

Realidade, Religiosidade, Literatura Uma introdução a Vilém Flusser

Cleide Maria de Oliveira Lovon Canchumani*

Resumo

O artigo constitui-se uma introdução ao pensamento de Vilém Flusser, filósofo tcheco que viveu no Brasil entre 1939-1973, em especial as aproximações que faz entre a percepção do “real” e o sentimento de religiosidade que perpassa um dado contexto histórico-social. Para Flusser, nosso tempo vive uma crise de religiosidade e busca por um novo tipo de sacralidade que sustente sua vivência mais imediata e concreta; tal crise seria consequência imediata de um processo histórico de secularização e laicização da realidade onde o sagrado foi sendo identificado progressivamente com o conhecimento científico, tecnológico e logocêntrico de um mundo apaziguado, em que as forças anímicas desconhecidas tinham sido inteiramente derrotadas pela luz ofuscante da razão. Flusser insiste na necessidade de construir um novo sentimento de real, sinônimo de uma nova religiosidade, que nasça e se alimente da língua, em especial da poesia.

Palavras-chaves: 1. Vilém Flusser; 2. religiosidade; 3. realidade; 4. poesia

Abstract

This article is an introduction to the thought of Vilém Flusser, a czech philosopher who lived in Brazil between 1939-1973, specially the relations between the perception of the "reality", and the sense of religiosity that permeates a given historical-social context. According to Flusser, the contemporary world is experiencing a crisis of religiosity and it searches a new kind of sacredness that supports their more immediate and concrete experience. This crisis would be consequence of a historical process of secularization of the reality. Flusser insists on the need to build a new sense of reality, which would also be a new religiosity, meant to be born and feed on the language, especially of the poetry.

Keywords: 1. Vilém Flusser; 2. religiosity; 3. reality; 4. poetry

* Doutora em Estudos da Literatura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/RJ. Docente do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais – CEFET/MG. E-mail: cleideoliva@yahoo.com.br

*A língua não passa de luz rompida por sobre as profundezas do inarticulado*¹
George Elliot

Vilém Flusser, filósofo tcheco que viveu no Brasil entre os anos de 1939 a 1973, possui interessantes considerações sobre a relação entre a literatura, o nosso sentimento de realidade e o *ethos* religioso. Pensar nessas relações a partir das reflexões desse filósofo com pouca visibilidade no campo dos estudos de religião é o que proponho nesse ensaio, que vem a ser uma despretensiva introdução a um pensador mais conhecido atualmente por suas contribuições na reflexão sobre a contemporânea sociedade midiática².

Flusser entende por religiosidade “nossa capacidade para captar a dimensão sacra do mundo” (2004, p.12)³, relacionando-a diretamente com a percepção que um determinado tempo histórico possui da realidade. Em tempos pré-modernos todo o universo possuía uma dimensão sacra e o cosmos se revelava em símbolos que se

¹Tradução de Vilém Flusser do verso “*Speech is but broken ligh upon the depth of the unspoken*”. Cf. FLUSSER, 2004, p. 144.

² O livro *Filosofia da caixa preta*, de Flusser, é leitura obrigatória para quem se propõe pensar a relação de nosso tempo com as imagens tecnológicas e midiáticas. Publicado originalmente em alemão em 1983 e em português em 1985, a obra *Filosofia da caixa preta: Ensaio para uma futura filosofia da fotografia (Für eine Philosophie der Fotografie)* foi traduzida para mais de vinte línguas estrangeiras e é considerada obra obrigatória para a teoria da mídia.

³ Essa não é exatamente uma definição original. Ela aparece de forma bastante similar em Mircea Eliade (2002), também em Cassirer (2000) e, provavelmente, em outros estudiosos da religião. Há que se lembrar porém, para salvaguardar a originalidade desse pensador pouco ortodoxo que foi Flusser, que nesses autores a definição se insere dentro de um estudo sobre o pensamento mágico-mítico, próprio do homem religioso. Flusser, por outro lado, parte da consideração do homem moderno e/ou contemporâneo, habitante de um mundo técnico e tecnológico e situa-se em uma perspectiva menos comprometida com sistemas teóricos totalizantes, o que pode parecer (e talvez seja mesmo) uma fragilidade, mas ao mesmo tempo confere a seu pensamento fluidez e liberdade de movimento.

esparramavam sob os olhos dos homens de boa vontade como uma grande rede de signos analógicos que se auto referenciavam, apontando para o grande Arquiteto⁴. Na medida em que avançou o processo de secularização e laicização da realidade, o sagrado foi sendo identificado progressivamente com o conhecimento científico, tecnológico e logocêntrico de um mundo apaziguado, em que as forças anímicas desconhecidas tinham sido inteiramente derrotadas pela luz ofuscante da razão.

