

Rui Lopo

## Uma Reinterpretação Linguística da Ontologia<sup>1</sup>

*“Se este trabalho alcançar a conversação, são as críticas de pensamento, isto é, a continuação do argumento, que realmente espero despertar.”*

Vilém Flusser

Este estudo visa explorar alguns tópicos especialmente presentes nas primeiras obras de Vilém Flusser, redigidas directamente em língua portuguesa, no Brasil: *Língua e Realidade*, de 1963 e *Filosofia da Linguagem*, conjunto de lições de 1965, assim como em alguns dos seus artigos preparatórios, como *Da língua portuguesa*, de 1960 e *Ensaio para um estudo do significado ontológico da língua*, de 1962<sup>2</sup>, onde se apresentam alguns tópicos centrais da filosofia da linguagem – ou de filosofia da(s) língua(s)<sup>3</sup> como melhor se dirá – de Vilém Flusser.

A exposição (estilo ou método?) algo circular<sup>4</sup> do autor de *Língua e Realidade* levou-nos a tomar a seguinte opção metodológica: escolhemos um trecho que nos pareceu sintetizar o essencial do pensamento de Flusser e aqui o apresentamos como modo de apontar quatro tópicos essenciais subjacentes ao seu pensar: “Graças a esse nosso trabalho ela [a língua] continuará enriquecida em seu avanço [...]. [...] [A]venturo-me a sugerir que se resume a isso nosso papel na estrutura do cosmos. Mas, pensando bem, formulando e articulando, não

<sup>1</sup> Cf. Flusser 1963: 127.

<sup>2</sup> As primeiras obras publicadas em língua portuguesa, no Brasil por Vilém Flusser, foram *Língua e Realidade*, São Paulo, Editora Herder, 1963 e *Filosofia da Linguagem*, São Paulo, ITA-Humanidades, 1966. pp. 134-210, que correspondem a palestras dadas no mesmo período no ITA. Além disso, assinala-se ainda a colaboração de Flusser na *Revista Brasileira de Filosofia*, desde 1960, com diversos artigos, entre os quais destacamos os seguintes, por nos parecer que constituem trabalhos preparatórios dos ensaios publicados em livro: “Da língua portuguesa”, v. 10, n. 4, p. 560-566, Out./Dez. 1960; “Teoria da tradução como teoria do conhecimento”. v. 13, n. 51, p. 404-410, Jul./Set. 1963 e “Ensaio para um estudo do significado ontológico da língua”, v. 12, n. 45, p. 69-90, Jan./Mar. 1962. Diverso outros textos dedicados ao tema da língua, da escrita ou da fala vão surgindo na obra posterior do autor, como é o caso de um trecho dedicado à *língua brasileira* incluído em *Bodenlos*, o capítulo dedicado à língua, em *Fenomenologia do Brasileiro Em busca de um novo homem*, Organização e prefácio de Gustavo Bernardo, Rio de Janeiro, Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1998 (Editado inicialmente em alemão *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen: Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung* – “Brasil, ou a procura de um novo homem: por uma fenomenologia do subdesenvolvimento”, Bollman Verlag, 1994.) ou os textos dedicados aos gestos de escrever e de falar, na colectânea *Les Gestes* estabelecida por Marc Partouche e posfaciada por Louis Bec, editada pela HC-D’ARTs, de 1999. Neste estudo, todavia, concentrámo-nos nas duas primeiras obras não só por serem aquelas onde a questão ontológica da língua mais se evidencia mas também por, num estudo destas dimensões, não podermos proceder à explicação do processo interno que leva às diferentes perspectivas (e enquadramentos contextuais) sobre o tema que afloram na obra posterior.

<sup>3</sup> Uma vez que *cada estrutura de cada língua individual corresponde a um cosmos significativo diferente. Cada língua é um mundo diferente* pelo que caberá à filosofia erigir-se em *teoria da conversa* e das possibilidades da tradução, assim se comparando diversas realidades: *a filosofia consciente de si será a conversação da conversação consciente* (cf. Flusser 1963: 138).

<sup>4</sup> O que significa que as quatro partes em que se organiza a obra de 1963 *Língua e Realidade*, que correspondem a quatro afirmações sobre a língua, não deverão ser interpretadas como uma forma de ordenada, hierárquica ou evolutiva progressão, mas como uma quádrupla relação horizontal do mesmo, sob diferentes ângulos: A língua é realidade, forma realidade, cria realidade e propaga realidade.

estamos sendo homens no sentido mais digno desta palavra? Não estamos, com essa actividade, preenchendo, e, talvez, ultrapassando a condição humana?” (Flusser 1963: 19) Este passo crucial sugere-nos as quatro seguintes anotações:

