

Como delimitar o sagrado na escrita? Às voltas com os universais

Suzi Frankl Sperber*

RESUMO:

O conceito de universais é distinguido de outros conceitos (essencialismo; busca da verdade; o real, o simbólico e o imaginário cf. Lacan [R.S.I.]). Chego à palavra, à experiência e ao sagrado, propondo o *point de capiton* (cf. Lacan) como ponto instaurador da homogeneização no tempo heterogêneo.

Palavras-chave: Universais: simbólico, imaginário, efabulação. RSI. Busca da verdade. Sagrado. *Point de capiton*.

[...] pensava que para ver claramente neste oceano de fatos, de figuras, de ritos, o historiador das religiões deveria procurar, em seu domínio, a “planta original”, a imagem primitiva, quer dizer, o resultado do encontro do homem com o sagrado (ELIADE, 1979, p. 97).

A busca da verdade?

Decidi retomar o conceito de universais já proposto em *Ficção e Razão* e caracterizá-lo diferentemente – comparando-o com o conceito de essencialismo. Hoje há profusão de termos semelhantes ou idênticos para conceitos diferentes. O impulso para a expressão necessária que poderia usar diferentes recursos – mas pensemos na palavra, já que lidamos com literatura – é impulso que leva às fronteiras do sagrado, à progressiva constituição do sujeito, à construção gradativa de conhecimento. Existe grande temor de que o conceito de universais leve a generalizações, ou a conceitos longinquamente paralelos, como o essencialismo.

Eu havia procurado noções que confirmassem a minha conjectura de que haveria universais que garantiriam tanto a enunciação, como a recepção, aqui e agora e através de tempo e espaço, portanto em geografias e histórias diferentes e distantes umas das outras. O desejo de diferenciar claramente as noções de essencialismo e universais me levaram às considerações que seguem.

O essencialismo é uma filosofia creditada a Platão (428 a.C. – 347 a.C.), à sua Teoria das Ideias, que vem a ser o centro da filosofia platônica. Esta o induziu a romper com o ensino socrático. Platão acreditava que a ciência deveria ser perfeita e ter como seu objeto de estudo as ideias. Para o filósofo, o termo ideia significava uma entidade perfeita, enquanto o termo coisa indicava uma cópia imperfeita da ideia. A ideia platônica se delineia como o modelo perfeito das coisas imperfeitas. Segundo Platão, existem dois tipos de conhecimento: a opinião e a ciência, que se traduzem por dois tipos de ser, a saber, as coisas e as ideias. Platão aceita de Heráclito a teoria de que nosso mundo é o reino da variedade, enquanto que, a partir da teoria de Parmênides, aceita que o ser autêntico é imutável.

Platão também está ligado ao ensino científico de Sócrates, especialmente à definição de verdade como compreensão universal e lógica do intelecto humano. Ao enfatizar este aspecto da filosofia socrática, Platão diferencia sua doutrina da de seu mestre. A maneira mais sintética de diferenciar o pensamento de Sócrates do de Platão reside na maneira de conceber a verdade. Sócrates compreendeu

a natureza da verdade com base em um processo lógico, que partia da questão da definição; a verdade, como universal capaz de entender os fenômenos particulares em si. O conceito de verdade tornou-se objeto de pesquisa socrática, ponto de fuga a orientar a discussão de uma forma positiva e para alcançar resultados significativos do ponto de vista moral. Mas esta verdade nunca foi definida de forma clara por Sócrates. Era uma referência que poderia ser concebida pelo intelecto humano e que, apesar de sua generalidade, poderia ser uma referência para a conduta e pesquisa.

A ideia de verdade permeia muitos pensamentos baseados na crença em Deus. Verdade e Deus são aí idênticos, superpondo-se. Os estudos hermenêuticos que perpassam o pensamento de autores como Ricoeur reúnem os dois:

Conhecemos a rápida fuga para trás do pensamento em busca da primeira verdade, e mais radicalmente ainda em busca de um ponto de partida radical que poderia não ser de modo algum uma primeira verdade [...] ¹

Eis a primeira etapa, o primeiro nível de um pensamento a partir dos símbolos. Por que não podemos nos restringir a isto? Pois bem, porque a questão da verdade ainda não foi colocada aí. Se acontece ao fenomenólogo chamar verdade à coerência própria, à sistematicidade do mundo dos símbolos, trata-se de uma verdade sem crença, uma verdade à distância, uma verdade reduzida, da qual foi expulsa a questão: será que creio nisto? (RICOEUR, 1959, p. 66)²

Não pretendo discutir as ideias de Paul Ricoeur, mas apenas deixar claro o que diferencia tais concepções e a de universais por mim proposta. Capacidade de simbolização, de uso do imaginário e de efabulação não correspondem à verdade, ainda que se prestem para uma formalização do que foi apreendido pelos afetos e percepções que, a cada momento, se configuram como a apreensão mais adequada para aquele que efabula.

