

António Bráz Teixeira

Religião, Sagrado e Mito em Vilém Flusser

1. Em *Língua e Realidade*, seu primeiro livro, publicado, em São Paulo, em 1963, Vilém Flusser (1920-1991), desenvolvendo e aprofundando ideias e teses enunciadas num artigo publicado, no ano anterior, na *Revista Brasileira de Filosofia* (Flusser 1960/1962), expôs as linhas essenciais da sua concepção sobre o significado e valor ontológico da linguagem ou a sua ontologia linguística, segundo a qual é a língua que cria e forma a realidade, pelo que a estrutura do cosmos se identifica com a língua, sendo, por isso, a realidade e a verdade meros aspectos da língua. Para o pensador checo-brasileiro, o conceito de *língua* apresentava, porém, um conteúdo mais amplo do que aquele que, geralmente, lhe é dado, pois abrangira não só o aspecto mágico ou santo da língua como todas as formas de pensamento e toda a actividade do intelecto, vindo a identificar-se com todo o sistema de símbolos. Daí que, em seu entender, a filosofia e a ciência fossem pesquisas da língua. Segundo Flusser, as palavras são a matéria-prima do pensamento humano e a realidade mais não é do que palavras ou dados brutos ou imediatos que, contudo, só chegam ao intelecto sob forma de palavras, visto que unicamente quando nelas transformadas podem ser apreendidas e compreendidas. As palavras que até nós chegam mediadas pelos sentidos surgem agrupadas ou ordenadas de acordo com determinadas regras pré-estabelecidas, formando *frases*, o que significaria, no entender do pensador, que, quando percebemos palavras, estamos a perceber uma realidade ordenada, um cosmos, que constitui a língua. Ao serem compreendidas como elementos deste cosmos, as palavras revelam-se dotadas de *significado*, assumem uma *dimensão simbólica*, i.e., substituem algo, apontam para algo ou procuram algo que, no entanto, se encontra para além da língua, pelo que dele não é possível falar.

Entendia ainda Vilém Flusser que os símbolos cujo sistema constitui a língua se encontram diferenciados dentro dela, pois o significado de cada um deles só é compreensível dentro de tal sistema, assim como a respectiva posição hierárquica não é estável nem estática, sofrendo modificações ou alterando-se segundo as exigências das regras que ordenam o referido sistema. Pensava o filósofo que a actividade do intelecto,

para além da apreensão, compreensão, reformulação e criação de palavras e frases e da sua articulação no pensamento, era também o domínio tácito e indizível do *espírito*, da intuição e da *visão imediata*, que constitui o limite superior da língua, o irreal ou o supra-real, que os pensamentos do intelecto demandam, o que significaria que a língua constituía um processo que busca superar-se (cf. Flusser 1963), (cf. Braz Teixeira 2009: 167-176).

2. A ontologia linguística desenvolvida em *Língua e Realidade*, e a que o filósofo regressará em algumas obras posteriores, como *A Dívida* ou *A Escrita*, irá encontrar a sua garantia metafísica, dois anos depois, no livro *A História do Diabo*, onde Flusser sustentará que, no fundamento de tudo, se encontra a *vontade criadora*, pois tudo o que é, tudo o que foi, tudo o que será e tudo o que pode ser é essa mesma vontade. Deste modo, *ser*, *vir-a-ser* e *poder-ser* constituem formas de vontade, já que dela tudo parte e a ela tudo regressa, o que faz que *mundo* e *mente* sejam as duas faces da vontade, aquilo que ela cria quando se torna língua. Para o pensador paulista, no centro de tudo vem, assim, a achar-se a vontade criadora, em torno da qual se estendem os “fios das frases” por ela criados, que dão origem às duas realidades ilusórias que são a *natureza* e a *mente*, sendo a capa que ambas envolvem, para lhes conferir significado, a projecção de Deus e do Diabo, os quais são também criação da vontade humana. Com efeito, se a natureza e a mente são apenas conjuntos de frases, articuladas em *linguagem pictórica*, a primeira, e em *linguagem semântica*, a segunda, havendo, contudo uma correspondência entre as ambas, deverá concluir-se que as leis da natureza são criação humana, pelo que não podem servir para provar Deus um tão só como prova da força divina ou demiúrgica da mesma vontade. De igual modo, o Bem e o Mal, a Verdade e a Mentira, Deus e o Diabo terão uma realidade apenas ilusória, destinada a conferir ao mundo uma aparência de objectividade e de independência relativamente à vontade. Na visão metafísica flusserina, Deus e o Diabo aparecem, então, como projecções da vontade criada à sua semelhança, às quais cabe reger o mundo como “procuradores” ou auxiliares da vontade criadora, visando atribuir-lhe significação. Deste modo, para o confessado maniqueísmo do pensador, não só o Diabo é uma contrapartida de Deus, como toda a vontade que seja autoconsciente sabe que ambos eles são criações suas, umas criações úteis. Assim, se “Deus morreu”, será porque, ao tomarmos consciência de nós mesmos, o matámos, sabendo que ele mais não era do que a nossa