1. Em primeiro lugar notemos como se estabelece a identificação do *falar* como *agir*: se bem que possamos fazer remontar a Platão, ao *Crátilo*, a afirmação clássica segundo a qual o *falar é uma certa acção acerca das coisas*, é mais próximo de Wittgenstein que nos encontramos<sup>5</sup>. A explícita definição dos processos de *formulação* e de *articulação* como *actividade* além de estatuir a língua como um fazer (que é *um trabalho*) contribui, de certo modo, para a circunscrição de todo o fazer concebível ao domínio do falar, consumado ou por consumir. O fazer confundir-se-á assim com o dito e com o dizível. Apesar de em determinados pontos Flusser atentar no aspecto instrumental da língua, já em termos ontológicos essa dimensão é claramente dissolvida e desconsiderada como modo de definir a língua.
2. A língua – imperfeita e em expansão permanente – é o nosso lugar no cosmos e o nosso trabalho no cosmos reduz-se ao nosso trabalho na língua. A conjugação verbal anteriormente utilizada: *reduz-se* é claramente interpretativa: Em termos flusserianos não há realidades extralinguísticas legitimamente estatuíveis, pelo que o visar a declaração da língua como fronteira de intervenção não constituiria redução mas auto-consciência de uma possibilidade. E não voltamos aqui a encontrar a marca do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*?<sup>6</sup>
3. A *formulação* e *articulação* constituem a própria humanidade do homem, ou pelo menos o elemento mais digno do que haja de humano no homem. Não podemos deixar de aqui ver um comentário de Flusser aos famosos passos aristotélicos da *Ética a Nicômaco* e da *Política* em que se aponta a praxis constitutiva ou verdadeiramente humana como consistindo não só na *teorização acerca da verdade* como na igualmente *excelente vida política e prática*. Este segundo aspecto está todavia arredado da consideração flusseriana (apesar do passo da Introdução em que se afirma a possibilidade de o humano conhecer e governar o mundo) nestes textos.
4. Poderá afirmar-se que é da identificação do real com a língua que se implica a concessão ao linguístico do estatuto de lugar (não privilegiado ou supremo mas) único do antropológico. Num outro passo, Flusser afirma que só pensando numa língua determinada é que o intelecto humano se tornaria real, no que está transgredindo (porque identificando e confundindo) os

<sup>5</sup> Wittgenstein *Investigações Filosóficas* §1: É assim [...] que operamos com palavras. – “Mas como sabe ele onde e como deve procurar a palavra *vermelha* e o que tem a fazer com a palavra *cinco*, “Bom, eu suponho que ele actua como eu descrevi. Todas as explicações chegam algures a um fim. – Mas qual é a denotação da palavra *cinco*? – Aqui não se falou disso, mas apenas de como a palavra *cinco* é usada. (Wittgenstein 2008: 173)

<sup>6</sup> “De nenhuma maneira deve a Filosofia tocar no uso real da linguagem; só o pode enfim descrever. Assim, também não o pode fundamentar. A filosofia deixa tudo ser como é” (Wittgenstein 2008: §124)

conceitos aristotélicos de realidade e de actualidade<sup>7</sup>. Daqui se poderiam extrair três consequências problemáticas: **A)** A intenção de Flusser prende-se com uma merecida valorização das línguas naturais como condição estruturante das possibilidades do pensamento – reconhecidamente dinâmicas – mas acaba por conduzir à negação das possibilidades extra-linguísticas do humano. **B)** Excluir-se-iam da realidade intelectual humana aqueles que fossem incapazes de articular uma qualquer língua [embora Flusser matize esta posição descobrindo a processualidade do intelecto e identificando realização com liberdade e autenticidade] (cf. Flusser 1963: 155-157). Estará o termo “real” a ser aqui utilizado na acepção de *actualizado*, isto é: *consumado* ou *desenvolvido*? ou estará aqui a funcionar em segundo grau, como correspondendo ao *verdadeiramente real* do real-linguístico? **C)** O apontar de uma ultrapassagem da condição humana por via linguística é fiel à teoria da expansão do ser: o homem expandindo a linguagem expande o ser dela indiscernível, e nesse trânsito expande-se a si próprio. A ultrapassagem da sua condição parece ser mais enigmática por aqui se não apontarem quais os lugares da sua efectivação. Como uma abertura que se presente mas não concebe?