Ideias essencialistas

As ideias essencialistas foram “condenadas por associação pecaminosa”, isto é, por estarem de algum modo relacionadas com a metafísica medieval, considerada incompatível com a ciência moderna. Willard Van Orman Quine condena o essencialismo em parte por causa desse preconceito, e em parte porque o essencialismo pressupõe a noção de que o mundo tem uma natureza independente do modo como pensamos ou descrevemos o real. Quine define o essencialismo como “[...] A doutrina de que alguns dos atributos de uma coisa (inteiramente independente da linguagem em que a coisa é referida, quando é referida) podem ser essenciais à coisa, e outros serão acidentais” (QUINE, 1966, p.173).

A concepção essencialista permeou o pensamento científico ocidental por mais de 2.000 anos e foi uma das grandes barreiras que Darwin teve que enfrentar quando propôs sua teoria da evolução por seleção natural. Alguns estudiosos de Darwin acreditam que esse paradigma foi um obstáculo mais difícil de transpor do que as próprias ideias religiosas, que já estavam perdendo credibilidade havia algum tempo, por causa de outras descobertas científicas. Darwin abalou o essencialismo ao demonstrar que essa filosofia não dava conta de explicar a origem e evolução das espécies sem tropeçar nas diversas evidências paleontológicas e geológicas que estavam aflorando em sua época. Construída a partir da Teoria das Ideias de Platão, criou-se uma simplificação generalizante que considera: “Essentialism is classically defined as a belief in true essence – that which is most irreducible, unchanging, and therefore constitutive of a given person or thing” (FUSS, 1997, p. 250).

O essencialismo seria praticamente uma doutrina – o que a noção de universais proposta por mim não é. A definição de essencialismo de Quine, de que uma coisa teria alguns atributos essenciais e outros acidentais a ela – também não se aproxima à ideia de universais em *Ficção e Razão*. E finalmente, a ideia de universais não se aplica “às coisas”, nem pressupõe uma verdade, mas afirma apenas a capacidade fundamental – e virtual – de todos os seres humanos – uma potência – que faculta a comunicação ativa e passiva do ser humano, de forma oral e/ou escrita. Diante de tudo isto, minha teoria não é essencialista.

Qualquer menção de uma identidade coletiva levaria a considerar que a substância alegada seria comum a todos os membros de um grupo e só seria explicada pela natureza ou essência do grupo, a saber, por seu nascimento, e não por fatores situacionais. Ora, qualquer pessoa de qualquer grupo pode partilhar de algum traço de uma, digamos, “identidade” em comum com os membros desse grupo (trabalhar num mesmo lugar; não andar de transporte coletivo...), mas estes traços são culturais, históricos e não dependem da natureza dos seres.

Os propugnadores deste entendimento do conceito de identidade afundam às vezes em um falso e barateado essencialismo, que se prestou a ser usado para a discriminação. A palavra “identidade” não é mais unívoca que outros conceitos das ciências sociais, e tudo dependerá do sentido preciso que o pesquisador atribuirá explicitamente ao conceito que ele utilizar.

O que compõe o que chamei de universais – simbolização, imaginário e efabulação – constitui a pulsão de ficção virtualmente existente em todos os humanos, comum aos humanos, que, porém, não pode ser vista como constitutiva de uma essência. Como faz parte de todos os seres humanos, não existem distinções em categorias ou classes diferentes. Ao contrário, teriam todos eles um potencial comum, que é o de construir ficções que permitam tentar apreender sua experiência, com o auxílio do imaginário e do simbólico, movidos por uma necessidade imperiosa, uma necessidade de reproduzir o forte e incisivo evento vivido através de recursos que não são apenas a palavra, mas palavra, movimento, ação, repetição e linhas, formas, cores, ritmos, intensidades, modulações. A primeira expressão é tentativa, aproximação. O ser tem a necessidade de observar a si mesmo e não só o mundo que o toca, e tem também precisão de se ouvir, de ver seus movimentos, perceber suas sensações, fazer ilações com o que apreendeu através de seus órgãos dos sentidos. A formulação não é científica. Ela é discursiva, efabulatória, cênica, plástica, sonora, cuja reformulação busca uma manifestação que mais se aproxime do vivido, sentido e entrevisto, entre-entendido. Seria empirismo se o esboço cru, inseguro, tateante, pretendesse ser científico. Não o é. Sua formulação é mais próxima do estético. Há dois aspectos a serem observados. A tentativa de capturar a experiência através de um elemento expressivo, o que no mundo primitivo foi feito por adultos, como o vemos, por exemplo, nos desenhos das cavernas. Isto levou Arnold Hauser a considerar que o homem primitivo, nosso ancestral, atribuiria à palavra tal peso concreto, que a enunciação pura e simples serviria para *captar* o que fora visto e seria apreendido por uma entidade superior, deus ou demônio, que se afastaria ou seria invocada pela palavra – assim como a imagem captura o animal, uma vez criada e gravada a sua figura nas paredes de uma caverna. Nesse sentido a palavra é sagrada e evoca o sagrado. Exorcisa-se com a palavra. Não é preciso escrevê-la. Basta proferi-la. Com ela fecha-se o corpo. Com ela mata-se e salva-se. Com ela se abrem e fecham portas. Malinowski reconhece exatamente isto. Constata Walter Ong:

Malinowski constatou que, entre sociedades “primitivas” (orais) a linguagem é antes um modo de ação do que uma maneira de referendar o pensamento [...]. Neste sentido, todo som e especialmente toda elocução oral, que vem de dentro de organismos vivos, é “dinâmica”.

