

Lucas Matos

**Palavras e signos: as estéticas da significação
em Deleuze e Flusser.**

Introdução

A primeira definição que Flusser (2004) nos fornece da língua, é a de que ela seria a estrutura do cosmos, isto é, a partir dela, um mundo aparentemente caótico pode ser realmente ordenado. A ânsia do espírito humano em descobrir uma ordem o levaria necessariamente à língua. Na sequência do argumento, talvez como não pudesse deixar de ser, o filósofo afirma que a língua é realidade, e que os dados dos sentidos ainda não transformados em língua – que ele denomina “brutos” – não podem ser tidos como reais, ou serão reais somente se considerados como palavras *in status nascendi*. Todavia, se essa articulação, a princípio, parece oferecer a miragem da possibilidade de um mundo completamente descoberto ou da decifração total da realidade, Flusser (2004) fragmenta o que chama de língua em pelo menos três tipos inconciliáveis – e cada um desses tipos se subdivide nas centenas de idiomas existentes – afirmando a impossibilidade da compreensão, ou mesmo da tradução entre eles. Na atividade de traduzir, seria necessário que o intelecto se oferecesse à aniquilação, para então, ousar se reconstruir em uma “realidade”-língua diferente.

De forma aproximadamente semelhante, ao começar a sua leitura da obra proustiana, Deleuze (2003) caracteriza a *Recherche* como uma busca pela verdade. Desse modo, os romances se dariam como relato do aprendizado de um homem de letras, mas os signos que possibilitam esse aprendizado são logo situados em mundos diferentes, apresentando constituições distintas e se revelando de certo modo inconciliáveis. Assim, a própria atividade de interpretação e decifração dos signos não pode se estabelecer de uma mesma forma seguindo uma exploração do sentido sempre idêntica a si. Os signos formariam simultaneamente a unidade e a pluralidade da busca de Proust, pois se o aprendizado só se dá na forma da interpretação de signos ou hieróglifos, ele também só se dá na percepção da diferença entre os tipos, e ainda, entre os quatro mundos aos quais os signos pertencem. De modo que se se pensasse que os signos da mundanidade ou do amor são da mesma natureza, ou mantêm uma relação com seu sentido de

maneira semelhante aos signos da arte, teríamos um absurdo, que poderia ser caracterizado como aprendizado enganoso, ou mesmo improdutivo, revelando-se ignorância.

Entre os signos que Deleuze (2003) busca problematizar a partir de sua leitura de Proust e as palavras que, para Flusser (2004), constituem a realidade, buscaremos tecer esse trabalho, ora pela aproximação, ora pela afirmação da distância entre o pensamento dos dois filósofos. Trata-se fundamentalmente de um exercício de questionamento quanto à natureza dos signos e da língua, ou seja, quanto às possibilidades de produção de sentido.

1. Quatro mundos de signos, três tipos de línguas

Se o filósofo tcheco-brasileiro parece proceder a uma espécie de geografia, ou mesmo uma etnografia das línguas, Deleuze (2003) elabora uma espécie de *transgeometria* temporal para estabelecer os tipos de signos. Assim, cada signo pertence a uma dimensão do tempo distinta e a relação que elas mantêm entre si é descrita a partir da imagem dos vasos fechados, em que o tempo significa precisamente a distância que se interpõe entre os signos, mesmo aqueles que se encontram contíguos. Simultaneamente, o tempo é descrito como “último interpretar”, que permite o movimento entre uma dimensão e outra numa atividade de interpretação que jamais chega à afirmação de um todo, a uma decifração completa – senão à afirmação de instâncias de verdade que não se encaixam. É assim que ele pode cunhar a frase: “o tempo [...] tem o estranho poder de afirmar simultaneamente pedaços que não formam um todo no espaço, como também não formam uma unidade por sucessão no tempo. O tempo é exatamente a transversal de todos os espaços possíveis, inclusive dos espaços de tempo” (Deleuze, 2003: 123). Se o pensamento de Deleuze (2003) se arrisca nos movimentos pela transversal do tempo, Flusser (2004) pensará a língua sempre a partir de mapas, ou melhor, sempre espacialmente. Desse modo, os três tipos de língua, a saber, as flexionais, as aglutinantes e as isolantes são distribuídos em um mapa que relaciona os idiomas e povos correspondentes a cada um deles. Não deixa de ser curioso, entretanto, que, em seu diagrama de quadriláteros superpostos, ele relacione línguas que parecem não se encaixar em nenhum dos três tipos, ocupando os intervalos de seu esquema: é assim que tanto as línguas africanas como as línguas índias se encontram contíguas a determinados terrenos demarcados, mas não classificadas como pertencentes a nenhum dos três tipos. O mesmo acontece com o Indonésio, o Malaio, o Melanésio, o Australiano, etc. Cada um dos três tipos corresponde a um mundo diferente, impenetrável àquele que é de outra língua/ mundo. E cada

um deles deu origem a civilizações distintas: o das línguas flexionais proporcionou a civilização ocidental – aí inclusas, a islâmica e a indiana – o das línguas isolantes produziu a civilização oriental; por fim, sobre as línguas aglutinantes, o autor informa somente que elas formaram o pano de fundo das duas civilizações anteriores, ameaçando engoli-las periodicamente no caos. Se percebe-se tal dinâmica tensa entre tais trocas linguísticas e civilizatórias, não se nota no texto de *Língua e Realidade*, nada que se assemelhe a uma hierarquia entre os tipos de línguas, como acontece aos mundos dos signos. Vejamos que, em *Proust e os Signos*, orientado ora através da palavra *mundo* ora francamente através da palavra *círculo*, o leitor é guiado pelo universo da *Recherche* como Dante ao longo do inferno: o primeiro diagrama apresentado é o da mundanidade – nele, os signos existem no lugar de ações ou palavras, e devido a tal estatuto de meros substitutos, estão vazios de qualquer conteúdo ideal ou significação transcendente. Vejamos os exemplos que Deleuze escolhe como índices de tais signos:

Nada de engraçado é dito na casa da Sra. Verdurin, e esta não ri, mas Cottard faz sinal de que está dizendo alguma coisa engraçada, a Sra. Verdurin faz sinal de que ri e este signo é tão perfeitamente emitido que o Sr. Verdurin, para não parecer inferior, procura por sua vez, uma mímica apropriada. A Sra. de Guermantes dá, muitas vezes, mostras de um coração duro e de pouca inteligência, mas emitirá sempre signos encantadores. Ela nada faz por seus amigos, não pensa como eles, emite-lhes signos. O signo mundano não remete a alguma coisa; ele a “*substitui*”, pretende valer por seu sentido (Deleuze: 2003: 6).

Vejamos que tal mundo é o que se encontra disseminado nas relações sociais, não importando o tipo de relação nem a classe dos envolvidos: as relações de amizade, as relações profissionais, as relações de status e poder, etc. se encontram fundamentadas em signos vazios. Tudo aquilo que pode ser visto como útil em um determinado contexto social, não tem significação transcendente nem conteúdo ideal, esses se encontram como que substituídos por uma função contextual incapaz de levar à verdade. Por isso, que as palavras escolhidas para a caracterização da mundanidade por Deleuze são justamente *decepcionante* e *cruel* do ponto de vista das ações, e *estúpida* do ponto de vista do pensamento (Deleuze, 2003: 06). No círculo da mundanidade, os gestos se encontram substituídos por poses, e as palavras não passam de uma algaravia que mal disfarça o impossível silêncio: parece que está todo mundo ouvindo, e ninguém está dizendo nada – ou o contrário: parece que está todo mundo falando, e ninguém está ouvindo nada. Não há dúvidas quanto ao porquê de, no decorrer do argumento, Deleuze (2003) caracterizar esse mundo de signos como um daqueles em que só nos deparamos com o tempo que se perde, ou tempo perdido. Por isso, a preocupação do filósofo se volta antes para como habilitar a mundanidade dentro da busca pela verdade proustiana, ou melhor, como localizar

esses signos que beiram caricaturas de signos no relato de aprendizado que constitui a *Recherche*. Trata-se de reconhecer, portanto, que, se temos um círculo de signos que se apresentam nos modos da vacuidade e do estereótipo, isso não implica um círculo desprezível ou um círculo de signos desprezíveis. A sua produtividade se encontra justamente na espécie de exaltação nervosa que os signos mundanos são capazes de provocar, de modo que se cumpre um ritual que marca sobre nós o efeito de quem sabe produzi-los.