Neste quadro ontológico, algo extremado<sup>8</sup>, haveria que pensar as relações existentes entre o processo descrito de experimentação prática da humanidade do homem com a história, uma vez que “na prática, isto é, na história, há um limite do discurso e há uma exaustão de temas” (Flusser 1966: 150). A expressão dos símbolos linguísticos (e aqui entram não só os símbolos alfabéticos, próprios da nossa língua flexional escrita, como os símbolos do código da estrada, os símbolos religiosos, matemáticos ou musicais) como facto auditivo, visual ou táctil (hipótese

---

<sup>7</sup> Sobre a desconfiança de Flusser em relação às possibilidades da lógica aristotélica: “A estrutura ontológica das línguas indo-germânicas modernas não permite uma classificação de suas frases de acordo com o sistema categorial aristotélico.” (Flusser 1963: 106). Ou, num outro passo em que define a ontologia como uma hipostasiação ou transposição de ideias pré-contidas nas possibilidades gramaticais, sem garantias que estas correspondam à “realidade” ou à “verdade”, em sentido extra-linguístico (26), assim questionando a validade universal da ontologia, reduzindo-a às possibilidades expressivas da língua em que se apresente: “A causalidade, longe de ser uma categoria da razão pura, é uma categoria de algumas línguas” (120), ou ainda mais incisivamente: “Há tantos sistemas categoriais, e, portanto tantos tipos de conhecimento, quantas línguas existem ou podem existir “ (39); ficou “assente [...] a relatividade ontológica de cada língua” (51).

<sup>8</sup> Para um conciso e precioso esquema relativo ao esclarecimento dos supostos ontológicos do chamado *linguistic turn*, veja-se, José Barata-Moura, *Prática, Para uma aclaração do seu sentido como categoria filosófica*, Cap. IV., *Absorção em ambiente societal*, §2 *O discurso como acto*: pp. 55-58: *A intenção subjacente [dos autores adeptos do linguistic turn] poderá ser a de uma revalorização das linguagens ordinárias [e também poéticas, no caso de Flusser] contra as desmesuradas pretensões normativistas e açambarcadoras da legitimidade do sentido, desenvolvidas pelo imperialismo de uma linguagem científico-formalizada; o resultado teórico principal, porém, vai desembocar a outras paragens. É, porventura, mais uma ilustração emblemática de como as boas intenções soem congestionar os infernos.*

*O acento encontra-se, pois, colocado na accionalidade enunciativa. A formalidade sob a qual o discurso é primariamente considerado nesta acepção ou interesse indagativo é, por assim dizer, a da “prática” da comunicação, e não tanto a do teor do comunicado em si mesmo enquanto enunciado susceptível de análise e de exploração independentemente do seu contexto funcional concreto de significação. Por outro lado e articuladamente, permanece e prevalece como suposto dominante e estruturante a tese central do “linguistic turn” [...] segundo a qual o universo (ontológico) acaba sempre em última instância por ser o universo da linguagem ou um universo mediado pela e na linguagem. De novo assoma a versão – agora linguistificada – do velho idealismo: o ser (mesmo o ser objectivo, material) dá-se sempre num horizonte de subjectividade (ou de inter-subjectividade, já que todo o acto elocutivo pressupõe incontornavelmente um âmbito relacional de socialidade) que funciona como sua constitutiva e (anteposta) condição de possibilidade [Os acrescentos entre parêntesis rectos são da nossa responsabilidade].*

não contemplada na letra de Flusser, mas passível de na sua intenção ser integrada) denota uma produção suscitada por intelectos em formação constante e intermínua: “toda língua exteriorizada, todo produto da atividade do intelecto em conversação, em breve, a civilização, são as cinzas da atividade. São cinzas que espelham a atividade e cuja contemplação ilustra a atividade, mas não fazem parte dela. *A língua exteriorizada, isto é, civilização (inclusive civilização material) é realidade ultrapassada*” (Flusser 1963: 210). Segundo o projecto flusseriano de recusa de algumas das dicotomias clássicas da filosofia, não é possível distinguir entre pensar e dizer, isto é, não é possível afirmar uma anterioridade do pensar em relação ao dizer: *A relação entre língua e pensamento é tão forte que tem pouco sentido querer distinguir-se entre ambos. É duvidoso se pensar existe sem língua, e se pensar não passa, no fundo de um falar baixo. Mais duvidoso ainda é se existe um falar desacompanhado de pensamento.*

Nesse sentido, voltando ao tema da *exatidão*: como é que se pode dar como *ultrapassado* algo que é não só a própria condição de possibilidade da *realidade* como é essa mesma realidade ou, pelo menos, é dela indiscernível? O que é o aspecto consumado da língua? Como imaginar o contrário do que aqui se refere: uma língua interiorizada? E em que âmbito de actividade ou teorização se poderia dar conta de uma língua interiorizada? Caso tal seja impossível, o seu contrário é redundante, do mesmo modo que é dito que toda a filosofia é inevitável *filosofia da linguagem*, inviabilizando esta expressão como um aparente destaque separativo fruto de um equívoco aqui denunciado como pleonástico. Seja *filosofia* apenas: “A língua, isto é, o conjunto dos sistemas de símbolos é igual à totalidade daquilo que é apreendido e compreendido, isto é, a totalidade da realidade” (Flusser 1963: 232). Flusser, explicitando a mesma ideia radicalizando o projecto saussuriano<sup>9</sup> segundo o qual as definições de conceitos não podem ocorrer independentemente das diferenças entre palavras ou que o conceito de alguma coisa não pode existir se não for nomeado: *A língua é pois aqui estatuída como o conjunto dos sistemas de símbolos, para que a Realidade seja vista como aquilo que pode ser apreendido e compreendido* (Flusser 1963: 232). Isto é, não se está aqui a afirmar que o mundo seja simbólico, mas sim que só símbolos linguísticos pode um intelecto (constitutivamente linguístico) apreender. Mas a *estrutura* (do real) *identifica-se com a língua* pelo que ciência e filosofia são – apenas – pesquisas da língua. Podendo a religião e a arte ser vistas como dinâmicas poéticas, isto é, expansoras das possibilidades discursivas na medida em que podem aqui ser definidas como disciplinas criadoras de língua. Alertando para a permanente tautologização a que este tipo de reflexão sobre o pensar e o dizer (i.e.: a *língua*) nos submete, Flusser nota a reversibilidade (ou comutatividade) dos conceitos, em