Entretanto, para Flusser, nosso tempo vive uma crise de religiosidade, ou seja, a busca por um novo tipo de sacralidade que sustente sua vivência mais imediata e concreta. Nesse sentido a própria certeza positivista de uma superação, primeiramente do estágio religioso e depois do metafísico, nos alicerces do conhecimento humano, é percebida como de uma ingenuidade apenas compreensível pela fé que a move. Deus morreu e a ciência ocupou, por algum tempo, o seu lugar; em palavras de Flusser, passamos a acreditar na dúvida cartesiana e naquilo que ela implicava: um indivíduo livre de quaisquer crises existenciais, inteiro e pacificamente repousado em si mesmo (no *logós*).

O artigo de fé que sustenta o deus-ciência é a coincidência perfeita entre pensamento lógico e realidade, o que produz os frutos da fé — as obras tecnológicas: “As nossas máquinas e os nossos instrumentos são fé aplicada, são “obras” no significado teológico do termo. E as nossas máquinas e instrumentos funcionam. Provam a nossa fé empiricamente” (FLUSSER, 1967, p. 25). Ainda que nossa vivência mais doméstica revele que as obras da nossa fé estão mortas, isto é, ineficientes, a fé na ciência é autêntica, pois subsiste mesmo em meio a provas contrárias, muito embora seja possível notarem-se fendas em meio ao tecido da fé. Segundo Flusser “Uma fé que abre fendas é uma moradia incômoda e perigosa”. Assim, a necessidade ou de se procurar fechar esses incômodos buracos que nos fazem duvidar da realidade que nos cerca (o que, em outras palavras significa duvidar da dúvida cartesiana) ou, então, construir um novo tipo de fé que teria como função primeira tornar incrível a coincidência perfeita entre pensamento e realidade para,

⁴ Vide Foucault, 2002.

então, recuperar o espanto diante da “opacidade e profundidade” própria do mundo tomado para reflexão, espanto que constitui o próprio propulsor da filosofia.

A fé possui estreita relação com a inserção do homem no real, isto é, a fé tem função primordial de cimentar em um todo orgânico nossas percepções mais imediatas daquele pequeno mundo em que nos encontramos e em que nos movemos. A fé, entendida *lato sensu*, conforme Flusser o faz, torna possíveis todos nossos atos cotidianos e rotineiros e toda construção discursiva que nos faz sujeitos cingidos de história e cultura. A absoluta ausência de fé tornaria insuportável a existência humana: em analogia com o personagem Neo, do filme Matrix, seria uma reiterada decisão de tomar a pílula vermelha, em um acordar infinito em infinitas Matrix. Desse modo, religiosidade e realidade seriam experiências humanas intrinsecamente relacionadas de onde o “senso de realidade” pode ser traduzido, em certo sentido, como sinônimo de religiosidade. Afinal, realidade é aquilo em (pelo) que se vive e se morre, é o alicerce sobre o qual construímos nossas moradas:

Real é aquilo no qual acreditamos. Durante a época pré-cristã o real era a natureza, e as religiões pré-cristãs acreditavam nas forças da natureza que divinizavam. Durante a Idade Média o real era o transcendente, que é o Deus do cristianismo. Mas a partir do século XV o real se problematiza. A natureza é duvidada, e perde-se a fé no transcendente. Com efeito, nossa situação é caracterizada pela sensação do irreal e pela procura de um senso novo de realidade. Portanto, por uma procura de uma nova religiosidade (FLUSSER, 2002, p. 9)

Não há sociedades ou épocas totalmente isentas de religiosidade, posto que esta é uma dimensão do humano. As pessoas a-religiosas acreditam (‘têm fé’) habitar universos completamente transparentes, ainda que de realidade duvidosa, fragmentada. Um mundo que pode parecer “raso, chato e transparente” para pessoas não religiosas⁵ mas “opaco e profundo” para os religiosos porque o sentimento místico, religioso, faz cair sobre a transparência do real um véu que (des)vela sua claridade, inquietando e problematizando o universo e as coisas, agora devolvidas a

⁵Muito embora Flusser entenda que a capacidade de perceber a dimensão sacra do mundo seja tipicamente humana, ela não é comum a todos os homens, havendo aqueles religiosamente ‘surdos’.

si mesmo, inteiras, complexas, inatingíveis e inquietantes. E é aí que entra a literatura, tomada por Flusser como força capaz de recuperar esse sentimento de sacralidade cujos fios se esgarçaram e ameaçam desfazer-se, na medida em que esse foi desviado para um mundo onde