vontade que, no entanto, continua no outro, ficando por isso, em nosso poder o ressuscitá-lo, o conferir-lhe de novo ilusória realidade como obra da nossa vontade criativa. No radical voluntarismo metafísico do filósofo, a vontade criadora e autoconsciente é toda poder, dado que tudo o que a rodeia ou envolve é criação sua e está subordinada ao seu projecto de criar e usufruir beleza, porquanto é no “paraíso da beleza” ou no “paraíso do eterno tecer da beleza” que a vontade existe. Daí que o mundo seja obra da vontade que o criou como pura beleza sem utilidade, configurando-se a beleza matemática e musical da estrutura do mundo como prova existencial da vontade criativa (cf. Flusser 1965: 159-181).

3. Não obstante pensar que Deus e o Diabo eram meros “procuradores” ou auxiliares da vontade na tarefa de atribuir sentido às suas criações, Vilém Flusser, como a maioria dos demais integrantes do que venho denominando “Escola de São Paulo” (Braz Teixeira 1997), não deixou de dedicar demorada e aprofundada atenção reflectira ao sagrado e ao fenómeno religioso, às noções de mito e rito e ao significado do sacrifício e da oração, fundada na ideia, já referida, de que a actividade do intelecto se não circunscrevia ao domínio da língua e sua articulação no pensamento, mas vinha a abranger também o plano tácito e indizível do espírito e da visão imediata, em que a língua busca a sua própria superação no sentido do irreal ou de uma supra-realidade que excede a língua, o que, em última instância, faria que todos os problemas tidos por “essenciais” se apresentassem como sendo de natureza religiosa e todo o pensamento assentasse, também, necessariamente, em fundamentos religiosos (cf. Flusser 2007: 50), (cf. Flusser 1999: 88). Assim, no que ao fenómeno religioso dizia respeito, advertia o filósofo não poder o seu adequado esclarecimento resultar da crítica da religião, como era errónea convicção de muito do pensamento ser contemporâneo, tal como o fora já das correntes racionalistas, positivistas, cientificistas e naturalistas de oitocentos, mas, unicamente, da própria vivência ou experiência interna, que, embora insegura e variável, se lhe afigurava ser a única via de acesso a tal fenómeno, perante a qual todas as restantes aproximações seriam tão-só secundárias e auxiliares. Para o pensador, as religiões, de que nenhuma época ou sociedade foi nunca inteiramente isenta, constituiriam métodos de garantir *fundamento*, pelo que surgiram todas em momentos em que aquele faltava, mas, por sua vez, o achar fundamento viria a destruir o verdadeiro clima da religiosidade, pois os fundamentos

proporcionados pelas religiões acabam, inevitavelmente, por serem “corroídos pelo ácido do absurdo” (Flusser 2007: 20). Na visão de Flusser, a religiosidade seria a humana capacidade de captar ou apreender a dimensão sacra ou sagrada do mundo, revelando a radical opacidade das coisas, que impedia que fossem inteiramente explicáveis, bem como tornaria patente o carácter problemática da morte, vindo, por isso, a visão anteriormente clara do mundo a mostrar que o mundo e a vida são realidades significativas, visto apontarem para trás de si mesmos. Assim, para Flusser, da capacidade para religiosidade de cada um de nós defenderia a maior ou menor profundidade da nossa visão desse significado sagrado e a nossa possibilidade de participar num outro plano de realidade. Notava o filósofo que, embora o sagrado pudesse aparecer e resplandecer de múltiplas formar, para nós, ocidentais, ele era, exclusivamente, Deus, pois, em seu entender, a nossa religiosidade se encontraria limitada à realização do projecto inspirado ao povo de Israel pela revelação sivaica, por mais que nos rebelamos contra ela, dado ela constituir “o projecto devido do qual fomos jogados”.