---

<sup>9</sup> Sobre Ferdinand Saussure e a sua importância no quadro não só das ciências da língua, mas também ao nível das suas consequências e implicações filosóficas, consulte-se com proveito a vasta obra de Fernando Belo de inscrição crítica da filosofia da linguagem no quadro da história da filosofia, especialmente *Linguagem e Filosofia – Algumas questões para hoje*, Lisboa, INCM, 1987 e *Epistemologia do Sentido*, Lisboa, FCG, 1991.

curiosos termos de sabor silogístico: “o apreensível e compreensível é símbolo. Analisada formalmente, é essa proposição, portanto, puramente tautológica. O que ela diz é o seguinte: Se definirmos “símbolo” como “o apreensível”, e “o apreensível” como “símbolo”, já que “símbolo” é “símbolo” e o “apreensível” é o “apreensível”, símbolo é o apreensível. Se, em seguida, definirmos “conjunto de símbolos” como “língua”, e “conjunto do apreensível” como “realidade”, então a língua é realidade” (Flusser 1963: 232). Ressalve-se, todavia, que Flusser pretende evitar a queda “naquele idealismo puro e simples que uma identificação da língua com o pensamento poderia facilmente trazer consigo” (17). Essa ressalva depende da consideração de que a noção, a acção e a experiência da *língua* inclui e supera, abrange e ultrapassa tanto a matemática pura como a poesia, equacionadas como suas delimitadas possibilidades: o que significa tanto a valorização das estruturas simbólicas lógico-formais como de explorações verbais que transgridam a obediência a regras ou a pressupostos normativos prévios.<sup>10</sup> Esta dupla valorização deve ser entendida a par de uma noção (que se pretende não-historicista) da temporalidade dinâmica da língua. Isto é, o terreno da realidade acessível está em expansão porque também o estão as categorias com que a ela acedemos (o que Flusser aponta sempre como reparo a Kant): as categorias são adequada estrutura de análise da realidade porque são a própria estrutura da realidade. Porque não há realidade possível para além da dizibilidade. Mas o intelecto em exercício formal ou poético pode não só expandir os seus usos como criar novas possibilidades categoriais, pelo que os limites que são condições de possibilidade são eles próprios dinâmicos: “Há tantos sistemas categoriais, e, portanto, tantos tipos de conhecimento, quantas línguas existem ou podem existir” (39). A identificação ontológica da língua como realidade autoriza, prevê e implica a concessão à língua da capacidade formadora ou formalizadora da realidade: Assim, em sentido um pouco mais ténue do que aquele, Flusser matiza o que dissera, propondo agora que: “uma análise, mesmo superficial, dos pensamentos dos diversos filósofos revela, entretanto, que estes pensamentos são resultados da língua na qual estão sendo formulados” (81). Já não nos espanta portanto que na Introdução de *Língua e Realidade* (só completamente inteligível após a leitura da conclusão<sup>11</sup>) Flusser sugira [em tom ou confessional ou irónico] que toda a obra foi afinal vã em seus propósitos: “[...] minha tentativa de definir esse conceito é frustrada pela própria posição ontologicamente primordial que concedo a esse conceito [...]” (16). Ousamos comparar essa frustração ao esmagamento do místico interrogado acerca do inefável que experimentou. Flusser discorre ciente que – em

<sup>10</sup> Este ponto é justamente aquele onde Flusser pode ser visto como tributário da noção nietzschiana de que a experiência de libertação implica a superação dos constrangimentos gramaticais, na medida que é na gramática que radicam os limites das possibilidades categoriais, e por isso se perspectiva a sua validade na sua mesma relatividade.