Nada nos espanta, porque nada é novo. Não estamos jogados no meio de coisas, mas no meio de instrumentos. (...) As feras que ainda aparecem são cachorros projetados por nós para guardar nossas casas. Os trovões que ainda trovejam são movimentos do ar projetados por nós para carregar nossos aviões em seu voo fútil. As árvores que ainda brotam são matéria-prima projetada por nós para ser transformada em instrumentos. E o “outro” que compartilha conosco este mundo instrumental é, ele próprio, instrumento, sendo fornecedor ou consumidor, parceiro ou concorrente. Nossa atitude diante deste mundo do instrumento é de déjà vu, a atitude do “já vi tudo”. Os instrumentos não nos advêm da penumbra misteriosa, não são venturosos. Pelo contrário, estão aqui, diante de nós, para servir-nos (FLUSSER, 2002, p. 92)

Em seu pequeno texto denominado *Em louvor ao espanto* (2002) Flusser se alia àqueles que defendem a ideia de que ao instrumentalizar (“coisificar”) a natureza e as relações intersubjetivas, destruímos o espanto e transformamos em tédio o existir, de onde a pseudo pertinência da formulação camusiana de que haveria apenas um único problema filosófico, qual seja: “Por que não me mato?” Entretanto, conforme explicitamente confesso no título deste artigo, Flusser acredita ser possível recuperar o espanto e, por meio dessa nova “religiosidade”, autenticamente resignificar a vida humana. Recuperar o espanto é “sair” da conversa fiada que, segundo o provocador filósofo, caracteriza o intelecto contemporâneo, afinal, se é pelo espantar-se que nasce a filosofia é preciso aprender “outras, maiores perguntas”⁶, perguntas que estão caladas nos sítios escuros da língua, perguntas que precisam ser acordadas de dentro de nós (da língua que somos nós):

É preciso desviar a atenção das coisas para descobrir todo um mundo espantoso em nosso redor, um mundo pronto a precipitar-se sobre nós, desde que nós nos abramos a ele. É difícil falar-se

⁶ “Vivendo se aprende, mas o que se aprende mais é só fazer outras, maiores perguntas” (ROSA, 2001).

desse mundo porque ainda não foi articulado. Mas nossos poetas são os primeiros a mergulhar nele, e voltam, das suas expedições, com as primeiras articulações espantadas. Tudo é novo nesses versos que os poetas trazem, e tudo vibra com o espanto do nada do qual surgiu. E há um ar de aventura em redor desses versos, comparável à aventura das viagens de descoberta do século XIV (FLUSSER, 2002, p. 96)

O clima do espanto é aquele de proximidade do intelecto com o inarticulado ou com o *Aberto*, em terminologia heideggeriana, forte influência no pensamento inquieto de Flusser: “A poesia é o intelecto espantado diante do inarticulado” (2002, p. 59). Mas, o que vem a ser o Inarticulado? Se são os poetas aqueles que trazem as alvíssaras de uma nova realidade articulada pela palavra poética, ainda assim resta perguntar: como recuperar o espanto? Onde buscá-lo? Ou, mesmo essa busca não seria obsoleta, desnecessária ou inútil? E, qual a relação que se estabelece entre ele e a poesia? Aqui cabe uma primeira exposição acerca das concepções de Flusser acerca das instâncias língua e realidade.

Sintetizando e simplificando bastante, as teorias de Flusser sobre a correspondência língua-realidade, temos as principais proposições:

1. Cada língua é um cosmos, isto é, uma apreensão organizada de forma *sui generis* dos dados brutos (a matéria-prima apreendida pelos sentidos de forma imediata);
2. A realidade “em si” dos dados brutos nos é intelectualmente inacessível, exceto em forma de língua;
3. ‘Conhecimento’, ‘realidade’ e ‘verdade’ são aspectos da língua;
4. O intelecto realizado é o aspecto subjetivo da língua e apenas é real na medida em que participa da conversação de uma língua;
5. Existem três tipos de língua, logo, de intelectos produzidos por elas: as línguas flexionais (que originaram a civilização ocidental); as línguas isolantes (que originaram a civilização oriental) e as línguas aglutinantes;

6. Além desses três tipos de língua/intelecto, portanto, de realidade, temos ainda a “língua ciência” que deve ser entendida como uma língua e não como o acesso direto aos dados brutos do “poder ser” (das potencialidades) que apenas se realizam nas línguas;
7. Se cada língua é uma forma de apreensão da ‘realidade’, a tradução e o poliglotismo podem ser comparados a experiências de “encontro com o absurdo existencialista”, por significarem o salto de uma rede significativa (uma língua) à outra, isto é, de um cosmos a outro cosmos resta um ínfimo instante de “suspensão” da confortável segurança que encontramos no acervo de lugares comuns e pré-conceitos que tornam a nossa existência possível: de certa forma, o processo de tradução é um aniquilamento.