O fato de que as culturas orais, geralmente e ao que tudo indica universalmente, consideram que as palavras têm poder mágico está claramente ligado, pelo menos inconscientemente, com sua percepção de que a palavra é necessariamente enunciada, sonorizada e governada por poder (ONG, 1982, p. 32, tradução nossa).³

Ou:

Sociedades orais geralmente pensam em nomes (um tipo de palavras) como transmitindo poder às coisas (ONG, 1982, p. 33, tradução nossa).⁴

O poder mágico das palavras, dos nomes, é atribuído às culturas ditas primitivas. Temos uma fase primitiva em nossas existências que, curiosamente, é apagada nos estudos sobre o conhecimento e sobre a apreensão do sentido da existência. Na fase primitiva de cada ser humano, o *infans* enuncia para o outro de si mesmo. Neste momento, ele tem uma atitude ímpar com relação a este outro: nele confia; a partir dele (da sua própria audição ou visão, ou apreensão do que foi construído por ele mesmo), o *infans* tem uma atitude de doação e cria uma enunciação que tem do sagrado a esperança na continuidade da vida – expressa pela repetição –, a concepção da existência de poderes mágicos e mesmo o esboço de onipotência destes poderes – que poderão mais tarde ser associados ao poder de *sua* enunciação, ou ao poder da palavra em si. Essas características ajudam a compreender como e quais elementos residuais desta fase primeira se preservam e serão aproveitadas e elaboradas ao longo da vida. Aproveitamento e elaboração podem conservar certas marcas do sagrado, quer no desejo de conhecimento do outro, quer no ímpeto de salvar o outro, na constituição gradativa do sujeito, na relação do sujeito com aquilo que o rodeia, na inscrição do indivíduo no tempo e no papel da memória. O reconhecimento de que os seres se assemelham, grosso modo, poderá levá-lo à valorização do mais humilde – e do que de mais grosseiro, desajeitado, infeliz, pequeno possa existir em si próprio. Isto corresponde aos universais, que se apresentam como indubitavelmente reais.

Horkheimer e Adorno consideram que o debate acerca da existência ou não de universais tem início no Iluminismo.

O Iluminismo combateu a pretensão à verdade dos universais, como superstição, como “o medo dos demônios, por meio de cujas imagens os homens procuravam, no ritual mágico, influir na natureza” (HORKHEIMER; ADORNO 1980, p. 91).

A noção de universais da maneira como foi proposta por mim corresponde à potência, faculdade virtual de todos os seres humanos para a comunicação e para o entendimento inicialmente de si mesmos, a si mesmos. É energia que se converte em uma comunicação e um entendimento entre si, i.e., com outro e outros, e estas não se aproximam nem da noção de essência, nem se vinculam a nenhuma superstição – nem pressupõem um conceito subjacente de verdade. Sendo energia e potência, é transformadora das ações e dos seres; por isto é mobilidade por excelência.

O real, o simbólico e o imaginário

Para dirimir outras dúvidas ou críticas – antes de prosseguir falando da palavra sagrada e seu poder, vale retomar os universais – o simbólico, o imaginário e a efabulação – e compará-los com a tríade R. S. I., a saber, o real, o simbólico e o imaginário (cf. Lacan). Isto urge porque são quase as

mesmas palavras com usos, sentidos e referências muito diferentes, o que sempre pode levar a confusão. Isto é, se o sentido for o mesmo, seria dispensável a teoria por mim proposta em *Ficção e Razão*.

Para Lacan, o real é uma categoria que só pode ser compreendida em conexão com as categorias do simbólico e do imaginário. Definido como o que escapa ao simbólico, o real não pode ser nem dito, nem escrito. Assim, está relacionado com o impossível, definido como “aquilo que nunca deixa de escrever em si”. E como o real não pode ser reduzido ao significado, ele não se presta nem para a representação imaginária unívoca, nem para a simbolização. O real situa o simbólico e o imaginário nas suas respectivas posições. Portanto, as palavras imaginário e simbólico coincidem, porém em posições diferentes – referidas ao real. O real é a estrutura que enlaça o imaginário e o simbólico lacanianos, é *a medida comum* aos termos real, simbólico e imaginário.