<sup>11</sup> Daí que possamos iniciar este estudo pela conclusão desta obra e de seguida retomá-la no início, denunciando a sua estrutura circular, para aí encontrar a afirmação de que a estrutura da realidade se identifica com a língua (cf. Flusser 1963: 14-15).

absoluto – é inesgotável o discurso acerca da discursividade possível. Neste sentido, as *ciências da língua* são consideradas úteis mas não condições necessárias no e para o desenvolvimento desta investigação: Elas podem iluminar alguns aspectos do funcionamento da(s) língua(s) e das suas relações, porém, distanciam-se da língua no gesto mesma de encará-la como objecto de ciência, isto é, como conjunto de fenómenos ou aparências que há que separar e distinguir do resto dos fenómenos e aparências a que se chama *realidade*. Também as ciências da língua dependeriam desta condição e só lograriam equacionar a língua como um fenómeno entre *fenómenos*, uma classe separada de aparências.<sup>12</sup> Essa seria a condição ontológica prévia à constituição das ciências linguísticas. Flusser – por seu lado – linguistifica o ser e ontologiza a língua. A linguagem *é, cria, forma e propaga* (conforme os títulos das secções em que se divide a obra) a realidade. Poderá ainda dizer-se que só pela exteriorização linguística é que a realidade se realiza e – co-relativamente – o intelecto só em acto se constitui. Nesse sentido, Flusser, ao dar o *dado* como *ultrapassado* – como já vimos – vai ao arrepio da anterior afirmação de que o dado é indizível e impronunciável. Aliás, ao ter criticado Kant por fixando categorias esquecer os usos poéticos da conversação e assim descurar o dinamismo próprio da língua e da realidade, Flusser parece indicar-nos que a língua-realidade ou a realidade-língua<sup>13</sup> se encontram em expansão permanente à imagem das teorias, inevitavelmente linguísticas, dos cosmólogos sobre o universo. Para conciliar esta posição com a que acima citámos teríamos de aceitar que a exteriorização e expansão se ultrapassam ao efectivar-se mas também que é inevitável que assim seja e que assim sempre-já suceda, sob pena de se incorrer numa cristalização pensante e discursiva. Ora, essa cristalização desmentiria os próprios objectivos de Flusser, assim como todo o seu percurso filosófico. Feita esta ressalva, importa examinar um outro ponto: aceite que está a identidade entre expansão, exteriorização e combustão (recordemos que as palavras-civilização são consideradas *cinzas*<sup>14</sup>), não estará Flusser como que a salvar (ou antes a supor e a estabelecer de forma implícita) metafisicamente um sujeito fundante e auto-fundado produtor ou, pelo menos, capaz de pensamento e de linguagem antes de esta surgir – o que constitui um paradoxo insuperável ou um contra-senso previsto e eliminado logo na introdução de *Língua e Realidade*? Ou estará Flusser mais uma vez a jogar a arte do exagero metodológico concebido e

---

<sup>12</sup> Não esqueçamos a reserva colocada pelo autor perante a permanente possibilidade de o exercício categorial, no seu apuramento deslizar e tornar-se numa forma cristalizada de metafísica: Flusser alerta para o perigo de a filosofia, e as ciências em geral, ao buscarem conhecimento, realidade e verdade visem afinal o *conhecimento absoluto*, a *realidade fundamental* e a *verdade imediata*.

<sup>13</sup> Hifenização nossa, aparentemente possibilitada pelos dispositivos gramaticais portugueses. Em Flusser estes termos seriam sinónimos ou tautológicos, pelo que os apresentamos em conjunção, para comodidade comunicacional e ilustração exegética deste momento da argumentação de Flusser.

<sup>14</sup> A utilização da linguagem por um mestre da conversação como Flusser não nos deve deixar indiferentes. Assim, não podemos deixar de notar a força desta imagem num ensaio de alcance e âmbito sistemático, tão formal e desprovido de recursos literários desta índole. Não será forçoso ver estas *cinzas* da civilização como imagem do seu horror a uma ideia de *cultura* em cujo projecto se concebeu o *incinerar* das cidades e de milhões de humanos?

