

(Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo

Ricardo Timm de Souza *

Resumo

A questão da responsabilidade ética do pensamento filosófico acompanha de certa forma a totalidade da história do pensamento filosófico ocidental. É fato, porém, que hoje essa questão assume urgência extrema, dadas as condições ecológicas, econômicas e sociais do mundo em termos geo- e macropolíticos. O texto procura desenvolver de forma inicial novas formas de crítica àquela que é uma das estruturas principais do atual estado global de coisas – as múltiplas formas de idolatria –, a partir de categorias do pensamento de Derrida, como “espectro”, “traço”, “rastros”, entre outros.

Palavras-chave

Responsabilidade do pensamento, idolatria, espectro, traço, rastro, Derrida.

Zusammenfassung

Die Frage der ethischen Verantwortlichkeit des philosophischen Denkens begleitet gewissermassen die Totalität der Geschichte des okzidentalen philosophischen Denkens. Es ist aber wahr, dass in der Gegenwart diese Frage extreme Dringlichkeit annimmt, und zwar angesichts der ökologischen, ökonomischen und sozialen Bedingungen der Welt in geopolitiker bzw. makropolitiker Sinne. Der Text versucht neue Formen der Kritik einer der wichtigsten Strukturen des globalen *status quo* – die Vielfalt von Idolatrie-Formen –, anhand einigen Kategorien des Derrida’schen Denkens, wie “Gespenst”, “Riss”, “Spur”, u. a., anfänglich zu entwickeln.

Leitworte

Verantwortlichkeit des Denkens, Idolatrie, Gespenst, Spur, Riss, Derrida.

* Professor Titular da FFCH/PUCRS, Porto Alegre. www.timmsouza.blogspot.com.br

Identidade é a forma originária de ideologia.
Theodor W. ADORNO¹

*Idolatria: incapacidade de decifrar os significados
da idéia, não obstante a capacidade de lê-la, portanto,
adoração da imagem.*
Vilém FLUSSER²

Iniciemos por uma constatação: o mundo contemporâneo, em seu veio principal e por exigência inelutável do tardo-tecno-capitalismo, é *de facto* uma imensa e infernal máquina, ou maquinismo, de transformação contínua de qualidades, singularidades, em quantidades, generalidades, ou seja, de transformação do diferente em indiferenciado. Essa constatação, a um tempo infinitamente simples e infinitamente complexa, é hoje a raiz e condição necessária de toda a possibilidade de crítica, antes de mais e em sentido eminente da crítica filosófica. A ignorância desse fato conduz à vacuidade e à manipulação por poderosas forças tanáticas. A identificação de tudo com tudo, a homogeneização do heterogêneo, a des-singularização do singular, todos esses movimentos obedecem a uma só ordem e a mimetizam ao extremo da indissociação com seus próprios tentáculos procedimentais: transformar, pela contínua metamorfose da vida em um elemento passível de contabilidade – seja pelo cultivo insano da proliferação indiferenciada das mônadas “individuais” prisioneiras de seus narcisismos doentios e tacitamente, socialmente aceitos, seja pelo nivelamento obsessivo da realidade em seus mais baixos níveis de existência e expressão, através de sofisticados mecanismos de aplainamento das arestas das paisagens existenciais, que significam – essas arestas – o perigo do *novo* na tautologia do domesticado.

A paisagem está devastada, o homem maquínico ocupa quase a totalidade dos espaços, a mera *esperança* é simbolicamente atrelada à idéia tradicional de loucura: provam-no os oásis raros e profícuos de *noch-nicht* – ainda-não – que afloram, aqui e lá, na topografia agreste do consolidado.

* * *

O que nós recusamos não é sem valor nem sem importância.

¹ *Dialética negativa*, p. 129.

² *Filosofia da caixa preta*, p. 18.

*É por causa disso que a recusa é necessária. Há uma razão
que nós não aceitamos mais, há uma aparência de sabedoria
que nos causa horror, há uma oferta de acordo e de conciliação
que nós não entendemos. Uma ruptura se produziu.
Fomos lançados a esta franqueza que não mais tolera a
cumplicidade*
Maurice BLANCHOT³

Como se poderia entender esta clássica frase, provinda justamente de alguém como Blanchot? “...Há uma oferta de acordo e de conciliação que nós não aceitamos mais...” – a história do pensamento e da humanidade tem sido, sob um aspecto bem determinado, a história de ofertas de conciliação. Tem-se tentado “conciliar” tudo com tudo – o particular com o universal, no surgimento da filosofia; o ser com o não-ser, no discurso ontológico e nos desdobramentos reais do Ser; a razão com o fático, nos meandros da construção do mundo moderno; o inaceitável com a razoabilidade, nas grandes guerras e extermínios sociais e ecológicos e no trofismo ensandecido do capitalismo. A apologética é o mais fácil e mais exercitado de todos os empreendimentos intelectuais. Para tudo se encontra uma razão na ordem universal do melhor dos mundos possíveis; e quando Camus alega que a cada razão se pode opor outra razão, não está a considerar apenas a possibilidade do reverso da razão única de Descartes, mas, antes, está premido a não poder – pela sua circunstância intelectual particular – ignorar a efetividade da demiurgia da razão a que se entrega a massa dos pensadores de plantão. Pois a história do pensamento tem sido, também, a história do uso demiúrgico da razão por forças anteriores a ela, aquelas que preenchem o ser de Ser de sentido e se cruzam infinitamente a cada “é”. Pois cada “é” é, antes de tudo, uma demonstração cabal de poder, e não apenas desde Bacon. O presente do verbo Ser é a conciliação realizada, aquela que torna inútil toda recusa. “É” significa sempre, de uma ou outra forma, “está consumado”: a conciliação foi aceita.