O ponto de partida do imaginário lacanianos é a referência ao corpo⁵, e seu suporte é o sentido. O imaginário lacanianos é o não gozo. O simbólico equivale a verbalizar um apelo, estar no nível da linguagem. Em “Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956”, Lacan (1998 [1956], p. 471) insiste que cabe ao analista assegurar-se da “evidência de que o homem, desde antes de seu nascimento e para-além da morte, está preso na cadeia simbólica”. Postula Lacan que, quando o sujeito nasce, é inserido imediatamente num mundo simbólico, num mundo de cultura estabelecido pela ordem simbólica. A função do símbolo, segundo Lacan, é ordenar o modo de funcionamento de uma cultura e influenciar o comportamento do indivíduo organizando suas reações como, por exemplo, a proibição do incesto que gera as regras de casamento e os sistemas de parentesco.

Proponho o simbólico – e o imaginário – como componentes da potência da pulsão de ficção. São componentes que expressam diferentes níveis de conhecimento, sendo este formulado a partir de emoções e percepções. Corresponderiam estas emoções e percepções ao afectos e perceptos deleuzianos?

O que se conserva, a coisa ou obra de arte, é um bloco de sensações, isto é, um composto de perceptos e afectos. *Os perceptos não são mais percepções, são independentes do estado daqueles que os experimentam; os afectos não são mais sentimentos ou afecções, transbordam a força daqueles que são atravessados por eles.* As sensações, perceptos e afectos, são seres que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existem na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de perceptos e afectos. A obra de arte é um ser de sensação, e nada mais: ela existe em si (DELEUZE; GUATTARI, 2005, p. 213, grifo nosso).

Chamo a atenção para o que está em negrito, em que percepto e afecto são noções abstratas. Não concebo a percepção e a emoção em abstrato. O fruto de ambas – percepção e emoção – configuradas discursiva ou plasticamente, vem a ser algo outro – que também não é abstração. É expressão singular, de um entendimento singular que parte da prática e se constrói a si mesmo. É geração de conhecimento – que mais tarde será ressignificado pela cultura, pela história. Este conhecimento apreende algo a partir da prática, mas a sua expressão insegura é marcada por buracos, traços deixados entre os símbolos empregados e o imaginário que procura reunir estes fragmentos. O vazio criado por estes buracos, mesmo que involuntariamente, tem traços do sagrado, porque poderá ser preenchido tanto pela noção de Deus, via teologia negativa, como pelo reconhecimento do mistério.

O conhecimento tateado encontra-se entre a busca da experiência e da expressão, constitutivas e construtivas de uma identidade. Como não são conhecimentos feitos e perfeitos, tendem a provocar relatos repetidos. A repetição – para a qual se usam recursos como símbolos, o relato todo, ou o ritmo, sonoridades, movimentos, formas, cores – insere a efabulação – ou a criação – em um universo ritualístico, também neste sentido de carácter sagrado, que não é propriamente o ‘fora do tempo’, mas

a introdução da circularidade cíclica, esperança de retorno e de renovação, dentro da linearidade cronológica do evento. A característica forte da representação ritual é a repetição, como vemos na missa, nos rituais de passagem, ou nas danças de celebração, em festas que comemoram a realização de um ciclo. O ritual fala a partir de e sobre uma linguagem divina (porque cíclica, repetível e, neste sentido, eterna), reinterpretando-a e atribuindo uma marca de completude ao ciclo vital. A espacialidade também é indiciada pela repetição que só faz sentido se implica espaços diferentes – estudados por Mircea Eliade. Espacialidade e temporalidade são projetadas para fora da abstração e para dentro da re-presentação, ou encenação. A encenação concretiza, mesmo que minimamente, a noção abstrata de tempo e plural de espaço. O caráter holístico da efabulação leva as categorias de tempo e espaço a serem re-presentadas de forma sintética, investidas de outra e nova qualidade. Este conjunto é paulatinamente formador da existência humana. Sua expressão denuncia os pontos de relação com o que transcende à vida humana, e que se apresenta quer como medo da morte ou desejo da vida – às vezes, vice-versa.

Liberdade, existência e criação

Aquilo que pode ser verificado como característica primária, básica de todos os humanos, nos ajuda a compreender a criação em geral e a criação literária em particular. A ficção em prosa ou verso, que emprega palavras em busca de expressão plena – que apresenta traços do sagrado – dependem de algo estudado por Sartre: a liberdade.

Sartre toma nossa existência como liberdade em autoconstrução e em radical oposição à existência de uma transcendência. A liberdade daria a si própria um projeto de existência. Por isso o homem não seria essência dada, mas existência em construção. O resultado do exercício da liberdade seria imprevisível: o homem pode construir-se ou destruir-se. É por essa razão que a liberdade angustia. Para Sartre a transcendência é impensável porque conflita com a liberdade: se foi Deus quem me criou e me deu destino, então minha liberdade é impossível. O que sabemos é que a expressão plena depende de desautomatização, de criação no seu sentido mais lato. Esta decorre de liberdade – e se avizinha do sagrado, diferentemente do que postula Sartre.

Gabriel Marcel, pensador religioso, postula a existência humana como transcendência do eu para o tu e para o Absoluto. Gabriel Marcel insiste que a singularidade da existência humana não é solipsista, a saber, não é a única realidade no mundo, não é o eu como poderia entender Kierkegaard. Pelo contrário, nossa existência demanda a relação com o tu e com o Tu absoluto, Deus. Esta relação, misteriosa e dinâmica, nos envolve a todos. A relação é o lugar da realização da liberdade e é também o lugar da fé no absoluto.

