ainda, o sol que os olhos veem), por isso pude identificá-lo apenas em alguns lugares, como no desenho do aluno ou nos termos que o falamos. Isso talvez tenha sido um terrível erro, pois o aparecimento não é determinado pelas suas aberturas, mas ele as determina, na medida em que é só ele que efetivamente aparece. É por isso que a abertura é percebida: o aparecimento aparece e de certo modo *revela* por que (ou por onde) aparece. Nesse sentido, não é possível tomar como referência do aparecimento-sol o sol do céu (a

figura-sol), pois este, na verdade, pode ser apenas sombra (perfil) do que é de fato o aparecimento-sol. Aliás, no próprio nome “aparecimento-sol” pode haver um erro, pois sol (termo que resume “sol do céu”) já é sombra de algo que de modo algum pode ser sombra. O sol do céu é revelado pelo que não tem nome e tampouco figura, pelo que não é um círculo luminoso que faz dia. Mais certo, portanto, seria dizer que o sol do céu é meio de aparecimento de algo que não é a própria abertura que nomeamos “sol”, mas algo indizível e que talvez seja também responsável pela *revelação* de tudo que temos ao nosso redor. Assim, é possível que tudo seja apenas abertura para isso que *não se diz*, de tal modo que a diferença entre uma abertura e outra (isto é, em meio a isso que nos é revelado ao redor) seja somente uma diferença hierárquica: melhor é aquela que mostra mais o que é só aparecimento — e que tudo revela. O que isso significa? Eu acho que não o poderia explicar (por pura ignorância), mas me parece que entender a diferença entre *abertura* e *aparecimento* está intimamente ligado à ideia do saber (no sentido de *experimentar*) o que tudo é — tal como é. E é isso que estou dizendo que se experimenta com os olhos da filosofia (na medida em que o seu caminho é percorrido), quando há pura e exclusivamente o *interesse na coisa*. A essa experiência da filosofia ou ao modo como ela ocorre, cada filósofo dá um nome, e esse nome é apenas o que é determinado pelo aparecimento, mas não o próprio aparecimento, ou seja, o nome é também sombra — não é para ele que se deve olhar.

Não quero dizer, com isso, que é preciso entender *conceitualmente* a diferença entre abertura e aparecimento para que se experimente o que tudo é. Em verdade, o negócio funciona de outro modo: antes é preciso saber o que tudo é, para que junto da experiência a diferença entre abertura e aparecimento apareça. Para isso, porém, é preciso prudência (algo de que falaremos adiante).

ii) O segundo, o *interesse em ver a coisa*, esse já nos é mais aparentado, pois é o que o cotidiano sinaliza. Consiste no empenho em tentar *descobrir* [e também entender] *o que é a coisa*. Esse interesse parece ter início no [ou mesmo se manifestar como] *espanto* diante do que há, diante de tudo. Ele se revela no estranhar a existência. Ou, em outros termos, ele surge com o reconhecimento — e sentimento — da própria ignorância; com o saber não saber o que acontece, com o saber não saber o que está aí, à frente; com a desconfiança diante de tudo que nos rodeia, de tudo que é revelado, de tudo, enfim. Embora nem sempre tenhamos consciência desse saber não saber. O esquecimento do espanto é também o seu grande sinal.

Eu diria que o *interesse em ver* é o estado que antecede o *interesse na coisa*, pois é como um primeiro esforço na “direção” do aparecimento — algo ainda bastante pueril, imaturo, vacilante, mas talvez inevitável. Em uma metáfora (que será bastante importante a partir de agora), esse interesse é como o empenho matinal de ajustar a vista logo que os olhos se abrem pela primeira vez: tudo se mostra de modo bastante confuso, embaçado, nada é efetivamente visto, e o que se busca é apenas poder enxergar definitivamente. É esse esforço de *tentar* ver, essa *tentação*, que por ora experimentamos e que nos revela a nossa condição. Isso é a insistência em procurar entender o que nos cerca, é o querer — e, por isso, ter de — descobrir o que já está aí, manifesto, mas que ainda não distinguimos, não observamos *tal como é*.

No entanto, embora seja esse o estado que antecede o *interesse na coisa*, não é ele a *sua causa*. Pelo contrário, é justamente o abandono do *interesse em ver* que faz surgir o *interesse na coisa*. Isso porque o interesse em ver é um estado surgido em um *desajuste* momentâneo, de modo que a busca é pelo meio certo de ver (ou está em buscar ver)

e não pela coisa mesma. Levantemos a mão direita e a observemos. Mas observar o quê? Que quero eu ver em minha mão? Quero apenas vê-la, nada além disso. Mas como? O que é isso, a minha mão? Ela está diante de mim, mas não a sei ou não a sei experimentar. Não basta colocá-la à frente, pois o que me move a fazê-lo não é o interesse na mão, mas o interesse em minha capacidade de entendê-la, de perscrutá-la. Nisso há um grande problema: se não temos em vista essa diferença de interesses, é bastante provável que nos esqueçamos de nossa incapacidade de ver e assim permaneçamos *confundindo* abertura com aparecimento.

O interesse em ver, quando não acompanhado da prudência, faz com que queiramos desenvolver os mais variados *métodos* para a visão da coisa. A ciência, enquanto aquela que busca investigar realidade, é isso. A questão é que, não distinguindo figura de coisa, toda ciência, por mais sofisticada que seja, é apenas um aprofundamento na *confusão*. Ademais, não sem razão, não sem algum critério, esses métodos nos fornecem uma série de resultados, os quais, muitas vezes, são tomados como aquilo que é o aparecimento. A questão é que o critério que domina esses métodos é também aquilo que determina o modo como a coisa deve ser entendida, de modo que a coisa mesma é tida como algo determinado, o que é um absurdo (!), pois não é a coisa que é [ou pode ser] determinada, mas as suas aberturas. Em outros termos, para retornar a um de nossos exemplos, não é o aparecimento (enquanto aparecimento) que é determinado pelo sol, mas o sol determinado pelo aparecimento, na medida em que aquele lhe serve de meio, de abertura.

Ou seja, não podendo ver [e querendo fazê-lo], empenhamo-nos nos mais variados caminhos para a *conquista* da coisa, mas nos esquecemos de que esses recursos não no-la garantem, apenas fazem

com que aquela dor inicial de abrir os olhos pela manhã se acalme. É como se, incomodados pelos feixes de luz das primeiras horas do dia, fechássemos suficientemente a janela para evitar o sofrimento causado. Quase todos os métodos de investigação natural consistem nisso: nesse fechar a janela, nesse impedir a aproximação plena da luz, *nesse determinar a coisa*, determinar o aparecimento (que é o que tenho chamado de “luz”). O problema no entanto não é fazer isso, pois deixar a janela aberta *talvez* fosse ainda mais prejudicial à vista, mas o esquecimento do feito — e também, e principalmente, do motivo que nos levou a fazê-lo: a nossa falta de preparo para a iluminação. E por que seria um problema? Porque, com isso, com o esquecimento de que passamos de um estado em que tudo estava embaçado pelo desajuste à luz para um estado em que tentamos ajustá-la à nossa condição, esquecemo-nos também de que é preciso abrir novamente a janela. Nosso empenho deixa de ser no querer que os olhos se tornem prontos para o aparecimento, e passa a ser no querer ver o que a pouca luminosidade nos permite, isto é, o esforço reside em saber o que não aparece (que é obscuro, que não é nada) — o que é muito estranho, mas está no cerne das mais apuradas investigações científicas. Todo o nosso esforço tem sido em *ver a coisa* simplesmente porque nos mantemos desajustados ou, melhor, porque temos nos ajustado ao desajuste, sem conseguir ver nada; e assim cada vez mais nos esquecemos da luz, cada vez mais não nos permitimos abrir a janela. Há, é verdade, aqueles que ainda se empenham em tentá-lo, mas o fazem de modo tão abrupto e sem aviso, que o susto e o sofrimento fazem com que, antes mesmo de conseguir distinguir o que quer que seja, eles imediatamente a fechem e se aprofundem novamente na escuridão. Em suma, o interesse em ver a coisa pode nos colocar em um ciclo de acontecimentos capaz de nos distanciar ainda mais da coisa.

Mas, supondo ser a filosofia um método (como já ensaiei acima), por que ela não seria também algo que nos meteria ainda mais na escuridão? Aliás, por que seria ela justamente a responsável por nos tirar da obscuridade e assim nos fazer suportar e nos ter com a luz? Porque talvez ela seja o único método em que o interesse em ver a coisa é subordinado à coisa, e não à vista. Não mais importa ver, agora importa a coisa. Com a prudência, o interessado em ver se reconhece como interessado no aparecimento. Em outros termos, *enquanto a ciência (como método de investigação ou como busca/ construção de um método) procura ajustar a luz à vista, a filosofia tenta ajustar a vista à luz (ou, melhor, deixa com que a vista o faça por si)* — e assim, além de se ter com a luz, o filósofo (que é o partícipe da filosofia, na medida em que a percorre) se torna uma sua abertura, uma janela através da qual ela pode atravessar mais livremente que as demais. Daí o filósofo — o genuíno filósofo — ser uma figura terrível, assustadora, que apenas poucos suportam admirar “a olho nu”.

Mas que caminho é esse, o da filosofia? Que caminho é esse que faz surgir o filósofo? Seria ele o do curso acadêmico dos institutos superiores? Seria o da leitura de alguns pensadores? Seria ele aquele que buscamos nos mestres antigos e também nos mais novos? Não, nada disso. O caminho da [ou para a] filosofia é o *caminho da espera...*

Quando despertamos, nossos olhos estão sensíveis à luz, de modo que nos incomodamos com ela. Nossa reação imediata é procurar um ambiente em que eles não sofram demais. Não queremos ficar nesse ambiente por muito tempo, apenas enquanto ainda não conseguimos suportar o clarão intenso. Assim, na sombra, aos poucos, quando mais naturalizados (ajustados), tentamos avançar na direção da luz. É preciso, no entanto, observar que nosso trabalho não foi o de ajustar o olho, tivemos apenas de *deixar que acontecesse*. A

esse *acontecimento*, a esse processo de ajuste (ou a isso que permite o ajuste, ajustando-se), dou o nome de “Idade”. Com o aparecimento se dá o mesmo. A Idade é a ajustadora (ela é assim a Justiça: não a justiça moral, dos humanos, mas a Justiça Fundamental, que rege a abertura do aparecimento), e quando digo que o filósofo ajusta a vista à luz, digo na verdade que ele se deixa ajustar pela Idade, e assim mantém coragem para lentamente ver. O acontecimento se dá na espera — e a espera, de certo modo, é o acontecimento.

No entanto, para que o filósofo se faça nascer, dois sentimentos/ entendimentos devem lhe ocorrer: o primeiro é o entendimento de que, mesmo a luz sendo terrível à primeira vista, ela é o único horizonte de visão (ou seja, só ela é que deve ser — e é — verdadeiramente vista); e o segundo é o de que não se pode fazer nada para a conquista da luz senão se ajustar à Idade e se manter pronto para seguir adiante no momento adequado. Dificilmente alguém alcança esses sentimentos, normalmente o caminho é outro: foge-se da luz (do aparecimento) e, no impulso de ver, o que se tenta é enxergar sem ela... Esses sentimentos são o que aflora ou o que vem junto com a força da experiência do que citei há alguns parágrafos: a prudência. É preciso, portanto, experimentá-la. E o que é isso, a prudência?

Prudência é o servir a [e à] Idade, é o se entregar à Justiça ajustando-se a ela, e isso só acontece [isto é, só se alcança prudência] quando se perfilha o próprio fracasso e morre a presunção, quando se reconhece o cansaço da vida na escuridão. E como é que se cansa dessa vida? O que se deve fazer para se cansar? Nisso, não há segredo, pois cansados já todos estamos (e o *interesse em ver a coisa* é sinal claro de nossa situação). A humanidade é isso: o cansaço. O problema é ter de reconhecer e não ter de — e de certo modo não poder — lutar

contra isso, é ter de reconhecer a nossa vivência na escuridão e não ter de tentar ver mais do que se pode e tampouco evitar a luz.

De forma estranha, não há relação de causa e efeito entre os entendimentos do [ou para ser] filósofo e a sua prudência: a experiência daqueles é o acontecimento desta e vice-versa, e tudo isso apenas como aceitação e compreensão do caminho da filosofia.

Dizem os filósofos que nós sempre já estamos à porta do aparecimento, mas não a conseguimos abrir porque nos esquecemos de que para isso é preciso não querer fazê-lo, pois quem tem a chave da abertura é a Justiça, nós temos de nos treinar apenas *na espera*. Curiosamente, também dizem os filósofos que, depois de aberta a porta, fica evidenciado que ela sempre esteve aberta. O que isso significa? Eu não sei, mas talvez sirva para dizer que o *caminho da espera* não é o caminho de uma conquista, mas justamente o caminho em que o que importa é perceber que não há o que conquistar e que tudo já está aí.

Por óbvio, também a partir disso, não é possível dizer que o *caminho da espera* é o caminho do descuido, da sornice, da preguiça ou, mais geralmente, da má vontade; pelo contrário, esse caminho talvez exija do seu caminhante um esforço de morte — que pode se manifestar de modos bastante variados, embora eu desconfie que o sofrimento-guia dessas manifestações seja sempre o mesmo.

Quando se diz que “filosofia é aprender a morrer”, por exemplo, é possível que essa mortificação não seja um conceito ou algo a ser exposto em teses acadêmicas etc. Talvez a mortificação deva realmente ser sofrida por todo aquele que verdadeiramente entrar (ou, melhor, já estiver) na senda da filosofia. E isso não significa que o filósofo precisa morrer, como um vitimado, mas que

ele deve *viver a [ou na] sua morte...* Ter essa informação ajuda? Não sei, mas está aí.

Voltando à prudência, no que consiste o “servir a Idade” ou, em outros termos, “ajustar-se à Justiça”? Tomemos Idade não como a conta de nossos dias desde o nascimento, mas como a ordenação da existência, isto é, como o colocar cada qual no seu devido lugar (ou, para ser mais preciso, o ordenar [e assim também ser] o lugar do aparecimento). O tempo todo isso está acontecendo: tudo vem sendo posto onde é preciso estar, embora muito pouco isto seja reconhecido. Servir a Idade significa ajustar-se à ordenação “natural” da vida. Nosso comportamento, no entanto, tem sido outro: o de não [querer] respeitar o que a Idade nos ordena ou, em outros termos, o de não respeitar Justiça.

III — A mão

E o que o filósofo vê quando olha para a sua mão? Enquanto figura, talvez perceba o mesmo que qualquer um, a diferença está **i)** no fato de ele assustadoramente entender que não sabe o que está olhando e **ii)** no profundo sentimento de que nada é capaz de fazer para vê-la, calando-se assim diante da mão, resignando-se. E, nisso, nesse autêntico não saber (ou seja, nesse autêntico olhar, nesse interesse pela mão), a Idade lhe abre o aparecimento, e o filósofo então vê não mais do que a coisa: a luz.

Não se trata de uma relação de causa e efeito: não é o não saber resignado que fará com que ele veja a coisa e nem o ver a coisa que fará com que ele não saiba, mas o não saber resignado é já o ver. Desse modo, não é apenas através da experimentação da mão que a

Idade lhe abre o aparecimento, mas de tudo. Tudo é mão, tudo é coisa.

Assim o filósofo vê, assim o filósofo sabe, enquanto olha. Assim, então, *em seu ver-olhando*, ele é a mão.