A passagem para o círculo do amor é descrita nos termos de um aprofundamento doloroso. Pode-se dizer que estamos, necessariamente, em um mundo de signos mais complexo que compreende dinamicamente a existência de duas leis, e, ao longo da *Recherche*, a passagem de uma à descoberta da outra. A primeira seria subjetiva e referente à maior profundidade do ciúme com relação ao amor. O ciúme aparece então como contendo a verdade do sentimento amoroso: é ele quem conduz o amante na interpretação silenciosa dos signos do amor. Isso se dá porque tais signos se revelam como mentirosos, ou enganadores, uma vez que precisam partir de um mundo que jamais se dará a nós; ou seja, a origem dos signos que o ser amado emite precisa ser inacessível ao amante de um tal modo que mesmo obtendo mostras de preferência da mulher amada, ele possa supor um mundo possível em que essa preferência não é concedida ou é concedida a outro. Justamente sem a possibilidade desse mundo que não nos é apresentado em sua inteireza e que nos exclui, de onde vêm os signos do amor, o próprio amor se vê inviabilizado. O desenvolvimento da leitura nos mostra como o círculo do amor é abordado por Proust como produtor de uma repetição serial, em que “cada amor traz sua diferença, já compreendida no precedente, e todas essas diferenças estão contidas em uma imagem primordial, que não cessamos de produzir em diversos níveis e de repetir como a lei inteligível de todos os nossos amores” (Deleuze, 2003: 64). Cada relacionamento amoroso, inclusive, desdobra-se em uma série de diferenças que repetem o tema inicial, de que o sujeito amoroso vai se aproximando de compreender. Todavia, justamente, o momento dessa compreensão é o fim da possibilidade de amar: ela só se mostra possível quando o narrador-personagem da *Recherche* deixou de amar, não possuindo mais o desejo, o tempo ou a idade para amar. Assim, se os signos da mundanidade eram vazios, os do amor são mentirosos. Curiosamente, o amor desempenhará um papel fundamental na leitura deleuziana do relato de aprendizado que constitui a *Recherche*, porque, a partir dele, Deleuze (2003) explicita a crítica que Proust dirige à filosofia – e talvez esse seja o momento em que o pensamento dos dois textos aqui cotejados se abisma numa distância máxima. Nas palavras de *Proust e os signos*, pode-se ler esta longa, mas fundamental citação: “Diversos são também as coisas, os empreendimentos e os valores aos quais tende a inteligência. Ela nos induz à *conversa*, em que trocamos e comunicamos ideias; ela nos incita à *amizade*,

fundada na comunidade de ideias e sentimentos; ela nos convida ao *trabalho*, pelo qual chegaremos a descobrir novas verdades comunicáveis; à *filosofia*, isto é, a um exercício voluntário e premeditado do pensamento pelo qual chegaremos a determinar a ordem e o conteúdo das significações objetivas. Devemos reter esse ponto essencial: a amizade e a filosofia são passíveis da mesma crítica. Segundo Proust, os amigos são como espíritos de boa vontade que estão explicitamente de acordo sobre a significação das coisas, das palavras e das ideias; mas o filósofo também é um pensador que pressupõe em si mesmo a boa vontade de pensar, que atribui ao pensamento o amor natural do verdadeiro e à verdade a determinação explícita daquilo que é naturalmente pensado. Por esta razão, ao duo tradicional da amizade e da filosofia, Proust oporá um duo mais obscuro formado pelo amor e pela arte. Um amor medíocre vale mais do que uma grande amizade: porque o amor é rico em signos e se nutre de interpretação silenciosa. Uma obra de arte vale mais do que uma obra filosófica, porque o que está envolvido no signo é mais profundo do que todas significações explícitas; o que nos violenta é mais rico do que todos os frutos de nossa boa vontade ou de nosso trabalho aplicado; e mais importante do que o pensamento é “aquilo que nos faz pensar” (Deleuze, 2003: 28-29).

Como Proust não nos coloca uma inteligência – que de bom grado busca o saber – pré-existente a qualquer interação com o universo dos signos, o amor se mostra um passo essencial, uma vez que, pela força da violência do amor e do ciúme, é que o narrador-personagem se põe a pesquisar, se dedica ou se aprofunda na busca da verdade. Somos levados a concluir que, sem o sofrimento causado pelas mentiras do ser amado, não se procuraria a verdade. Por fim, cabe analisar a dinâmica identificada no mundo dos signos do amor, a passagem para a sua segunda lei, que postula que a verdade de nossos amores se encontra no hermafrodita original, “de onde jorram continuamente as duas séries homossexuais divergentes, a de Sodoma e a de Gomorra” (Deleuze, 2003: 10). É assim que somos defrontados pela colocação de uma metáfora vegetal, em que, se, inicialmente, a verdade do amor se revela a divisão dos sexos, que vivem sob a predição de que cada um morrerá para seu lado, é para vermos os dois existindo simultaneamente num mesmo indivíduo. Esse não pode, entretanto, autofecundar-se: sua fecundação vem da intervenção de um outro hermafrodita, que não engendra uma reunião dos dois sexos, do macho com a fêmea, senão promove um desdobramento de cada sexo em si mesmo. Assim estão para sempre apartados o macho e a fêmea, o masculino e o feminino, e vemos a homossexualidade afirmada como a verdade do amor. Os opostos jamais se atraem, somente se repelem. A parte feminina do amante encontra-se com a parte feminina do amado, como se encontram as partes masculinas; as duas séries de partes permanecem sem se encontrar – e as mentiras do amor ganham relevo justamente por encobrir essa verdade da impossibilidade do encontro entre os

dois sexos. Se tal encontro fosse possível, teríamos a realização de uma espécie de completude, a vivência de um todo orgânico em que a verdade se desvendaria inteiramente e a série de pares seria harmonizada. Trata-se de negar o movimento que Foucault (1984), ao tematizar o amor por rapazes na Grécia, identifica no pensamento platônico sobre o amor, em que justamente esse seria caracterizado como uma relação com a verdade. Em suas palavras: “[na erótica platônica] A tarefa do enamorado [...] é reconhecer o que é verdadeiramente o amor que tomou conta dele [...] não é a outra metade de si mesmo que o indivíduo busca no outro; é o verdadeiro com o qual sua alma é aparentada” (Foucault, 1984: 305). Se em Proust, a vivência do amor não deixa de ser uma etapa dessa busca pela verdade, ela se encontra fundada sobre o ciúme e a suspeita da mentira, que levam, após a interpretação de seus hieróglifos enganosos, à descoberta da impossibilidade, no encontro amoroso, da descoberta do verdadeiro com o qual a alma dos amantes é aparentada. Deleuze (2003) contempla a aproximação do pensamento de Proust e de Platão afirmando que, em *O Banquete*, *Fedro* e *Fédon*, que ele caracteriza como três grandes estudos sobre signos, Sócrates se declara antes o Amante¹ que o Amigo, assim como se coloca como a arte e não a filosofia, a coação e a violência, ao invés da boa vontade. A diferença que se insinuaria entre Proust e Platão seria justamente relativa ao humor, uma vez que o romancista se caracterizaria por apresentar o humor judeu contra a ironia grega – esta pressupõe a existência prévia da inteligência, enquanto aquele postula que pensar é traduzir.