Mas desde o século XX, e ainda mais nas intempéries desse início de século e milênio no qual habitamos, o real debate-se exatamente nesta contradição: o “está consumado” – “consumado” que não significa, ao fundo, senão a violentação do

³ Em ‘Le Refus’ (“Le 14 juillet” n. 2, Paris, outubro de 1958, cit. por Herbert MARCUSE, *A ideologia da sociedade industrial*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 234. Parte de texto normalmente conhecido como “A grande recusa”.

passado e do futuro no presente totalizante –, sua impessoalidade escatológica, deixa por trás de si um volume imenso de restos, traços, *espectros*, espessuras, sonhos vivos, não aceitos, não relacionados, não resolvidos. O maciço de ruínas benjaminianas continua seu crescimento aparentemente inelutável. E, em meio a esses fatos, as hipócritas promessas de felicidade, esses espíritos vagantes, insuflam-se sempre novamente de aceitabilidade no mundo de escolhas muito escassas. A essas promessas de felicidade Blanchot chamará de “oferta de acordo”. A “oferta de acordo”, essa desfaçatez envolta nos panejamentos barrocos da “legitimidade” intelectual, pretende nada mais, ao abranger o contingente em um todo de sentido, do que trazer à realidade uma racionalidade como que “purificada” do contingente. Como “não se horrorizar com uma aparência de sabedoria” que se move exclusivamente à meia-luz da história, já que sua realidade mais íntima – a sabedoria ensandecida da Totalidade, sua verdadeira face, a violência que o conceito de violência *não disfarça* – não pode se deixar perceber pelos potenciais futuros interlocutores do melhor dos mundos possíveis? Como falar ainda uma linguagem ingênua em um mundo bem provado e não mais ingênuo?

Ora, “uma ruptura se produziu”. Não uma “ruptura” suave, bem organizada no *script* das idéias, a avisar a que chegou, e sim, antes, uma ruptura inesperada, incompreensível em sua tarefa célere de cindir certezas e corroer lustros. Uma ruptura não significa uma montagem teatral: não mantém a promessa da reversibilidade. E uma ruptura real não é obra de uma iluminação, mas de uma tensão e de um desespero. A ruptura que se tem produzido ao longo do século XX e bem entrando no nosso é talvez a mais dolorosa da história: trata-se da ruptura de todo um universo de sentido, de toda uma Razão de Ser, de toda uma Totalidade⁴. O fato de que a percepção de sua intensidade – continuamente suavizada pelas parcializações e pelo colorido com que se adorna o mundo contemporâneo –, o dado de que esta intensidade não assome com clareza seja em consciências individuais, seja em consciências históricas, não depõe absolutamente contra sua intensidade; apenas contra a espantosa e bem-cultivada inabilidade social contemporânea em entrar em diapasão, numa recepção ético-estética, com o real que se agita nas profundidades dos assim chamados acontecimentos. Mais do que ninguém, o homem contemporâneo está condenado à superficialidade, superficialidade esta expressa pela dimensão de virtualidade cuja essência todos os fatos visíveis aparentemente se apressam a endossar e uma legião de cabeças bem-pagas se

⁴ Cf. nosso cit. livro *Totalidade e Desagregação...*, Prefácio, p. 11.

apressa a legitimizar. Em suma, o processo civilizatório hoje mergulhado em profunda crise consistiu essencialmente, em sua dimensão hegemônica e não obstante as heterodoxias que o acompanharam *pari passu*, na mais obstinada e incansável procura da absorção do Diferente em um determinado dimensionamento de sentido unívoco – o que temos chamado em muitas circunstâncias “Totalidade” ou processo de totalização⁵. E o processo de totalização do diferente consiste, acima de tudo, em equipará-lo a uma instância de sentido circundante que o eternize enquanto tautologia de si mesmo, que dele retire toda e qualquer capacidade de sobreviver nas suas contingências congênicas de temporalidade, ao inseri-lo em uma certa “eternidade” particular e bem-domesticada, bem controlada, um conceito puro aureolado de conceitos puros. É isso, por exemplo, uma lei petrificada em si mesma: não existe para a realidade, mas a realidade para ela; em seu interior, o tempo não passa. Seu sentido só tem a si mesmo como referência. Ali não há nenhuma brecha, nenhum espaço para o novo, para a respiração ou para qualquer tipo de dúvida; ali não houve nem haverá provavelmente qualquer tipo de “ruptura”. Trata-se de uma eternidade lógica, auto-referente e portanto perfeita; evadiu-se soberanamente ao desgaste do tempo, ao eximir-se de viver, de viver no tempo.

O resultado desse processo, em seus sucessos relativos, porém avançados, é a paisagem devastada que a qualquer um é dada observar.

* * *

Crise estabelecida, cumpre estabelecer *crítica* à altura. Uma das mais criativas e frutíferas formas de instilação crítica no plano opaco (da obviedade) do frenetismo imagético do visível naturalizado-violento nos traz Derrida na figura do espectro, não apenas desde *Espectros de Marx* e correlatos da época, mas também em muitas de suas expressões posteriores. No presente texto, destacaremos a palestra “Pensar em não ver”, recentemente publicada em conjunto com outras produções do autor em torno às “artes do visível”⁶.

Ora, um espectro é algo que se vê sem ver e que não se vê ao ver, a figura espectral é uma forma que hesita de maneira inteiramente indecidível entre o visível e o

⁵ Cf. nosso *Totalidade & Desagregação...*, pp. 15ss, 65ss, 101ss.