Estas são duas de diversas linhas diretrizes da análise filosófica da existência humana como tema central do pensamento. Kierkegaard pensa a existência face a face com a existência divina; Heidegger faz uma ontologia existencial na qual a existência ex-sistente que nós somos é puro processo temporal de acontecer, mas marcado por uma radical finitude, sem abertura explícita para a transcendência.

A palavra, a literatura e o sagrado

Qual a relação entre essas considerações, a literatura e o sagrado?

A relação entre palavra e sagrado é confirmada em qualquer livro sacro: o ato de criação propriamente dita deu-se pela palavra – que contém em germe, *ab ovo*, a potência – também contida no sagrado. Se toda palavra é potencialmente sacralizável, o que fecunda a palavra, para além do *ganz*

Anderes definido por Rudolf Otto, para além do poder de criação? A relação entre poesia e sagrado pode ser esclarecida pela noção benjaminiana de experiência. Diz ele:

Onde há experiência, no sentido próprio do termo, determinados conteúdos do passado individual entram em conjugação, na memória, com os do passado coletivo. Os cultos, com os seus cerimoniais, com as suas festas [...] realizavam continuamente a fusão entre esses dois materiais da memória (BENJAMIN, 1983, p. 32).

A relação estabelecida entre passado individual e coletivo, entre contingente e imanente, através do salto que vincula o particular, o coletivo e o ancestral, dá uma dimensão do campo associativo que relaciona a experiência a um núcleo de sentido que ultrapassava os limites pessoais, conforme Benjamin, ainda:

A dualidade de mundo interno e externo pode ser superada pelo sujeito “só” se ele vislumbra a unidade de sua vida inteira [...] no fluxo da vida passada e concentrada na lembrança... A percepção que apreende esta unidade torna-se apreensão intuitivo-divinatória do sentido inalcançado e por isso indizível da vida (BENJAMIN, 1983, p. 67-68).

As manifestações primitivas da pulsão de ficção, por sintetizarem a experiência (ainda que incerta e obscura) abrangem isto que é a vida inteira – inteira porque toda ela até o momento da efabulação, vida ainda de curta duração. Capta “o fluxo da vida passada e concentrada na lembrança” – tanto no momento inicial da vida humana, como na idade adulta. Ainda que Benjamin fale sobre adultos, quer personagens, quer autores, uma personagem como Iván Severiánich, o narrador-aventureiro-trabalhador de *O peregrino encantado*⁶, que relata sua vida com graça e vivacidade, Benjamin fica fascinado especificamente com a humildade, pobreza, marginalização da personagem. “Quanto mais baixo Leskov desce na hierarquia das criaturas, mais sua concepção das coisas se aproxima do misticismo”. Iván Severiánich, um pobre coitado maltratado pela vida, conta a experiência derivada de suas aventuras – e desventuras. Sua sabedoria é profética

Tendo falado assim, o peregrino encantado, como ainda estava sob a influência do espírito profético, ficou absorto em uma meditação silenciosa, que nenhum de nós se permitiu interromper por uma nova pergunta. Aliás, o que poderíamos perguntar-lhe ainda? Ele acabara de relatar o seu passado com toda a sinceridade de sua alma ingênua. Quanto às suas profecias, elas estão pelo momento nas mãos d’Aquele que esconde seus desígnios aos sábios e que às vezes somente as crianças descobrem (LESKOV, 1982, p. 118, tradução nossa).⁷

O mergulho no mais baixo é também o mergulho no mais primitivo. A expressão disto, em qualquer momento da existência, tem este poder. Benjamin cita Valéry:

A observação do artista pode atingir uma profundidade quase mística. Os objetos iluminados perdem os seus nomes: sombras e claridades formam sistemas e problemas particulares que não dependem de nenhuma ciência, que não aludem a nenhuma prática, mas que recebem toda sua existência e todo seu valor de certas afinidades singulares entre a alma, o olho e a mão de uma pessoa nascida para surpreender tais afinidades em si e para as produzir (VALÉRY, 1960, p. 1318-1319 apud BENJAMIN, 1994, p. 220).^{8 9}

A lírica, mais do que a prosa, na sua característica circularidade e reversibilidade¹⁰, estabelece dimensões que ultrapassam o nível da relação com a série social, ou sócio-política, ou histórica, quando ela é referida. O vértice de sentido dentro de um espaço que se vê homogeneizado pela falta de sentido de cada fragmento ou parcela de vida vivida, organiza este espaço definindo a diferença entre o sem sentido e o sentido. Comenta Mircea Eliade:

É preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma “fundação do mundo”. Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo (ELIADE 1992, p. 17).