As línguas surgem do “nada” (do Indizível, do Inarticulado) e expandem-se em direção a esse mesmo “nada” que é o suprarreal, deixando de ser língua nesse processo. Cerca a língua dois tipos de silêncio: o silêncio amorfo, caótico, do inarticulado, da potencialidade dos dados brutos a exigirem articulação (o que acontece via conversação) e, do outro lado, o silêncio místico além da palavra. A língua é pensada por Flusser dentro de um eixo de projeção esférico cortado ao equador pela conversação, que é o centro da língua- e o estágio intermediário entre as duas irrealidades ou os dois tipos de silêncio: o aquém e o além da palavra.

É, de um lado, o silêncio do ainda não articulado, o calar-se do animal e do cretino, e, do outro lado, o silêncio do já não mais articulável, o calar-se de um S. Tomás, de um Wittgenstein, do Buda. Se encararmos a língua como um processo de realização, devemos vislumbrá-la como algo que se condensa, gradativamente, do calar-se animalesco, para evaporar-se de novo, dentro do calar-se do supra-intelectual (2004, p. 134)

Por “conversação” Flusser entende os “processos que variam da conversação entre comprador e vendedor no mercado até a conversação progressiva que é chamada ciência” (2004, p. 137). Ela estende a língua, mas não a aprofunda, isto é, não é “criadora de novas palavras, de novos elementos da realidade, não é poética no sentido de *poiésis*, de estabelecer (*Herstellen*) realidade” (2004, p. 139). Acima da conversação e em direção àquilo que Flusser denomina de silêncio autêntico está a poesia, entendida em sua acepção grega de *poietés* (aquele que produz algo) e *poiein* (produzir, no sentido de estabelecer). A poesia propõe matéria-prima para os intelectos em conversação: “A atividade poética é produtiva *strictu sensu*, arranca algo (es) das profundezas do inarticulado (Elliot: *The depth of unspoken*)” (2004, p. 147), sendo a conversação uma espécie de crítica elucidativa e consciente da poesia:

(...) a poesia surge da conversação, recolhendo-a, encolhendo-a, impermeabilizando-a e superando-a. Funcionalmente a poesia é criação de nova língua a partir do nada que cerca a língua de todos os lados, língua essa em si incompreensível intelectualmente, mas tornada compreensível após sua diluição na conversação (2004, p. 148)

Seguindo a ideia de Heidegger de que “o poeta está exposto aos relâmpagos dos deuses”, Flusser afirmará que os poetas são a vanguarda dos exércitos da conversação em avanço para dentro do indizível, portanto, “O perigo da exposição do poeta ao influxo imediato do nada é constante e iminente” (2004, p. 149). É interessante constatar que Flusser retoma uma ideia entre loucura e poesia que foi amplamente tratada pelo nosso imaginário e cita Nietzsche e as cartas que ele assina como *Crucificado* como exemplo dessa relação entre loucura e genialidade criativa. A loucura propiciaria uma espécie de proximidade excessiva (e perigosa) com o sagrado que, em termos de Flusser, seria esse aquém/além da linguagem/cultura/civilização/realidade ou, em outras palavras, o Inarticulado:

Aquilo que a psiquiatria chama de *dementia praecox* é visto a partir da língua, uma dissolução, e portanto um aniquilamento do nó do intelecto. Os fios de frases (pensamentos) que, ao encontrar-se e cruzar-se, formam o intelecto, separam-se repentinamente, e

o intelecto se dissolve. No lugar da rede de conversação, onde antes estava o nó, abre-se, de repente, o abismo do nada, dentro do qual flutuam destroços de frases, uma realidade aniquilada, a salada de palavras. Em nossos dias o intelecto analisador, afastado como está da origem das línguas, estuda este fenômeno com distância aparentemente calma. Entretanto, postos frente a frente com este aniquilamento do intelecto, presenciando a salada de palavras tal qual jorra da boca do nada, ou observando o caos superorganizado das pinturas dos dementes, sentimos ainda hoje aquele *mysterium tremendum* (aquele mistério que faz tremer) que os antigos experimentavam ao considerar os loucos como santos (2004, p. 150)

Essas observações de Flusser podem ser aproximadas do estudo de Foucault sobre a historicização do conceito de loucura, no qual o pensador francês irá defender a necessidade de recuperar uma compreensão trágica da loucura, do trágico tal como aparece na obra de Nietzsche e “denunciar a modernidade como civilização socrática, racional, por seu espírito científico ilimitado, por sua vontade absoluta de verdade” (MACHADO, 2001, p. 25). E, em denunciando esse processo de resgatar um conceito de loucura que não seja apenas interno à razão (a partir do classicismo a loucura é sempre dada em oposição e/ou a partir da razão) e, sim, “uma experiência onde o homem seja confrontado com sua verdade moral, com as regras próprias a sua natureza e a sua verdade” (FOUCAULT, 1978, p. 34). Há que se demarcar as especificidades de cada um deles na consideração do mesmo fenômeno: a perspectiva foucaultiana é histórica. A de Flusser é linguística e é sobre essa perspectiva que nos detemos agora. Ainda assim os pontos de contato entre elas reforça a ideia de que o louco é aquele lançado frente aos abismos do nada, por isso sua proximidade com o poeta já que ambos estão nessa fronteira entre razão e desrazão ou, em termos de Flusser, entre a conversação diluída nos fios da realidade comum e o assombroso silêncio místico do não articulado pelas tramas da língua.