exercido de forma a destacar de forma dramática a circularidade constitutiva da nossa situação (existencial e civilizacional) e a dificuldade (filosófica) de a enfrentarmos? Esta posição obriga ao estabelecimento de uma atitude dualizada em que a língua dita, enunciada, expressa e tornada *civilização* se distingue de uma potencialidade imprevisível e em devir eventualmente expresso ou não. “A minha preocupação constante era a de combater, nos senhores, o senso comum que afirma a existência de um mundo externo à língua e a de eliminar o próprio termo “mundo externo” de uma discussão filosófica disciplinada” (Flusser 1966: 164). Não estará também Flusser a sugerir que o sujeito cartesiano que aboliu todas as certezas pelo exercício discursivo dubitativo é o fundamento último inevitável de todas as emancipações individuais e colectivas que a filosofia moderna possa conceber?<sup>15</sup> Tal parece possível de inferir a partir de um passo em que Flusser afirma de forma brutalmente esquemática que o Oriente se distingue do Ocidente justamente por aquele colocar o Eu em questão e afirmar o mundo, enquanto que a conversação intitlada civilização ocidental fundar-se-ia na atitude onto-gnosiológica ou pensante-discursiva (inteligível-dizível) oposta. Isto é: no questionamento geral do mundo a partir de uma irreduzível afirmação do sujeito cognoscente, o Eu, que o autor porá como fundamento da filosofia designando-o como *núcleo a partir do qual filosofamos*: “Os pensadores ocidentais partem do eu e duvidam do mundo externo para investigá-lo os pensadores indianos partem do mundo e duvidam do eu para investigá-lo, e são, do nosso ponto de vista empiristas invertidos” (164).<sup>16</sup> Ao assumir esta radicação no EU, matiza ou desmente também **1.** A afirmação de que a língua fala através de nós, des-subjectivizando o papel dos falantes e **2.** A inequívoca intersubjectividade de qualquer ontologia tributária do *linguistic turn*. Assim, a intersubjectividade que possibilita, define e determina a conversação é um modo de conceber o sujeito como elemento de uma rede complexa e intrincada de sujeitos e coisas ou de proteger a consistência do sujeito como nó e matriz da vida e da existência, lugar da língua-realidade? Afirmar que o mundo é linguístico não é um modo de assegurar a permanência da consideração do mundo como *segundo* em relação a um sujeito projectado como separado dele? Continuar a reconhecer a díade de *objecto* e *sujeito* sob a forma de um Eu e Não-Eu, na qual o Não-Eu seria sempre ininteligível não renovará afinal – ainda que de forma aparentemente objectivadora e *científica* (aparentemente *fenomenológica*) – um idealismo extremo no qual o Eu reivindica o estatuto de instaurador da realidade?, e que nega a possibilidade de entender sujeito e objecto, eu e não eu como elementos

<sup>15</sup> Como reencontramos actualmente num exercício de matizada releitura de Descartes por Slavoj Žižek em *The Ticklish Subject*.

<sup>16</sup> Esta brutal esquematização do pensamento oriental e ocidental, que configura uma forma de *orientalismo* filosófico, por parte de Flusser obrigaria a um estudo específico, não deixando de ser necessário aqui apontar que em *Língua e realidade* o Oriente é comodamente reduzido ao terreno das escritas ideográficas e das línguas aglutinantes e isolantes, de forma a fazer ressaltar as possibilidades das línguas europeias, algo anacronicamente designadas como *indo-germânicas*. Se as categorias dependem das línguas, então é estranho que uma diferença tão fundante ocorra no mesmo complexo linguístico indo-europeu. (cf. Flusser 1963: 59, 66, 71-78 entre outros passos.)

analisáveis de um quadro dialecticamente interdependente. Simultaneamente podemos dizer que “A filosofia da actualidade forma o último elo da cadeia que nos alienou da língua e nos afastou da proximidade na qual os nossos antepassados viveram com a língua (Flusser 1963: 15).<sup>17</sup>

Ao tentar salvar a linguagem de alguma sua desvalorização filosófica, propõe Flusser dramaticamente uma solução extrema: que a língua não tem exterior. Que é difícil distinguir o ser do dizer-do-ser e este do pensar, na medida em que o pensar é sempre um dizer (e vice-versa) pelo que o pensar do ser por palavras dispensa a posição exterior do ser em relação a essas mesmas palavras que, mais do que meio de dizer o ser devem ser entendidas como o único ser que nos é acessível “surgirá a suspeita e mais que mera suspeita, da identidade de língua e pensamento” (17). Radicaliza-se aqui a posição onto-gnosiológica crítico-transcendental kantiana, na medida em que já nem sequer é necessário presumir a existência de um númeno, entendido como um qualquer estofa impressivo (eventualmente assumido como material) mas incharacterístico fora do aparelho categorial e das formas puras do espaço e do tempo. Isto é: os conceitos filosóficos clássicos não podem remeter para realidades extra-linguísticas, mas em primeiro lugar e em última instância para a sua mesma realidade linguística. Daí que não só a língua seja um mundo como a definição do mundo seja possível (em termos cartográfico-cosmológicos) decompondo-o em camadas ou faixas longitudinais que correspondem a modos discursivos que se distanciam do *equador da realidade* até aos *pólos do nada*, passando no hemisfério superior, regido pelo *eixo de projecção do autêntico*, da conversação à poesia e à oração até ao pólo do nada superior caracterizado pelo sentido do pronome alemão *es*; e no hemisfério inferior, regido pelo *eixo de projecção do inautêntico*, da conversa fiada, à salada de palavras e finalmente ao balbuciar, desembocando no pólo do nada inferior, caracterizado pelo *man, a gente*, o grupo indistinto e amorfo. Este esquema propõe ainda um hemisfério ocidental ou plástico, como uma tendência de plasticização dos modos discursivos que para aí tendam ou se deslocam e do seu lado oposto, o hemisfério oriental, uma orientação musicalizante desses mesmos modos. Resta dizer que este *mapa-mundi* descreve a estrutura geral da língua e, por isso, de todas as línguas. E não esqueçamos que, para Flusser, cada língua é um mundo próprio<sup>18</sup> daí que fora do perímetro

<sup>17</sup> A par da importância dada neste contexto à poesia, assinalemos também a recorrência dos exemplos linguísticos colhidos em tradições de povos que vivem em situação pré-neolítica.