⁶ DERRIDA, J. “Pensar em não ver”, in: DERRIDA, J. *Pensar em não ver – escritos sobre a arte do visível (1979-2004)*, Florianópolis: Editora UFSC, 2012.

invisível. O espectro é aquilo que se pensa ver, “pensar” desta vez no sentido de “acreditar”, pensamos ver. Há aí um “pensar-ver”, um “ver-pensado”. Mas nunca se viu pensar. Em todo caso, o espectro, como na alucinação, é alguém que atravessa a experiência da assombração, do luto etc., alguém que pensamos ver.⁷

A espessura ontológica do espectro pode ser compreendida como *fátua* aos sentidos; ela existe de forma candente, desde que nenhuma ontologia do estabelecido tente sequestrá-la para seu campo de poder. “Um espectro é algo que se vê sem ver e que não se vê ao ver”: séculos de poder de determinação via visão – ou seja, via *logos* que, utilizando-se da visão, circunscreve o campo de realidade do visto e *afirma* tal realidade – são aqui, pela ocorrência do espectro, colocados sob custódia dos acontecimentos que se desenrolam. Espectro é realidade, porém transborda de qualquer conceito de realidade; espectros habitam o paradoxo. Tal como um rastro ou pegada, que existe em função da ausência – e *não* da presença, da presentidade visível – de quem por ali passou, o espectro existe se não couber nem no campo da visibilidade, nem no da invisibilidade. Vê-se, sem o ver, e por isso, pelo tempo, ela já ali não está, escapou da determinação; porém, ao vê-lo, sua visão é uma não-visão, exatamente pelo mesmo motivo. *O espectro é o tempo que irrompe na realidade*. “Pensa-se ver”, pois introduz-se no campo da percepção com incisividade; porém “pensa-se” em um sentido algo anormal do verbo pensar, já que a passividade é praticamente absoluta: o pensamento *segue* o estímulo e não pode inverter, ainda que mobilize todo o seu poder, essa ordem de fatos; caso contrário, imediatamente transformaria o espectro em visível *ou* invisível, ou seja, o anularia. Porém, o espectro é, por sua estranha natureza que já não é quando nela se pensa, de certo modo simultaneamente visível *e* invisível. *O espectro como que traduz a essência da multiplicidade do real*. Estamos aqui extremamente próximos da conhecida idéia da “multiplicidade *qua* origem” de F. Rosenzweig⁸.

Ainda, o espectro não é algo que testemunha alguém, mas é esse “alguém” mesmo – “é alguém que atravessa a experiência da assombração, do luto etc.”; ou seja, sua realidade não é garantida ou hipotecada por alguma *substantia*, e sim expressão

⁷ DERRIDA, J. “Pensar em não ver”, in: DERRIDA, J. *Pensar em não ver – escritos sobre a arte do visível (1979-2004)*, p. 67-68.

⁸ Conferir a questão da “palavrinha ‘e’” (das Wörtchen ‘und’) in: ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*; igualmente in: SOUZA, R. T., *Existência em decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, passim.

temporal de si mesmo: ente puro, evadido das teias ontológicas que, em nome de dignidades grandiosas e indivisíveis, sequestram a palavra final do que não é elas.

Frente a esse estranho *mysterium tremendum*, somos todos, de certa forma, cegos; a luz da razão calculadora estingue-se na aparente fluidez do real acontecente. Porém esse acontecente não se reduz à fluidez, não é essa fluidez pretendida, mas o que possivelmente irrompe *apesar* de toda fluidez, de toda continuidade, ou, em palavras mais próprias, de toda aparente *naturalidade* do decorrer dos fatos processáveis por nosso intelecto em sua plena posse e inteireza – do intelecto, como daquilo que ele apreende.

O cego avança com apreensão, isto é, com uma espécie de inquietude que consiste em tomar previamente a coisa de que ele precisa ou de que ele precisa proteger-se. Logo, a visão é também apreensão. Não digo que a visão seja apenas isso. Mas a visão, os olhos videntes e não os olhos que choram, está lá para prevenir, por antecipação, por pré-conceitualização, por percepção: para ver vir o que vem. (...) Porém, primeira dificuldade, primeira aporia, se os senhores quiserem: se isso que vem, em nossa direção, se isso deve constituir um acontecimento, não devemos vê-lo vir. Um acontecimento é o que vem; a vinda do outro como acontecimento só é um acontecimento digno desse nome, isto é, um acontecimento disruptivo, inaugural, singular, na medida em que precisamente não o vemos vir. Um acontecimento que antecipamos, que vemos vir, que pré-vemos, não é um acontecimento: em todo caso, é um acontecimento cuja acontecimentalidade é neutralizada, precisamente, amortecida, detida pela antecipação.⁹

Trata-se, portanto, de *acontecimentos*, aqui. Acontecimentos que acontecem apesar de nossa visão, de nossa antevisão, de nossa argúcia singular de credores das capacidades do logos. Qualquer antecipação, aqui, corresponde a uma caricatura ou paródia do que – paradoxalmente – *ainda* não aconteceu. Essa desordem na serialidade dos fatos é própria do tempo real, da temporalidade. Pois a temporalidade consiste, “essencialmente”, em introduzir o caos na ordem – de modo completamente análogo à tarefa da arte contemporânea segundo Adorno: “introduzir o caos na ordem”, e não por acidente ou coincidência, antes pelo fato de que Adorno embate-se, em seu

⁹ “Pensar em não ver”, p. 69-70.

pensamento em geral e em sua teoria estética em particular, com a mesma opacidade ofuscante do estabelecido que é aqui alvo da atenção do filósofo de el-Bihar¹⁰.

Ainda: acontecimentos são expressão de assimetria e de não horizontalidade.