Prosseguindo no eixo de projeção que Flusser idealiza para compreender a língua temos — em contato direto com o “inarticulado” e o silêncio autêntico da

língua — a oração, que ele entende tanto como reza quanto como *peroração*: uso consciente e autêntico da língua. Assim, entenda-se por peroração “aquilo que é geralmente chamado de simbolismo matemático e simbolismo lógico” e, por adoração, “todas aquelas atividades pelas quais o intelecto aborda o indizível” (2004, p. 152). Assim, a tautologia da lógica-matemática e da mística religiosa seriam dois aspectos de um mesmo voltar-se para o inarticulado e chamá-lo pelo nome: “Ora em direção a ele, adora-o” (2004, p. 161). A relação entre poesia e oração é explicitada por Flusser como um movimento ascendente gradativo, quase imperceptível: no primeiro caso o poeta volta-se para a conversação para enriquecê-la, vertendo versos (pensamentos novos) para serem diluídos e conversados, ampliando e distendendo a rede da conversação. Já no segundo caso não existe preocupação comunicativa, o poeta deseja superar a língua, deseja alcançar o silêncio autêntico que surge à contemplação do Inarticulado. Flusser apoia-se nas teorias lógico-linguísticas de Wittgenstein, para quem a língua e a realidade se assemelham a dois espelhos simetricamente “pendurados em paredes opostas em um quarto vazio” (KRAUSE, 2002, p. 14), de modo que a realidade dos dados brutos, da “coisa em si”, seja intelectualmente inacessível. Fora da língua há apenas o “nada”, o não articulado, pois as palavras são uma coisa em lugar de outra, substituindo, apontando e procurando algo que, por estar fora da língua, é inefável. Daí a conclusão de Wittgenstein: daquilo que não se pode falar deve-se calar. No caso do simbolismo matemático de Wittgenstein, a necessidade do calar-se parece vir da constatação da impossibilidade de falar dos alicerces da linguagem “fora” da linguagem (usando de uma metalinguagem):

Assim sendo, a esfera de nossa linguagem proposicional se reduz ao mundo limitado da ciência natural, cercado por objetos em relação, fatos e estados de coisas. Até mesmo a esfera da Lógica apresenta-se fora do alcance do dizer. Como arcabouço da linguagem a lógica não pode ser descrita. Não se deve utilizar a linguagem para falar do que permite a própria linguagem funcionar. A demonstração do modo como a linguagem funciona, através do cálculo formal, nos mostra uma relação importante e inusitada no âmbito do *Tractatus*. É debruçando-se sobre o

esqueleto que permite nossa linguagem manter-se rija e articulada que observa-se a íntima relação existente entre a treva mística e a natureza última de nossas proposições com sentido (CAPISTRANO, 2001, p. 92)

Entretanto, ao contrário de Wittgenstein, ele não pensa que essa prisão linguística seja inexpugnável: se é impossível sair da língua e apreender a realidade dos dados brutos não articulados em signos é possível aumentar o território do pensável, enriquecendo a conversação a que pertencemos com perguntas (dúvidas) e espantos: “O intelecto em conversação conserva e aumenta o território da realidade. Realizando-se, realiza” (2004, p. 50). Flusser compara a língua com a mais majestosa e bela obra de arte jamais produzida, não obstante seja uma obra imperfeita, isto é, em contínua construção. Entendendo que a língua é, forma, cria e propaga realidade — essas são quatro proposições centrais de seu livro *Língua e realidade* —, ele irá propor que a investigação consciente da língua (que é tarefa primordial da filosofia e da ciência) e a distensão e ultrapassagem dos seus limites (que congrega os esforços tanto da *poiésis* quanto da mística e da matemática pura)⁷ poderá nos devolver o espanto significador para nossas existências:

Ei-la, a língua, em toda sua imensa riqueza. O instrumento mais perfeito que herdamos de nossos pais e em cujo aperfeiçoamento colaboraram incontáveis gerações desde a origem da humanidade, ou, talvez, até além dessa origem. (...) Somos como que pequenos portões, pelos quais ela passa para depois continuar em seu avanço rumo ao desconhecido. Mas no momento de sua passagem pelo nosso pequeno portão, sentimos poder utilizá-la. Podemos agrupar os elementos da língua, podemos formular e articular pensamentos. Graças a este nosso trabalho ela continuará enriquecida em seu avanço. Já agora, nesta introdução, aventuro-me a sugerir que se resume a isto nosso papel na estrutura do cosmos. Mas, pensando bem, formulando e articulando, não estamos sendo homem no sentido mais digno desta palavra? Não estamos, com esta atividade,