O universo do texto se refere à possibilidade de apresentar uma forma singular do ser no mundo. O texto ofereceria uma maneira de habitar o mundo aqui e agora de modo a torná-lo mais humano. Esta relação entre a realidade comum e o salto para um nível de humanidade mais profundo é outro aspecto que se abre para o sentido do sagrado. O texto – em prosa ou poesia –, ao liberar-se do anedótico ou do ilustrativo, atinge um nível em princípio universal: o nível da espiritualidade. Este indicia o invisível e indizível. Segundo Emmanuel Lévinas, o texto se apresenta como “uma indiscrição com relação ao indizível”.

Como relacionar aspectos do invisível e do indizível e como verbalizar uma aproximação a um sentido, no empenho hermenêutico, se a efabulação, ou de outro modo, a enunciação, na literatura, trabalha com palavras cujos sentidos se movem, esvaem, confundem, deslizam?

As temáticas expressas no cristianismo pelas virtudes teológicas (fé, esperança e caridade), pelas virtudes cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança) e ainda pelas chamadas sete virtudes: castidade, generosidade, temperança, diligência, paciência, caridade e humildade – ou temáticas paralelas em diferentes outras religiões (a iniciação, o sacrifício, os arquétipos míticos, a ascese), reafirmam a vida, constroem a utopia – ou pelo menos o desejo da utopia. Esta corresponde – não sempre explicitamente – à salvação – ou pelo menos à renovação. Com uma ou mais das tópicas apontadas, constroem-se rituais, que recorrem a repetições e organizam o caótico e fragmentário pelo vértice da esperança. No jogo entre eu-lírico e o outro, entre realidade externa e interna, entre confronto, limite e superação, entre desesperança e esperança na vida, reafirmada, a literatura é capaz de construir uma hierofania. Mas esta tem origem na vida profana.

A vida profana, cuja apreensão do espaço é fragmentária, apresenta-se homogênea na sua indistinção. Esta corresponde às características postuladas para a pós-modernidade, mantendo a relatividade do espaço, feito da massa amorfa de uma infinidade de lugares. A literatura, a grande literatura, mesmo se aparentemente profana e laica, mesmo quando o poeta é ateu, apresenta os traços de uma experiência aparentemente sintetizada, essencial, porém expressa através de traços, vácuos de sentido. O centro aglutinador desta experiência essencial transcende os limites do tempo e da duração, das circunstâncias, da história. Como interpretá-los, i.e., como atribuir-lhes um sentido?

A tentativa de atribuição de sentido, de interlocução com a alteridade das palavras, do texto, se estabelece a partir de um compromisso, mesmo que provisório, mesmo que deslizante, sem o qual a atribuição de sentido se torna impossível. Lacan usa um artifício para relacionar o que ele chama de significantes – estes, escorregadios, plurais, diversos – com algum sentido. Ele espacializa a enunciação. Ao fazê-lo¹¹, Lacan propõe um artifício usado por um tapeceiro: o ponto que aparentemente costura dois lados de uma almofada, ou acolchoado, o botão de cada lado que impede que a massa de partículas deslizantes se acumule de um só lado, mas que em verdade estabelece um ponto de relação

que simplesmente acomoda a diversidade e apenas estabiliza um pouco o movimento das partículas do indizível, do invisível, da pluralidade e alteridade. Ele o chamou de *point de capiton*.

O *point de capiton* de Lacan propõe mais de um centro; propõe diversos “pontos fixadores” que separam o infinito, o indizível e o invisível, revelando o ponto e o botão e mantendo a diversidade infinita em movimento.

Quer seja um texto sagrado, um romance, uma peça teatral, um monólogo, ou qualquer que seja o discurso, permita-me representar a função do significante através de um dispositivo espacial... Chamarei de “quilting point” (“point de capiton”) o ponto ao redor do qual toda a análise concreta do discurso precisa operar... Este é o ponto ao qual o significado e o significante são atados um ao outro, entre a massa de sentidos ainda fluante, que na realidade estão circulando... Tudo irradia a partir deste significante e é organizado ao seu redor, semelhante a estas pequenas linhas de força que um botão de um estofado forma na superfície de um material. É o ponto de convergência que permite que tudo o que acontece neste discurso seja situado retroativamente e prospectivamente (LACAN, 1993, p. 267-268, tradução nossa).¹²

O “*point de capiton*” (cuja tentativa de tradução para o português poderia ser “ponto – ou botão – de acolchoado”...), além de poder estabelecer a relação necessária e fundamental para a transferência no processo analítico, como o formulou Antonio Muniz de Rezende, também permite criar um acordo provisório na heterogeneidade que caracteriza o espaço do sagrado. Lembremos o que diz Eliade:

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta rupturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. “Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa.” (Êxodo, 3:5) Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca (ELIADE, 1992, p.17).

E ainda, na sequência:

Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há ruptura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro” (ELIADE, 1992, p.17).