4. Para Vilém Flusser, a estrutura básica dessa nossa religiosidade podia ser caracterizada a partir dos conceitos fundamentais de *fé* e *obras*, entendida, a primeira, como sendo o contrário do conhecimento e como “fidelidade ao significado transcendente do mundo e da vida dentro dele”, a qual não deveria sossobrar perante nenhuma evidência que, porventura, a contrariasse, e considerasse, por segundos, como “o resultado do nosso esforço em prol desse significado transcendente”, que, pelo *sacrifício*, transforma o mundo profano em mundo sagrado. Desde modo, no entender do filósofo de Praga, a religiosidade ocidental viria a oscilar entre dois pólos absurdos, o da fé e o das obras, constituindo esse seu carácter absurdo a nossa resposta ao absurdo do mundo profano. (cf. Flusser 1967: 12-15 e 31) (Flusser 1965: 95) Por outro lado, para o pensador, a verdadeira dialéctica religiosa consistiria em um não ser possível sem o outro, dialéctica que, por isso, só lograria resolver-se no Totalmente outro. Na verdade, o choque ou o confronto das duas existências que se apresentavam como inconciliáveis e, nessa medida, carecida, cada uma delas, da outra, não podia deixar de, constantemente, provocar a Totalidade, a ponto de, muitas vezes, ambas sentirem que não eram mais do que instrumento de Algo para elas inominável (Flusser 2007: 106). Referindo-se, a este propósito, à sua própria vivência religiosa, confidenciara Flusser que, no seu caso, não era

no outro que vivenciara o sagrado ou o divino mas na intimidade e na solidão perante o inteiramente diferente, de um modo, em certo sentido, a-social (Flusser 2007: 174). Porque constitui o domínio do sacro ou do sagrado, a religião é o campo da *hierofania* como aparecer do mesmo sagrado ou domínio em que ele se revela ou manifesta, sustentando, contudo, aqui o filósofo, cujo pensamento mantém sempre estreito diálogo, ora convergente ora divergente, com a reflexão de Vicente Ferreira da Silva (cf. Flusser 1967: 107-132), (cf. Flusser 2007: 107-118), que o parecer hierofânico do sagrado teria como característica primeira a negatividade, pois para ele, aparecer equivaleria a *não-ser*, do que resultaria, então, de modo só aparentemente paradoxal, que toda a autêntica hierofania viria a ser a negação do sagrado (cf. Flusser 1967: 108-112).

5. No centro de qualquer religião e, designadamente, daquela que, para Flusser, seria, insuperavelmente, a ocidental, encontrar-se-ia a ideia de divindade ou de divino que, no entanto, no seu pensamento, era indissociável da ideia do Diabo, visto que, no seu assumido maniqueísmo, Deus e o Diabo eram recíproco, necessário e insuperável complemento ou condição ontológica um do outro. No pensamento metafísico flusserino, a divindade apresentava-se sob múltiplos aspectos àquele que a procura, vindo, por isso, a revelar-se-lhe inalcançável. Sendo intemporal, porque simplesmente, é, sem registar qualquer alteração em si ou no seu modo de ser, o Divino surge ao nosso pensamento ou ao nosso conceber como O que age no mundo dos fenómenos para o dissolver e salvar, para o transformar ou transmutar em puro ser, em intemporalidade. Em contrapartida, o Diabo, sendo, possivelmente, imortal, surgiu em determinado momento, dando origem ao tempo, podendo, por isso, afirmar-se que ele e a História constituem dois momentos do mesmo processo. Age dentro do mundo dos fenómenos, procurando mantê-lo e evitar que seja dissolvido e salvo pelo ser divino. Assim, do ponto de vista do Ser, Deus aparecerá como o agente criador e o Diabo como agente aniquilador, enquanto, do ponto de vista do mundo dos fenómenos, o Diabo será o elemento conservador e Deus o agente purificador ou transmutador. A criação era concebida por Vilém Flusser como o Lançar um “pedaço do ser em si” ou do “puro ser” no fluxo temporal, o qual torna fenomenal esse mesmo ser, passando a ficar sujeito a sucessivas modificações ou alterações. Neste processo, o Diabo surge como a principal criação divina, como a parte da criação que dá origem ao tempo e torna sensível o mundo.