⁷ “Que conhecimento, realidade e verdade são aspectos da língua. Que ciência e filosofia são pesquisas da língua. E que religião e arte são disciplinas criadoras de língua” (2004, p. 34).

preenchendo e, talvez, ultrapassando a condição humana?
(2004, p. 37)

A linguagem torna-se forma de transcender “os limites humanos” na medida em que nos empenhamos nesse avanço rumo ao desconhecido e nos deixamos habitar por ela (novamente Heidegger, cujas ressonâncias são bastante óbvias na citação acima transcrita) e, ativamente, nos engajamos nessa conversação que distende os limites da realidade. Limites que, quando tocamos, nos dão esse sentimento de sacralidade tão próprio da experiência religiosa. E, quem mais do que a literatura (principalmente a chamada literatura moderna) tem tomado para si o encargo de “romper as barreiras do inarticulado”⁸ e revitalizar a “conversação” na qual estamos engajados?

A poesia possui um papel singular na formação do binômio língua-realidade, mas é preciso esclarecer que o conceito de poesia em Flusser extrapola os limites da estética, abrangendo a filosofia investigativa e a ciência hipotética, defendendo uma íntima relação entre palavra (mítico-poética), realidade e religiosidade que parece ser o fundamento de todas as complexas relações entre a palavra poética (literária) e o sagrado que provocaram reflexões em pensadores tão distintos como Heidegger, Bataille e Octávio Paz⁹. De forma semelhante à experiência mística, a poesia elabora espaços (perspectivas) de produção de conhecimento/verdade outros que aqueles legitimados pela ciência e pelo senso comum. Produção criadora de caos e cosmos, a linguagem poética é *locus* onde a epifania do real se dá em oposição a uma pretensa neutralidade e opacidade do real percebido pela linguagem do senso comum e da ciência não especulativa. Parece-me relevante essa distinção entre ciência/filosofia especulativa e instrumental, pois a filosofia e a ciência especulativa são inegavelmente poéticas, no sentido em que partem de um desejo de articulação do mistério e não de sua instrumentalização, o que será realizado pelo que podemos chamar de ciência e filosofia “técnica”. Assim, se a linguagem cotidiana aparentemente apresenta-se como

⁸ Citação de George Elliot feita por Flusser (2004) e recuperada por nós como epigrafe desse artigo.

⁹ Em minha dissertação de mestrado (OLIVEIRA, 2005) eu exploro a proximidade entre Bataille e Octávio Paz em suas reflexões sobre a experiência poética como um ultrapassar os limites da linguagem propositiva para tocar o indizível, de forma similar à vivência erótico-amorosa e a mística (em terminologia de Bataille, *Indiferenciado*; em terminologia de Paz, a experiência de *outridade*).

uma relação estável entre palavras e coisas, o mesmo não se dá com a poesia, linguagem tensionada que promove essas *núpcias dos contrários* de que nos falou Octávio Paz e, magicamente, institui um reino onde o nomear instaura o ser, tornando indestrutível o fato poético, transformando-o em linguagem epifânica que revela a beleza do mundo.

Em vez da medida da objetividade científica, que desde já implica uma subjetividade articuladora do conhecimento, há na poesia a construção de um habitar poético (no sentido de um criar inaugural) que tem no divino-sagrado, isto é, nesse âmbito do inominado e incognoscível, sua medida. O poeta seria aquele que resguarda a realidade de nossas pretensões megalomaniacas de domesticação, transformando a realidade em *physis*, metafísica em corporalidade, certezas em inquietações, conhecimento em espanto.

Termino minha exposição com um poema de Adélia Prado que exemplifica, poeticamente, essa relação intrínseca entre linguagem poética, realidade e religiosidade que vimos no pensamento de Flusser. Apesar de a obra de Adélia vir sendo reconhecida como intrinsecamente religiosa, a autora afirma que o adjetivo *religioso* a sua obra não deve ser tomado apenas no sentido da temática e, sim, distendido para uma relação estabelecida entre poesia e instituição/percepção do real, pois para Adélia a beleza (que em sua obra parece ser sinônimo de poesia) “revela o real”, o que poderia levar algumas pessoas “a fugir ou temer” esse poder da poesia (1997, p. 4-5). Por outro lado, essa operação de desnudamento do real é percebida como algo intrinsecamente religioso, mas não no sentido que comumente o senso comum entende religiosidade:

A arte tem esse papel, que é como “correr uma cortina”... Você vê! É o caráter “epifânico” da poesia. Se ela não faz isto, não acontece nada; mas se ela é verdadeira, acontece. Esse momento de beleza é o momento profundo, de profunda religiosidade. Você cai em adoração. Porque você está vendo algo inominável.