Eliade defende que a percepção do tempo é homogênea, linear, e irrepetível e esta corresponde a uma forma moderna de não-religião da humanidade¹³. O homem arcaico, ou a humanidade religiosa (*homo religiosus*), em comparação, percebe o tempo como heterogêneo; isto é, divide-o em tempo profano (linear), e tempo sagrado (cíclico e re-atualizável). Por meio de mitos e rituais que permitem o acesso a este tempo sagrado, a humanidade religiosa protege-se contra o *terror da história* (uma

condição de impotência diante dos dados históricos registrados no tempo, uma forma de existência aflitiva). Os textos em prosa ou verso contemporâneos não se protegem do “terror da história”. Nem se privam, nem pretendem alienar-se obrigatoriamente da história.

Apesar disto, profano e sagrado podem conviver. Na conversa com Eliade, Claude-Henri Rocquet¹⁴ inicia uma pergunta ao grande estudioso formulando:

O “sagrado” se opõe ao “profano” e ao mesmo tempo é em si mesmo ambivalente, não só porque seus dois pólos são a vida e a morte, mas também porque atrai e ao mesmo tempo causa temor (ELIADE, 1979, p. 106).

Mediante a experiência do sagrado, o espírito captou a diferença entre o que se revela como real, potente e significativo e o que carece dessas qualidades, quer dizer o fluxo caótico e perigoso das coisas, suas aparições e desaparecimentos fortuitos e carentes de sentido... Mas ainda terei que insistir em um ponto: o sagrado não é uma etapa na história da consciência. É apenas um elemento da estrutura dessa mesma consciência (ELIADE, 1979, p. 105).

O sagrado não implica a fé em Deus, nos deuses ou nos espíritos. É, repito-o, a experiência de uma realidade e a fonte da consciência de existir no mundo. No que consiste essa consciência do sagrado, dessa demarcação que se realiza entre o real e o irreal. Se a experiência do sagrado pertence essencialmente à ordem da consciência, é evidente que o sagrado não se reconhece “de fora”. É precisamente através da experiência interior que cada um poderá reconhecer o sagrado nos atos religiosos de um cristão ou de um “primitivo” (ELIADE, 1979, p. 106).

Em algum ponto deste mesmo diálogo Eliade reconhece que já houve mudança de pontos de vista acerca da noção de “primitivo”. Como reconheço manifestações do sagrado tanto em textos primitivos, como ancestrais, nos inaugurais e nos maduros, na prosa e na poesia, o grande problema é conseguir esclarecer como se apreende o sagrado na literatura. Já comentei que não seria através de um conjunto de temas, ou de uma simbologia, ainda que a iniciação seja um dado importante. É através de recursos da construção das obras, da economia léxica e de suas posições na frase e no parágrafo.

Acredito que é completamente legítimo demarcar em certas novelas os esquemas de certos ritos iniciáticos. Mas aí nos encontramos ante um problema importante. Espero que se alguém pretender abordá-lo, decifre o oculto do sagrado no mundo dessacralizado (ELIADE, 1979, p. 96).

Na literatura contemporânea a mescla quase caótica de vertentes dificulta a identificação do sagrado – que não é obrigatório. Ele pode advir de uma trajetória ascética. Mas também pode revelar-se pelas palavras, assim como a revelação é o ponto de ligação entre o que foi anunciado – premonição ou predição – e o evento presente. A revelação reúne as temporalidades, em especialidades diferentes.

A heterogeneidade temporal sobressai graças à repetição, que indicia os ciclos, a retomada do passado e a projeção para o futuro: esperança na re-atualização da vida, e dos valores acolhidos – reunidos aqui e lá pelos botões de cada lado do acolchoado, ou do edredon, ou da peça de tapeçaria que é a história (pessoal ou coletiva) pelo *point de capiton* – cuja existência, contudo, se manifesta através de silêncio, ruptura, fissura, salto. O que implica o ímpeto, o súbito, o fugaz.

How and when define writing as Sacred? Immersing in the concept of universals

ABSTRACT:

The concept of universals is distinguished from other concepts (essentialism; search for truth, the real, the symbolic and the imaginary cf. Lacan [RSI]). In this debate we approach enunciation (word), experience and the sacred. We propose the concept of *point de capiton* (cf. Lacan) as the establisher of homogenization (sacred time) in heterogeneous time (profane time).

Keywords: Universals: symbolic, imaginary, efabulation. RSI. Search for truth. Sacred. *Point de capiton*