Se também os signos amorosos estão preenchidos de tempo perdido, não se pode dizer o mesmo dos signos pertencentes à esfera seguinte. O mundo das impressões ou das qualidades sensíveis é composto de uma dinâmica em que, simultaneamente, vivemos uma estranha alegria – que permanece sempre inexplicável – e julgamos necessário decifrar que objeto – diferente do agora designado – a qualidade envolve e mantém aprisionada. Deleuze (2003), pelo efeito imediatamente provocado, coloca de antemão a diferença que se tece entre esses signos e os anteriores: não estamos mais diante de signos vazios, nem enganadores, que resultam, respectivamente, em exaltação nervosa e sofrimentos amorosos. Trata-se de signos verdadeiros, caracterizados como *afirmativos* e *alegres* (p. 12). A obrigação do trabalho de pensamento que a alegria sentida nos impõe leva à descoberta de uma metáfora: equivalência entre dois materiais que estão distantes. Assim é que a famosa *madeleine* será associada, pela ação da memória involuntária, a Combray no mais clássico exemplo da *Recherche*. Combray aparece aí não como

¹ Se levarmos as sugestões de Foucault (1984) em consideração, todavia, Sócrates se declararia antes o Amado, invertendo a erótica do amor por rapazes, de modo que agora, são os rapazes que amam o mestre, aquele que detém a sabedoria. A aproximação estabelecida por Deleuze (2003), na conclusão da primeira parte de *Proust e os signos* se mostra, de fato, tributária ao conceito de signo, uma vez que ele vê semelhança entre esse e a segunda espécie de coisas existentes no mundo distinguida por Platão em *A República*.

uma reconstituição no presente do passado, mas como passado que de um modo virtual é coexistente ao presente, apenas dessa maneira o *ser em si* do passado – a essência de Combray, Combray como não foi possível tê-la vivido – pode-nos ser apresentado.

Se a leitura se esforça por sinalizar, talvez numa contramão interpretativa, que a memória tem um papel secundário na *Recherche*, de modo que os signos materiais ainda não são o ápice do aprendizado proustiano, ela não se esforça menos por estabelecer uma distinção entre os signos sensíveis, mostrando de que modo a arte na vida – pois é disso que esse mundo de signos trata, de uma vivência estética que ainda não encontrou a essência ideal encontrada nos signos da arte – tem suas formas e movimentos específicos. O que entra em questão, no caso, é justamente a faculdade posta em movimento se a memória ou a imaginação. A primeira trata do caso dos signos sensíveis compreendidos pelas reminiscências e a segunda das descobertas, ou nas palavras de Proust, *as ressurreições da memória e as verdades escritas por figura*. O primeiro dos casos apresenta uma dupla inferioridade, com relação aos signos da arte, e com relação aos signos sensíveis desenvolvidos pela imaginação. Deve-se reconhecer, portanto, que a atividade da Memória, se pode recuperar o tempo perdido e nos fornecer uma imagem instantânea da eternidade, por ainda se situar no nível da matéria opaca, não supera a estranha contradição entre a sobrevivência e o nada. Por isso, afirma-se: “A botina, tanto quanto a *madeleine*, provoca a intervenção da memória voluntária: uma sensação antiga tenta se superpor, se acoplar à sensação atual, e a estende sobre várias épocas ao mesmo tempo. Basta, entretanto, que a sensação atual oponha à antiga a sua “materialidade” para que a alegria dessa superposição dê lugar a um sentimento de fuga, de perda irreparável, em que a sensação antiga é repelida para o fundo do tempo perdido.” (Deleuze, 2003: 19)

Dentro de tal perspectiva, pode-se entender por que Proust, em determinado momento, refere-se à *madeleine* como um fracasso. O movimento engendrado pela Memória e pela imaginação encontram-se no nível de uma explicação, de um desenvolvimento que continua material, não sendo produto de uma associação de Ideias, de modo que os signos sensíveis nos põem no caminho da arte, mas ainda não nos permitem compreender a essência ideal, nem as razões de nossa alegria. Cabe reconhecer, portanto, que “o sentido material não é nada sem uma essência ideal que ele encarna” (Deleuze, 2003: 13). Então, o problema da arte pode-se colocar em toda sua complexidade no aprendizado da *Recherche*.

Alcançamos o vórtice do aprendizado proustiano, de onde todos os mundos de signos parecem ter saído e para onde são arrastados, sendo relidos a partir dessa convergência. Descobre-se então que a passagem por signos vazios, enganadores e opacos era já aprendizado inconsciente da arte, a ela remetia e nela se encontra seu sentido último, ou melhor, essencial. O

tema do mundo da arte assume tal centralidade que, a partir dele, reconhece-se que há verdades do tempo perdido, isto é, que enquanto se estava nas esferas do tempo que se perde, se acumulava um aprendizado direcionado à arte nos modos de uma busca pela verdade. Daí se entende que o encontro ocasional com cada signo funcione como coação e como demanda de que a inteligência busque a verdade, busque aprender, perfazer o caminho que culmina no Tempo Redescoberto, no Tempo Absoluto que se revela nos signos da arte. Eles se encontram como signos sensíveis desmaterializados, mais espiritualizados, guardando um pouco de tempo em estado original.

Flusser (2004), diferentemente, não nos oferece um direcionamento entre os tipos de línguas como um rumo de aprendizado. O tempo aqui não se coloca como a transversal que, simultaneamente, é a distância entre os signos e o que permite passar de um mundo de signos a outro. Por isso, em diversos momentos, afirma-se que uma língua é impenetrável ao intelecto formado em outra – e a tradução conseqüentemente se encontra associada à morte. O mundo das línguas flexionais é aquele em que se coloca a seguinte situação: um centro (sujeito) irradia um processo (predicado) em direção a um horizonte (objeto). Como a leitura do texto demonstra, essa descrição não busca dar conta somente de uma estrutura frasal básica notável em diversas línguas ocidentais, mas do próprio desenvolvimento histórico do pensamento – tanto especulativo, quanto poético, religioso ou científico – levado adiante pelos diversos povos falantes de tais línguas (evidentemente, se o filósofo procede a essa tripartição básica, ele não supõe uma semelhança entre as línguas de cada tipo – mas coloca que haveria uma dificuldade menor na tradução entre línguas de um mesmo tipo). Assim é que se pode afirmar: “O mundo das línguas flexionais consiste de *elementos (palavras)* agrupados em *situações (frases = pensamentos)*” (Flusser, 2004: 62 – *grifos nossos*). A hipótese que esse tipo de línguas propicia é justamente a de que haveria elementos que podem entrar em relação um com o outro de modo a se modificarem, entretanto, conservando sua substância, ou identidade. Enquanto o mundo é concebido como dinâmico, os elementos básicos que o compõem – “substâncias”, “atributos” e “processos” – são relativamente constantes. Dentro de tal contexto, as situações consideradas de análise difícil, ou seja, aquelas em que não está claro o sujeito, ou o predicado, ou o objeto, serão experimentadas como problemas epistemológicos e ontológicos, que serão tratados de maneira condizente com as regras da respectiva língua. O projeto que se construiu historicamente na civilização ocidental pretende codificar – e substancializar – tais regras, atingindo, em seu limite, a expurgação das contradições: assim se constituiu o que se conhece por lógica. Tal passo do pensamento flusseriano revela-se fundamental porque constitui um enfrentamento das pretensões absolutas que o pensamento lógico se arrogou – ao caracterizá-lo e situá-lo etnograficamente como

pertencente às línguas flexionais, ou ainda à civilização ocidental, não só coloca que seu exercício por intelectos ambientados em línguas de tipo diferente só se dá através de uma violência (que inclui a própria aniquilação do intelecto) como também contextualiza seus modos dentro de uma determinada formação linguística. As bases do pensamento lógico não são universais naturais ou claramente extensíveis a qualquer linguagem, mas reproduzem e exageram modelos de um tipo de língua. Dentro de tal enquadramento, podemos nos aproximar das afirmativas: “Nenhuma língua flexional é, por si, lógica, mas toda língua flexional é redutível à lógica. [...] [o mundo das línguas flexionais] é um mundo dinâmico, consistente de elementos plásticos mas constantes, e obedecendo a regras redutíveis à lógica. É uma cadeia de situações organizadas” (Flusser, 2004: 62).