(...) o acontecimento sempre corre o risco de ser em certa medida neutralizado: vemos vir as coisas desde o fundo do horizonte sobre cujo fundo vemos vir alguma coisa, nada vem, nada vem que mereça o nome de acontecimento; o que vem na horizontal, isto é, o que nos faz face e vem em nossa direção avançando ali onde o vemos vir, isso não acontece. Isso não acontece no sentido forte e estrito do advento do que vem, seja alguma coisa ou alguém, o que ou quem, o que ou quem em “isto vem”. Não devemos vê-lo vir, e, portanto, o acontecimento não tem horizontes; só há acontecimento ali onde não há horizontes. O acontecimento, se houver um e for puro e digno desse nome, não vem diante de nós, ele vem verticalmente: pode vir de cima, do lado, por trás, por baixo, ali onde os olhos não têm alcance, justamente, onde eles não têm alcance antecipatório ou preensivo ou apreensivo. O fato de que um acontecimento digno desse nome venha do outro, de trás ou de cima, pode abrir os espaços da teologia (o Altíssimo, a Revelação que nos vem do alto), mas também do inconsciente (isso vem de trás, de baixo ou simplesmente do outro). O outro é alguém que me surpreende por trás, por baixo ou pelo lado, mas assim que o vejo vir, a surpresa é amortecida. A menos que, no que vem à minha frente, olhando-me, haja todos os recursos o muito alto, do muito baixo, do debaixo etc.¹¹

Não-horizontalidade, pois o horizonte a tudo refere e tudo horizontaliza; horizonte – “horizonte de sentido” – é a moldura perfeita da compreensão, o diapasão sempre adequado da nota, a generalidade que orienta o particular em relação a si mesmo, quase poderíamos dizer o Ser dos entes. Porém esses “entes”, os acontecimentos, incluindo os acontecimentos espectrais, aborrecem a organização prévia; pertence ao íntimo de sua acontecência se desvincularem de referenciais pré-sabidos e ortodoxias, nada seriam com esses, a não ser, novamente, sua própria caricatura, sua má silhueta. E assimetria, pois simetrias lembram ordenações de contas, de poder, de símbolos aderidos aos fatos e fatos retroalimentados por símbolos; a

¹⁰ Cf. SOUZA, R. T. *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*; Idem, *Adorno e Kafka – paradoxos do singular*.

¹¹ “Pensar em não ver”, p. 70-71.

nenhuma dessas ordens pertence o acontecimento real, o acontecimento espectral. A assimetria, a paralaxe, a refração e a difração, a *timpanização* – para lembrar um texto clássico de Derrida¹² – são todas formas incisivas de evasão, desvio, escape, de campos de força simetrizantes, ou seja, axiologizantes-ordenadores.

Voltamos aqui à constatação do início do presente texto: vivemos a época da diafaneidade, e, desacostumados ao sutil, confundimos por decorrência espectros, fantasmas, outros, acontecimentos, com diafaneidade; isso nos resguarda do choque, do trauma, que a Alteridade sempre e inelutavelmente provoca. E cores e luzes frenéticas divertem nossas mentes inteligentes, tendo ainda a vantagem de, ao desvanecerem, *não* deixarem rastros ou lembranças de sua passagem, ou *mauvaise conscience*, para dizer com Levinas, enquanto no subsolo da vida e da percepção o real acontece e o signo da devastação se recria. Ali, no entretempo da cronologia bem-ordenada do relógio do estatuído, *acontecem* coisas, dá-se violência, porém é possível que, assim como das vozes esmagadas do passado não nos chegue senão seu eco, como disse Benjamin¹³, das coisas esmagadas do real não nos cheguem senão traços, rastros, restos.

Não há, porém, porque desacreditar a priori que os restos, rastros e traços – *Spur(en)*, para lembrar Bloch –, coincidam com a realidade propriamente dita, uma vez essa despossuída do que, normalmente parecendo ser essencial, prova-se no tempo como acessório: a fixidez de um conceito ou categoria suficiente. Em termos derridiano, “realidade” (é) o que se dá, o que ocorre *entre* a idéia de realidade e a desapareição, *na temporalidade*, da promessa de segurança epistemológica que essa idéia promete. Diferimento.

Um próximo passo, uma grande questão não implausível na aventura desse tracejamento: há algo que não seja resto, rastro, traço?

O rastro é a própria experiência, em toda parte onde nada nela se resume ao presente vivo onde cada presente vivo é estruturado como presente por meio da remissão ao outro ou à outra coisa, como rastro de alguma coisa outra, como remissão-a. Desse ponto de vista, não há limite, tudo é rastro. São propostas que alguns consideraram um pouco provocantes. Eu disse que tudo é rastro, que o mundo era

¹² DERRIDA, J. “Timpanizar – a filosofia”, in: DERRIDA, J. *Margens – da Filosofia*, Campinas: Papyrus, 1995.

¹³ Cf. SOUZA, R. T. “Ecos das vozes que emudeceram?: memória ética como memória primeira”, in: RUIZ, Castor Bartolomé (Org.). *Justiça e memória – para uma crítica ética da violência*.

rastró, que este gesto é rastró, que a voz é uma escrita, que a voz é um sistema de rastros, que não há fora-do-texto, e que não há nada que bordeje de algum modo, do exterior, essa experiência do rastró.¹⁴

O que seria, de fato, uma experiência, se não uma cuidadosa e precária coleta de rastros ao longo de um caminho nunca-já-escrito? Essa é a razão cabal pela qual nenhuma experiência – ou, poderíamos dizer, “nada”, no sentido menos técnico dessa palavra – pode existir antes de acontecer. E se reitera: *acontecer no tempo, pois acontecer é tempo*. Há real fora do tempo, ou seja, como experimentação do real na contraditória expressão de uma experiência de si mesma e retorno a si mesma de sua essência numa re-presentação? Pois, de fato, na experiência – *Erfahrung, fahren* – “nada nela se resume ao presente vivo onde cada presente vivo é estruturado como presente por meio da remissão ao outro ou à outra coisa, como rastró de alguma coisa outra, como remissão-a”. Caminho que conduz, trajeto tracejado em traços sempre diversos, traçamento cuidadoso do itinerário, remissão-a de cada átimo a algo outro, cada um resto de outro, cada outro rastró de um.