O artista, por sua vez, o que vê quando olha para a sua mão? Aliás, teria ele a capacidade de ver a própria mão? Não, pois o artista não enxerga um palmo a sua frente, a não ser quando lhe é dado perceber o próprio fracasso. Para além disso, o artista não sabe nada, o artista não vê nada — e tampouco reconhece tudo isso. E se o pudesse fazer, se pudesse ver, teria uma grande visão: veria que sua mão não é sua, mas da Idade. A mão do artista é, em verdade, a mão da Justiça. Não é ele quem controla o que faz, não é ele quem produz o que produz, mas a Idade o faz por e através dele. O papel do artista é apenas o de escutar. Escutar a Idade, o que é o mesmo que lhe ter atenção. Se se empenha em fazer qualquer outra coisa além disso, ele perde o que o justifica, perde o fio que o guia na escuridão. Vale dizer, entretanto, que esse “escutar a Idade” não é o mesmo que escutar a fala do Criador da Vida, como exemplifiquei acima, mas escutar (se é que é possível) a sua gramática, a *ordem* da sua fala.

Como, porém, o artista escuta a Idade? Obrando. Entregando-se à sua obra, entregando-se ao que o cria e, sem que veja, também o ilumina. O artista não sabe como isso acontece — e nem como fazer. De repente, está lá, adjudicado ao que lhe é próprio, sendo artista.

Mas isso tudo ainda é muito vago, pouco podemos compreender sobre a escuta do artista a partir do que fora dito. Por sorte, então, para que compreendamos minimamente o que é isso, tentemos, por meio de um exemplo, nós mesmos experimentar o que

é essa escuta. Peguemos uma folha de papel em branco e nela tentemos desenhar o sol, de modo que apenas ele fique à mostra, isto é, de modo que quando alguém olhar para o desenho reconheça-o à primeira vista. Quanto mais a folha de papel, os riscos, a tinta etc. estiverem ocultos, mais o sol aparecerá, pois em um desenho nada mais importa do que o desenhado. Tentemos, portanto, desenhar o sol, de modo que o desenho não seja visto, apenas sol [ou a figura que abstratamente se entende por ele]. Se alguém se dispuser a realizar tal exercício, poderá notar algo bastante interessante: depois que decidimos por onde começar, traçamos algumas linhas e aos poucos o desenho “se transforma” em uma abertura para o sol, tanto que, antes mesmo de terminar, já o reconhecemos. Vendo isso acontecer, vamos ajustando o desenho — e, se algo sai errado, passamos a borracha e tentamos refazer o trecho perdido, como se sozinho o sol quisesse nascer. Aí está justamente a escuta: nesse abrir o sol [ou nesse se abrir do sol], ajustando o desenho para que ele se mostre da melhor maneira possível.

Outro exemplo de escuta é aquele do orador, principalmente no processo em que é preciso lhe advir os termos que melhor mostram o que ele está para dizer. Em seu discurso, a oração se vai ajustando para que abra o que é preciso. Esse “processo” de abertura é o que nos interessa, pois ele é como um modo de limpeza, um modo de deixar o que se quer às claras. Tanto o desenhista quanto o orador podem mostrar o sol, e nesse sentido o melhor desenhista e o melhor orador serão aqueles que, respectivamente, melhor depurarem o desenho e o discurso, fazendo-os desaparecer em benefício do aparecimento do sol.

Mas não nos enganemos, pois, desse modo, poderíamos dizer que a escuta do artista é um processo de percepção irrefletida sobre

como uma atividade ou outra deve ser realizada para que se chegue a um resultado. E isso dá a entender que a escuta seria um movimento em que o artista, diante da sua obra, perceberia qual deveria ser sua ação, e, a partir disso, ele mesmo agiria para concretizar o que escutara, de modo que o artista seria o agente (que faria exatamente o que fosse ditado pela Idade), isto é, o artista seria aquele que agiria sobre a obra. Mas a coisa não é assim. Todo processo artístico é semelhante ao modo como pensamos: não há alguém que pensa (não há quem aja), não há um ser pensante, há apenas pensamento, na medida em que é a Idade que o proporciona. Observemos em nós mesmos (é dizer, que eu observe em *mim* mesmo) isto que é falado. Agora. Tentemos pensar em algo. Perguntemo-nos: o que poderia eu pensar agora? De repente, então, algo surge: um assunto, um tema, algo qualquer. Mas quem decidiu por este algo? Ninguém, ele simplesmente apareceu, não fomos *nós* que decidimos. Suponhamos agora que consigamos decidir por um assunto, para que possamos dizer: *nós* decidimos o que pensar. Pensemos, portanto, no sol. No entanto, para que o sol apareça como algo a ser pensado, ele *antes* teve de aparecer para nós, de modo que nós pudéssemos dizer: “pensaremos agora sobre o sol”. Ou seja, o sol nos aparece, e só então pode ser pensado. É certo, porém, que a mera lembrança do sol não é, por si só, o pensamento. A lembrança é apenas o seu chamado ou, melhor, a lembrança é a oportunidade de caminho aberto pela Idade, e o pensamento é a *ampliação dessa oportunidade, é o forçar a abertura, o manter aberto*. Assim o pensamento mostra, sinaliza, e isso, como sabemos, também não somos nós que fazemos, ele acontece conforme a Idade, na medida em que, mantendo *atenção* no assunto, apenas *deixamos* que ele se amplie, cresça, como se a nossa atenção (no modo do esperar) fosse o único “elemento” necessário para o pensamento. Isso também nós podemos experimentar, basta que nos

coloquemos diante de uma questão, como, por exemplo, “o que é o sol?”. Se autenticamente tentarmos respondê-la, veremos que, a única coisa que podemos fazer é ter *atenção* à questão (ou ao assunto) e, mantendo-nos nisso, aguardar a ampliação da *possibilidade* do sol.

O esperar e o pensar, portanto, são essencialmente o mesmo, ambos modos da atenção. Neles, arte e pensamento mantêm aberto o *caminho da espera*, e assim sustentam o chão do filósofo em seu fazer filosofia, em seu ver-olhando, em seu ser aparecimento. Mas, hoje, onde está e, mais fundamentalmente, o que é a arte? Onde está e o que é o pensamento? Onde, enfim, está e o que é o *caminho da espera*, para que o filósofo tenha o seu lugar? Paradoxalmente, essas são perguntas que só o filósofo conseguiria responder. Mas onde poderíamos encontrá-lo? Cadê ele? A questão continua, porque é preciso já pertencer ao caminho da filosofia para atendê-la. Por enquanto, então, na ausência do filósofo, cabe-nos apenas *esperá-lo*...

No início do texto, falei sobre o grande desafio do artista: o de reconhecer a impureza da sua obra e assim ter de recomeçá-la. Como é possível que isso aconteça, se quem obra no artista é a Idade? Pois bem, o mistério continua, não sabemos como o artista se torna capaz de experimentar a impureza da sua obra, mas algo é certo: quando o faz, percebe que o erro no obrar não foi da Idade, mas dele próprio, que não escutou/ pensou/ esperou como deveria, de modo que seu único reconhecimento é o de que é preciso prestar mais atenção — e começar ainda mais uma vez.



**Leitura Criacionista da «Síntese
Filosófica» de Leonardo Coimbra**

Leitura Criacionista da «Síntese Filosófica» de Leonardo Coimbra

Robert Martins Junqueira¹

“Aventuramo-nos a pensar (...) que poderá existir outra política, que não a do interesse próprio, ou melhor, que os cristãos têm outros interesses, que não requerem, mas sim excluem, o *cannibalismo* internacional.”²

Introdução³

Esta leitura pode ser considerada a de uma peça política. A sua proposta passa por convidar para o diálogo e fomentar o debate sobre aquilo que é um entendimento da realidade: o que é estabelecido, de um modo dialético, por via da relação entre o pensamento e o não-pensamento. A especificidade de tal entendimento do real é subjacente à letra d’*O Criacionismo*, tese produzida, em 1912, por aquele que pode ser aclamado como o mais importante filósofo português da primeira metade do século XX, Leonardo Coimbra (1883-1936). A filosofia deste, aliás, não procura apenas regular o conhecimento da realidade, que “é noção”, mas constituiu-la.⁴

¹ Curriculum Vitae: <https://www.cienciavita.pt/761A-88F4-6066>

² Vladimir Sergeevich Solovyov, «Morality, Politics & the meaning of Nationality», em *A Solovyov Anthology*, ed. S. L. Frank (London - Beccles: William Clowes and Sons, 1950), 192. “We venture to think (...) that there may be other politics than those of self-interest, or rather, that Christian people have other interests, which do not require and indeed rule out international *cannibalism*”.

³ Agradeço, pelas leituras atentas e pelos comentários generosos, que em muito enriqueceram este artigo, a Hili Razinsky e a Luiz Alberto Thomé Speltz Filho.

⁴ Cf. Delfim Santos, «Prefácio», em *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, por Leonardo Coimbra (Porto: Livraria Tavares Martins, 1958), IX.

Pode dar-se o caso de um leitor considerar que se promove, com este documento, uma distinção absoluta entre *ação* e *pensamento*. Se assim for, o presente texto poderá soar-lhe inútil, perdendo a sua aura providencial, que é acesa no contexto das causas e dos conflitos atuais da realidade política mundializada. Ação e pensamento são indissociáveis, tanto mais que a realidade vai a ser constituída por *ação do pensamento*, se bem que nunca alcançando a moderníssima *totalidade*, (i)limitando-se na *configuração da experiência*, cujo verbo é o *não-cessar*, em indomável ritmo de metamorfose.

Há recomendações que não são próprias para prazos de validade, e o que floresce nos jardins herdados do dulcíssimo professor Delfim Santos (1907-66), cujas palavras me iniciaram nos estudos leonardinos, são coisas como esta: uma sondagem — descolando em terras de amor, como são as da “Síntese Filosófica” — da obra de Leonardo, num magnetismo inaugurado, especialmente, por entre as páginas de “Deus e as Mónadas”, nas quais o leitor assistirá ao filme da elevação e do aprofundamento de um entendimento surpreendente da comunicação, e ao desenvolvimento filosófico de uma linguagem comum a todas as mónadas.

Neste artigo é reafirmada a comunicação amorosa, via para a afirmação das mónadas como livres criadoras de realidade. Essas liberdades são sustentadas pela lei universal do progresso, impulso que ainda não parou de fomentar tempo, e que levará, sempre numa perspectiva otimista, à exaustão da experiência, isto é, à realização da unitotalidade, muito para além da humanidade e dos seus sonhos, tal como de uma vivência que não encontra paralelo senão naquilo que, na insuficiência da especulação, se conseguiu chamar de Deus, isto é, uma Pessoa Integral, ou Pessoa Moral-Cósmica Coletiva.

Realidade e Pensamento

O pensamento ampara e afirma a realidade, mas algo resiste: é o não-pensamento, a exigir que o pensamento, em ação progressiva, elabore. A realidade vai a ser reestabelecida, apesar das permanentes rebeliões, que, num primeiro momento, surgem como aquilo que é engendrado em meio às próprias energias do ativismo dos processos do pensar. Sob a capa da filosofia criacionista, a realidade não é senão o resultado constante do fluxo de progresso da comunicação amorosa entre as mónadas, que são outra coisa que *meros indivíduos* e as suas *relações interpessoais*: são os elementos daquilo que é a condição delas mesmas, isto é, da Pessoa Integral e do seu caráter *in fieri*.

A realidade é, simultaneamente, o produto e a origem da *agência dialética do pensamento*. Há um contacto, um processo de socialização, entre as mónadas, que é atualizado por ação do progresso, tal como pela continuidade que a mesma imprime na realidade. Em última instância, a realidade pertence a cada qual, resultando de ou sintetizando a relação sonora, se bem que impenetrável, entre pensamento e não-pensamento, entre as relações sistemáticas e o seus conteúdos, por um lado, e os sentimentos e as perplexidades, por outro. O pensamento trata da disposição da realidade por um dinamismo de apropriação e redução, nomeando coisas, determinando as leis da natureza ou, até, inventando memórias. Trata-se de uma dinâmica que se segue de um desenvolvimento dialético de noções científicas, que só encontrará o seu fim no face-a-face com o irreduzível: uma noção última, superior e sintética, do âmbito da revelação.

Há que concluir algo mais que a realidade, uma vez que a reflexão filosófica se tenha dedicado ao tratamento das emergências na esfera da dialética das ciências. Trata-se de uma oportunidade filosófica que ultrapassa (mas inclui) o domínio dos caprichos táteis da inteligência (a unidade administrativa da mente), sempre ansiosa por algo para *coisificar*, na sua ambição desconcertante de instituir, sob um prisma parcial, uma síntese final, suprema, por via da ereção da realidade cardeal, quer graças a uma qualquer âncora teórica, quer à desconsideração de que uma realidade não é tudo aquilo que é ou pode ser.

Não há realidade fora do pensamento, como se fosse realizada independentemente das dialéticas das ciências e da filosofia. As primeiras, acabam no real, que é onde a segunda inaugura as suas buscas. Há alguém capaz de apresentar boas razões para que se entenda que algo é, independentemente do pensamento, da sua autoridade e ocupações de elaboração, absolutamente determinado? Não se trata de uma oferenda repleta de mistério, a do Universo, tal como a das suas relações? Haverá, *subjacente*, algo outro que os fenómenos?

Admita-se: considerar a realidade como *dada* é agoiro, empresa metafísica; e não tem nada de mal, se bem que é um erro, quando se abusa do seu poder. Porque é criação, arranjo, plano, algo de desígnio, de propósito, a realidade tem valor: é uma exigência, em vista à categorização das ciências. Contudo, tal não pode ser a última palavra no que diz respeito às atividades da filosofia, porquanto é *aí* que as mesmas começam, e querer que por *aí* terminem é, mesmo que de boa-fé, censura, redução e erro. As ciências desempenham o seu papel na criação da realidade, mas não esgotam as atividades criadoras. Não dar o grande salto em frente, da dialética científica

para a filosófica, é deixar o pensamento morrer na praia, tal como deixar ao abandono a dialética do sentimento.

As ciências não pecam, uma vez que não passam de meios. O problema é de uso e de entendimento. O discurso científico é utilizado como disfarce para estabelecer abordagens redutoras da filosofia. A coisificação — que produz conclusões motivadas por um espírito exclusivista, que não promovem o progresso de uma comunicação amorosa entre as consciências — deve ser evitada, quando não enfrentada, pelo que os filósofos criacionistas estão determinados a pensar, livremente, em termos de um só sistema. Para evitar cair nas ou representar as garras dos coisismos, há que fazer uma experiência filosófica: a supressão das fronteiras entre as ciências. Tais limites dividem o Universo numa variedade de subsistemas, sem que por isso as relações entre as ciências e o momento filosófico do pensamento se tornem menos orgânicas e essenciais. Aqui, não se vislumbra maneira de colocar em questão o valor e a importância das ciências, seres mentais de caráter precário, que nunca poderão esgotar a realidade, e ainda menos a experiência. Se a parafernália científica é, um pouco por toda a parte, sobrevalorizada, são as ciências as primeiras vítimas de tal orgulho e arrogância, que consiste mais em *coisar* do que em *pensar*.

Os filósofos criacionistas, que evitam assemelhar-se a papagaios, retificam o papel das ciências, tal como a compatibilidade entre os sistemas que as mesmas forjam, e excedem, ao suporem tudo como um só sistema, essa dimensão do pensamento, iniciando a marcha metafísica da abertura, que não trará resposta definitiva para as grandes questões do pensamento, mas a sua prorrogação. Ativistas criacionistas, peregrinos da metafísica, especulam — e é, assim, que desenvolvem as suas atividades filosóficas, cientes de que as ações

devem vir da “originalidade íntima” de quem age, pois, de outro modo, não serão atos de vida, de expressão contagiante da vida, de “real e efectiva convivência”⁵ — sob o manto das atividades livremente religiosas, de modo a colaborarem para um fim abençoado, no que diz respeito às buscas por uma linguagem comum entre as mónadas. Em sede leonardina, os filósofos aprendem a abraçar as noções das ciências, mas também aquelas que são, por estas, rejeitadas, pelo que coordenarão uma síntese extrema das variadas noções, e ultrapassarão a órbita do positivismo, intercedendo, de facto, na configuração da realidade, mediando, inclusivamente, a sua ordenação.