O mundo das línguas isolantes é estruturado – se é que a palavra aqui é adequada – a partir de sílabas plurissignificantes que, agrupadas como um mosaico, formam conjuntos de significado, ou seja, pensamentos. A instabilidade semântica de tais elementos e o caráter inorgânico dos grupos de significado – dando a impressão de que se formam sem nenhuma regra aparente – faz o intelecto ambientado em línguas flexionais se deparar com o que não são palavras, nem frases. Ele as perceberá, portanto, necessariamente como experiências mais estéticas do que as suas próprias vivências linguísticas, de modo que Flusser (2004) formula a hipótese de o ideal desse tipo de língua não ser a verdade – caso das línguas flexionais – mas a beleza. Todavia, se tece tais afirmativas, o texto sempre nos coloca diante de apartes, marcando a sua perspectiva e singularidade de esforço de contemplar um tipo de língua através de outro, como podemos ver abaixo: “Toda combinação de sílabas produz significado. O conjunto forma um todo estético, cuja vivência (aistheton) é a aura do significado. *Essa aura, por não ser unívoca logicamente, não pode ser captada nas línguas flexionais. O mundo das línguas isolantes é, portanto, impenetrável para nós*, e o máximo que podemos dizer é o seguinte: consiste de uns poucos elementos duros e imutáveis, os quais, não tendo significado, não fazem tanto parte, como são condição daquele mundo (como, por exemplo, os átomos não são parte da matéria, mas condição das moléculas deles formadas).” (Flusser, 2004: 64, *grifos nossos*).

Cabe reconhecer aqui que dizer que um determinado mundo correspondente a um tipo de língua é impenetrável para nós não implica que nada podemos afirmar sobre o mesmo, ou que tudo que pudermos afirmar sobre o mesmo poderá ser caracterizado como falso, ou ainda enganoso. Trata-se antes de sublinhar que não detemos a verdade de tal mundo, uma vez que o acesso a sua forma de produção de sentido só nos é possível de viés, obliquamente. Podemos produzir, entretanto, uma determinada perspectivização desse mundo, perspectivização essa que, para Flusser (2004), é necessariamente determinada pelo tipo de língua e pela língua em que

estamos ambientados. Tal postura se torna explícita em sua irônica conclusão: “Naturalmente estaremos falsificando todo este problema, ao formulá-lo em português, em língua flexional, portanto” (Flusser, 2004: 64). Através da frase, vemos as afirmativas anteriores colocadas em suspenso ou sob o exame da dúvida, o que não significa que elas devam ser canceladas. Seria supor uma escrita ingênua, ou um pensamento ingênuo sobre a escrita, por parte do autor: uma vez que não se trata de um texto falado, sabemos que as afirmativas poderiam ter sido riscadas, excluídas e literalmente canceladas. Entretanto, ele as mantém – com a condição de elas coexistirem com o aparte final. Bernardo (2002) não tem dúvidas ao eleger como obra capital do filósofo tcheco-brasileiro justamente o livro denominado *A dúvida*. Em seus termos: “O progresso moderno da dúvida implica a superação da boa-fé, isto é, da fé ingênua, em proveito da fé melhor, isto é, de fé crítica, portanto contraditória nos próprios termos” (Bernardo, 2002: 281). Só ingenuamente Flusser pode ser caracterizado como um relativista que afirma que quem pertence a um mundo de uma língua não pode falar sobre outro. Antes, ele nos diz que quem pertence a um mundo de uma língua pode falar sobre outro aquilo que sua língua permite falar. Reconhecer os horizontes e limites da própria língua é necessário, segundo Bernardo (2002), para a superação de intelectualismos arrogantes e antiintelectualismos desesperados, de modo a possibilitar o prosseguimento da conversação ocidental em clima mais humilde. Para ele, o trabalho de Flusser segue no sentido de possibilitar o reconhecimento do intelecto “não como um instrumento para dominar o caos, mas sim como aquele canto de louvor ao nunca dominável – como um canto de louvor ao de tudo diferente” (Bernardo, 2002: 289).

Por fim, o último mundo é o das línguas aglutinantes, o mundo das superpalavras (pensamentos). Diante delas, o espírito lógico busca operar um processo de decomposição, buscando frases: frases que só existem, entretanto, enquanto miragem do pensamento. A análise da superpalavra é sempre parcial e não leva ao seu significado, sendo necessário que o espírito lógico, para compreendê-la, utilize-se de outras informações contextuais, como o efeito obtido no interlocutor. De modo curioso, após breve comentário, em que trata basicamente de exemplos relativos a superpalavras esquimós, Flusser abandona o empenho de tematizar tais línguas, chamando esse mundo de impenetrável para afirmar em seguida: “O máximo que podemos dizer é que se trata de um mundo compacto, consistente de blocos de significado. Para nós, é um mundo caótico e sem significado” (Flusser, 2004: 63). Ora, por que com tanta pressa o mundo das línguas aglutinantes é abandonado, diferentemente do que se realiza com as línguas isolantes? Por que a afirmativa de que ele apresenta uma diferença com relação aos outros mundos, não tendo produzido uma civilização, mas um pano de fundo que ameaça engolir as civilizações dos outros dois mundos no caos? Ou ainda: por que as línguas aglutinantes ao pensamento

flusseriano parecem mais próximas do caos do que as línguas flexionais e as línguas isolantes? Note-se que estamos diante do único caso que não foi possível decompor os dispositivos de sentido em elementos, nem perceber como esses elementos se organizam em figuras, frases, ou qualquer outra unidade maior – podendo a organização se dar de acordo com regras (línguas flexionais) ou o que parece ser desregrado (língua isolantes). O que se desdobra ao pensamento flusseriano – embora ele não chegue a arriscar a hipótese – é a possibilidade de línguas sem gramática (lógica) ou arte (estética). Uma língua composta somente de monólitos de sentido que se lançariam uns contra os outros. Se lembrarmos Flusser (2004) começou o seu texto afirmando que a língua era a estrutura do cosmos, aquilo que permite tornar o caos possível em real ordenado, compreendemos o motivo de tal tipo de línguas lhe parecer estranhamente ameaçador. As línguas aglutinantes funcionam de maneira negativa com relação aos outros dois tipos (quase como se fossem, para Flusser (2004), deslínguas, antilínguas). Suas superpalavras parecem atuar sobre o real sem ordená-lo. O filósofo afirma que ao se traduzir “eu” para o esquimó teríamos a pequena superpalavra “uvanga”, em que “uva” traria a noção de *aqui*, e “nga”, identificado apenas como sufixo. A ambiência do significado da superpalavra seria algo do tipo “quanto a mim”. Em seus próprios termos: “Sob análise, a palavra *eu* esquimó revela-se como sendo circular, contendo-se a si mesma” (Flusser, 2004: 63). Os pensamentos formulados parecem ao filósofo ou absurdos – insondáveis – ou tautologias – indecifráveis. Como se estivéssemos diante de uma língua que, ao invés de simbolizar os dados brutos, organizando-os em palavras, compusesse superpalavras que se somassem ao caos, adensando-o. Curiosamente, ao tratar em um romance, de uma das línguas denominadas de tipo aglutinante, o húngaro, Chico Buarque (2003) coloca na boca de seu narrador-personagem impressões muito semelhantes às de Flusser: “Palavra? Sem a mínima noção do aspecto, da estrutura, do corpo mesmo das palavras, eu não tinha como saber onde cada palavra começava ou até onde ia. Era impossível destacar uma palavra da outra, seria como pretender cortar um rio a faca. Aos meus ouvidos o húngaro poderia ser mesmo uma língua sem emendas, não constituída de palavras, mas que se desse a conhecer só por inteiro.” (Buarque, 2003: 8)