<sup>18</sup> Recordem-se diversíssimos passos do autor neste sentido: *O conjunto das frases é chamado “discurso da língua portuguesa”, e o conjunto das suas realizações é chamado mundo externo, conforme estabelecido pelo discurso da língua portuguesa* (Flusser 1965: 182). Ideia afim ressurgiu em *Fenomenologia do Brasileiro*, onde se afirma que quem *fala várias línguas vive em vários mundos*, perspectiva que deve ser relacionada com a prática de auto-tradução e constante alteração do texto conforme o autor ia estabelecendo em diversas línguas várias edições das suas obras. Sobre este tema crucial, vale a pena lembrar o precioso contributo de José Enes, em sua obra *Linguagem e Ser*, Lisboa, INCM, 1983, onde é justamente pelo signo do exagero que, em nota, surge a obra de Flusser referida. Enes afirma convergir com Joseph Vendryes na sua crítica a Lee Whorf, o qual, ao estudar certos indígenas americanos, teria radicalizado e amplificado o peso da língua na sua percepção do mundo, como que definindo a diferença linguística como uma diferença de mundos. Nesse contexto, Enes (1983: 57) vê a teorização de Flusser como uma extensão hiperbólica e superficial da posição de Lee Whorf às línguas modernas europeias, reduzindo a estrutura da realidade investigável à estrutura da língua, ainda que, ao



deste mundo só haja o silêncio, classificado como *autêntico* se rodear a metade superior, *inautêntico* se à parte inferior bordejar.

Flusser outorga, no entanto, enorme poder à filosofia ao sugerir que certas posições filosóficas (Flusser 1963: 13) são passíveis de ameaçar o todo civilizacional e de propor um *insuportável caos*. Estas posições extremas correspondem como que a limitações filosóficas ou a três tipos de objecções que seriam – na *prática*, isto é, na história, pois que vimos já como se opera a identificação da prática com a dimensão histórica –, inaceitáveis: Em primeiro lugar as objecções de tipo *epistemológico*: que negam a capacidade do espírito penetrar as aparências (o cepticismo), em segundo lugar, as objecções *ontológicas*: que negam a realidade (o niilismo), e em terceiro lugar: as objecções *religiosas*: que afirmam a impossibilidade de articular e comunicar essa penetração (o misticismo). Estas posições poderiam “ser assumidas precariamente, por instantes fugazes, por espíritos isolados. Entretanto, essa refutação não diminui a vitalidade teórica das objecções levantadas. A mera possibilidade dessas objecções mergulha todo o esforço do espírito, portanto toda a civilização, num clima de pragmatismo superficial, num clima de frustração e inautenticidade” (13). (Não queremos aqui problematizar a explícita radicação da civilização no *esforço do espírito* e a afirmação de que a filosofia é capaz de abalar a civilização, habituados que estamos a um realismo ou objectivismo que considera – contraporar e inversamente (sem prejuízo de alguma retroactividade dialéctica –) que é a civilização que tantas vezes abala e frustra o espírito e mergulha a filosofia na inautenticidade...) Não embarcando

---

contrário dos chamados logicistas (neo-positivistas), Flusser assumia claramente o poder dinâmico da poesia e da religião como disciplinas (linguísticas) criadoras e ontologicamente significativas. Apesar desta ressalva, Enes – em diálogo com aquelas perspectivas – pronuncia-se de modo bastante claro em relação àquilo que designa como *valência mundanizante da linguagem* (op. cit. p. 55-59), afinal talvez não se distanciando de Flusser tanto como crê pela adesão à crítica que Vendryes leva a cabo (p. 55). Segundo esta perspectiva, a linguagem encorpora em si um todo de sentido que ultrapassa cada indivíduo e lhe transmite um mundo como herança, onde a experiência das gerações passadas continua a viver e não apenas está arquivada como os códices nas bibliotecas e as obras de arte nos museus. Este mundo constitui, para os indivíduos e as sociedades a que pertencem, a atmosfera e o horizonte da sua existência. Cada linguagem faz da língua uma mundividência ou um mapa cosmológico em que a existência dos indivíduos e da sociedade se insere e enquadra. Enes confronta assim a posição de Humboldt, que veria em cada língua uma mundividência, com a de Flusser, que vê cada língua como um mundo, cujos habitantes podem viajar para outros mundos onde para serem inteligíveis e poderem entender têm de abandonar a sua língua-mundo. Assim: seria inegável que em cada língua vive a experiência de um povo, a qual modalizou a estruturação linguística e em contrapartida foi por ela modalizada. Na espontaneidade com que o homem vive falando e falando vive, em cada língua se depositaram os abstractos de uma experiência mundanizadora e de uma estrutura existencial, os quais se ocultam na linguagem, como função expressiva, condicionando, modalizando e motivando o seu uso e recriação sem que a consciência vulgar ou mesmo a científica se apercebam deles. O que a fala fala, não se mostra sem que da parte do homem, que a fala, se disponha de uma predisposição para ouvi-la em todo o seu conteúdo e em toda a sua matização expressiva.