“Tudo é rastró”. Tudo deixa restos, tudo sulca rastros, o real é o rastreamento de rastros, nada se perde para os rastros, eles constituem a medula da história¹⁵. *O visível*

¹⁴ “Pensar em não ver”, p. 79. No que diz respeito a considerações sobre a palavra “experiência”, Derrida segue também praticamente *pari passu* a apresentação da questão por Rosenzweig: “Assim como “pensamento”, essa palavra enigmática “pensamento”, a palavra “experiência” é de uma rica e temível equívocidade. *Grosso modo*, há ao menos dois sentidos para “experiência”, para aquilo que precisamente nos coloca em presença do presente. A experiência é o que nos relaciona à apresentação do presente: algo se apresenta, temos a experiência disso. Portanto, desse ponto de vista, a acepção da palavra “experiência” é totalmente denominada por uma metafísica do presente ou da presença, no sentido que acabo de evocar, ou seja, por um logocentrismo, ou até mesmo por um fonocentrismo. Mas há outro conceito de experiência, *Erfahrung*. É que nos dois casos, na *Erfahrung* ou na *expérience* em francês, a experiência é justamente não a relação presente com o que está presente, mas a viagem ou a travessia, o que quer dizer *experimental* rumo a, através da ou desde a vinda da viagem não programável, da viagem cuja cartografia não é desenhável, de uma viagem sem *design*, de uma viagem sem desígnio, sem meta e sem horizonte. A experiência, a meu ver, seria exatamente isso. Se a experiência fosse apenas a relação-com, ou o encontro do que é previsível e antecipável sobre o fundo de um horizonte presente, não haveria experiência nesse segundo sentido; haveria experiência no primeiro sentido, mas esta última não é uma experiência do acontecimento, uma experiência histórica, se os senhores quiserem. A viagem da qual sabemos de onde ela parte e para onde nos leva não é uma viagem, está previamente encerrada. Já chegamos, e nada mais acontece. Não há experiência, no sentido mais perigoso (e a palavra perigo não está longe da palavra “*Erfahrung*”) do termo viagem. Uma viagem que não fosse ameaçadora, uma viagem que não fosse uma viagem em vista do impossível, em vista do que não está em vista, seria ainda uma viagem? Ou apenas turismo?”. DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 79-80.

¹⁵ Cf. W. BENJAMIN: “O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente de seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um de seus momentos. Cada momento vivido transforma-se numa *citation à l'ordre du jour* – e esse dia é justamente o

não é senão seu indício. Ou seu indiciamento ao real, ou seja, “a possibilidade essencial do visível”:

(...)Trata-se de um traço formal que eu gostaria de ressaltar: o que torna visíveis as coisas visíveis não é visível, dizendo de outro modo, a visibilidade, *a possibilidade essencial do visível* não é visível. Axioma que não pode absolutamente ser deslocado: o que torna visível não é visível; encontra-se essa estrutura também em Aristóteles quando se diz que a própria transparência, o “diáfano” que torna as coisas visíveis, não é visível.¹⁶

Os alicerces sustentam o prédio; o prédio é visível; os alicerces são invisíveis. Se o edifício apodrece, os alicerces permanecem; se os alicerces apodrecem, o edifício cai. “O que torna as coisas visíveis não é o visível”, ou, em outras e ásperas palavras, o real, que empresta impressão de realidade ao visível, não pertence não somente à ordem do não-visível, como nem mesmo à ordem do intelecto: instaura-se desde a *temporalidade do tempo*, que intelecto algum pode circunscrever, mas que é condição de todo intelecto, de todo o pensamento. Essa é, por assim dizer, uma leitura temporalizada da *différance* derridiana. A representação de algo é como um sonho projetado ao estilo de um holograma: impalpável, apesar de toda a impressão de palpabilidade e resistência que passa a quem o observa. O máximo que uma representação nos poderia franquear, fazer ver, seria a inconsistência essencial de si mesma através da figura de si mesma. Eis então, na análise do desenho, sua expressão por assim dizer “plástica”:

do juízo final” (BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”, in: BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas*, p. 223). O que pode ser feito no mundo “sem distinguir entre os grandes e os pequenos”? Esta é a verdadeira tese da inversão da história, inversão da história apenas do “grande”. Pois a grande história aposta que tudo o que de irrelevante aconteceu está irremediavelmente perdido para ela, subsumiu-se em sua lógica e hipotecou seu sentido à mera inexistência: este é o fundamento da crença em sua (da grande história) legitimidade. O que significa, assim, que “nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história”? Tem-se, aqui, a sugestão de que o problema se dá em termos de *verdade* e *falsidade* – exatamente como consta, já, no âmago desta frase (“leva em conta a verdade”). O que está sendo dito, em última análise, é que a história que ignora esta verdade é uma história *não-verdadeira*, ou melhor, seu sentido, em sua seletividade majestosa, não coincide com sua intenção: sua malha é por demais grossa, e muito de significativo escapa de sua rede, em um processo de parcialização de sentido. A grande história é dessa forma *essencialmente falsa*, enquanto seletiva; seu sentido é *essencialmente falso*, enquanto se baseia em sua falsa seletividade. A grande história, na qual o Idealismo tantas esperanças depositou, e a qual Hegel elevou a alturas insuspeitadas, não é, portanto, mais do que uma *parcialidade* precária, uma parcela apenas da realidade que se hipertrofia e preenche a totalidade dos espaços, transformando-se por sua vez em Totalidade, em uma dinâmica de violência. Mas não uma parcela ingênua da realidade, porém exatamente aquela que *tomou para si*, desde as auroras do logos, a tarefa de *condução* e de *de-finição* do mundo. A grande história dispensa, despreza e desconhece os rastros, restos, traços e sobras, sob o pretexto de mantê-los por assim dizer *aufgehoben* em sua *verdadeira* realidade e em seu marchar triunfante.

¹⁶ DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 81-82.