As Consciências ou Mónadas

Por impulso de um entendimento criacionista da filosofia, bem longe dos exclusivismos impostos pelo pensamento científico, a pessoa autoapreende-se, enquanto mónada, *na Pessoa Integral*. Tal é o momento metafísico por excelência, porquanto é o da reunião com uma sociedade de atividades em excesso permanente, no ventre do Universo. As “obras das inteligências” que mantenham os pés na terra, isto é, “bem assentes na realidade”, aliadas às imaginações, que voam desprendidas “das mortas associações tradicionais”, podem ser, do ponto de vista da sociedade, eficazes, pois, “é pelo pensamento que se dinamizam os sentimentos”, que são “a tonalidade afectiva dos

⁵ Leonardo Coimbra, «O problema do ensino secundário», em *Obras Completas*, por Coimbra, vol. VI (1924-1934), Coleção Pensamento Português (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010), 386.

pensamentos”, e é no sentimento que está o “dinamismo dos fenómenos sociais”⁶.

A realidade, limitada ao âmbito do pensamento, deve ser interpretada, por via da livre especulação, para cá e para lá de si mesma, e aquele, pelos meios que lhe garante um sistema filosófico conhecedor das ciências, começa a alargar e aprofundar as vias do sentimento, servindo de alimento à dimensão estética, que promove a beleza e a verdade, tal como os avanços do amor, sob a direção impressa à Criação pelo músculo de Deus, isto é, o ritmo desenfreado do progresso. Por conta de um excesso permanente de amor, que resulta na digestão estética do fluxo representacional das consciências, a experiência desenvolve-se no sentido da diluição amorosa de todos os limites. O criacionismo filosófico está preocupado com a "história do futuro", pois, todos os períodos fazem parte da mesma *fição* (num sentido apreciativo). Poderemos alegar que, no fim das contas, todas as consciências serão capazes — e sê-lo-ão necessariamente, pois, é uma tarefa, para as liberdades da atitude criacionista, determiná-lo — de descansar na perpetuidade da única ordem equitativa, justa, global e eterna, completa: o socialismo integral, que é a marcha inaugural (e sem término) da representação divina, ou realização cósmica do Amor.

Não há lugar para considerar a consciência como uma lacuna oca de uma cavernosa evolução natural, como se fosse apenas uma “qualquer coisa” no mundo. Consciência é a dignidade especial da Pessoa e a sua experiência é axiomática, a tender à elevação em termos de excelência moral. Na antiguidade, não se distinguia entre o

⁶ Leonardo Coimbra, «A Questão Universitária (Discurso Parlamentar)», em *Obras Completas*, por Leonardo Coimbra, vol. IV (1919-1921), Coleção Pensamento Português (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007), 34.

plano das coisas e o das pessoas, se bem que “as coisas” não eram entendidas como inertes, isto é, à moda do tecnicismo da modernidade, e “as pessoas” não eram entendidas como almas transcendentais, à moda da cristandade.⁷ “Quando os oprimidos se revoltam, suportando incríveis privações, não é o amor comum, a solidariedade da miséria, a dor individual transcendentalizada, que os sustenta?”⁸. Nenhuma realidade é mais verdadeira e plena que a Pessoa, a vida consciente na sua manifestação plena.

Antes, durante e depois de dedicar-se a uma profissão (médico, pedreiro, escritor...), é-se gente, pessoa, no sentido de liberdade, dignidade humana, consciência que se ofende quando a “dimensão espiritual”, de natureza “incomensurável com todo o Universo físico”, é forçada ao “plano da matéria”.⁹ A consciência, experiência de continuidade da vida, que conduz ou dirige a matéria, pode não ser outra coisa senão o paroxismo da penetração na realidade, a vasca, última e irredutível noção. De maneira incessante, dão-se espasmos, e as liberdades nascem. Há um apelo a ser feito aos filósofos, para que não pensem numa só consciência, uma vez que o sentimento, que é a ideia integral e viva, só adquire realidade conquanto exista contacto e comunicação entre variadas consciências.

Tudo aquilo que canaliza a matéria chama-se “mónada”, quer se trate de uma pequena faísca, ou da alma mais profunda. As mónadas realizam as suas manobras por via da comunicação, e agem em função dos determinismos de uma realidade fundamentalmente

⁷ Cf. Coimbra, «O problema do ensino secundário», 385.

⁸ Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)* (Porto: Livraria Tavares Martins, 1958), 94.

⁹ Cf. Coimbra, «O problema do ensino secundário», 387.

mecânica, ferramenta elementar e irreduzível para a ação, sem a qual as mónadas estariam pura e simplesmente seladas, em perfeito isolamento, a subsistir sem necessidade de uma linguagem pública ou comum, que, na verdade, funciona para que seja possível a continuidade no planeamento de ajustes na sucessão dos encontros e no devir dos relacionamentos, isto é, para alimentar uma tendência ou um ritmo de sistematização da concórdia entre as consciências. Sem os instrumentos da mecânica, as mónadas estariam condenadas ao cativeiro, a uma radical *mais que alienação*, e a uma aflitiva escuridão.

As mónadas possuem e são possuídas pelo excesso, apresentando-se com energia bastante para prever e preparar a ação. Não vivem no mero presente, ou numa corrente constante de “mesmice”, mas num passo encorpado de adaptação e herança. As exceções são as mónadas (ainda) não desenvolvidas: gente de pedra, mulheres de mármore, homens de betão, corações de ouro, olhos de vidro... calhaus à beira-rio. As mónadas socializadas são abertura constante, que assumem a dianteira na corrida da matéria, confinada ao presente, para a liberdade, o ponto permanente, vivo, de excedente criativo. Toda a matéria devém vida: eis a libertação que presta socorro às noções, com respeito às suas materialidades, e o refinamento progressivo que assiste às liberdades, sob a certeza de que a todas as noções toca “a realidade, (*sic*) que de direito dialéctico lhes pertence”¹⁰.

Quanto mais livres forem as mónadas, mais estáveis serão, menos resistentes ao amor (menos *coisadas*, como diria a gramática aberta), e mais seguro será o seu seguimento pelo justo rumo em direção à compatibilidade entre as atividades. Para as mónadas, não há maior liberdade do que na realização da dialéctica estética (arte e

¹⁰ Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, 71.

religião), que as liberta do aprisionamento no presente, leva à dispersão da atualidade absoluta, e as salva de serem reduzidas a atividade, sem eco nem aspiração, do sistema que, a bem-dizer, dirigem. No que respeita à configuração humana das mónadas, pense-se no que se passa ao beijar e decidir, a rezar e a cantar, em pleno *kairós*, a bordo do infinito, como se fosse uma cura... A religiosidade é um remédio para a mortalidade: é uma garantia para a eterna presença da experiência. A perda da atividade da mónada não está contida na morte. Aliás, as mónadas podem relacionar-se — e até dirigir ou controlar, é uma hipótese — qualquer matéria, em qualquer idade.

Onde ou quando se der o caso de haver uma maior atividade de síntese, haverá uma maior liberdade de consciência, a vagar pelo momento da sua irreversível fusão com a lei, o máximo de liberdade, a mais profunda e aberta determinação das mónadas no sentido de dar uma resposta aos estímulos do progresso, que as transporta em direção à assídua produção da realidade, bem como as leva a participarem da mobilização dialética para a manifestação suprema e eterna do conjunto ou assembleia solidária, relativamente à qual cada consciência é uma parte crítica, necessária e indispensável. A sociedade das mónadas realiza, necessariamente, o seu processo de crescimento, até ao momento de encerramento, em que «todos os botões se abrem», isto é, até que haja a comunhão integral das consciências. Até mesmo os espaços, que as «não realizações» ou os «fracassos» de comunicação produzem, ainda, entre mónadas, estão preenchidos (absolutamente ocupados) com amor. O que é essencial, é *não coisar*, e é forçoso superar o pensamento meramente tátil e muscular.

Quanto mais livre, mais «à solta», está a mónada, mais ela cria (menos ela *coisa*), e mais elevado é o grau de realidade inventada, tal como maior é o progresso na racionalização de oposições sensíveis. Assim, quanto menos fraturada for a comunicação entre as mónadas, menos resistência à familiaridade religiosa se verificará, e a subsistência da unidade e da realidade da mónada será mais estável. “Uma mónade precária é exactamente aquela que se esteriliza e esgota no acidental imediato. A sua existência é dum apagado ritmo, vibrando ao sabor das oposições”¹¹. Só a síntese é real: quanto maior a atividade de construção, maior será a unificação das oposições (mente-corpo, ideia-matéria, criação-coisa); quanto mais ritmo, maior o excesso de ação, tal como a realidade das mónadas, e a sua expansão será mais livre.

Na sociedade das mónadas, a realidade é entendida pela síntese dos ritmos associados, da diferença, da pluralidade de ritmos pela medida do tempo. Há um privilégio das mónadas superiores, no que diz respeito aos instrumentos de ação, relativamente às mónadas de “excesso nulo”, que se localizam num presente que é, indiferentemente ao dia e à noite, de ação igual à reação, mera afirmação de ser, enquanto habitam aquela que é a esfera limitada no interior dos contornos do sistema que controlam, quero dizer, os seus próprios corpos. As mónadas superiores (de livre excesso de ação) têm tempo, desde o mínimo presente — aquele que mais resiste à comunicação — até ao interminável da sua própria liberdade ativa, que progressivamente unifica os momentos inferiores e de reação. As mónadas superiores são marcadas por um suplemento contínuo da vida moral, como se uma pequena e pálida luz se ampliasse para inundar o horizonte, de modo a ocupar a imensa noite do universo

¹¹ Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, 153–54.

com a sua atividade, isto é, amor, luminosidade e calor. As mónadas também têm um espaço, afirmando a sua possível ação.

O espaço será, em cada mónade, o limite da sua clara visão e do seu leal amor; será, em si, a solitação do amor infinito, pois é a imensidade fria da exalação de sonho e carinho, para que os lugares de tempestade sejam um dia luazes de fraternidade e ternura.¹²

No que diz respeito ao jovem Coimbra, a harmonia devém, *in fieri*, sem lugar para uma compreensão do espaço como uma realidade absoluta ou, como queria Leibniz, como a ordem da existência das coisas. Como temos escutado até agora, essa ordem ainda deve ser feita, sob a responsabilidade da dialética de cada consciência, já que a construção de tal ordem é um caso totalmente coletivo de *faça você mesmo (também!)*. É isso que o entusiasmo e a fé, como se arrastados por uma fada invisível, têm para oferecer, como combustível, às asas da gentileza, voadoras, sacudidas pelo vento, transpostas para a eternidade, tal como a própria morte, que é amada na infidelidade, levada a cabo sob a letra dos beijos recebidos da língua que articula *a imortalidade da alma*: a justiça humana, a aspiração ao futuro, o envolvimento da mónada religiosa no vasto coração divino, e no dom das suas atividades, oceânicas e generosas, que são bem-sucedidas num espaço infinito, e de amor sem fim, inesgotável e incessante, eternamente fraterno.

Estamos perante a dimensão da qual emerge o pensamento, que cria a realidade. O infinito criacionista é um caso singular: é irracional, porque é imune à comensurabilidade que as ações são capazes de realizar, e encontra obstáculos ineficazes, ou até nenhum. Como é o sustento de todo o universo, é a morada do processo

¹² Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, 156–57.

contínuo de suprimento de alimento para as próprias raízes do pensamento. É o que liberta o pensamento, de modo a que o seu trabalho de coordenação sobre a realidade seja desenvolvido. Tal infinito é a fonte, ou o berço de tudo, e é desconhecido, mas sente-se, como se existissem umas ondas que afetam e — mais do que afetam — amam tudo e todos.

Um simples, mas cândido e íntimo, pensamento de amor ergue os lábios num sorriso espiritual; faz correr, pelos meandros da fisionomia, regatos de oculta ternura; levanta o montanhoso peito. O amor infinito é essa fonte originária, que ergue e sustenta todo o Universo. Não é anterior, nem posterior às mónadas; mas seu contemporâneo, o seu profundo motivo e valor de acção.¹³

Criação

O mundo é criado por criaturas, e todo o tempo não passa do momento metuculoso da Criação. A vida é o processo de apreensão do amor por parte das consciências, e o amor compreende, progressivamente, todas as mónadas. Cada singularidade participa da produção do espetáculo da Criação, da expansão do Universo, da elevação da matéria pelos canais da vida. Cada consciência é uma noção, um momento dialético no pensamento de Deus. Sob a perspectiva filosófica criacionista, pode até dar-se o caso de que a Criação tenha chegado a um desfecho, e estejamos revive-la, na memória inventiva de Deus. O caráter *in fieri* do cosmos não é diferente do *caminho* do Universo, rumo à superação das debilidades do Ser, no sentido da plena realização da Pessoa Integral. Existe

¹³ Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, 163.

algum paradoxo no que diz respeito à promessa desta ordem autêntica? Não vai começar do zero, afinal, no preciso momento em que não haverá mais nada a ser feito? Contempla-se a possibilidade do paraíso, a localização da origem (no fim), a utopia, o socialismo sem máscaras.

Uma sociedade ideal de mónades livres e amorosas, eis, o que é lícito desejar-se e até supor-se desde já realizado. Sociedade aberta a todas aquelas almas que atingiram a divina altitude do puro amor, que é a perfeita liberdade.

Para essa sociedade aspiram todas as mónades, e todas terão o direito e a possibilidade de a conquistar. *Essa possibilidade é o próprio Deus*, a infinita actividade de bem, sempre pronta e dadivosa. E, a altitudes divinas chegadas, as mónades serão absolutos desejos de Deus, imortais e perfeitos no seu amor.¹⁴

Depois de uma elevação, em espiral, de abraços cada vez mais amplos, o caminho das consciências é a volta a elas mesmas. Tendo realizado a autoapreensão de mais vida, tal como de mais extensão, num espaço inundado pela infindável sementeira de sonhos, tais consciências estão destinadas a regressar à dimensão integral da experiência, como noções irredutíveis no sistema perfeito do pensamento de Deus. Pode parecer estranho adotar conscientemente uma atitude otimista em relação ao problema cosmológico do progresso, tanto mais que a esperança pertence a um momento extremamente frágil da dialética do sentimento. Ferir a esperança é rapidamente debilitante, mas a mónada deve resistir aos “golpes baixos”, e exercer ativamente a liberdade, para ser melhor em consentir interiormente, inclinando-se à harmonia universal, explorando a linguagem da realidade (espaço e tempo), libertando,

¹⁴ Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, 170–71.

assim, a vontade da prisão de um tempo existente por si mesmo ou em si mesmo, sob a ótica cega da coisificação.

A noção criacionista de tempo está ligada ao ritmo ativo da pluralidade de mónadas, determinadas a realizar a sociedade ideal. O tempo é, tal como o espaço, *a priori*, uma forma do pensamento e de toda a ação criativa. O destino inevitável do ato de Criação, para o qual todas as ações, necessariamente, tendem, deve ser reforçado, isto é, tido como oriente moral, objetivo de todas as atividades conscientes. O alvo da Criação é a sociabilidade universal ou, idealmente, o socialismo integral, o que representa o lucro equitativo de uma dimensão cósmica para as ações, a boa sorte de agir sob a orientação da assimilação irreversível da cevada espiritual, a completa metabolização do espírito, a personificação cósmica da mónada religiosa. Nutrir sentimentos religiosos significa: ter subido a um nível de socialização absoluta do pensamento, tal como ter aberto uma janela para a metafísica. *Llegó el tiempo del quijote* — ou, o momento romântico chegou. Há uma ocasião para saltar em direção ao ponto em que é adequado, para cada um, saber-se representante do todo, não uma mera (muito menos uma *mera*) parte de uma harmonia pré-estabelecida. *Vem aí*, poderia dizer um leitor criacionista.