Uma atitude fenomenológica, que se antecipe à racionalização sistematizadora e explicativa e dela prescindida, necessariamente se postará perante a linguagem como o repositório das experiências existenciais que urge descobrir antes de serem teorizadas. Mas, adormecida nos estratos mais profundos da linguagem jaz à nossa espera a original e originante experiência do ser, o que nos leva a perguntar se não se encontraria aqui Enes com Flusser, ainda que, com ressalvas, mas convergindo numa mesma busca ontológica alicerçada no reconhecimento das virtualidades expressivas da linguagem poética. Sobre a relação entre Enes e Flusser, consulte-se, com proveito, a obra de António Braz Teixeira, *Sentido e Valor Ontológico da Linguagem em Vilém Flusser e José Enes*, in: *A Experiência Reflexiva*, Zéfiro Editora, Sintra, 2009.

nessa discussão de supostos, horizontes e fundamentações que longe nos levaria, mais ainda impressionante surge a solução flusseriana<sup>19</sup>. É necessário um paradoxal auto-reconhecimento prévio do que seja que buscamos quando almejamos *conhecimento, realidade e verdade*. E designei paradoxal esta condição preliminar ou exigência prévia na medida em que essa procura e aquelas objecções assumem de alguma forma um horizonte a descobrir e percorrer mais do que um receituário de teses dogmáticamente expressas. Ora. Flusser propõe desde logo que “conhecimento, realidade e verdade são aspectos da língua” (15). Nesse sentido, as objecções cépticas, niilistas ou místicas *perdem o seu terror e tornam-se suportáveis*. Flusser afirma que o *conhecimento, realidade e verdade* que aquelas objecções pretendiam refutar ou negar “não são aqueles que buscamos” (14). Flusser parece sugerir que aquelas graves e fortes objecções se dirigiam afinal ao *conhecimento absoluto*, à *realidade fundamental* e à *verdade imediata*, pelo que podem ser aceites na medida em que esses conceitos são *não somente ociosos, mas também desnecessários para a construção de um cosmos*. A “estrutura que procuramos descobrir, embora menos majestosa e mais modesta do que no início nos pudesse ter parecido, continua intocada e intocável pelas objecções levantadas. Poderemos, a despeito delas, continuar buscando, isto é, vivendo. O conhecimento, embora menos absoluto, continuará sendo conhecimento; a realidade, embora menos fundamental, continuará sendo realidade; e a verdade, embora menos imediata, continuará sendo verdade” (14). Esta restrição preliminar da discursificação ou conceptualização cosmológica possível é que validará o nosso esforço de compreender, governar e modificar o cosmos e garantirá a utilidade (ou não-futilidade, nos termos de Flusser) da nossa inscrição no seu interior: seria necessário tornar paradoxalmente consciente no início de uma investigação filosófica sobre a estrutura do real algo que talvez só no seu fim pudesse surgir: uma delimitação do objecto sem talvez considerar ou explorar todas as *vias* que a ele poderiam dar acesso.

## Bibliografia

Flusser, Vilém (1963), *Língua e Realidade*, Editora Herder, São Paulo.

Flusser, Vilém (1966), *Filosofia da Linguagem*, ITA-Humanidades (2), pp. 134-210, São Paulo.

---

<sup>19</sup> Voltamos a notar a coincidência do projecto desta obra com aquele que surge expresso no Prólogo do *Tractatus logico-philosophicus*, cujo sentido é assim resumido por Wittgenstein: *o que é de todo exprimível, é exprimível claramente; e aquilo de que não se pode falar, guarda-se em silêncio*. Este livro assume a pretensão de encontrar a *solução final* para os problemas da filosofia traçando uma linha de fronteira do pensamento, ou melhor, da expressão do pensamento, à qual aquele deve ser reduzido na medida em que, para traçar a fronteira do pensar seria necessário conceber (pensar é expressar) ambos os lados daquela linha e isso *não se deixa ser pensado*. A verdade destes pensamentos pareceu a Wittgenstein *intocável e definitiva*. Nesse sentido, o trabalho apresenta uma outra radical e tanto mais surpreendente quanto modesta (ou melancólica?) auto-avaliação: a descoberta do *pouco que se consegue com a solução desses problemas*.