Alguns momentos antes, o personagem já havia estabelecido: “húngaro, única língua do mundo que, segundo as más línguas, o diabo respeita” (Buarque, 2003: 6). Aqui, se levarmos em conta o exposto até agora, “más línguas” podem tanto ser interpretadas metonimicamente como as línguas anatômicas das fofoqueiras e dos difamadores, como metaforicamente, fazendo alusão aos idiomas que representam uma perspectiva que vê no húngaro algo de caótico, desorganizador. Desse modo, o mal que se vê no outro – na língua associada do diabo – se volta para as próprias línguas-perspectivas que fizeram o julgamento. Desdobrando algumas trilhas

inusitadas, lembramos que Vilém Flusser, em 1965, publicou o seu elogio ao príncipe das trevas, intitulado *A História do Diabo*. Nele, ao tratar do que chama de soberba, ou vontade humana, o filósofo abre um tópico denominado “A Língua”, que se inicia pela definição: “A vontade é a aranha que secreta de si a teia da língua” (Flusser, 2008: 160). Todas as línguas, independente de seus tipos, são projetos da soberba humana, projetos de soberba incitados e empreendidos pelo personagem diabólico. Esse instrumento luciferino que é a língua só se detém, na conclusão do capítulo, diante do silêncio sagrado, silêncio da mente autenticamente humilde. A ele, tende todo trabalho em profundidade realizado por uma língua. De onde se tira que as línguas flexionais e isolantes não triunfam sobre o caos em suas realizações civilizatórias, nem estão num polo bom, que significa ordem, ameaçado por outro mal, seu contrário. Também nelas, os intelectos sentem que para se realizar plenamente devem procurar os horizontes da língua, sendo a civilização somente as cinzas deixadas para trás no caminho. De maneira semelhante, as línguas aglutinantes são produtos da vontade humana como as dos outros tipos e não se detêm diante do silêncio nem mais nem menos do que línguas flexionais e isolantes. O anjo decaído para e desfaz qualquer princípio de hierarquia etnocêntrica que o texto flusseriano parecia indicar.

2. Entre palavra e signo

2.1. O mapa-múndi da língua e a fronteira entre Atenas e Jerusalém

Língua e Realidade nos apresenta, ao longo do texto, um segundo mapa, não mais estruturado em quadriláteros, mas de forma circular. A nova carta não nos pretende apresentar ou reclassificar as línguas existentes, porém estabelecer uma dinâmica estrutural que caracteriza a própria entidade língua. Aqui, talvez seja necessário sublinhar que o fenômeno de que Flusser (2004) pretende dar conta ao utilizar a palavra *língua*, não se resume à possibilidade da produção de enunciados, ou à comunicação entre os intelectos. Consiste basicamente em tudo aquilo que possibilita e envolve a atividade do pensamento. A língua, para o filósofo, não é a expressão do pensamento, mas a um passo, sua condição e ambiência. Bernardo (2002), ao encarar de frente a oposição que Flusser representa quanto à posição da dúvida cartesiana – que duvida para se chegar a uma certeza – fala de uma possível transformação da dúvida em fé no nome próprio como fonte de dúvida, de um

zelo pelo enigma, que não busca decifrá-lo, porém cantá-lo e expandi-lo na medida do possível. É assim que afirma:

Quando Vilém Flusser descreve o intelecto como campo no qual ocorrem pensamentos, fala disso e ultrapassa a afirmativa cartesiana “penso portanto sou”, por pelo menos um passo. Duvida da afirmativa “penso”, substituindo-a pela asserção: “pensamentos ocorrem”. A afirmativa “penso” abreviava a afirmativa, viciosa do princípio, “Há um Eu que pensa e portanto há um Eu que é”. [...] o intelecto não é mais do que a maneira como se comportam os pensamentos. Nem há pensamentos fora do intelecto, nem o intelecto tem dignidade ontológica independente dos pensamentos. (Bernardo, 2002: 282).

Por isso que é na língua que o intelecto pode vir a se realizar – ou mesmo o que o filósofo tratará como pseudo-intelectos, isto é, intelectos ainda não realizados, só tem existência possível na e pela língua. Daí que a produção de novas regras, ou ainda, de um pensamento novo, de uma idéia nova, será tematizada pelo texto de *Língua e Realidade* como a proposta de uma nova palavra à conversação, sendo tratada como poesia – que passa a designar o fenômeno geral de produção autêntica de realidade, podendo acontecer dentro de diferentes atividades, seja ela a arte, seja ela determinado tipo de especulação filosófica, etc.

O modelo do segundo mapa proposto é justamente o do globo terrestre em sua projeção circunferencial, espécie de mapa-múndi não-continental: a língua entendida a partir do mundo (e vice-versa) será dividida em uma série de seis camadas, apresentadas em pares que estabelecem uma relação fluida entre si. Flusser (2004) inicia sua apresentação pelo equador da realidade: a camada da conversação. Nela, frases são formadas, trocadas pelos intelectos, que buscam combinar as palavras existentes em novas frases possíveis, produzindo novas informações. Através desse movimento, percebe-se que a conversação está sempre em expansão nos modos da recombinação de informações, que estabelece relações antes inexistentes. A língua na conversação se estende, de tal maneira que se pode dizer que os intelectos se realizam na conversação – produzindo, portanto, realidade – todavia, ela não se aprofunda – de tal maneira que a realização dos intelectos na conversação jamais será plena. Segundo Flusser, “O progresso das ciências é a forma mais evidente, e mais rápida, dessa produtividade. Com efeito, a ciência é a conversação em sua forma mais perfeita e rigorosa” (Flusser, 2004: 137). Isso se deve ao fato de, na ciência, os intelectos se encontrarem empenhados em descobrir novas informações através da recombinação de relações em conformidade com as regras. O procedimento científico é considerado, então, herdeiro da filosofia nominalista de Occam, uma vez que aí, o filosofar não

excede os termos das regras da língua já existentes, sendo o seu maior proveito a busca de uma economia de termos e regras mínimas.

A conversação se encontra constituída através do estabelecimento de contato entre os intelectos, que se realizam por estarem juntos, trocando informações. Os verbos escolhidos pelo filósofo apontam para as atividades compreendidas na dinâmica de extensão da realidade: compreender e articular. O intelecto recebe de outro, através da teia de relações que constitui a conversação, uma determinada mensagem, informação, compreende-a e a transforma, articula, em uma relação distinta, uma informação nova. Nas palavras de *Língua e Realidade*: “[...] os intelectos transformam as informações que lhes são *coisas* em informações que lhes serão *instrumentos*; neste trabalho produtivo deixam de ser determinados (*bedingt*) para tornarem-se livres (*bezeugt*)” (Flusser, 2004: 139, *grifos do autor*). Contudo, a sombra da conversação, isto é, a conversa ou conversa fiada, jamais abandona os intelectos engajados na conversação, existindo a possibilidade intermitente de eles nela decaírem. Na conversa fiada, escombros de frases, detritos, flutuam, sem, de fato, estabelecerem relação entre si. As duas atividades identificadas – compreensão e articulação – jamais se perfazem: assiste-se ao desempenho performático do que Flusser (2004) denomina pseudo-intelectos (devido ao fato de os intelectos não se realizarem na conversa fiada), que sem digerir as informações recolhidas da conversação, lançam-nas ou refletem-nas, como bolas de bilhar que se espalham, ou como fileiras de dominós que se derrubam. Evidentemente, o processo inclui a distorção e deturpação das informações: o clima de angústia enxergado em tal cenário se assemelha claramente à exaltação nervosa causada pelos signos da mundanidade, já que a vacuidade deles está bem próxima dos detritos de palavras que compõem a conversa fiada. Todavia, tal aproximação não deixa de ser um gesto violento, devido à evidência da leitura mais radical que se encontra em *Proust e os Signos*. Tudo o que Flusser (2004) situa no equador da realidade, prevendo a possibilidade dos intelectos nele se realizarem e serem livres terá duas opções de localização no aprendizado proustiano: ou se trata de signos vazios da mundanidade, ou dos signos enganadores do amor (embora, em verdade, a maior parte das relações amorosas não se dê sequer enquanto conversação, senão enquanto conversa fiada). Se essas divisas que o cruzamento das duas informações nos trazem já sugerem um aparte entre os dois textos enfrentados, a distância colocada entre os dois se detalhará quando analisarmos a posição de cada um diante das cidades Atenas e Jerusalém – ou das conversações grega e hebraica. Afinal de contas, ainda aqui, pode-se notar de um modo óbvio, uma proximidade entre as duas articulações, pois Flusser (2004) afirma que o intelecto não pode se realizar plenamente na conversação, denegando Sócrates, que veria na conversação o paraíso da humanidade. A ameaça constante de decai na conversa fiada se revela uma restrição à liberdade que os intelectos