Deste modo, para o pensador, no seu aspecto externo, o Diabo, do mesmo passo que significa o processo pelo qual o mundo se vai, progressivamente, afastando das suas origens divinas ou do puro ser, vem a identificar-se com o fluxo temporal por que os fenómenos aparecem, revelando a irrealidade do mundo. Pensando que, no mais íntimo de si, a matéria esconde ou oculta o segredo da sua origem, ou seja, o ser puro de que procurava pelo acto criador ou pela emanção criadora, o filósofo paulista perfilhava uma concepção evolucionista segundo a qual a vida tem como propósito ou como fim ascender até ao homem, através de um processo em que a passagem do animal para o ser humano é gradual e não qualitativa, carecendo por isso, de sentido definir o homem por oposição aos animais ou discriminar diversos níveis na realidade, como faz a ontologia contemporânea. Por outro lado, na filosofia flusserina da religião, tal como se desenvolveu, sobretudo, em *A História do Diabo*, o objecto da luta entre o ser divino e o ser diabólico seria a distinção entre Bem e Mal, ilusão e realidade. O Diabo, princípio negativo, foi criado para criar o mundo que, no entanto, é um mundo de aparências, cuja razão de ser é afastar as mentes humanas da sua origem transcendente. Mas porque o processo da criação veio do Nada e este foi aniquilado, o fim do caminho do Diabo é o seu começo. Ele é, contudo, também apenas uma ilusão, o que significará, então, que, sendo o Diabo o criador do mundo, tudo se revela absurdo, incluindo a própria vontade, princípio da língua, a qual, por sua vez, cria a realidade (cf. Flusser 1965: 188-189).

6. Elemento essencial e decisivo na concepção flusserina do sagrado era a *teoria do mito* que se encontra subjacente à sua obra de intenção metafísica e que não deixou, igualmente, de marcar significativa presença na segunda fase do seu percurso intelectual, desenvolvido após o seu regresso à Europa e centrado, agora, na reflexão sobre o design (cf. Flusser 2010), a fotografia (cf. Flusser 1998) e o superficial e evanescente mundo das “imagens técnicas” (cf. Flusser 2008). Se sobre este último tema, a meditação de Vilém Flusser se afasta, de modo claro, da de alguns dos seus companheiros paulistas, como Milton Vargas (1994), Heraldo Barbuy (1961), João de Scantimburgo (1970) ou Luís Washington Vita (1950), também no que toca à ideia de mito, as suas posições se apresentam distintas das de outras figuras destacadas da Escola brasileira de que fez parte, designadamente Vicente Ferreira da Silva (1964), Eudoro de Sousa (1980/1981) ou Adolpho Crippa (1975). Embora o filósofo não haja apresentado ou desenvolvido nunca, de forma sistemática e

completa, a sua teoria do mito, diversamente do que fizeram os três especulativos acabados de referir, as menções que lhe faz, ao longo da sua obra, são suficientes para permitir compreender o modo como o entendia. Para o autor de *Natural:mente*, os mitos têm conteúdo sacro e não manifestações imediatas e primárias da sociedade e ponto de partida da História e, constituindo as estruturas primárias do comportamento, são, igualmente, a máxima expressão da língua. Para Flusser, os mitos brotam da proximidade do *Nada*, aparecem quando o intelecto com ele se defronta e o grito de espanto que tal choque provoca como que “arranca pedaços” a esse mesmo *Nada* e os projecta para a conversação para que ela deles se aproprie (Flusser 1967: 140). São, pois, uma forma pela qual a língua, mito mestre ou mito do mito, procura articular o inarticulável, o que, todavia, vem a revelar-se, porque do mito só miticamente se pode falar. O intelecto, cujo vencimento é, para o filósofo, a profanação ante “o de tudo diferente”, é o domínio em que os mitos se dão, pois se acha projectado em camadas que têm na base mitos preformados e que, por diversos que se apresentem, lhe são sempre impostos. Deste modo, a realização do intelecto vem a consistir na reformulação e na transformação dos mitos, que reflectem o saber intelectual do homem como ser expulso ou desterrado de si mesmo, pois essa é a situação em que vem a achar-se “o de tudo diferente” ao tomar consciência de si. Daí que não só o Diabo venha a ser o mito fundamental como, ainda, que a ser o mito fundamental como, ainda, que a ciência, em última e radical instância, mais não seja, afinal, do que uma forma de mito. De igual modo, a vida humana, na sociedade, viria a consistir na tentativa, na maioria dos casos, inconsciente ou não plenamente consciente, de realizar ou dar efectividade aos mitos que escolhem e que dela são directa manifestação ou revelação. Pela mesma razão, a conversa, para Flusser, seria o contínuo desenvolver dos mitos e, ao mesmo tempo, a sua desmitologização no domínio do intelecto, vindo por isso, a traduzir-se na profanação progressiva do que há de sagrado no conteúdo dos mitos. Com efeito, para o especulativo checo-brasileiro, a imortalidade que a mente humana tenta conseguir na conversação era um processo cujo objectivo seria a morte do mito, uma vez que o intelecto só se immortaliza ao transformar o *mito* em *rito*, o que significaria que, se a imortalidade do intelecto é o rito, este vem a ser, necessariamente, a morte do mito (Flusser 1965: 152). Sustentava ainda o autor de *Pós História* que o mito se apresentava sempre como “exegese do símbolo”, por ser expressão do significado que

este encerra (Flusser 1963: 178-179, 212), (Flusser 1965: 67, 89, 138-140), (cf. Flusser 1998: 31-34, 202-204).