A fim de transpor isso para o lado do desenho, ficaríamos tentados a dizer que o que o desenho mostra como *visibilidade* é uma mostraçãõ do invisível. Os desenhistas, os pintores não dão a ver “alguma coisa”, sobretudo os grandes; eles dão a ver a visibilidade, o que é uma coisa completamente diferente, absolutamente irreduzível ao invisível, que permanece invisível. Quando se fica sem ar diante de um desenho ou de uma pintura, é porque não se vê nada; o que se vê essencialmente não é o que se vê, mas, imediatamente, a visibilidade. E, portanto, o invisível.¹⁷

O que está de fato em jogo, aqui, é a dimensão mais profunda concebível de *receptividade do real*. Essa receptividade – não nos é possível, antes do acontecido, chamá-la de “recepção” – é aquilo que, no pensamento de Levinas, por exemplo, inicia a sucessão de acontecimentos que, passando pela “passividade” da consciência – “mais passiva que a idéia de passividade” –, conduz finalmente, após um árduo itinerário, à categoria-chave de substituição, na sua obra maior *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*.¹⁸

A experiência engaja o conceito, mas a partir de uma receptividade sensível: Kant nos explica que um ser finito, o homem, por exemplo, é finito na medida em que não cria seus próprios objetos, isto é, na medida em que ele os *recebe* (é a intuição no sentido Kantiano); ele não os cria. É o que ele chama de *intuitus derivatus*, isto é, a intuição derivada de alguém que, por ser finito, recebe esses objetos passivamente; ao passo que Deus, do lado numenal, é *intuitus originarius*, o que significa que Deus produz os objetos que vê: como ser infinito, ele cria o mundo. O *intuito derivatus*, que é a intuição finita do homem, consiste em ser exposto em sua passividade ao que está aí e forma o conteúdo sensível da experiência. Essa oposição entre atividade e passividade estrutura toda a história da filosofia, e aquilo e que estamos falando é justamente uma experiência que é, como diz um certo número de pensadores de quem me sinto muito próximo hoje, Levinas ou Blanchot, mais passiva do que a própria passividade: por exemplo, em minha relação com o Outro, aquilo que Levinas chama de Rosto, através do que, justamente, o outro fala comigo, me olha, é infinitamente mais outro do que eu, e diante dele sinto-me responsável. Sou refém do outro numa situação que é mais

¹⁷ DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 82.

¹⁸ Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, passim.

passiva que a passividade, pois o conceito de passividade não basta para dizer essa extrema passividade, essa paciência, essa paixão que me entrega ao que recebo e me torna responsável por ele.¹⁹

E a que chama a realidade? Por sua compreensão, dirá a epistemologia desde sempre; correto, porém essa compreensão é, também ela, derivada de algo anterior. *A realidade chama por responsabilidade perante ela*, por uma responsabilidade radical, quer dizer, por resposta ao seu aparecer, digna dele, por responsabilidade ante o que, não sendo visível, delineia sua invisibilidade no tracejamento visível. Kant redivivo? Antes, uma abordagem contemporânea do que de mais profundo habita a própria noção de experiência: a expectativa temporal da experiência da alteridade; para Derrida, “outra experiência da diferença” – “Quando digo *traço* ou *espaçamento*, não estou designando apenas algo visível ou espaço, mas outra experiência da diferença.”²⁰ –; para Rosenzweig, o outro, pois “...A diferença entre o velho e o novo pensamento expressa-se... na necessidade do Outro e, o que dá no mesmo, no levar a sério o tempo”.²¹ *Outro é o tempo da diferença, ou a diferença é o tempo do Outro*. No princípio dá-se a vertente do diferir, talvez dissesse Derrida; no princípio dá-se a multiplicidade de origem, talvez dissesse Rosenzweig. O mais de um: a responsabilidade anterior à explicação, tal como, por um bebê abandonado à nossa porta, temos antes a responsabilidade *por*, e só posteriormente a procura das razões, causas e explicações de como e por que foi ali parar. *A realidade não é, essencialmente, uma questão cognitiva*. Ela é como um novo bebê abandonado a cada momento à porta de nosso agir, ou instante que se sucede apesar do (instante) anterior – “O instante somente se pode salvar do eterno poder de envelhecimento do passado e de sua lei na medida em que nasce em cada novo instante”²². Com relação a essa realidade instantânea, essa sempre nova realidade, somos cegos, cegos até o lampejo do instante, e mesmo nele, testemunha do que o causa. O cego, em verdade, testemunha o que se dá, a ele, em testemunho – de realidade. E o que se dá a cada um de realidade da realidade, o que a realidade nos dá, é o que supera, como disemos, sua idéia – o rastro, o “traço diferencial”.

¹⁹ DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 86-87.

²⁰ DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 87.

²¹ ROSENZWEIG, F. *Zweistromland - Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, p. 387.

²² ROSENZWEIG, F. *Das Büchlein des gesunden und kranken Menschenverstandes*, p. 89.

Voltemos ao desenho, que é nosso tema. Falo do desenho mais do que da cor, uma vez que no desenho, na experiência do desenho (ali onde ele se distingue até mesmo em meio à cor mais aparentemente homogênea), está em jogo a experiência do traço, do rastro diferencial. É a experiência do que vem colocar um limite entre espaços, tempos, figuras, cores, tons, mas um limite que é ao mesmo tempo condição da visibilidade e invisível. Naturalmente, há traços espessos, como se diz, traços que têm uma espessura de visibilidade, um enorme traço negro, mas o que faz traço nesse enorme traço negro não é sua espessura negra, mas a diferencialidade, o limite que, enquanto limite, enquanto traço, não é visível. A operação de desenho não lida nem com o inteligível nem com o sensível, e é por isso que ela é, de certa maneira, cega. Esse enceguecimento não é uma enfermidade. É preciso *ver* no sentido corrente do termo para desdobrar essas potências de cegueira. Mas a experiência do traço em si mesma é uma experiência de cego: *ab-ocular* (etimologia de *aveugle*, [cego em francês]), sem olhos. Colocou-se a questão dos músicos surdos ou cegos: é preciso também pensar nos desenhistas ou pintores cegos. Há muitos, houve até mesmo exposições de suas obras. Isso talvez significa que, na pureza do gesto de desenhar, a visibilidade diferencial, a visibilidade do que é diferencial, do que marca a marca, do que deixa um rastro, não é simplesmente a coisa ou questão do olho. Não é simplesmente a diferença entre o dia anterior e a noite.²³