podem encontrar na conversação. Nas palavras do autor: “O intelecto que se realiza em conversação cria realidade, porém uma realidade limitada, e está sempre ameaçado de ser aniquilado pela conversa fiada” (Flusser, 2004: 144). Tal aniquilação é oposta à prevista pela superação do próprio intelecto. Trata-se de uma aniquilação de seu próprio status de liberdade e criação, uma vez que, em conversa fiada, ele é um pseudo-intelecto, que, ao reverberar, os escolhos de frases que lhe são jogados não deixa de ser uma coisa, de modo que, do ponto de vista existencial, sua realização é inviável.

Para dar conta da produção do que chama de palavras, o desenvolvimento do texto nos apresenta à camada da poesia. Aqui estamos diante da criação de regras, de novos eixos de significado, inexistentes antes. A poesia é encarada, então, como *poiein* (fazer, estabelecer) e como *Dichtung* (adensamento). Nela, os dois processos se verificam simultaneamente, de modo que seu movimento é narrado da seguinte maneira: “[...] a poesia é uma mutação da conversação. Como nas mutações de espécies biológicas, a filogênese descobre semelhanças e parentescos entre conversação e poesia. Entretanto, não pode haver dúvida de que a poesia é uma nova espécie de língua. [...] A interiorização da conversação pode ser vista de duas maneiras: como um inchar do intelecto até este abranger os fios da rede, ou como um recolher, um encolher, *alar* da rede para dentro do intelecto. [...] A rede da conversação está sendo recolhida, encolhida (*eingeholt*). As malhas da rede **se fecham**, ela torna-se **impermeável** (*wird dicht*). A rede **mudou, tornou-se poesia.**” (Flusser, 2004: 145, grifos em itálico do autor, em negrito, nossos).

Um feixe de consequências se desenrola a partir desse movimento: i) na poesia, o intelecto não está mais em interação com os outros intelectos, mas isolado ou dobrado sobre si, as trocas características da conversação foram condensadas e concentradas em uma produção de palavra; ii) a língua se encontra com limitações e regras diferentes, uma vez que está condensada, em processo de autoprodução: seria um erro se dirigir à camada da poesia com expectativas características dos intelectos em conversação; iii) a cerração em que se encontra a camada da poesia, torna-a portanto inabordável pelo intelecto, a palavra nova engendrada pelo poeta ainda não é abordável pela conversação, de modo que a língua se faz impenetrável – por isso, no parágrafo adiante, se lê que os poetas são positores, e que os compositores são intelectos em conversação que fazem as palavras poéticas descerem a camadas mais baixas, mais próximas à realidade, explicando-as e articulando-as; iv) o intelecto se encontra em um clima diferenciado: “Ao invés de estar ele englobado pela língua, como o nó pela rede, abrange a língua, como a mão que segura a rede encolhida. A língua está à mão (*zunhaden*), tornou-se instrumento” (Flusser, 2004: 146).

As incursões pela camada da poesia não são atos de ensimesmar nas profundezas de um determinado poço interior, trata-se antes de um dobrar-se para fora, descobrir no forro da língua o que ainda não é língua, sugar do inarticulável as palavras, matéria-prima da língua. Logo, “O poeta, essa boca aberta em admiração, [...] é o lugar onde a língua inspira o nada e o transforma em nova língua” (Flusser, 2004: 147). Nesse sentido, o filósofo se aproxima de percepções modernas da poesia, como a exposta em *Poética: como fazer versos*, de Maiakovski – coletânea de palestras do soviético, cuja quinta edição saiu pela Global editora em 2000. Ali, pensa-se o poeta justamente como aquele capaz de criar novas regras poéticas. Não à-toa, a conversação é descrita, então, como uma atividade de crítica de poesia inconsciente. O poeta é aquele que propõe conceitos novos ou gramática nova. Ao sul da poesia, em articulação fluida com ela, encontra-se a camada da salada de palavras. Nela, ocorre a junção e separação de palavras sem nenhuma regra perceptível, em que o caos se torna índice da impossibilidade de se realizarem escolhas. O intelecto não se vê verdadeiramente livre, senão instalado sob o clima do temor e do ranger de dentes, de modo que ele se dilui nos restos de nós da conversação esfriados, e a língua está dilacerada, em vias de desaparecer no nada. Deve-se enfatizar que esse nada, ao sul do equador da realidade, é chamado pelo filósofo de inautêntico, e nas camadas próximas, o intelecto identifica-se com esse “a gente” comum a todos, sendo incapaz de individualizar-se, ou de propor-se a questão da liberdade. Está imerso em um processo de coisificação. A língua desorganizada se revela mais pobre, uma vez que, de certo modo, encontra-se inviabilizada sua capacidade de produzir pensamentos. Essa descrição de camadas ao sul como sombra e/ou espelho das camadas ao norte, leva-nos a concluir que, para Flusser (2004), diferentemente da leitura deleuziana da *Recherche*, se há uma diferença natural entre a poesia e a loucura, não se trata de uma diferença original, ou radical. Se o nada sobre o qual paira a salada de palavras é distinto do nada de onde a poesia suga matéria-prima e transforma em novas regras, as duas camadas se articulam como perspectivas ou versões da outra. A concepção do filósofo tcheco-brasileiro será sempre de espaços comunicantes – mesmo que o contato estabelecido se dê nas formas de uma distorção como a de uma sala de espelhos, ou de uma rota de colisão entre pedaços desproporcionais – enquanto que Deleuze (2003) vê sempre espaços que o tempo distancia, mesmo entre lugares contíguos, não há fluidez entre um e outro, nenhuma porta de passagem pode ser aberta.