No socialismo integral, as consciências são/ serão intuições puras, aproveitando o repouso a bordo de um *fiat* que “não mais precisará de combustível”, pois, o amor realizado será suficiente para o seu movimento, para transportá-las por toda a eternidade, sem encontrar mais resistência, no fluxo de excesso permanente de amor, ou liberdade absoluta.

A construção do socialismo depende da realização plena, por parte da pluralidade de consciências ou mónadas. A realização plena dos ideais ocorrerá quando a vontade cega de viver dos seres

biológicos — vendada, *inter alia*, pelo excesso de luz artificial, imposto *à custa* das ciências — for ultrapassada pela vontade religiosa de consentimento, o que imprimirá, de uma vez por todas, o fluxo dinâmico de solidariedade na complexificação dos motivos da ação moral. A filosofia é o veículo que conduzirá a essa superação. Afinal, o pensamento ergue a realidade cientificamente, e coordena-a filosoficamente. A filosofia é, fundamentalmente, metafísica criacionista: o exercício da especulação livre e a promoção da ação do pensamento que se pensa a si mesmo, de modo a otimizar ou atualizar os vetores que ordenam as ações.



**Unravelling the political dimension
of the concept of originality**

Unravelling the political dimension of the concept of originality

Murilo Rocha Seabra*

ABSTRACT: In his book *Jacques Derrida*, Geoffrey Bennington outlined what seems to be a trivial, uncontroversial, and even mandatory conception of originality. After drawing attention to its merits, I will move on to defend that (a) Bennington's conception of originality can hardly be seen as an original contribution, because it actually expresses a very widespread picture of how the concept is understood, (b) this conception of originality is riddled with logical problems, and (c) besides being riddled with logical problems, it masks much deeper, political problems. Hence, my first charges against Bennington's conception of originality will be merely logical and analytical. However, they will gradually evolve to deeper and more pressing political charges.

Keywords: originality; metaphilosophy; geopolitics of knowledge.

1 — Right in the first pages of his *Jacques Derrida*

Right in the first pages of his *Jacques Derrida*, co-authored, it should be added, with Derrida himself – or given Derrida's determination to untangle himself from this careful attempt to capture and systematize his philosophy, it may be better to say, counter-authored by Derrida –, Bennington announces that he will be undertaking “two distinct but complementary tasks”.ⁱ The first is to show the contemporary character of Derrida, a task which does not *prima facie* present anything interesting in itself. The only trap it needs to avoid is that of emptying Derrida's thinking, reducing it to a mere “phenomenon of fashion”.ⁱⁱ The second task, on the other

* E-mail: murilorseabra@gmail.com.

hand, can and should be placed on the operating table. It may not be possible to expose its guts with painless incisions. But one must cut through the epidermic surface of Bennington's text in order to discover the internal forces that animate it. There is no need to hurry. We can approach the center of the problem slowly and meticulously, layer by layer.

The second task to which Bennington commits himself is "that of placing this thought in a tradition or a filiation in order to say how Derrida is new, to define an originality with respect to predecessors from whom Derrida would stand out in some way".ⁱⁱⁱ He further clarifies that the attempt to "reconstruct the system of his thought" in the manner of the reconstructions of the thoughts of Hegel, Nietzsche, and Heidegger would show "how Derrida's thought is distinguished from them".^{iv} And Bennington adds: "In this way, we would gradually delimit what is proper to Derrida and none other, his originality, his idiom or signature".^v

So far, two things are pretty much clear. The first is that Bennington considers Derrida an original thinker. But there is another point, much more important, much more interesting, that immediately catches our attention. Bennington is not content to simply *state* that Derrida is an original thinker. On the contrary, he seizes the occasion to delineate his own *conception* of originality – which perhaps does not really have Bennington's signature, except by way of his particular mode of exposition. Nonetheless, it is a conception to which he obviously subscribes. Note that this conception is not his in the sense that he presents his own, original conception of originality. But it is his in the sense that it is a conception to which he adheres. In a sense, he adheres to an opinion which is not his. But in doing so, he makes it his own. And this

means that he has a peculiar position in relation to the concept of originality, a position both passive and active. It is, in fact, the typical position of a spokesperson – or of an informant – who speaks at the same time on behalf and as part of his community.^{vi} He does not speak as someone who is detached from his community, but as a member fully integrated into it. Bennington’s voice is the voice of his community. Therefore, to establish a conversation with Bennington is tantamount to establishing a conversation with ■■■■■.

2 — And what is Bennington’s conception of originality?

And what is Bennington’s conception of originality? What is its essence, what is its content? What is Bennington’s conception of originality – which is in fact the conception of originality of his community? Maybe there is no passage where it appears more clearly than when Bennington says he intends to show, for those who are already familiar with, for example, the thoughts of Hegel, Nietzsche, and Heidegger, “how Derrida’s thought is distinguished from them”.^{vii} The word “distinguished” – the idea of difference – is fundamental here. Derrida is original to the extent that his text T_n says things that cannot be found in the texts T_{n-1} , T_{n-2} , T_{n-3} etc. The idea may seem obscure to those who dislike symbols. But for those who like symbols – and what is the problem with symbols? aren’t ordinary words symbols too? – it may be interesting to rely on them a little further and propose the following description of Bennington’s conception of originality – and that of his community:

(D₁) If T_1 states A, B and C, T_2 states C, D, and E, and T_3 states E, F, and G, then T_4 will not be original if it simply

states A and B, nor if it simply states A, D, and G. To be sure, it can state A and B, or A, D and G. It might even state A, B, C, D, F and G. However, it will be original only if it states things which could be symbolized by other letters, say, H, I and J. For example, if T_4 states G, H and I, or at very least F, G and H. There may be overlaps between what T_4 states and what T_1 , T_2 and T_3 state. However, in order to be considered original, T_4 needs to say at least one thing that has not already been said by T_1 , T_2 and T_3 .

Or in somewhat less symbolic terms:

(D_1') If Hegel stated A, B, and C, Nietzsche stated C, D, and E, and Heidegger stated E, F, and G, it follows that we cannot consider Derrida original if he simply states A and B, nor if he has simply stated A, D, and G. To be sure, he can state A and B or A, D and G. He might even state A, B, C, D, F, and G. However, we can only consider him original if he states things which could be symbolized by other letters, say, H, I, and J. For example, if he states G, H and I, or at the very least F, G and H. There may be overlaps between Derrida's philosophy and Hegel's, Nietzsche's and Heidegger's philosophies. However, in order to be considered original, Derrida must say at least one thing that has not already been said by Hegel, Nietzsche or Heidegger.

If you are not keen on symbols, you don't have to worry about D_1 . Neither with D_1' . If you don't like symbols – yes, they do bring us too close to analytic philosophy –, you may simply focus on Bennington's own seemingly loose but equally rigorous formulation. In fact, D_1 and D_1' are in no way intended to dethrone, dislodge or overthrow Bennington's conception of originality ■■■■■

On the contrary, both D_1 and its less arid version D_1' are attempts to make it explicit – or to convey the same message in another code.

They are, so to speak, ethnographic propositions [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED].

Of course, there is a difference between what Bennington says and what D_1 and D_1' say, starting with the fact that the object of his speech is quite determined: he is talking specifically about Derrida – while D_1' treats the name “Derrida” just as a symbol, something which [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED].

Had he being writing about Hegel, he would have probably said the same thing, only using, perhaps, other terms – maybe something like: “In order to determine whether Hegel was an original thinker, one must contrast what he said with what Schelling, Fichte, and Kant said”. Had he being writing about Nietzsche or Heidegger, he would have probably said the same thing – and again, using other terms, but to give shape to an identical protocol: “In order to determine whether Nietzsche was an original thinker, one must see if there is something truly proper, truly specific to his philosophy”, and [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

There is, indeed, a noticeable difference between what Bennington says and what D_1 and D_1' say. But it is essentially a difference in form, not in content. That they differ in form, there is no doubt: a poststructuralist like Bennington would hardly express

himself in such terms; however, were him an analytic philosopher – were him writing a book not about Derrida, but about Davidson –, he would have possibly formulated his conception of originality in an even more arid fashion. Especially because aridity – the lack of color, the lack of life, the lack of movement – seems to be taken by analytic philosophy as an epistemic value in itself. The more grayish a discourse, the more effectively it appears knowledgeable: it thus creates the impression of sobriety, and of seriousness. Ultimately, analytic philosophy is something of an aesthetic school.

Bennington's conception of originality – especially when formulated in terms of D_1 – looks solid and robust. This does not mean that it is solid and robust. [REDACTED]

[REDACTED] Or rather, does it not seem like he has said all there is to say about philosophical originality – and perhaps even about intellectual originality in general? Does it not seem like he has adequately answered the question “What makes an original thinker original?”, and that his answer was not only accurate, but also, to a certain extent, original? In fact, does it not seem like he made – with a natural, almost effortless gesture – an original remark about originality? Doesn't his brief exposition of how the concept of originality works give him the right to claim a certain originality – in the midst of a book that has no pretension to originality whatsoever, and which, on the contrary, tries to purge all originality from itself? Although the book as a whole cannot be said to display Bennington's philosophical originality, can it not be said to display his metaphilosophical originality [REDACTED]

[REDACTED] Perhaps there is not much of Bennington in what he says neither of Derrida nor of originality. But at least here Bennington has left his mark: he explicitly formulated the criteria which regulate

the use of the concept of originality. [REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED]

3 — In order to make Bennington’s merit clear

In order to make the merit of Bennington’s account of originality clear, it may be interesting to draw attention to a strong – indeed, very strong – point about his conception of originality. For D_1 and for Bennington – and for the community which he is part of – originality is not a monadic property. On the contrary, [REDACTED] a relation. The explicit statement that one cannot gauge Derrida’s originality without comparing him, for example, to Hegel, Nietzsche, and Heidegger [REDACTED]
[REDACTED]

The claim that originality is a relation implies that the working of the term “originality” is somewhat closer to the working of the term “big” than to the term “blue”. The fact that a sphere is blue does not mean that the sphere next to it cannot be red. But the fact that a sphere measures 1 m means that the 10 cm sphere next to it cannot be called “big”. Of course, it can be considered big next to a 1 mm sphere that, for obvious reasons, we had not seen before. [REDACTED]
[REDACTED]

[REDACTED] consider the 1 mm sphere big when compared to a .01 mm sphere – [REDACTED] a relational predicate.

[REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED] if you lay Derrida’s *Of Grammatology*, Wittgenstein’s *Tractatus Logico-Philosophicus*, and Gadamer’s *Truth and*

Method on a table, you will see that the former is big in relation to the second and small in relation to the third.^{viii} But one book does not cease to be original because the other book was original too

Be that as it may, the fact is that, just like physical size, originality is a relational property. There is no doubt that the kind of relation at stake here is of another nature. You can determine if one book is physically larger than another without having to open, let alone reading, any of them.

you cannot determine if a book is original without opening it and studying it carefully, and without contrasting it methodically with other members of its family – which also need to be read with due regard. Equivalence of treatment is absolutely essential. It is not just the work under consideration that needs to be dealt with seriously. If the works against which it is compared – if the works against which its originality is measured – are not read with the same seriousness, this will automatically defeat the whole enterprise. The validity of the diagnosis, be it originality or lack of originality, will necessarily . . . It is not as easy a task to determine the originality of a philosophical work as it is to determine its physical dimensions.

But is Bennington's conception of originality – the conception of originality of his community – free from problems?

That it *seems* solid, there is no doubt. That it recognizes the relational character of originality is also clear. And that it probably has a little problem here or there, isn't this something to be expected in regard to all definitions? But does it carry some relevant, important, decisive problem? Besides the small problems that certainly affect it simply because it is a definition – why would it be unlike any other definition? –, does it bring a time bomb inside itself? A problem that can at any moment explode and destroy it from within? For example, does it really capture how Bennington's community uses the term "originality" and its cognates? [REDACTED]

[REDACTED] it is very likely that if we had the chance to ask other members of his community, "What is originality? What makes a philosophical work original?", we would obtain answers that would not differ significantly from Bennington's own answer. They would all be different, for sure. But all of them would very likely allow themselves to be expressed in terms of D_1 .

4 — As it turns out

As it turns out, Bennington's conception of originality has a problem [REDACTED] [REDACTED] it does not reflect – and more seriously, it could not reflect – the actual uses made by his community of the concept of originality. The only thing it reflects is how his community conceives – how it explicitly or implicitly represents for itself – the concept of originality. [REDACTED] And we cannot say that Bennington's representation of the concept of originality simply suffers from a problem that affects all representations. [REDACTED]

essential component is missing in Bennington's definition. And the problem is not that we are before a very short list of authors. The addition of the names of Schopenhauer, Husserl, Sartre, Camus and Merleau-Ponty [REDACTED]. The terms "Hegel," "Nietzsche" and "Heidegger," which do appear in Bennington's definition of originality, play an essentially symbolical role. They do not refer rigidly to Hegel, Nietzsche, and Heidegger. On the contrary, they are to be understood as variables – which D₁ makes clear by replacing them by letters –, so that the need to also compare Derrida with Schopenhauer, Husserl, Sartre, Camus, and Merleau-Ponty is actually already noted in the reference to Hegel, Nietzsche and Heidegger. [REDACTED]

[REDACTED] The problem is not at the level of its *form* of expression. The problem lies in the very *content* expressed. The problem lies in the logical procedure proposed by Bennington to determine the presence or absence of originality. Its criteria for the application of the term "originality" are [REDACTED] [REDACTED] incomplete. So much so that it becomes problematic to say even that his definition is partially correct. Apparently, he grasped the relational [REDACTED]

[REDACTED] In order to determine if T_n is original, it is not enough to compare T_n with T_{n-1} , T_{n-2} , T_{n-3} etc. Originality *is* certainly a relation. But it is *not* a first-order relation. It must necessarily be a second-order relation, that is, a relation between relations:

(D₂) In order to determine whether T_4 is original in relation to T_1 , T_2 and T_3 , it is *not* enough to compare T_4 to T_1 , T_2 and T_3 . It is also necessary to compare how T_4 is compared to T_1 , T_2 and T_3 , with how T_8 is compared to T_5 , T_6 and T_7 , and to how T_{12} is compared to T_9 , T_{10} and T_{11} , etc.

Or in less analytical terms:

(D₂) In order to determine whether Derrida is original, it is not enough to compare him to Hegel, Nietzsche, and Heidegger. One must also compare how one compares Derrida to Hegel, Nietzsche, and Heidegger to how one compares Foucault to Adorno, Bachelard, and Canguilhem, and how one compares Merleau-Ponty to Brentano, Husserl, and Sartre, and so on.

We can say that D₁ expresses a necessary condition for the attribution of originality, but not a sufficient condition. [REDACTED]

[REDACTED] On the contrary, D₂ reallocates, phagocytes D₁, finds a place for D₁ within itself. It may be interesting here to recall Bennington's ambition to rewrite Derrida as if he were writing a "computer program".^{ix} Because after comparing, let us say successfully, Derrida to Hegel, Nietzsche, and Heidegger, a computer program would certainly need *more* information in order to decide whether or not the predicate "original" should be attached to his work. It would need to know, at the very least, where to draw the line. How many things does Derrida need to say that cannot be found in Hegel, Nietzsche or Heidegger in order for him to be considered original? Or how original do the things he says need to be? [REDACTED]

[REDACTED] justify *why* the line is drawn here and not there. And here we come again to the importance of D₂. For what distinguishes D₂ from D₁ is precisely the fact that D₂ offers a way to [REDACTED]

[REDACTED] Which is *absolutely* essential. Because if our requirements are too high, the predicate "original" will end up with zero or almost zero extension, and if they are too low, it will cover

all or almost all of the items in our universe. None of these options will match our actual uses of [REDACTED].

5 — But is D_2 really different from D_1 ?