Vocês já repararam num abacaxi? Todo mundo conhece um abacaxi. Que coisa difícil de conhecer um abacaxi. Aquela coisa cascuda diante de você. Ele é impenetrável! O abacaxi ou qualquer outro fenômeno, como uma árvore... Mas se um artista pinta este abacaxi, faz pintura real ou faz um poema, você fala: “Gente mas

que coisa!”. Então você vai lá na sua cozinha conferir o abacaxi que está lá. É verdade, porque há um acontecimento revelador. A poesia me faz perceber a pulsação das coisas. Isso que é poesia, e a isso chamo também de experiência religiosa (1997, p. 05)

A revelação religiosa de que nos fala o fragmento acima não é a de uma transcendência positiva, quer seja a de uma divindade pessoal ou de qualquer outro tipo de pessoa, animal ou objeto sagrado. É o mais prosaico abacaxi que aparece diante de nossos olhos atônitos: a impenetrabilidade daquela “coisa cascuda” nos devolve um mundo misterioso, inquietante e belo, alheio a nossos esforços cognoscentes que desejam transformá-lo em objeto inteligível. “Você cai em adoração. Porque está vendo algo inominável”. Mas *Isso* que se recusa à nomeação não é um deus ou uma figura divina, não é nem mesmo um arquétipo da beleza – a natureza, o rosto da pessoa amada, a inocência de uma criança, e etc – é apenas e tão somente a áspera recusa de um abacaxi que se torna acontecimento revelador de outra maior recusa: a aspereza do abacaxi, de repente, nos mostra um mundo impermeável a nossos discursos, um mundo ao qual podemos aceder apenas esteticamente. E a poesia é justamente esse “correr a cortina” de nossas representações, restituindo as coisas – inclusive o abacaxi - a si mesmas em um processo que lembra a experiência mística, na medida em que seja um esbarrar-se do intelecto com a impossibilidade de cognição/representação de um *Isso* experimentado como alteridade absoluta e apenas esteticamente. Tomemos o poema *Antes do nome* (PRADO, 1991), abaixo transcrito, onde há uma separação entre palavra e Palavra, sendo a primeira êmula do universo linguístico referencial e a segunda, *muleta que nos apoia*, Ariadne a nos conduzir a universos mágico-míticos onde a lógica não impera e é possível, portanto, o entendimento daquilo que se inscreve no campo do sagrado.

Não me importa a palavra, esta corriqueira.
Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,
Os sítios escuros onde nasce o “de”; o “aliás”,
O “o”, o “porém” e o “que”, esta incompreensível
muleta que me apoia.
Quem entender a linguagem entende Deus

cujo Filho é Verbo. Morre quem entender.
A palavra é disfarce de uma outra coisa mais grave, surda-muda,
foi inventada para ser calada.
Em momentos de graça, infrenqüentíssimos,
se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão.
Puro susto e terror.

Nesse poema é radical a aproximação entre poesia e epifania, em harmonia com uma tradição cristã que postula a identificação entre o *Logos* e o divino na declaração de que "No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus" (JOÃO 1:1). A partir da suposição entre um espelhamento entre o falar inaugural da palavra mítico-poética, a epifania religiosa e a instituição do real encena nesse poema metalinguístico o mítico tempo do nascimento da palavra (linguagem), que é apenas disfarce do inefável segredo divino, do silêncio do inarticulado, do nada que cerca a língua/realidade por todos os lados e em relação ao qual a poesia (*poiesis*) se articula como palavra primeira, desveladora, epifânica.

Desde a modernidade foi se afirmando e cristalizando certo modo de se pensar a realidade como um dado objetivo, um "algo" que se oferece a nós, sujeitos, para a percepção, decodificação e domínio. Muito embora encontrando resistências mais ou menos potentes e significativas na arte, sobretudo a dessacralização do cotidiano e a cientifização dos saberes progressivamente se impôs e vigorou como modelo hegemônico para a compreensão do mundo e da linguagem no Ocidente. A linguagem seria, nesse modelo, um instrumento, algo imperfeito para o conhecimento do mundo "real". Com a progressiva dessacralização das experiências humanas fomos esquecendo-nos dessa sua propriedade de "fazer o ser das coisas aparecer" e passamos a nos relacionar com a linguagem dando prioridade a sua instrumentalidade. Outra compreensão de linguagem nos oferece Vilém Flusser, para quem a linguagem poética (literária), por sua proximidade com o não dito e não

articulado, pode recuperar um sentimento de sacralidade – linguística, por certo – e com isso ‘realizar’ o real.