Se a abordagem de Proust se encerra na descoberta das essências através dos signos da arte, Flusser (2004) prevê ainda uma camada no polo norte e outra no polo sul da língua. Aquela será a oração enquanto esta será o balbuciar. Na primeira, a língua se encontra na atividade de se dirigir ao inarticulável, dividindo-se em duas ações: a adoração e a peroração. Quanto à última, Flusser (2004) se vale dela para pensar o simbolismo matemático, ou simbolismo lógico, como

pertencentes à camada da oração. Para isso, postula que a matemática não serve àquilo para o que foi originalmente pensada, antes funciona produzindo uma análise perfeita do aspecto epistemológico das línguas, e provando que esse valor é nulo. Vale a pena seguir mais de perto tal momento da argumentação: “[...] a oratória, a arte da conversação, está sendo substituída por um instrumento muito mais potente e penetrante de apreender e compreender o uso da língua: a análise matemática. [...] a análise matemática é a tentativa de estabelecer conscientemente diversas camadas linguísticas, “metalínguas”, sejam progressivamente mais formais e estruturais e menos significativas. A última dessas camadas, a do cálculo lógico [...] seria puramente formal e significaria *nada*. Com esta tentativa de penetrar e governar a língua, despindo-a do significado, tornando-a tautológica e portanto inoperante e inofensiva, o intelecto galga a camada da *oração* e encara o nada de frente, provocadoramente. [...] Se pudéssemos eliminar as palavras (...) e substituí-las por símbolos vazios [...], e se pudéssemos simplificar as relações entre símbolos vazios, reduzindo-as a umas três ou quatro [...], com tal “língua de observação” teríamos criado [...] uma camada da língua universal e automaticamente compreensível, e isenta de qualquer erro possível. Todas as suas frases seriam evidentemente certas, embora não significassem *nada*.” (Flusser, 2004: 152-153).

Tais pretensões de validade de uma língua universal são renegadas: primeiro, porque o filósofo estabelece que a estrutura que se pretende universal na lógica simbólica é comum somente a línguas flexionais; segundo, porque tal empreendimento desconsidera a impossibilidade de correlação biunívoca entre real e linguagem e não se coloca o problema ontológico da tradução; por fim, o texto demonstra que nos projeto de língua universal levado adiante pela lógica matemática se confunde o conceito de certo (em consonância com as regras da língua) com o de verdadeiro (abordado no sentido de em acordo com o demonstrado por dados brutos). Se formos honestos, entretanto, veremos que a peroração leva necessariamente à adoração, assim se comenta de Wittgenstein: “[...] é o único entre os analistas lógico-matemáticos que encara as consequências honestamente. Confessa a tautologia da língua, confessa o valor negativo da razão discursiva como instrumento de conhecimento extralinguístico, cala-se e cai num misticismo surdo e mudo”² (Flusser, 2004: 156). A *reza* é explicada então como uma cerração da poesia, ou seja, nela, o intelecto parte da poesia e continua a subida em busca de uma clareza nova. Vislumbra-se o silêncio a pino, e o intelecto se separa da língua, ou a supera, quebrando a realidade e se dissolvendo, se aniquilando no processo. Do lado oposto da oração,

² Evidentemente, Flusser tem restrições às teorias de Wittgenstein, ou do que chama seu pessimismo, uma vez que esse se encontraria fundado em dois pressupostos opostos aos do autor de *Língua e Realidade*: a afirmação do dado bruto como realidade e a negação da realidade da língua, seguida da teorização da língua como sendo somente a camada da conversa fiada.

no extremo sul do mapa-múndi flusseriano, encontramos a zona da idiotia, isto é, o inarticulado, o impensado *in status nascendi*. O silêncio do intelecto ainda informe, inexistente, não o silêncio do intelecto superado de si mesmo. Seus símbolos pretendem ser língua, mas são nada, enquanto que, na camada da oração, os símbolos pretendem ser nada, e são a última camada da língua. O balbuciar está em vias de se desfazer em dados brutais, de modo que está contextualizado antes no caos possível que no real formado.

Há que se considerar, entretanto, se o que Flusser (2004) denomina nada – um nada dos dados brutos, sensíveis, e outro, da língua dissolvida em um silêncio pré-língua – não são senão instâncias do tempo. No primeiro dos casos, o tempo perdido e suas verdades, no segundo caso, o tempo original ou tempo absoluto. A língua se revela, então, como tempo transmutado em forma, e quanto menos densa, tempo em forma material. Se tal prosseguimento nos parece coerente, devemos buscar uma paragem específica no globo que não nos deixe, entretanto, embaralhar palavra e signo. Assentemos o acampamento diante das cidades de Atenas e Jerusalém. As notas feitas ao longo da estrada podem-nos servir para uma primeira aproximação – vejamos o que percebemos: a) Proust coloca o humor judeu contra a ironia grega, vivendo a partir dessa perspectiva a rivalidade entre as duas cidades; b) Flusser vê comunicação onde Proust nos apresenta vasos fechados, incomunicáveis. Assim, o filósofo tcheco-brasileiro trata a conversação grega como a que se seguiu à criação da palavra *palavra*, ou seja, *logos*, enquanto que a conversação judaica teria como palavra primordial *haja luz*. A união de ambas produz a frase: “No princípio, era o Verbo”. A possibilidade da união de Atenas e Jerusalém é o abismo que existe entre o signo e a palavra. Note-se que Flusser (2004) ao tratar do intelecto não nos apresenta uma inteligência pré-existente à língua – pela violência do contato com as palavras, um intelecto é formado e nele, pensamentos passam a ocorrer. Proust, porém, pela separação eterna entre os dois espaços, despreza o que o filósofo coloca como seu equador da realidade: a conversação. As inteligências que recombina informações em novas frases estão vivendo as verdades do tempo que se perde, a elas não se apresentando sequer os signos sensíveis. O equador da realidade é visto como um império de signos vazios, mundanos, que, aprofundados, decaem na conversa fiada do amor. Signos não formam frases, portanto, mas podem vir a conter-se uns aos outros, como as bonecas babushkas. Os signos da arte contêm todos os outros mundos, como a boneca final, que por ser de madeira maciça, guarda a essência da brincadeira entre a expectativa e a surpresa. Por sua vez, a possibilidade de formação de frases atesta o lugar de onde Flusser (2004) fala: a partir de uma língua flexional. Quais seriam as consequências se *Língua e Realidade* tivesse sido escrito em húngaro ou se Proust pensasse a articulação entre o humor judeu e a ironia grega? Se tais especulações se mostram inócuas, não nos levando a novas picadas, cabe reconhecer que

os pontos de vista oferecidos pelas duas obras, se não podem ser resumidos em uma mesma formulação, se revelam produtivos no questionamento quanto à experiência da produção de sentido, restando-nos a última parada de nosso caminho: analisar a centralidade do processo estético em tal experiência.

2.2. Estéticas do sentido

Deleuze tratará os signos da arte como aqueles em que se revela a nós uma essência, “Diferença última e absoluta” (Deleuze, 2003: 39). Percebemo-nos diante do centro de qualquer processo relativo aos signos, justamente porque aí, encontramos uma unidade entre um signo que se revela imaterial e um sentido espiritual. A hierarquia entre os mundos dos signos funciona estabelecendo uma distância entre tal origem ideal e signos não só mais materiais (caso dos signos sensíveis), como também signos em que não podemos encontrar um sentido, decepcionando-nos com sua natureza enganadora ou com sua vacuidade. No miniensaiio *Sobre a origem da poesia*, Arnaldo Antunes (2006) demarca a singularidade da poesia no contexto da atualidade de forma semelhante: uma vez que, nela, encontraríamos um oásis no deserto dos discursos referenciais, enquanto que estes não possuiriam uma unidade entre sua forma, antes, apontando, do que formando seu significado (nesse caso, as palavras funcionariam intermediando nossa relação com o mundo), a poesia se constituiria de uma espécie de unidade da experiência da forma e da experiência do conteúdo. A poesia traria em si um tempo original em que “os laços entre os sentidos ainda não se haviam desfeito, então, música, poesia, pensamento, dança, imagem, cheiro, sabor, consistência se conjugavam em experiências integrais” (Antunes, 2006: 323).