But is D_2 really different from D_1 ? Isn't the very idea of a computer program misleading? And conceptual calibrations – isn't this just an absurd, meaningless metaphor? Indeed, the following objection can be raised against D_2 : that at best D_2 adds nothing significant, nothing important, nothing relevant to our understanding of how the concept of originality actually works – or of how it ought to work. That is, D_2 does not say anything new. On the other hand, D_1 does clearly and distinctly formulate an essential feature of the concept of originality: its relational character. What D_2 does is just to polish – unnecessarily – the achievement already made by D_1 . The difference between D_1 and D_2 , in fact, is extremely small. It is so small that it makes no sense to use the word “difference” here, let alone that D_1 should be discarded in favor of D_2 . [REDACTED]

[REDACTED] Its strategy is not to challenge D_2 on its own terms – as D_2 criticizes D_1 on his own terms – but to minimize its importance. In its most radical version – which is always on the prowl –, this criticism may call into question the very meaning of the discussion, the very relevance of the topic. Why discuss the concept of originality? What is gained by discussing the concept of originality? Aren't there more important, pressing problems? Didn't Bennington address the issue exactly as it deserves to be treated: in the form of a side comment? [REDACTED]

It is only the contribution of D_2 that lacks importance. [REDACTED]

[REDACTED] an unimportant contribution cannot be considered original.

The circle of ironies, however, does not end here. For to know whether D_2 is significantly different from D_1 , it is not enough to compare D_2 to D_1 . We also need to compare how we compare D_2 to D_1 to how we make other comparisons. The concepts of similarity and difference are also relations between relations. [REDACTED]

[REDACTED] second-order relations. [REDACTED] dismissing D_2 because it is not different enough from D_1 ? Introduced to reduce D_2 to D_1 , this criticism is actually an excellent opportunity to show that D_2 cannot be reduced to D_1 . What makes D_2 different from D_1 is precisely the idea that relations between relations should replace pure, simple, first-order relations. In attempting to overthrow D_2 by using to the idea of difference, this criticism forgets that differences are also relations between relations – not pure, simple, first-order relations. [REDACTED]

Perhaps it is interesting to note that we do not need to move beyond the discursive horizon of analytic philosophy to see the limitations around Bennington's conception of originality. It has purely logical problems. [REDACTED]

[REDACTED] The machine reconstituted from Bennington's scattered remarks about Derrida's originality – and that we have agglutinated in a discernible, definite conception, namely D_1 – is a machine that works in an absolutely unpredictable way. In other words, it does not work. [REDACTED]

fact that a proposition makes sense, however, is not enough to make it relevant. In fact, the very theory that the universe was created by a spaghetti monster with eyes of meatballs makes sense. [REDACTED]

[REDACTED] another sense of making sense: that of being intelligible – a property which, incidentally, allows us to identify it as absurd. However, it has no chance of – and no aspiration to – being listed alongside other theories about [REDACTED] the universe. [REDACTED]

[REDACTED] The theories of the origin of the universe imagined by physicists – though they may also be absurd – clearly have epistemic aspirations, and [REDACTED]

[REDACTED] designed to elicit to rejection. By deliberately embracing the absurd, it develops such a low convincing power – in fact, it is not zero, it is negative – that any theory to which it is compared finds its credibility seriously threatened. What matters is not just the amount of new ideas introduced by a theory. Their quality is an important factor. [REDACTED]

[REDACTED] it threatens to swallow both Bennington's conception of originality, D_1 , and its calibrated version, D_2 . It is true that what D_2 asks for is purely an equivalence of treatment. The objective of comparing how one compares Derrida to Hegel, Nietzsche, and Heidegger to how one compares Foucault to Marx, Bachelard, and Canguilhem is precisely to ensure a fair calibration – thus neutralizing the distorting effects brought about by issues of relevance. That is to say, the objective is to prevent, on the one case,

attribution of originality on the grounds of an insufficient number of ideas (or on the grounds of ideas which lack quality: which have little significance, little importance, little relevance), and, on the other case, denial of originality despite a sufficient number of ideas (or in spite of ideas which are qualitatively sound: which have significance, importance, and relevance). [REDACTED]

How do you know if a particular idea is relevant? How do you know how relevant it is? How do you know if two ideas are equally relevant? In fact, doesn't the fact that an idea is new make it automatically difficult to realize its relevance? And the fact that an idea is considered relevant – can't this be a symptom of its lack of originality? For aren't relevance and originality antithetical?

[REDACTED] people can radically disagree when it comes to quality. Everything depends on the works they take to be *stellae fixae* – that is, the works whose quality they are unwilling to question. A poststructuralist would tend to find the contributions of the *Tractatus* very much irrelevant – and therefore lacking what it takes to be a candidate for originality [REDACTED]

[REDACTED] And an analytical philosopher would tend to find the contributions of *Of Grammatology* equally [REDACTED]

[REDACTED] if we measured Derrida not against Hegel, Nietzsche, and Heidegger, but against Frege, Russell, and Moore, shouldn't he now seem more original – perhaps more original than he is? Or maybe

not more original – but less relevant? So is there really any hope that a computer program will ever be able to distinguish a relevant from an irrelevant idea? Is there really any hope that a computer program will be able to process [REDACTED]?

7 – But there is an even more basic concept

[REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED] not the units that a computer program could easily handle. They are not words – or signs – that we can immediately perceive. Nor are they sentences – or propositional signs – that we can immediately read. [REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED] not possible to repeat its meaning except through signs. [REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED] effectively *understand* what they read, [REDACTED]
[REDACTED] impossible. It is not to the signs that our attention is directed, [REDACTED]
[REDACTED]

interest us. [REDACTED]
[REDACTED] escape us. From the point of view of the computer, meanings are elusive. From our point of view, however, signs are elusive.

[REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED] The problem, however, is that the same signs can convey radically different – even opposite – meanings, and the same meanings can be conveyed by radically different – Including opposite – signs. Although they are closely connected – and although they can never really be dissociated – signs and meanings have a certain independence. It is possible to speak, on the one hand, about the *propositional sign* “Originality should not be sought”, and, on the other hand, [REDACTED]

[REDACTED]
Under its aspect of a sign, the proposition “Originality should not be sought” [REDACTED] contains five words, twenty-eight characters etc. But as a meaningful proposition, it may be stating, for example, that “It makes no sense to try to be original”, either in the sense that it is inevitable: no matter how hard we try to make only faithful and well-behaved copies of great philosophical works, we will never be able to avoid an amount, even if minimal, of originality – or in the sense that it is something unattainable: no matter how hard we try to generate an original philosophical work, we will never be able to avoid, either consciously or unconsciously, reproducing the great philosophical works of the past.^{xi}

This does not mean, however, that we can simply collapse the notion of meaning [REDACTED] There is an obvious resemblance between “Originality should not be sought” and “It makes no sense to try to be original” that the notion of sign *cannot*

easily capture. And there is also a difference at the very core of the proposition “It makes no sense to try to be original” – that is, a difference between “It makes no sense to try to be original” and “It makes no sense to try to be original” itself – which again *cannot* be easily explained [REDACTED]
[REDACTED]

(A) Originality should not be sought. It makes no sense to try to be original. Originality is inevitable. It is impossible not to be original.

(B) Originality should not be sought. It makes no sense to try to be original. Originality is unreachable. It is impossible to be original.

Hence the proposition “It makes no sense to try to be original”, introduced to make the meaning of “Originality should not be sought” more determinate, is itself completely indeterminate. It can both be part of the series that leads to “It’s impossible not to be original” and part of the series that leads to “It’s impossible to be original.” [REDACTED]
[REDACTED]

[REDACTED] diametrically opposite answers. The same propositional sign can be part of two distinct, even antagonistic textual economies.

The fact that the units that interest are to be found not at the level of signs, but at the level of meanings, should therefore make us seriously question [REDACTED]
[REDACTED] in a rigorous, reliable way if Derrida is original in relation to Hegel, Nietzsche and Heidegger. It would also be unable to distinguish

between an original thinker and a mere commentator [REDACTED]

[REDACTED] There is no question that signs can be easily individuated. But when we turn to ideas – which are to be found at the level of meanings, even if it is true that meanings are always expressed through signs [REDACTED] [REDACTED] senseless to say that [REDACTED]

[REDACTED] In general, a series of propositional signs are necessary to express an idea. And it is doubtful that in the process only one single idea will be expressed. And it is also doubtful that it will be possible to easily demarcate one from another. Moreover, there cannot be a single way – and this really is an impossibility – to express an idea. Because it must necessarily be possible to explain it. And there is no other way of explaining an idea except through [REDACTED]

[REDACTED] It might be worthwhile to note that this obviously [REDACTED] the widespread idea that meanings are produced by differences.

There is a reason why philosophers express themselves not through lists of propositions but through texts. The idea of a list suggests a set of independent, complete and self-contained propositional signs, which nevertheless [REDACTED] [REDACTED] converge to form a meaning that encompasses and surpasses them. An ideal list would have no repeated items [REDACTED] Each of its propositional signs would express one and only one meaning, and a very definite one. A text, however, is formed by propositions – by propositional signs – that overlap and intercept each other, influencing each other in many different ways. It is pointless to try to dismember a text into isolated propositional signs as if the meanings they conveyed were independent and detachable from each other. On the contrary, one

sign bestows life into the other. Taken in isolation, they would have – and could have – their meanings. It is by chance, therefore, that philosophers express themselves by means of texts, and not by means of lists. To write a list in this sense with independent, complete, and self-contained meaning. For the very idea of a list is based on an assumption, that the task of individuating ideas can be reduced to the task of individuating signs. It is possible to have an idea, even a clear idea, of what a text is trying to say. But it is not possible to identify its ideas as it is possible to identify its signs – that is, in a completely univocal and uncontroversial way.

That there are differences at the level of the signs does not imply that there are differences at the level of meanings. Identity at the level signs is not a guarantee of identity at the level of meanings.

the impossibility of individuating ideas unequivocally shatters the ground upon which Bennington's conception of originality is built. Indeed, the fact that the same signs can express different meanings and the same meaning can be expressed by different signs For the units of comparison – the letters which appear in D_1 – cannot be individuated. demarcated from one another and stabilized in units.

If a computer program were clever enough to identify ideas – an indispensable step for us to be able to compare them and to decide whether they are original or not –, it would be consequently

able to represent each of them by a single symbol, a single letter. That is, it would be able to describe texts in the way D_1 presupposes – as an uncontroversial truth – that is possible to describe them. And if it were to conclude that T_n says A, the next step would be to look for A in T_{n-1} , T_{n-2} , T_{n-3} etc. The problem, however, is that the signs used by T_{n-1} , T_{n-2} , and T_{n-3} could be completely different from the ones used by T_n . And these differences could lead incorrectly to the conclusion that the ideas in question are also different. Alternatively, they could be deceptively alike. How would a program know whether to interpret these differences as too small as to allow the conclusion that we are before “different ideas” or as too great as to allow us the conclusion that we are before the “same ideas”?

[REDACTED]

we cannot even the start the process of making comparisons.

8 – But we don’t have to discard D_1 altogether

[REDACTED]

find a proper place for D_1 within the general economy of ideas about the nature of originality. After all, doesn’t Bennington give an adequate account of how his community thinks the concept of originality works? The fact that D_1 is tarnished by inconsistencies

does not mean that its descriptive value – its ethnographic value, its empirical value – is zero. In fact, to the consciousness that has not examined D_1 carefully, it can even impose itself with the force of a necessity. And if there are people who reject Bennington's conception of originality because there is nothing groundbreaking, nothing original about it, because it is, in other words, plainly intuitive and quite uninformative [REDACTED]

[REDACTED] believe that D_1 can be used rationally. [REDACTED]

Bennington might also be giving an adequate account of how we tend to think that the concept of originality *should* work. In fact, doesn't it seem like, at least at first glance, that D_1 makes a substantive contribution [REDACTED]

[REDACTED] Even if it does not describe how the concept of originality *actually* works – or how it is *thought* to work –, can't D_1 describe how it *should* be used? That is, couldn't D_1 have, in the absence of any referential value, at least a normative value? [REDACTED]

Which brings us to a somewhat curious situation. The problem of originality indicates that at least four levels are at play here – not just two, as the marks left in our retinas by the classical distinction between theory and practice may incline us to think. It is necessary to distinguish between (a) how the concept of originality works, (b) how it is thought to work, (c) how it should work, and

finally (d) how it is thought that it should work. We can refer to these as the [REDACTED] levels. The classic distinction between theory and practice – which informs Wittgenstein’s distinction between definitions and uses of words, for example – is subsumed under the distinction between the [REDACTED] levels. One thing is to see how the word “game” is defined. Another thing is to see how it is used. Obviously, it is possible to *force* the assimilation of the [REDACTED] levels onto the classical distinction between theory and practice. The problem, however, is to decide how exactly one ought to proceed. For example, what should we group under the label “theory”? [REDACTED] doxastic [REDACTED] normative [REDACTED] Is it even possible to make a non-arbitrary decision here?

In any case, D_1 seems to inform reasonably well how one *thinks* the concept of originality works – and also how one *thinks* it should work. [REDACTED] If D_1 seems to say how the concept of originality *should* work, and if, in addition, it also seems to be an appropriate description of how it *really* works (at least, that’s what we think), how are we avoid [REDACTED] the conclusion that we *are* using the concept of originality how it *should* be used? [REDACTED] spoils the party. But perhaps D_2 does not demonstrate that we *use* the concept of originality in a flawed way, only that we *represent* our flawless use of the concept of originality in a flawed way. [REDACTED] Although we are unable to

explain coherently how we use the concept of originality, the fact is that the uses we actually make of it do show how it *should* be used.

9 — This much should be clear

This much should be clear: [REDACTED]

[REDACTED] On the other hand, D_1 describes neither how it should be used nor how it is in fact used. Therefore, perhaps, we have explained well – or reasonably well – the [REDACTED] aspects of the concept of originality. What remains to be explained is its [REDACTED] dimension – that is, how it *is* actually used. It turns out, however, that the concept of use – despite appearing neutral, despite appearing objective, despite appearing unproblematic – is not free from riddles of its own. And the concept of originality is especially suited to bring them to the surface. In fact, it illustrates very well how the level of use is traversed by conflict and incongruity – and how it loses its explanatory powers along with its lack of regularity.

[REDACTED] no agreement as to the originality of Derrida. We already know that Bennington considers Derrida an original thinker [REDACTED]

[REDACTED] Barry Smith, for example, also uses the term “original” – or at least, he so believes – also to label works which display significantly new ideas, but he does not in any way regard Derrida as an original thinker. In fact, two of the three authors mentioned by Bennington

to attribute originality to Derrida are explicitly mentioned by Smith to deny his originality:

There is, leaving aside a lot of meaningless banter, and even with the best of intentions, very little in Derrida that you cannot find already in Heidegger or Nietzsche. (...) Derrida seeks to deconstruct familiar binary opposites, such as that between serious and playful (...). Nietzsche, we can say, had interesting and original things to say about this opposition, and he said them in full Germanic seriousness.^{xii}

How are we to infer the use of the concept of originality from such disparate judgments? Does Bennington and Smith really have the same concept of originality? [REDACTED] level of use. But its apparent simplicity is what gives the impression that it can finally quench our thirst for explanation: its apparent simplicity is what gives the impression that it functions as a kind of [REDACTED] seems to bridge the gap between language and reality [REDACTED] makes the concept of use an ideal candidate for the role of the bedrock of meaning. It fulfills – or gives the impression of fulfilling – all the necessary requirements for the task: it is an apparently objective and neutral concept, even a humble one. It is a concept so far from the sky and so close to the ground that it no longer seems to be a concept anymore.

[REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED] The scale that is commonly taken into account when evoking the concept of use – and which emphasizes its supposed explanatory powers – is the scale used by Wittgenstein: the scale of

the most immediate interpersonal linguistic transactions, that is, the 1:1 scale.^{xiii} [REDACTED]

It is true that when we go down to the level of the most immediate, interpersonal language transactions, we see events in all their colors and with an incredible richness of detail – but it is also true that we simultaneously stop seeing [REDACTED]

[REDACTED] The 1:1 scale is, so to say, exuberant – but it is at the same time silent. Despite its infinite textures, it doesn't say anything useful. It is quite right to say that in order for it to play the discursive role of an explanatory foundation, it cannot say too much. The level of uses – the level of the most immediate, interpersonal linguistic transactions – gains its strength from its discretion. [REDACTED]

[REDACTED] different from itself [REDACTED] [REDACTED] uses of the term “originality” and its cognates under the 1:1 scale [REDACTED]

Far from being a place of simple lack of regularity, uses are the place of irregularity *par excellence*.

Of course, the image of the level of use as neutral and disinterested comes from – and depends viscerally on – the consideration of somewhat insipid and uninteresting words like “tool” and “game”.^{xiv} But the fact that the concept of use – aided by the related concept of family resemblance – is perhaps able to reasonably explain how words like “tool” and “game” operate does

■ mean that it explains equally well the workings of concepts marked by struggles and disputes – as is the case of the concept of originality, and, indeed, of the very concept of philosophy.^{xv} The level of use – at least when viewed on the supposedly promising 1:1 scale – does not shed any light on how the concept of originality works.

10 — Perhaps we cannot maintain

Perhaps we cannot maintain that these two evaluations, Bennington's and Smith's, are equally valid and rational. ■■■■■ blend together. ■■■■■ with time, the substances would come apart again. ■■■■■ They cannot be both right. One of them necessarily needs to be wrong – this is a required by ■■■■■ What makes things especially puzzling, therefore, is that both take themselves to be right; furthermore, nothing indicates that Smith sees himself as a critic interested in minimizing Derrida's achievements and maximizing his failures in order to dethrone him at any cost. In fact, despite being an analytic philosopher, he does not have a typically anti-continental posture. In fact, we have good reason to think that neither Bennington nor Smith were deliberately biased in their evaluations. They do ■■■■■ seem to be willing to make gratuitous statements about Derrida – one to paint him with ■■■■■ positive colors and the other to paint him with ■■■■■ negative colors. Besides, it is not so simple to invoke Smith's analytical background in order to disavow his negative assessment of Derrida. For Bennington's literary background could

also be invoked in order to disavow his positive assessment. Both of them assess Derrida's work – at least from their own point of views – soberly, seriously and objectively. [REDACTED]

[REDACTED] Just as Bennington is not irresponsibly trying to make a weak author look strong, Smith is [REDACTED] irresponsibly trying to make a strong author seem weak. Bennington sincerely believes that Derrida is original. And Smith also sincerely believes that Derrida is not original. They both believe that they are just revealing things as they really are. They both believe to be [REDACTED]

[REDACTED] believe that they are using the concept of originality neutrally and objectively. [REDACTED]

[REDACTED] a computer program previously fed with Hegel's, Nietzsche's, and Heidegger's works would *not* arrive to the same conclusion as Bennington did. Not because he considers Bennington's conception of originality incoherent. On the contrary, everything suggests that Smith believes – and perhaps here is his only point of agreement with Bennington – that the concept of originality works according to the scheme described in D₁. That is, Bennington and Smith seem to agree on the [REDACTED] level – the level of how one *thinks* that the concept of originality works. But they obviously do not agree on the [REDACTED] level – the level

of uses. In fact, here they come to radically different conclusions. One is absolutely convinced of Derrida's originality. The other is absolutely convinced of Derrida's [REDACTED] originality.

So Bennington and Smith seem to agree and disagree [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED] simply a difference in opinion? [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED] If we take it for granted that they are using the same scheme and the same criteria,

won't we be forced to conclude that one of them – at least one of them – is necessarily misapplying the concept of originality, either voluntarily or involuntarily? Is it possible that one of them is – or both of them are – taking as irrelevant ideas that are actually relevant, or, alternatively, as relevant ideas that are actually irrelevant? [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED] Is it possible that Hegel's, Nietzsche's, Heidegger's and finally Derrida's ideas are being individuated in an unreliable way?

There is no doubt that neither Bennington nor Smith were as rigorous as a computer program. Not even a computer program could be as rigorous as a computer program. [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED] not and will never be at our disposal: a computer program capable of infallibly evaluating

whether a work is original or not. [REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED]

The fact that Bennington and Smith can converge on the level of schemata and criteria [REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED]

[REDACTED] The 1:1 scale, the scale of uses, can perhaps be fruitfully evoked to explain harmless and primarily descriptive words – such as the word “game”, which do not have a strong, obvious political component. But when we move from the concept of game to the concept of originality, a new dimension comes into play: there is a break in continuity here – the theoretical tools deployed to explain the former no longer [REDACTED]

11 — The first thing that the level of use

[REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED] disputed concept.^{xvi} There is no doubt that D_1 and D_2 are both at a considerable distance from how the concept of originality effectively works. [REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED]

[REDACTED] The term “originality” is more

like a label which is pulled violently from one side to the other – due to its *legitimizing power* – than like a label placed placidly on items that meet its criteria of application.^{xvii} [REDACTED]

[REDACTED] fierce linguistic struggles – which are nothing like the peaceful scenario suggested by the concept of use. [REDACTED] a structure of their own.^{xviii} [REDACTED] neither D₁ nor D₂ are not enough to explain *how* legitimizing concepts like originality are actually used.

[REDACTED] A description of how the concept of originality is *used* – as opposed to a description of how it is *thought* to be used [REDACTED]

[REDACTED] the power to produce – or to undo – visibility and existence. [REDACTED]

[REDACTED] destroyed.

[REDACTED]

[REDACTED] the concept of originality [REDACTED]

[REDACTED] much more parsimonious precisely because its effects are much more impacting and decisive. An author needs to be updated, well-informed, serious, coherent, and rigorous to be considered original – otherwise he or she will be seen at most as an eccentric author. But it is not enough that he or she be updated, well-informed, serious, coherent and rigorous in order to be considered original. [REDACTED] in fact, it is not enough to *be* original in order to be *considered* original – and one may even be *considered* original without *being* original.

There is, however, another, deeper reason why Bennington opens his book stating Derrida’s originality. In fact, he must somehow justify – including to himself, because the self expects reasons for the allocation of its energy – the immense work he is about to do: that of describing Derrida’s thought; actually: to effectively rewrite it, making Derrida’s thought his own. [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED] convince the reader – in

whose interiority lies an equally vigilant self – to dedicate his time, his energy, to the work he has done. [REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED] the antagonism between magic and understanding: when the magician reveals his or her secret, the trick ceases to amuse us. The less we insist on the constructed character of Derrida's originality, the more we can insist on Derrida's originality.

Bennington and Smith are certainly aware – even if not propositionally aware – of the political dimension of the concept of originality. However, they believe – at least they seem to believe – that it is possible to draw a clear boundary between its political dimension and its purely descriptive dimension. [REDACTED]

[REDACTED] The problem, on Bennington's view, is that Smith and his colleagues did not perform operation D_1 – or operation D_2 –, and stubbornly decided to attack Derrida based on a purely political motivation. And on Smith's view, on the other hand, the problem is that Bennington and his colleagues did not apply the criteria outlined in D_1 – or in D_2 –, and stubbornly decided to defend Derrida based on a purely political motivation. For Bennington and his colleagues, a flaw was committed by Smith and his colleagues – a flaw perhaps more ethical than logical. For Smith and his colleagues, a flaw was committed by Bennington and his colleagues – a flaw perhaps more logical than ethical. [REDACTED]

[REDACTED]

██████████ possible to isolate the descriptive use of the concept of originality from its political use. ██████████

██████████ impossible. The attempt to isolate and clarify its descriptive core – when undertaken seriously and rigorously – tends to empty it: in fact, this task ██████████

There is no doubt that these two antagonistic positions see themselves as purely descriptive – and it is from the descriptive dimension that they draw their strength –, but there is also no doubt that they function essentially in a performative way. The statement that Derrida is original makes him – or contributes to make him – into an original thinker. ██████████

██████████ rest their positions on reasons. They are not gratuitous, free-floating positions: they meet criteria. Nonetheless, these criteria seem to play here a purely cosmetic role – and not only because they lead to diametrically opposed conclusions. The concept of originality is *not*

██████████ On the contrary, T_{n-1} , T_{n-2} , T_{n-3} etc. are brought about in order to construct – or to destroy – the originality of T_n . That is, the reference to T_{n-1} , T_{n-2} , T_{n-3} etc. does not play a decisive role in the task of determining the originality of T_n . Reference to T_{n-1} , T_{n-2} , T_{n-3} etc. has only a decisive role in the task of *legitimizing* – by dressing it with a methodical, thoughtful and

rational appearance – the evaluation of originality of T_n . [REDACTED]
[REDACTED] look legitimate.

In saying that Derrida is original, therefore, Bennington is doing much more than simply attributing to him originality. [REDACTED]

[REDACTED] example of a performative proposition. The problem of Bennington's conception of originality – which is also Smith's conception of originality [REDACTED]

[REDACTED] in order to evaluate the originality of T_n , it is not enough to compare it to T_{n-1} , T_{n-2} , T_{n-3} etc. Nor is it limited to the fact that there can be disagreements as to the textual components that should be taken into consideration. And again, neither to the fact that it is doubtful whether the units of comparison themselves can really be individuated. [REDACTED]

[REDACTED] assumption that it is a purely rational concept.

And there is no doubt that it must *appear* rational in order to exert both its legitimating and its delegitimizing effect. It is precisely from this appearance of rationality that it derives its strength. Knowledge must have the appearance of knowledge – preferably of pure knowledge – in order to exercise its power effectively. The appearance of rationality lends force to the concept of originality, which in turn lends force to the work considered original. And the original work, in turn, lends force to those who decipher and disseminate it. [REDACTED] trickle-down economics here. The

aura built around the original thinker also touches its interpreters. But if we manage to unmask rationality, we will see here a chain reaction: the dissipation of the aura around the concept of originality will imply in the dissipation of the aura around the work considered original – and also, finally, will imply in [REDACTED]

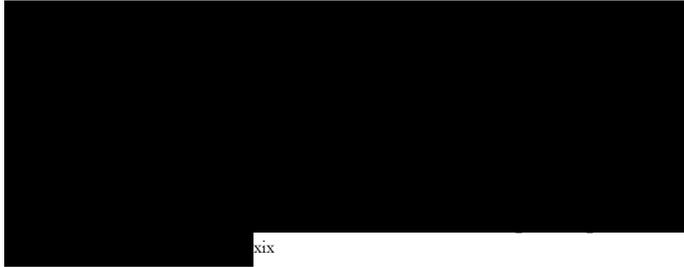
12 — So we know that

So we know that [REDACTED]

As a rule, however, discrimination acts in a discrete, insidious, sneaky way: it does not show its face; [REDACTED] it needs to be skillfully cornered – in order to show its face. And this means that it cannot be easily discerned at the 1:1 scale, the scale of the most immediate linguistic transactions. In fact, here it finds the perfect hiding place: here it can justify itself, here it can claim neutrality, exemption, rationality. But when we move on to a scale like 1:10³, the physiognomy of the city [REDACTED]

[REDACTED] less likely to have their intellectual achievements

recognized. Angela Harris and Carmen González could not have summarized the problem more accurately:



That is, their cognitive abilities are constantly put into question. Just like society as a whole, academia also has two sides – a heroic, brilliant side, visible to all, and a crude, rough side, visible only to a few. “While many of the formal barriers have been lifted”, Harris and Gonzalez further explain, “academic institutions remain, at their core, profoundly inhospitable to the experiences and points of view of those formerly excluded”.^{xx} There is a stark contrast between academia’s image of itself and [REDACTED] [REDACTED] the 1:1 scale is not very informative. It can only show that there is nothing peaceful and straightforward about the use of the concept of originality. But the scale 1:10³, on the other hand, [REDACTED] regularities begin to appear: [REDACTED] [REDACTED] If their works fail to match the requirements set by the most modest epistemic qualities – if they are not up-to-date, well-informed, serious, coherent, and rigorous *in principle* –, then what hope can they have to be considered original? [REDACTED] [REDACTED] women of color: gender and skin color factors make them two times separated from knowledge. Because they are women, they are associated with partiality and emotion –

and dissociated from objectivity and reason. Because they are not white, they are associated with primitive societies and all forms of backwardness – and dissociated from high culture and civilization. They are more likely to be seen as researchers willing to act dishonestly in order to look original than [REDACTED] and originality itself may be the triggering factor [REDACTED] [REDACTED] In fact, it is not enough to be original in order to be original. Nor does one have to be original to be original.

[REDACTED]
[REDACTED] change the scale of analysis. And when we move from 1:10³ to 1:10⁸, the scale of the world map, we discover even more regularities. [REDACTED]

[REDACTED] geopolitical lines [REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED]

[REDACTED] The discursive strategy employed to minimize – or to deny – the effects of sexism, racism and eurocentrism on the formation of the canon are already well-known (though only to those who know them): women and [REDACTED]
[REDACTED]

[REDACTED] first nations peoples of the whole world have mythology, but not philosophy. [REDACTED]
[REDACTED]

[REDACTED] at least since Christine de Pizan a woman could have a secure place in the canon, and at least since Anton Wilhelm Amo an African could have a secure place in the canon.^{xxi} And if one cannot speak of “Indigenous philosophy” because the term “philosophy” has a Greek origin, why can one speak of “Indigenous mythology”? [REDACTED]

Africans, Derrida is a de-Africanized author. Hountondji and Oruka – especially Oruka – have made a colossal effort to break away from the rails that only allow us to see and value the spiritual work of the West. Although Derrida [REDACTED]

[REDACTED] his work nonetheless continues, deepens and reinforces that canon, [REDACTED] If there is something that Derrida did not deconstruct, it is his own practice of deconstructing preferably the great thinkers of the European canon, thus contributing to deepening, reinforcing and updating, however indirectly, however tortuously, their canonical statuses.

Originality, the highest of the epistemic virtues, which has a decisive role in the selection and formation of the canon, is reserved for [REDACTED]

[REDACTED] Humble epistemic moves can be performed by anyone. Significant and decisive moves, however, involve a great deal of responsibility: they must be constantly monitored: they must be kept under surveillance: they must be entrusted to [REDACTED]

[REDACTED] This is not how things are. This is how they have to be. And the concept of originality plays a key role in making things be so. [REDACTED]

[REDACTED] not possible to

explain how the concept of originality works without making any reference to bias.

But, after all, is Derrida original or not? If my position hasn't yet been made clear, I can end this chapter with the following remarks. Contrary to Bennington, I'd say that Derrida is hardly an original thinker. There is a big difference between originality and logorrhea. However, Smith's assessment is also unfair. Derrida was neither a god nor a demon, just a mediocre thinker who has been turned into a star. He has been originalized, so to speak, and canonized. But what is really troubling about Derrida is something that both Bennington and Smith missed entirely: it is very likely that he was deliberately and strategically chosen to be turned into a genius precisely because of his political naïveté.^{xxiii} However, this should be discussed in another occasion.^{xxiiii}

References

- ABRAHAM, W. "Anton Wilhelm Amo". In: WIREDU, K (ed.). *A Companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2004.
- BEHRENT, M. "François Ewald, the 'Antirevolutionary' Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State". In: *The Journal of Modern History*, Vol. 82, No. 3, 2010, pp.585-624.
- BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- CABRERA, J. *Diário de um Filósofo no Brasil*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.
- DERRIDA, J. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
- GADAMER, H.-G. 1993. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: JCB Mohr.

HARRIS, A. & GONZÁLEZ, C. “Introduction”. In: GUTIÉRREZ Y MUHS, G. et al. (eds.). *Presumed Incompetent: The Intersections of Race and Class for Women in Academia*. Boulder: University Press of Colorado, 2012.

HENDERSON, B. *The Gospel of the Flying Spaghetti Monster*. New York: Villard Books, 2006.