A falência da representação, da *imagem*, não é dela, e, sim, da expectativa ou da pretensão que ela fosse mais do que o *déficit* temporal que ela necessariamente significa – o delírio de um tempo sem temporalidade, de um instante sem novidade ou de um traço demarcante de campos objetiváveis que fosse visível em si. Como vimos anteriormente, o rastro apenas brilha pela *ausência* que ele significa ou indicia, o traço como que refulge pela impossibilidade de objetivá-lo no mesmo patamar de percepção que aquilo que ele rasga; essa é a tradução da *des-conjunção* dos instantes, a oferta que a realidade nos faz. A desconjunção nos lembra a precariedade de nossas capacidades objetivantes: conduz à possibilidade da percepção a indigência das lógicas binárias e das delas derivadas; o contraste que o traço faz emergir à espessura do real, o tropeço do tempo, é inversamente proporcional àquele que a contrastividade racional pretensamente universal projeta no quadro pretensamente virgem de nossas

²³ DERRIDA, J. “Pensar em não ver”, p. 87-88.

apresentações ou representações. Ocorre a ruptura da idéia de ruptura, para além de qualquer pré-ideia de continuidade; o *novum* não deixa – não poderia deixar – por menos, pois corresponde àquilo que traumatiza até mesmo a idéia de fixação provisória do inefável. Dá-se *kbôra*. E *kbôra* é sempre, também, um elemento de segredo, ou contém um elemento de segredo, *do segredo*²⁴.

Há aí, portanto, uma experiência do segredo, isto é, do que se mantém em retiro relativamente à visibilidade, relativamente às luzes, relativamente ao próprio espaço público. No fundo, se nos ativermos à equação entre espaço público, espaço *tout court* e o parecer à luz (o *phainesthai*, a fenomenalidade do fenômeno, a fenomenologia), então o que acabo de dizer do traço traçado-traçante, do rastro do traço, não pertence inteiramente ao espaço público, ao espaço das luzes nem tampouco, portanto, de certa maneira, ao espaço da razão. O que não quer dizer que isso pertença a alguma obscuridade, ou que gere obscurantismo, ou que pertença à noite. Mas também não vem ao dia. Em todo desenho digno desse nome, naquilo que faz o traçamento de um desenho, um movimento resta absolutamente secreto, isto é, *separado* (*se cernere, secretum*), irreduzível à visibilidade diurna.²⁵

* * *

Imagens são mediações entre homem e mundo. O homem “existe”, isto é, o mundo não lhe é acessível imediatamente. Imagens têm o propósito de lhe representar o mundo. Mas, ao fazê-lo, entrepõem-se entre mundo e homem. Seu propósito é serem mapas do mundo, mas passam a ser biombos. O homem, ao invés de servir das imagens em função do mundo, passa a viver em função de imagens. Não mais decifra as cenas da imagem como significados do mundo, mas o próprio mundo vai sendo vivenciado como conjunto de cenas. Tal inversão da função das imagens é idolatria. Para o

²⁴ DERRIDA, J. *Khôra*, passim.; SOUZA, R. T., “A desconstrução da idolatria – Derrida por vir”.

²⁵ DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 88. Derrida segue: As conseqüências políticas disso são graves. Em toda parte onde há traçamento de *différance*, e isso vale também para o traço de escrita, para o traço musical, em toda parte onde há traço enquanto subtraído ou em retiro relativamente à visibilidade, alguma coisa resiste à publicidade política, ao *phainesthai* do espaço público. “Alguma coisa”, que não é nem uma coisa nem uma causa, se apresenta no espaço público mas ao mesmo tempo subtrai-se a ele, resiste a ele. Trata-se aí de um singular princípio de resistência ao político tal como ele é determinado desde Platão, desde o conceito grego de democracia até as luzes. “Alguma coisa” aí resiste por si mesma sem que tenhamos que organizar uma resistência com partidos políticos. Isso resiste à politização, mas, como toda resistência a uma politização, é também naturalmente uma força de repolitização, um deslocamento do político” (DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 88).

idôlatra – o homem que vive magicamente -, a realidade reflete imagens. Podemos observar, hoje, de que forma se processa a magicização da vida: as imagens técnicas, atualmente onipresentes, ilustram a inversão da função imaginística e remagicizam a vida.

Vilém FLUSSER²⁶

Abordamos acima espectros, traços, rastros, restos, instantes (*Augen-blicke* – “piscar” de olhos), alicerces, segredo, alteridade, *différance*, ecos, assimetrias, desvios, passividade, substituição, diferença, acontecimentos, des-conjunções, remissões, *kehôra*; e o fizemos, nas trilhas de Derrida, Benjamin e, especialmente, de Franz Rosenzweig, no sentido de nos constituirmos num precário sismógrafo do real – *do tempo* – que pulsa sob o peso das muitas camadas da tautologia e da totalidade.

A anulação, o dis-pensar o ídolo, a idolatria, após havê-los pensado, passa pelo estilhamento crítico da solidificação imagética que o estatuído – a tautologia, a Totalidade em seu processo de totalização²⁷ – proclama numa continuidade obsessiva como sendo a desejável, de preferência única, promessa de felicidade. Tal dispensa significa a corrosão da violência que sustenta o estatuído enquanto tal.