Entre os mais célebres predecessores de Flusser o nome de Heidegger é o mais obvio, além de Wittegeinsten, filósofos com os quais dialoga de forma bastante clara em seus textos sobre linguagem. Entretanto, especificamente entre os estudiosos do fenômeno religioso, o nome de Mircea Eliade aparece como exemplo, entre outros, do esforço de pensar as origens míticas e religiosas da linguagem, bem como as formas complexas com que ela estrutura nossa percepção da realidade e como, por outro lado, essa convicção partilhada de realidade está fundada, no pensamento mágico-mítico, na cosmogonização/epifania do espaço, logo, em uma primitiva experiência religiosa. Eliade destaca que na consciência mítica, da qual não nos emanciparemos jamais, realidade e sagrado são coparticipes, ou seja, apenas é real aquilo que foi tocado pelo numinoso. Entenda-se realidade não apenas no sentido usual de um conjunto de apreensões sensíveis/inteligíveis verificáveis pela maioria, mas principalmente como a densa experiência ontológica de uma potência criativa/destruidora, caos sempre em movimento entre ser e não ser onde deuses, homens, animais, plantas e coisas interagem de forma imprevisível, assustadora e fascinante. Verdade é que essa não é a percepção contemporânea de real, mesmo daquele que se considera um homem religioso o que, de certa forma, ajuda a tornar mais claro o posicionamento de Flusser pela defesa de uma nova religiosidade, linguística, por assim dizer.

É difícil, em verdade, identificar onde buscamos (buscáramos) nossa percepção de “real” atualmente: seriam as imagens caóticas e multicoloridas das redes sociais, onde o mundo se apresenta belo e sedutor àqueles que podem comprá-lo? Seriam as obras tecnológicas, que não se cansam de nos espantar, de modo que já não nos espantam mais? Ou seria o espetáculo permanente e algo monótono das mídias? Ou quem sabe a ciência, a quem delegamos o papel de guia e juiz, espécie de Grilo Falante em nossas orelhas cansadas?

Talvez todas as opções acima, combinadas ou em contradição, e algumas outras mais que não me veem agora ao pensamento. Certamente todas elas

insuficientes para nos dar isso que Flusser chama de sentimento de realidade, cuja ausência é de fácil comprovação, haja vista a necessidade premente de nossa sociedade de pôr-se como espetáculo e paisagem, como se as experiências cotidianas - seja aquela esperada viagem, o primeiro beijo adolescente ou um chopp entre amigos - apenas ganhassem “realidade” ao serem vistas, compartilhadas e “curtidas” em rede global. De qualquer modo, a reflexão flusseriana pretende nos conduzir à convicção da necessidade de construir um novo sentimento de real, sinônimo de uma nova religiosidade, pouco ortodoxa, é verdade. Uma religiosidade que nasça e se alimente da língua (da poesia), pois “Rastro de Deus, ar onde ele passou, casa que foi Sua morada a poesia é” (PRADO, 1978, p. 68).

Referências Bibliográficas

- A BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- CAPISTRANO, Pablo. *Mística e lógica: onde a linguagem pára. Descoordenadas cartesianas: três ensaios de quase filosofia.* Sebo Vermelho: Natal, 2001.
- CASSIRER, Ernst. *Mito e linguagem.* São Paulo: Perspectiva, 2000.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade.* São Paulo: Perspectiva, 2002.
- FLUSSER, Vilém. *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade.* São Paulo: Escrituras Editora, 2002.
- _____. *Língua e realidade.* São Paulo: Annablume, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas.* São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *A história da loucura.* São Paulo: Perspectiva, 1978.
- MACHADO, Roberto. *A loucura. Foucault, a filosofia e a literatura.* Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía.* México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- KRAUSE, Gustavo B. *A dúvida de Flusser: filosofia e literatura.* São Paulo: Globo, 2002.
- PAZ, Octávio. *Signos em rotação.* Rio de Janeiro: Perspectiva, 2003.

OLIVEIRA, Cleide M. de. **Do corpo à palavra, da Palavra ao corpo**: algumas reflexões sobre o complexo erotismo-mística e poesia. Dissertação. PUC\Rio: Rio de Janeiro, 2005.

PRADO, Adélia. **Poesia reunida**. São Paulo: Arx, 1991.

_____. Solte os cachorros. **Prosa Reunida**. São Paulo: Siciliano, 1999.

_____. Mística e poesia. Conferência realizada no Centro Loyola e publicada pela **Magis - Revista de Fé e Cultura**, nº 21, 1997. Disponível em: <http://www.clfc.puc-rio.br/pdf/fc21.pdf>. Acessado em 20.05. 2005.

ROSA, João G. **Ficção completa**: Grande Sertão Veredas; Primeiras estórias; Tutaméia, estas estórias; Ave Palavra. Vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.