LOKHORST, G.-J. & KAITARO, T. “The Originality of Descartes’ Theory about the Pineal Gland”. In: *Journal of the History of the Neurosciences*, Vol. 10, No. 1, 2001, pp.6-18.

PIZAN, C. *La Cité des Dames*. Paris: Stock, 2000.

SEABRA, M. “História da Arte e das Ciências Humanas: Palcos para Lutas Linguísticas”. *Áskesis: Revista dos Discentes do PPGS/UFSCar*, Vol.1, No.2, 2012, pp.124-139.

SEABRA, M. *Metafilosofia: Lutas Simbólicas, Sensibilidade e Sinergia Intelectual*. Brasília: Bibliofonte, 2014.

SMITH, B. “Revisiting the Derrida Affair with Barry Smith: Barry Smith, interviewed by Jeffrey Sims”. In: *Sophia*, Vol.38, No.2, 1999, pp.142-169.

WIREDU, K. “Amo’s Critique of Descartes’ Philosophy of Mind”. In: WIREDU, K (ed.). *A Companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2004.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge, 1974.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Wiley Blackwell, 2009.

ⁱ See Bennington 1999, p.3.

ⁱⁱ See Bennington 1999, p.4.

ⁱⁱⁱ See Bennington 1999, p.4.

^{iv} See Bennington 1999, pp.4-6.

^v See Bennington 1999, p.6.

^{vi} For a similar conception of what turns a thinker into an original thinker, see, for instance, Lokhorst & Kaitaro 2001, and Behrent 2010.

vii See Bennington 1999, pp.4-6.

viii See Wittgenstein 1974, Gadamer 1993, Derrida 1997.

ix See Bennington 1999, p.1, p.49.

x See Henderson 2006.

xi For a defense of the first position, see Cabrera 2010. For a structural transformation of one into the other, see Seabra 2014.

xii See Smith 1999, p.147.

xiii See Wittgenstein 2009.

xiv See Wittgenstein 2009.

xv See Seabra 2014.

xvi See Seabra 2012, 2014.

xvii See Seabra 2012, 2014.

xviii See Seabra 2014.

xix See Harris & González 2012, p.1. The redaction is mine.

xx See Harris & González 2012, p.7.

xxi See Pizan 2000. For Amo, see Abraham 2004, Wiredu 2004.

xxii This should not be understood as a defense of analytic philosophy. For a criticism of analytic philosophy, see Seabra 2014. I am simply not willing to give up my right to think for myself and to reject other people's flags and banners.

xxiii What makes poststructuralism so attractive is its feverous association between a non-realist epistemology and a progressive, leftist *pathos*. So poststructuralism embraces a kind of monomorphic imagination that only admits the existence of distortions of reality, accusing those who also believe in truths of two correlated sins, that of being naïve from an epistemological point of view, and that of being conservative from a political point of view. In other words, the epistemological and political components only combine, according to poststructuralist monomorphic imagination, in one specific way, and this combination is rigid: epistemological realism is necessarily linked to political conservatism.

However, it doesn't take much to realize that it is theoretically wrong and even politically dangerous to say that anyone who defends the existence of truths is necessarily a political conservative, and that those who are radical thinkers necessarily think that reality is always distorted. Therefore, contrary to poststructuralism's monomorphic imagination, I'm for a more open, actinomorphic kind of thinking. In my universe there are not only two types of thinkers:

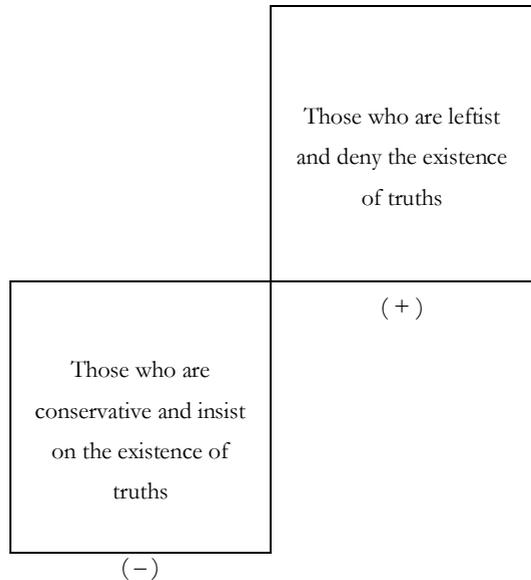
- (a) those who are leftist and deny the existence of truths, and
- (b) those who are conservative and insist on the existence of truths.

In my universe there are instead four types:

- (a) those who are leftist and deny the existence of truths,

-
- (b) those who are conservative and insist on the existence of truths,
 - (c) those who are leftist and insist on the existence of truths, and
 - (d) those who are conservative and deny the existence of truths.

It follows from this that it is impossible to coherently infer one's political commitments from one's epistemological commitments. My actinomorphic typology is more complex than poststructuralist's monomorphic typology because it includes not only two doxastic positions, but all four doxastic positions that can be obtained, by a simple process of permutation, from the two elementary epistemological and political positions. The poststructuralist typology, constructed from simple oppositions, necessarily leaves gaps in its doxogeography. If we want to represent it graphically, we will get something like the following:



The signs (+) and (-) indicate from which doxastic *locus*, according to monomorphic thinking, we must emigrate, and to which we must immigrate. They indicate what monomorphic thinking values (what it claims to be right) and what it devalues (what it claims to be wrong). In the monomorphic universe, the adoption of an anti-realist epistemology and a leftist politics is a sign of enlightenment (not “Enlightment”, of course, just “enlightment”). Hence it pushes toward a reordering of the discursive space; in fact, reordering it is part of its goals. In an important sense, therefore, poststructuralist

mononarrativity is doubly dualistic: first, it recognizes only two diametrically opposing doxastic *loci*; second, it values one of the poles and devalues the other. Furthermore, dualism expresses itself in the tendency to under-criticize the valued pole and to over-criticize the devalued pole: both the weaknesses of the *locus* occupied by those who are leftist and attack the existence of facts and the strengths of the *locus* occupied by those who are conservative and defend the existence of facts are thrown into the background and completely forgotten. This imbalance forces a migratory movement in the discursive space. Ideally, monomorphic thinking leads to the elimination of one of its doxastic places (the place occupied by those who are conservative and defend the existence of facts) and to the promotion of only one of its doxastic places (the place occupied by those who are leftist and deny the existence of facts). Thus, mononarrativity leads to the reduction of the discursive space to only one doxastic place.

To think in an actinomorphous way is to think in a stellar way. It is to understand that all petals of the flower have their place. It is to escape the dualistic logic that fosters the adoption of different critical attitudes towards different doxastic *loci*. What mononarrativity takes as the conclusion (e.g. as the end of the thought process), namely a leftist anti-realism, actinonarrativity takes to be only the beginning (of the thought process). The elements which constitute leftist anti-realism can be disaggregated and recombined to fill in the gaps left in the conceptual space by monomorphism. If we want to represent actinonarrativity graphically, we will get something like the following:

Those who are leftist and deny the existence of truths	Those who are conservative and insist on the existence of truths
Those who are leftist and insist on the existence of truths	Those who are conservative and deny the existence of truths

Actinomorphic thinking does not stigmatize or praise any of the doxastic places of the discursive space. That is why the graphic representation of actinomorphic thinking has neither the (+) nor the (-) sign. The actinomorphic mandala is more complex and full than the monomorphic mandala. Unlike monomorphic thinking, actinomorphic thinking is not dualistic (in this respect). Unlike monomorphic thinking, actinomorphic thinking is not apoplectic. Mononarrativity is a prison for thought. It can, yes, free from the *locus* of conservative realism. However, it re-arrests thought on another level. But where mononarrativity holds thought back, actinonarrativity reactivates it.



**A isofonia pós-moderna e o declínio
da ficção**

A isofonia pós-moderna e o declínio da ficção

Victor Leandro da Silva¹

Que a democracia tem seus perigos e contradições, isso era sabido pelo menos desde os gregos. Entre estes, a isegoria, o igual direito à palavra, era universalmente praticado, com o cuidado de que esse universo abarcasse somente os bem-nascidos, os quais, segundo seu misticismo, deveriam ser também os mais providos de capacidade reflexiva. De todo modo, algum crivo era necessário, no que se via uma preocupação presente com a necessidade de tornar os debates minimamente significativos.

Ora, é absolutamente estúpido acreditar que o destino pode previamente definir quem tem melhores condições de atuar nos assuntos públicos. Também isso tem pouco a ver com democracia. De igual maneira, é inútil instituir critérios meritocráticos, que continuam sendo uma grande loteria mítica. A única solução para democratizar o debate na ágora é propiciar a todos o acesso à instrumentalização crítica. Nisso, nossa sociedade contemporânea parece ter se empenhado com algum vigor. No entanto, falhou exatamente no momento crucial, pois colocou em lugar do questionamento radical uma inteligibilidade meramente operativa, a razão da lógica e do número. Como resultado, produzimos um sem número de máquinas moventes de calcular, que agora serão substituídas de maneira impiedosa pelos computadores e outros dispositivos digitais, enquanto a criticidade permanece em franco e inexorável desaparecimento, incapaz de afirmar seu lugar no mundo.

¹ Endereço eletrônico: viktorleandro@hotmail.com.

Numa linha inversamente proporcional, os meios de comunicação e, por conseguinte, de acesso ao debate público aumentaram vertiginosamente. De sua cama, no meio de seus seriados e livros de fantasia, um adolescente pode a qualquer momento emitir opiniões sobre os mais diversos temas, do filme da moda ao cenário político internacional. E, fazendo uso dos jargões típicos da linguagem jornalística, ele é capaz de revestir seu texto de uma pseudo-acuidade incontestável à massa distraída de seus leitores, colocando-se ao pé de igualdade com os mais atentos e esmerados analistas do assunto.

Mais uma vez, para os menos perspicazes, a democracia parece ter triunfado retumbantemente, quando na verdade suas conquistas são pura aparência. Grandes veículos de informação e a indústria cultural seguem dando as cartas, de modo que o que se tem mais fortemente são seus pressupostos disseminados numa velocidade absurda. Em certas ocasiões, alguma coisa parece sair do controle, porém é logo tranquilizada por uma reação na mesma medida, de modo que o estado de coisas permanece inalterado. Por outro lado, os indivíduos parecem estar plenamente satisfeitos, pois agora supostamente dispõem de meios para serem ouvidos, acreditando na originalidade e na autonomia de suas colocações. Os conflitos, agora mais constantes, não produzem de forma alguma o novo, posto estarem sistemicamente assimilados. Nesse cenário de rebeldia totalmente organizada, a verdadeira contradição desaparece por completo.

Desse modo, o que se forma por meio desse coro é um conjunto de vozes indistintas. Perdida no emaranhado de observações difusas, a crítica autêntica e contundente perde sua força por não poder ser percebida. Os argumentos saltam de todos os lados

e saturam as mentes dos que tentam compreendê-los. Na praça pública, a massa faz um coro cujos sons e cantores não podem ser discriminados nem em suas mais destacadas variações, tamanha é a algazarra provocada pelos maldizentes, deixando como única opção reforçar o caos ou retirar-se para lugares mais tranquilos.

Como resultado, o que se produz é uma anulação, uma incômoda neutralidade entre as vozes atuantes, que permitem a constituição da isofonia. Nela, não existem mais atores destacados, muito menos minorias a serem ouvidas. Somente uma amorfa massa sonora pode ser percebida. E, se isso é bastante cômodo para os que não querem ouvir as vozes dos imbecis, mais cômodo ainda o é para ofuscar as antes silenciadas manifestações das massas, que agora se deixam iludir pela ilusão de que há receptores para suas mensagens desesperadas e pedidos de ajuda.

Quanto a isso, não pode haver engano. Uma melodia tão harmônica não poderia se constituir se não houvesse um maestro que conduzisse o andamento de uma orquestra tão destoante. Este, como bem se pode prever, não é mais do que o bom e velho capitalismo, que, com sua batuta pesada, conduz os corais a cantarem todos ao mesmo tempo, com o máximo que seu fôlego permite, até que produzam juntos um som unívoco, sob o qual as oligarquias dançam tranquilas a valsa do lucro.

Qual a gênese desse processo? Novamente, é preciso olhar para as grandes transformações ocorridas no início do século XX, das quais o capitalismo de hoje é tributário. A ameaça comunista trouxe

à baila a necessidade de aplacar a sede de direitos do proletariado nas grandes economias liberais, que temiam serem varridas pela onda vermelha. Como resposta, propuseram algumas reformas que desembocaram na formação do Estado do bem-estar social, que conferia a cada indivíduo acesso aos bens mínimos necessários à vida. Com isso, saúde, educação, aposentadoria e alguns bens de consumo tornaram-se palpáveis para boa parte da população, o que, se não impedia as pessoas de continuarem a serem exploradas, atendia ao propósito de minar revoltas mais contundentes.

Porém, não foi o bastante. O proletariado não se contentou em ter melhores condições sociais. Queria também tomar parte das ações político-culturais. Concomitantemente, a indústria cultural ansiava por atingir um número cada vez mais expressivo de consumidores, o que a levou a elaborar produtos específicos que fossem apropriados às camadas mais volumosas da sociedade. Por apropriados, entenda-se aqui aquilo que as mantivesse num constante estado de alienação e alívio mental necessário depois de horas extenuantes de exploração pelo trabalho. Como contrapartida, a grande massa da população passou a exigir, gradativamente, que seu *ethos* e sua estética estivessem refletidos nesses produtos, no que foram prontamente atendidos, mas não sem que nesses objetos de entretenimento estivesse inculcida a ideologia dominante. Na convergência desses interesses, o que resultou foi a abertura de espaços que permitiram a um quantitativo cada vez maior de indivíduos falar sobre si e seu mundo, adquirindo uma relativa visibilidade, a qual ia sendo obviamente controlada, por meio dos governos e dos veículos de comunicações, que nada mais são do que mecanismos de cerceamento da chamada opinião pública.

O aprimoramento das teletecnologias, em especial a internet, inauguraram um novo momento nesse processo. Com ela, a centralização dos produtos ideológico-culturais se tornou bem mais difícil de ser realizada, promovendo espaços de abertura que começaram a criar campos de tensão e forças antagônicas, com o propósito de subverter a lógica de sua utilização e apropriar-se dos mecanismos difusores de cultura. Tal quadro só viria a se tornar ainda mais acentuado com o aparecimento das redes sociais, que, do ponto de vista da ordem dominante, tornou a situação bem próxima do caos. Em algumas nações periféricas, levantes puseram em xeque e derrubaram governos já quase que cristalizados no poder, tendo seus movimentos sido iniciados por meio de propaganda e organização de protestos através do Facebook. Nos Estados Unidos, o *Occupy* provocou uma séria contestação do capitalismo onívoro praticado em Wall Street. No Brasil, as jornadas de 2013 deram início a inúmeras contraposições à forma de organização política do país. Obviamente, estas não eram as primeiras revoltas levantadas contra o *status quo* nesses lugares. No entanto, o fato novo era a velocidade com que estas eram realizadas, que apontava para a possibilidade iminente de que a qualquer momento uma rebelião generalizada pudesse estourar de forma simultânea em todo o mundo.

Ao mesmo tempo, comunidades antes excluídas começaram a ser visibilizadas. Culturas relegadas ao segundo plano encontraram espaço para o protagonismo. Pessoas passaram a criar grupos de interesses comuns, e, com isso, potencializaram-se as suas capacidades de alcançarem um público cada vez mais numeroso. Com um simples smartphone, era possível realizar vídeos e falar sobre si, contando histórias que seriam vistas por milhões. Aos olhos de muitos, isso pareceu uma grande conquista, e seria, não tivessem todas essas iniciativas sob o controle de um punhado mínimo de

empresas que controlam o fluxo de informação. Através de seus mecanismos de censura e moderadores atentos, elas começaram a moldar as iniciativas destoantes e anárquicas, de modo a configurá-las sob um padrão aceitável perante os seus princípios. Quanto àqueles que insistiam em se opor, foi necessário intensificar antagonismos até que não se pudesse mais fazer diferenciação entre direita e esquerda, civilização e barbárie, regimes ditatoriais e democracia. Agora, todos fazem parte do mesmo espetáculo de uma *timeline*, que rola indistintamente no *ecran* das máquinas brilhantes.