Deleuze (2003) traz justamente a imagem da essência como uma espécie de estado complicado do tempo, que seria o estado original do tempo. Ora, o estado original do tempo não é senão o estado original do signo. Curiosamente, esse será o último ponto do aprendizado de Proust, ao qual cada mundo de signos tende. Dos signos da arte, vieram todos os mundos signos, e ainda a própria possibilidade de significado, num movimento de expansão, ao qual se contrapõe a força oposta, em que o mundo da arte se revela um buraco negro, sugando de volta os diferentes mundos de signos. Talvez por isso, os motivos de se ver aí, o envelhecimento de uma essência. *Proust e os signos* detalha a relação da seguinte maneira: “[...] o que é uma diferença última e absoluta? Não é uma diferenças empírica, sempre extrínseca, entre duas coisas ou dois objetos. [...] ela é alguma coisa em um sujeito como a presença de uma qualidade última no âmago do

sujeito, “*diferença qualitativa* decorrente da maneira pela qual encaramos o mundo, diferença que, sem a arte, seria o eterno segredo de cada um de nós”. [...] as essências são verdadeiras mônadas, cada uma se definindo pelo ponto de vista através do qual exprime o mundo, cada ponto de vista remetendo a uma qualidade última da mônada. [...] Cada sujeito exprime um mundo de um certo ponto de vista. Mas o ponto de vista é a própria diferença, a diferença interna e absoluta. Cada sujeito exprime, pois, um mundo absolutamente diferente e, sem dúvida, o mundo expresso não existe fora do sujeito que o exprime. [...] Mas o mundo expresso não se confunde com o sujeito: dele se distingue como a essência se distingue da existência. Ele não existe fora do sujeito que o exprime, mas é expresso como a essência, não do próprio sujeito, mas do Ser, ou da região do Ser que se revela no sujeito.” (Deleuze, 2003: 41, grifos do autor).

A arte revelaria essa gênese, através da qual, uma perspectiva sobre o mundo, caracterizada pelo filósofo não como individual, mas como individualizante, constituiria um sujeito. As intelecções se revelam como inteiramente diferentes – é um passo importante do desenvolvimento do texto deleuziano mostrar como Proust não prevê um todo, em que essas diferentes essências se organizariam num Uno; a sua unidade estaria antes na sua diversidade e diferença irreduzível, inconciliável – e desdobradas, ou decifradas e recifradas somente nos signos da arte. Devemos ter claro, portanto, que jamais se pode pensar o ponto de vista como algo construído ou fundado a partir de um indivíduo. O processo é oposto: “Não é o sujeito que explica a essência, é, antes, a essência que se implica, se envolve e se enrola no sujeito” (Deleuze, 2003: 41). São os mundos que constituem os indivíduos – a perspectivização do mundo é sempre o início do tudo. O texto nos remete a certos neoplatônicos que afirmam o Uno do múltiplo para estabelecer a eternidade não como ausência de mudança, mas como esse estado complicado do tempo, em que se dá uma instável oposição, a complicação dos contrários.

Bernardo (2002), ao comentar frase retirada do *Livro do Desassossego*, do semiheterônimo de Pessoa, Bernardo Soares, mostra-nos que ter opiniões é tratado pelo autor como estar vendido a si mesmo porque implicaria a necessidade de sustentá-las, defendendo-as frequentemente, e cristalizando uma imagem inautêntica de si; por isso, existir se encontraria em não ter opiniões, colocando-se através de tal situação de maneira aberta para conter os fenômenos e ser por eles contido. Todavia, o poeta, para Bernardo Soares, é quem tem todas as opiniões. A arte traz em si o princípio de todas perspectivas, e, ao entrarmos em contato com ela, experimentaríamos um movimento de fazer-se outro, uma vez que entramos em contato com essência eternamente diferente daquela que nos funda. Para o autor de *A dívida de Flusser*, tal maneira de se outrar por momentos se encontrariam em experiências como o amor, o sono, as drogas e a política. Ele, entretanto, alerta: “mas amor, sono, drogas, política engendram cada um a sua desilusão, suas

traições e overdoses, enquanto na arte não pode haver desilusão porque a ilusão é admitida desde o princípio” (Bernardo, 2002: 233).

A leitura radical de Deleuze (2003) restringe tal quarteto ao sono: nele, teríamos um correspondente à situação das essências originais, já que aquele que dorme tem ao seu redor todas as ordens dos mundos possíveis, ao acordar, se é coagido a escolher de acordo com a ordem estabelecida do tempo organizado, ou redobrado. Ao sujeito-artista, dá-se a revelação de um tempo original, “abarcando de uma só vez todas as suas séries e dimensões. Aí está o sentido da expressão ‘tempo redescoberto’” (Deleuze, 2003: 43). A arte seria uma maneira através da qual a matéria se espiritualizaria, de tal modo que o tema de qualquer obra não se encontra na consciência de seu autor, mas nos arquétipos involuntários de onde a materialidade da obra – seja ela linguística, gestual, pictórica, etc. – tira sua vida e sentido. Tal metamorfose de objetos, que traz o nascimento do mundo continuado e refratado, é o estilo, o signo cujo sentido é a essência. Entende-se então a unidade encontrada nos signos da arte: o signo é a matéria formada em essência, e o sentido, a essência espiritualizada.

Flusser (2004) afirma que quando consultamos a conversação acerca de suas origens, ela nos remete a uma palavra original, que seria uma inspiração poética a partir do indizível: “Toda conversação crê em sua origem extralinguística, crê-se criada do nada. Pressupõe um poeta (*poietés*) que articulou toda conversação, propondo-lhe uma palavra a ser conversada” (Flusser, 2004: 198). As palavras se derivam de uma palavra primordial que encontra sua origem na poesia. Cada uma delas traz portanto, em si, tanto o acúmulo de todo passado como o gerador de todo futuro. No entrecruzamento temporal que se encontra em cada palavra, o centro fundamental é também a atividade poética, foi pela poesia que cada uma delas veio a ser e para a poesia que elas tendem quando perguntadas sobre seu sentido ou sobre a sua natureza. Antunes (2006) pensa de maneira semelhante o tempo em que a origem da poesia e da linguagem se deu, abordando-o tanto como passado mítico, quanto como imagem vinda do futuro. O poema seria sempre uma forma de lembrar quem seremos quando alcançarmos a nossa essência original.

Conclui-se, portanto, que no mundo da obra de arte e da poesia, retoma-se a gênese de todo signo, de toda palavra, do próprio processo de produção de sentido, ou ainda, de pensamento. A cada um desses oásis – para recuperarmos a imagem do ex-titã – travamos contato com o tempo em seu estado original, a significação se mostra como processo em/ de uma metamorfose que parte de uma perspectivização do mundo. Por isso, as palavras de um poema ou de um texto de filosofia ou mesmo um texto científico que produz novos pensamentos, assim como os signos de uma obra de arte, são atravessadas de diferentes significações, guardando em si a complicação dos contrários, diversas ordens do tempo. Aquilo que chamamos de realidade seria marcado pela

queda dessas palavras, desses signos, em zonas em que o processo de significação aparece simplificado, ou ainda empobrecido em uma espécie de tempo ordenado, nos termos de uma unidade de sentido que se quer tanto temporal quanto espacial. Tanto o aprendizado de Proust, abordado por Deleuze (2003), quanto a realização plena do intelecto, em Flusser (2004), pressupõe justamente espécie de busca interpretativa, levada adiante ou a partir da violência de um afeto, ou a partir do contato com as palavras lançadas na conversação, que tem sua verdade na descoberta de um tempo desorganizado, de uma origem – que é também um destino – do mundo e da linguagem.

Referências

- Antunes, Arnaldo (2006). Sobre a origem da poesia. In: ANTUNES, Arnaldo. Como é que chama o nome disso? São Paulo: Publifolha.
- Bernardo, Gustavo (2002). A dúvida de Flusser: filosofia e literatura. São Paulo: Globo.
- Buarque, Chico (2003). Budapeste. São Paulo: Companhia das Letras.
- Deleuze, Gilles (2003). Proust e os signos. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Flusser, Vilém (2004). Língua e realidade. 2 ed. São Paulo: Annablume, 2004.
- Flusser, Vilém (2008). A história do diabo. 3 ed. São Paulo: Annablume, 2008.