A filosofia tem sentido, hoje, na condição de crítica radical da idolatria. A responsabilidade radical da filosofia contemporânea é a desconstrução cabal dos processos ideologizantes que configuram a visibilidade intransigente, delirante e tautológica do estatuído, ou seja, a radicalização intelectual dos processos de acolhimento das *raízes invisíveis* da visibilidade.

Referências

ADORNO, T. – HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BENJAMIN, Walter. “O surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia”, in: BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

CANETTI, Elias. *Auto de fé*, São Paulo: Cosac Naify, 2011.

²⁶ FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta*, p. 23-24.

²⁷ Cf. SOUZA, R. T. *Totalidade e Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*.

- DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver – escritos sobre a arte do visível* (1979-2004) (Org. G. Michaud, J. Masó, J. Bassas), Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.
- _____. *Margens da filosofia*, Campinas: Papyrus, 1991.
- _____. *Khôra*, Campinas: Papyrus, 1995.
- _____. *A escritura e a diferença*, São Paulo: Perspectiva, 1985.
- _____. *Espectros de Marx*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *Adeus a Emmanuel Levinas*, São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. “Force de Loi: le ‘fondement mystique de l’autorité’”, in: *Deconstruction and the possibility of justice*, Cardozo Law Review, Vol. 11, July/aug. 1990, n.5-6.
- _____. *Jacques Derrida*, por Geoffrey Bennington & J. D., Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- DERRIDA, Jacques – ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...*, Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- DREISHOLTKAMP, Uwe. *Jacques Derrida*, München: Beck, 1999.
- DUFOURMANTELLE, A. - DERRIDA, J. *Da hospitalidade*, São Paulo: Escuta, 2003.
- FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa-preta – ensaios para uma futura filosofia da fotografia*, São Paulo: AnnaBlume, 2011.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- MATE, Reyes. *Memorias de Occidente– Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona: Anthropos Editorial, 1997.
- NESTROVSKI, Arthur – SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.), *Catástrofe e Representação*, São Paulo: Escuta, 2000.
- ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- _____, *Zweistromland - Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Gesammelte Schriften III), Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- _____, *Das Büchlein des gesunden und kranken Menschenverstandes*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1992.
- SELIGMANN-SILVA, M. (Org.). *História, memória, literatura – o testemunho na era das catástrofes*, Campinas, Ed. da UNICAMP, 2006.
- SELIGMANN-SILVA, M. *O local da diferença*, São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____, *Palavra e imagem, história e escritura*, Chapecó: Argos, 2006.

SOUZA, R. T. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996.

_____, *Existência em decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____, *Metamorfose e extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*, Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

_____, *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____, *Fontes do humanismo latino - A condição humana no pensamento filosófico moderno e contemporâneo*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____, *Sentidos do Infinito - A categoria de “Infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*, Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

_____, *Em torno à Diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

_____, *Justiça em seus termos – Dignidade humana, dignidade do mundo*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

_____, *Adorno & Kafka – paradoxos do singular*, Passo Fundo: Editora do IFIBE, 2010.

_____, *Kafka, a Justiça, o Veredito e a Colônia Penal*, São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____, *Levinas e a ancestralidade do Mal – por uma crítica à violência biopolítica*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

_____, “A desconstrução da idolatria – Derrida por vir”, in: EYBEN, P. (Org.), *Cada vez, o impossível – Derrida, 10 anos depois*, Vinhedo: Editora Horizonte, 2014.

_____, “Infinito ético – breves considerações sobre amizades inesperadas”, in: EYBEN, P. (Org.), *Pensamento intruso – Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida*, Vinhedo, Editora Horizonte, 2014.

_____, “Escrever como ato ético”, in: Letras de Hoje, PUCRS, Vol. 248 n. 2, 2013.

_____, “Escrever o livro do mundo”, in: MELLO, A. M. L. (Org.), *Escritas do Eu: introspecção e memória*, São Paulo: 7 Letras, 2013.

_____, “(Outro)Texto”, in: Mutum, Belo Horizonte, 2013.

_____, “Ecos das vozes que emudeceram’: memória ética como memória primeira”, in: RUIZ, Castor Bartolomé (Org.). *Justiça e memória – para uma crítica ética da violência*, São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2009.

_____, “O nervo exposto – por uma crítica da idéia de razão desde a racionalidade ética”, in: GAUER, R. M. C. (Org.), *Criminologia e sistemas jurídico-penais contemporâneos II*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

_____, “O corpo do tempo: um exercício fenomenológico”, in: SOUZA, R. T. – OLIVEIRA, N. F. (Orgs.), *Fenomenologia hoje II – significado e linguagem*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 439-450.

_____, “Da metamorfose da intencionalidade à metamorfose do sentido – uma leitura de Levinas”. In: LOPARIC, Zeljko; WALTON, Roberto. (Orgs.). *Phenomenology 2005 – Selected Essays from Latin America*. 1 ed. Bucarest: Zeta Books, 2007, v. 2.

_____, “A vida opaca – meditações sobre a singularidade fracassada”, in: OLIVEIRA, N. F. – SOUZA, D. G. (Orgs.), *Hermenêutica e filosofia primeira*, Ijuí, Editora da UNIJUÍ, 2006, p. 461-469.

_____, “Por uma estética antropológica desde a ética da alteridade: do ‘estado de exceção’ da violência sem memória ao ‘estado de exceção’ da excepcionalidade do concreto”, in: *VERITAS – Revista de Filosofia*, v. 51, n. 2, junho 2006, p. 129-139.

_____, “Abismos em trepidação – Thomas Mann, Kafka e a estética de tempos e lugares impossíveis”, in: SOUZA, R. T. et alii (Orgs.), *Literatura e Psicanálise – encontros contemporâneos*, Porto Alegre: Dublinense-FAPA, 2012.