Como resultado, definiu-se novamente um padrão que não pode ser demovido. Para ter acesso à tribuna pública, não se pode ir além de um certo número de caracteres. Também não é permitido compartilhar conteúdos que firam as sensibilidades socialmente constituídas. A nudez, por exemplo, quaisquer que sejam os propósitos estéticos de sua exposição, está proibida. O multiculturalismo vence, porém como forma aguda de repressão, já que só é corroborado nele aquilo que se coaduna com uma certa lógica moral zuckerberquiana.

A produção audiovisual, regulada proeminentemente pelo Youtube, também sofre um forte controle. Os vídeos mais acessados estão ligados de maneira inescapável à propaganda, de modo que não é possível ter um número maior de espectadores sem propagar o consumo, e gerar lucro ao sítio que os abriga. No plano estético, elaborou-se uma fórmula que desfavorece a reflexão, com uma velocidade de exposição de argumentos lancinante e cortes rápidos que fazem os quadros passarem sem o mínimo instante para que se possa pensar na imagem anterior. Nessa ordenação, o clímax é absolutamente extinto, posto que não há nem progressão nem pontos altos, somente um movimento único e lisérgico em que a menor

pausa é sinal de vacuidade estéril, e deve ser preenchida com algum conteúdo que, embora sem nenhuma substância, mantém a celeridade do conjunto. O humor também é uma marca indelével desse modelo. É preciso rir, sobretudo de si mesmo. Assim, alternam-se frequentemente as partes que compõem a exposição geral com outras normalmente em preto e branco, contendo cenas de bastidores ou comentários jocosos, propondo uma narrativa paralela que muitas vezes é mais aguardada que a principal. Aliás, somente de maneira formalista podemos falar no que é principal ou secundário nos vídeos. Na verdade, o objetivo destes, como peça de desinformação, é tão somente conduzir a plateia de um nada a outro, atravessados por uma falsa materialidade que contém a mensagem única do consumo da imagem como mercadoria.

Nesse entrelaçamento, a forma acaba por engolir o fundo ou, melhor, fundo e forma tornam-se indistintos no que diz respeito ao plano político sugerido. Um comentarista revolucionário não se distingue em nada do mais reacionário, pois todo o seu plano de composição está delimitado por um rígido conjunto semiótico que não pode senão exprimir aquilo pelo que foi criado. Desse modo, o dito também só pode ser fixado na ordem lexical estabelecida, o que faz com que se apresente como simples exercício de variação inócua de um mesmo tema. Dentro desse esquematismo, as iniciativas destoantes são menos do que rebeldia ou oposições; sem força, elas se sujeitam involuntariamente ao sistema constituído. Daí ser uma simples ingenuidade achar que modificações estruturais possam advir desses meios, quando de sua tentativa resulta apenas a sua ampla replicação.

Assim, na produção isofônica, não há espaço para inflexão, e não é possível enunciar de nenhuma forma o novo, muito menos o

velho. Sua ascensão inaugura a era do completo fim dos antagonismos, das oposições, dos movimentos. Fica, portanto, a possibilidade pálida de seguir por rotas alternativas, as quais, no momento presente, encontram-se quase que inteiramente apagadas e esquecidas, o que significa dizer que são de fato a única forma autêntica de contestar sua hegemonia.

Mas, o que essa isofonia tem a ver com a literatura, ou, mais especificamente, com a ficção, e, mais radicalmente ainda, pode contribuir para seu enfraquecimento e desaparecimento? Em diversos meios ligados ao mundo literário, já se insinua uma grande preocupação com as quedas nas vendas e com o possível déficit do estatuto social do livro e, conseqüentemente, dos seus autores. Nessas análises, o diagnóstico mais ligeiro é o de que há uma concorrência crescente entre os meios de entretenimento, no qual os livros levam uma forte desvantagem, o que tem impactado de maneira séria sua difusão. Isso, sem dúvida, é verdadeiro, porém não compõe de maneira decisiva o nexo de relações causais relativas a esse fenômeno.

Se observarmos historicamente, os adversários do livro encontram-se aí há um bom tempo, sem que tenham podido incliná-lo acentuadamente para a destituição. O cinema, como atividade que integra música, narrativa e imagens em movimento, foi, desde o princípio, um fortíssimo alçó e candidato a substituto da leitura, o que não ocorreu. Muito pelo contrário, se olharmos para o que se passa no cinema hoje, veremos que ele também está ameaçado, e

mantém sua relevância muitas vezes devido à introdução de enredos advindos de obras literárias, beneficiando-se do êxito e visibilidade obtidos por elas. Isso é válido tanto entre os chamados “filmes de arte” quanto na grande indústria, da qual a Disney, hoje praticamente dominante no mercado, dita as modas a serem seguidas pelos filmes mais recentes, tomando por tema principalmente as adaptações de quadrinhos do universo Marvel – as quais já faturaram, juntas, mais de quinze bilhões de dólares -, cuja origem remonta também à literatura. Portanto, não é no cinema que encontraremos o antagonista que o mercado procura.

De igual maneira, os seriados não representam uma ameaça ascendente. A rigor, eles integram o conjunto dos divertimentos televisivos, que, tal como o cinema, estão há muito tempo em voga, e nem por isso serviram como elemento de supressão mais aguda às obras da literatura. Sua recente condição de maior destaque na indústria não altera em muito o que já se tinha no que diz respeito à distribuição dos interesses dos espectadores. Houve, somente, uma reordenação da ordem de importância dada a cada item, em que estes se tornaram maiores protagonistas, mas sem ampliar os domínios anteriormente constituídos por eles em conjunto com as telenovelas, os programas esportivos, o próprio cinema ou o noticiário jornalístico, que sofre igualmente influência da cultura de espetacularização.

Na verdade, essas discussões servem apenas para explicar o caráter particular das questões que afetam a literatura no plano das disputas dentro do mercado de bens culturais, mas não servem para analisar o problema em ascensão, uma vez que o que se encontra em queda não é somente a literatura, mas a ficção em sua totalidade. As diversas formas de invenção narrativa encontram-se em condição de

ameaça generalizada. Entretanto, as desvantagens concorrenciais da literatura com relação aos outros meios de entretenimento – isso porque nem mesmo estamos falando da literatura séria, pois esta se encontra numa condição mais perigosa ainda – fazem com que esta se torne o alvo mais fácil e, por conseguinte, o primeiro a ser atingido.

Desde antes de chegar à escrita, a literatura se notabilizou pela liberdade conferida ao indivíduo. Com ela, ele estava liberado para criar suas imagens e ações conforme determinava sua inventividade. Mas essa qualidade, que há muito se mostrou tão cara e significativa, tornou-se, com as transformações sócio-econômico-culturais que foram aos poucos oferecendo produtos de cada vez mais fácil consumo, sem a necessidade de esforço para sua utilização, um ponto problemático dentro de sua composição. O indivíduo, acostumado que está a receber os objetos prontos, não quer mais se dar o trabalho de ter de realizar ele mesmo a prática de figuração mental da narrativa, preferindo dirigir-se a lugares em que este esforço já se encontra realizado. Some-se a isso o tempo demandado para a leitura de uma obra, e têm-se os elementos para que os textos se encontrem em forte descompasso com o modo de vida da contemporaneidade.

A essas qualidades próprias da literatura, que a determinam enquanto uma adversária menos competitiva na indústria, vem somar-se uma outra que, essa sim, pertence à ficção como um todo pelo menos desde a modernidade.

Desde as suas mais tenras elaborações, a literatura teve como preocupação constante o real. Este, ainda que não pudesse aparecer em sua mais intensa representação, estava prementemente manifestado na tão bem definida por Aristóteles ideia de verossimilhança, que retrata não o que foi, mas o que poderia ser. Essa preocupação em relatar os fatos como verossímeis e passíveis

de ocorrer no mundo marcou a forma como as poéticas eram produzidas, a despeito dos aspectos fantásticos que pudessem conter. Por mais que falassem de deuses e figuras sobrenaturais, elas precisavam estabelecer um rígido plano de coerência entre os acontecimentos reunidos, os quais, quanto mais se aproximassem das vivências do público, mais seriam reconhecidos e apreciados por este em sua fruição.

Com a ascensão do romance, o que era antes mais um dos requisitos da trama ascende como o radicalmente principal, a ponto de promover uma sensível renovação literária. A sociedade burguesa, da qual o romance se origina, já não tem interesse em ver representadas narrativas exemplares que refletissem os mais altos valores da humanidade, e sim histórias que tratassem daquilo que era vivido cotidianamente por ela. Em outras palavras, os burgueses queriam ver a si mesmos na literatura que consumiam, e começaram para isso a dar maior importância aos escritores que atendiam a esses propósitos, os quais, com o passar do tempo, findaram por converter as características distintivas de suas obras em imperativo estético. Surgia, então, o realismo que, embora tenha se desdobrado em algumas especificidades que influenciaram a escrita de autores de períodos determinados, configurando-se num estilo de época, transcendeu essa condição, estabelecendo-se como a pedra angular sobre a qual é erigida toda a tradição romanesca.

Essa procura pelo real, disseminada pela literatura, espalhou-se pelas demais artes e construtos culturais, de modo a ser o grande propulsor de suas manifestações, até mesmo naquelas pautadas na reprodução de universos fantasiosos, dos quais o cinema talvez seja o exemplo mais prolífico. As narrativas sobre viagens espaciais, monstros extraordinários e super-heróis só ganharam proeminência

nas telas quando foi possível desenvolver efeitos gráficos que tornassem indistintos da realidade os eventos fantasiosos expostos e contados. Por outro lado, foi através da refiguração dos caracteres das personagens que estas puderam humanizar-se a ponto de se acreditar que elas poderiam de fato existir, ou melhor, que já existiam entre nós sob formas menos fantásticas.

Mas, o que foi por muito tempo seu triunfo, tornou-se a chave para sua queda. A aparição das teletecnologias, aliadas às redes sociais, puseram os indivíduos em condição de expor seus fatos cotidianos em praticamente todas as horas do dia para milhões de pessoas e numa velocidade quase simultânea aos acontecimentos. Com isso, o real, que antes se afigurava distante, tendo de ser criado pela imaginação, passou a frequentar as telas dos smartphones em “ao vivo”, e, conforme a vontade dos envolvidos, de forma ininterrupta. Dessa maneira, pessoas que antes apenas liam, ouviam e viam histórias alheias passaram a, por meio dos recursos existentes, converter sua própria realidade diária em uma narrativa, de modo a oferecer a si e aos outros o contato com o mundo tal como é e conforme ansiado por estes.

Essas mudanças colocaram na mente dos sujeitos uma questão que põe a literatura em perigo. Ora, se temos o real em sua totalidade a nossa disposição, por que haveríamos de recorrer a romances forjados pela mente dos outros? Nesse momento, é que a ficção perde seu terreno. Nada mais precisa ser inventado ou imaginado, porque o mundo está aí, a sua disposição. A literatura, como cópia do real, não pode equiparar-se a este. Ademais, podemos agora tranquilamente tornarmo-nos protagonistas de nossas próprias narrativas, sem mais sermos pensados por cabeças alheias, no que nossas existências elas mesmas fornecem integralmente o material de

que precisamos para virarmos personagens de nós mesmos, e ainda sermos com isso abraçados pelo mundo da virtualização.

O crescente número dos chamados “youtubers”, que postam vídeos no canal controlado pelo Google, atesta esse fenômeno. Elevados ao patamar de grandes celebridades, eles costumam ser admirados por pretensamente mostrar os dilemas e inquietações das pessoas comuns a sua classe, localidade e faixa etária, com o que muitos se veem identificados. Para esse grupo de seguidores, trata-se de figuras iguais a eles, que conseguem transmitir, por meio de seu exemplo de vida, as mesmas experiências, porém com uma grande habilidade, o que os torna equivalentes aos grandes artistas. Mas que não se engane quem pensa que isso é reservado somente aos raros. Qualquer um que tenha os meios e técnicas a sua disposição tem potencial para contar a sua história e ser visto por todo o mundo. Logo, é nessa ideia de igualdade que as relações se estabelecem e se amplificam fortemente, tornado o real apresentado ainda mais factível.

As ameaças de que a ficção é alvo só existem dentro de um panorama geral crescente de isofonia. Somente quando todas as vozes são conclamadas a falar de uma só vez, é que torna-se possível emergirem as formas pelas quais a ficcionalidade é posta em contestação. Do contrário, haveria um cenário de diferença em que seria possível discriminar suas manifestações. Contudo, isso não pode mais ocorrer, e é aí que a hegemonia revela sua face verdadeiramente perversa; plenamente instituída, ela mostra que seu trabalho nunca foi promover a democracia por meio do livre acesso de todos à cena pública. Na verdade, o que ela sempre pretendeu foi disseminar formas culturais que facilitassem seu domínio, e isso foi feito por meio de uma atuação que primeiro vulgarizou os espaços destoantes,

e depois os submeteu a sua lógica até à desapareição. A literatura, que primeiro seguiu as normas da indústria cultural determinada pelo consumo, já não responde mais a nenhuma demanda do capital. Logo, a fim de evitar suas ações transgressoras, deve-se começar a apagá-la, tendo os *stories* reais dos indivíduos em seu lugar. Este é o caminho que lhe reserva a primazia youtuberiana.

Não é preciso ir longe para perceber a ilusão do realismo proposto pela nova cultura. Basta um simples exame superficial, e ela estará descoberta. Na sociedade espetacularizada, nenhum instante é verdadeiramente real, todos eles participam de uma ordem artificialista e pré-formatada. As histórias contadas nos vídeos são reproduções de itinerários narrativos constituídos por terceiros. As palavras se inserem por meio de jargões determinados comercialmente. Os pretensos atores não são mais do que fantoches que se deixam guiar pelo roteiro inicial das ideologias de massa em vigor e, depois, por empresários do ramo de entretenimento. O vestuário apresentado é invariavelmente o da moda, e a propaganda permeia cada item com sua insofismável onipresença, fazendo do próprio corpo dos apresentadores objeto de sua propagação. Nessa miscelânea de performances vazias, não existe o menor espaço para um vislumbre da realidade que se empurra para depois da câmera.

Mas, quem se importa? Para o sujeito pós-moderno, os significados já foram perdidos há muito tempo. Vivemos na era do cinismo e do escárnio, sem possibilidade de salvação. Nessa perspectiva, é a mentira pura e simples, e não a inventividade da ficção, que toma o lugar do que pode ser vivido como um real em sua potência.

É cedo para falar que a ficção como um todo, ou somente a literária, irá desaparecer, ou que a isofonia que a ameaça é um fenômeno permanente. É provável que, em algum momento, ela se torne desnecessária às forças dominantes. No entanto, será o caso de saber se ela foi suprimida pelas razões corretas.

Logo, não é impossível que a ficção permaneça. Contudo, este pode não ser o melhor de seus destinos. Exaurida por dentro, ela pode ser obrigada a vagar sem rumo entre os corpos e mentes humanos sem dizer-lhes coisa alguma, apenas reverberando palavras difusas e alheias, sem o menor tom de vivacidade. Nesse momento, alguns se lembrarão do tempo em que ela caminhava triunfante por entre as gentes do mundo; porém, isso terá sido já há muito tempo, e este lembrar-se ressoará não como uma volta ao passado, nem como uma nostalgia, e sim apenas como um breve comentário, uma memória curta, perdida na imensidão de relatos dos apresentadores virtuais e seus anunciantes.



Curitiba ~ PR
Brasil