7. Para mais claro entendimento desta tese flusserina convém atentar no sentido, ou sentidos, que o termo *símbolo* apresenta no seu sistema de pensamento. A função de todo o símbolo é, para Flusser, a de atribuir “significado ao mundo das coisas concretas”, as quais vêm, assim, a ser a base em que assenta a hierarquia dos próprios cientemente, são convencionadas para representarem outras coisas. Reconhecendo o lugar central que o símbolo sempre ocupou no seu pensamento, primeiro ao do alargá-lo ao domínio da comunicação, o pensador discriminava, no problema do símbolo, vários aspectos ou várias dimensões. Assim, antes de mais, “o símbolo é fenómeno que representa outro fenómeno que lhe é significado”, do que resultaria que o conjunto dos símbolos “é um universo que representa outro”. Além disso, “o símbolo substitui o significado dialecticamente”, dado que, ao mesmo tempo que o apresenta, também o encobre. Mas porque representa outro fenómeno, o símbolo é *significativo*, do que resultará, então, que simbolizar é conferir significado ao mundo, vindo o símbolo a ser a mediação entre o sujeito e o objecto concreto (Flusser 2007: 154-155, 186-187). Deste modo, ao definir o mito como “exegese do símbolo”, Flusser atribua àquele uma dimensão hermenêutica, vendo nele uma via para compreender o que, no símbolo, se significa ou o seu sentido significante, ligando, assim, o mito ao seu conceito tradicional e primeiro de relato ou dizer da origem dos deuses e do mundo ou do mistério ontológico.

Bibliografia

- Barbuí, Heraldo (1961), *Cultura e Progresso Técnico*, São Paulo.
- Braz Teixeira, António (1997), *O Espelho da Razão. Estudo sobre o Pensamento Filosófico Brasileiro*, Londrina
- Braz Teixeira, António (2009), *Sentido e Valor Ontológico da Linguagem em Vilém Flusser e José Enes*, in: *A Experiência Reflexiva*, Zéfiro Editora, Sintra.
- Crippa, Adolfo (1975), *Mito e Cultura*, São Paulo
- Flusser, Vilém (out. /dez. 1960), *Da língua portuguesa*, Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo.
- Flusser, Vilém (jan. /mar. 1962) *Ensaio par o estudo do significado ontológico da língua*, Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo.
- Flusser, Vilém (1963), *Língua e Realidade*, Herder, São Paulo.

- Flusser, Vilém (1965), *A História do Diabo*, Martins, São Paulo.
- Flusser, Vilém (1967), *Da religiosidade*, Conselho Estadual de Cultura, São Paulo.
- Flusser, Vilém (1998), *Ensaio sobre a Fotografia: para uma Filosofia Técnica*, Relógio d' Água Lisboa.
- Flusser, Vilém (1999), *A Dúvida*, Relume Dumará, Rio de Janeiro.
- Flusser, Vilém (2007), *Bodenlos, Uma Autobiografia Filosófica*, Annablume, São Paulo.
- Flusser, Vilém (2008), *O Universo das Imagens Técnicas. Elogio da Superficialidade*, Annablume, São Paulo.
- Flusser, Vilém (2010), *Uma Filosofia do Design*, Relógio d' Água, Lisboa.
- Scantimburgo, João (1970), *A extensão humana (introdução à filosofia da técnica)*, Cia. Editora Nacional/Edusp, São Paulo.
- Silva, Vicente Ferreira da (1964), *Obras Completas*, Vol.1, Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo
- Sousa, Eudoro de (1980), *Mitologia*, Editora da Universidade de Brasília, Brasília.
- Sousa, Eudoro de (1981), *História e Mitologia*, Editora da Universidade de Brasília, Brasília.
- Vargas, Milton (1994), *Para uma Filosofia da Tecnologia*, Editora Alfa-Omega, São Paulo.
- Vita, Luís Washington (1950), *Da Técnica como Problema Filosófico*.