Notas explicativas

- * Professora titular e professora colaboradora da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
- ¹ On sait l'harassante fuite en arrière de la pensée en quête de la première vérité, et plus radicalement encore à la recherche d'un point de départ radical qui pourrait ne pas être du tout une première vérité [...] (RICOEUR, 1959, p. 60)
 - ² Telle est la première étape, le premier niveau d'une pensée à partir des symboles. Pourquoi ne peut-on s'y tenir? Eh bien parce que la question de la vérité n'y est pas encore posée; s'il arrive au phénoménologue d'appeler vérité la cohérence propre, la systématité du monde des symboles, c'est une vérité sans croyance, une vérité à distance, une vérité réduite, d'où a été expulsée la question: *est-ce que je crois cela, moi? qu'est-ce que je fais, moi, de ces significations symboliques, de ces hiérophanies?* (RICOEUR, 1959, p. 66).
 - ³ Malinowski has made the point that among "primitive" (oral) people generally language is a mode of action and not simply a countersign of thought [...]. In this sense, all sound, and especially oral utterance, which comes from inside living organisms, is "dynamic".
The fact that oral people commonly and in all likelihood universally consider words to have magical potency is clearly tied in, at least unconsciously, with their sense of the word as necessarily spoken, sounded, and hence power-driven (ONG, 1982, p. 32).
 - ⁴ Oral people commonly think of names (one kind of words) as conveying power over things (ONG 1982, p. 33).
 - ⁵ Segundo Lacan, a forma do corpo "só mostra [...] a bolha [...] pela existência e pela consistência que tem o corpo, de ser pele. Esta ex-sistência e esta consistência, é preciso tê-las como reais" (LACAN, 1975-1976/2005, p. 18).
 - ⁶ Benjamin formula suas teorias sobre o narrador partindo de romances de Nikolai Leskov, sobretudo um, que ele menciona em seu artigo sobre "O narrador". Na tradução do referido texto de Benjamin figura *O peregrino encantado*. O livro que li agora tem o título *Le voyageur enchanté*. No fim da narrativa fala-se do narrador como peregrino encantado.
 - ⁷ Ayant ainsi parlé, le voyageur enchanté, comme s'il se trouvait encore sous l'influence de l'esprit prophétique, s'absorba dans une méditation silencieuse, qu'aucun de nous ne se permit d'interrompre par une nouvelle question. D'ailleurs, qu'aurions-nous pu encore lui demander? Son passé, il venait de nous le raconter avec toute la sincérité de son âme ingénue. Quant à ses prédictions, elles restent pour le moment dans la main de Celui qui cache ses décrets aux sages et qui parfois seulement les découvre aux enfants (LESKOV, 1982, p. 118).
 - ⁸ L'observation de l'artiste peut atteindre une profondeur presque mystique. Les objets éclairés perdent leurs noms: ombres et clartés forment des systèmes et des problèmes tout particuliers, qui ne relèvent d'aucune science, qui ne se rapportent à aucune pratique, mais qui reçoivent toute leur existence et leur valeur de certains accords singuliers entre l'âme, l'oeil et la main de quelqu'un, né pour les surprendre en soi-même et se les produire (VALÉRY, 1960, p. 1318-1319).
 - ⁹ Benjamin relacionou o trecho acima a *Broderies de Marie Monnier*. É excerto de *Pièces sur l'art*. In *Oeuvres*. T. II. Paris: Gallimard, 1960. "Bibliothèque de la Pléiade".
 - ¹⁰ As noções de circularidade e de reversibilidade no jogo poético acabam sendo mais produtivas que a definição de Jakobson, ainda que venha a dar no mesmo. A definição de Jakobson é: "A função poética projeta o princípio de equivalência do eixo de seleção sobre o eixo de combinação" (JAKOBSON, 1973, p. 220). Ou: "Podemos adiantar

que na poesia a similaridade se superpõe à contigüidade e que, por conseguinte, a equivalência é promovida ao grau de processo constitutivo da sequência” (JAKOBSON, 1973, p. 225).

- ¹¹ Assim como Lacan o tinha feito para compreender a relação entre RSI, i.e., o real, o simbólico e o imaginário, espacializando esta expressão do desejo em uma relação complexa através do nó de Borromeu.
- ¹² Whether it be a sacred text, a novel, a play, a monologue, or any conversation whatsoever, allow me to represent the function of the signifier by a spatializing device... This point around which all concrete analysis of discourse must operate I shall call a quilting point... This is the point at which the signified and the signifier are knotted together, between the still floating mass of meanings that are actually circulating... Everything radiates out from and is organized around this signifier, similar to these little lines of force that an upholstery button forms on the surface of a material. It's the point of convergence that enables everything that happens in this discourse to be situated retroactively and prospectively (LACAN, 1993, p. 267-268). Tradução da Autora.
- ¹³ Enquanto o tempo sagrado é heterogêneo, o espaço sagrado é o contrário. Ele insere um centro, como uma cunha, no espaço heterogêneo profano.
- ¹⁴ Claude-Henri Rocquet critica sutilmente Eliade, o que é expresso diretamente por José J. Queiroz. Diz Queiroz: “é necessário apontar o reducionismo de Eliade, quando afirma que o simbólico, que se expressa em seu ponto culminante no sagrado, portanto, na religião, é o fundamento ontológico de toda a realidade; o sagrado seria também a essência do ser humano. Isso significa uma volta ao essencialismo metafísico que o pensamento pós-moderno não mais aceita” (QUEIROZ, 2010, p. 32). Eis uma apreensão ontológica de símbolo. Para mim o símbolo compõe, com o imaginário e a efabulação, a capacidade potencial de exercer a pulsão de ficção. Novamente: não o vejo como essência do ser, mas como potência. E esta se manifesta em todos, em todos os momentos, virtualmente, independente de religião, não consistindo fundamento ontológico da realidade. Daí sua faculdade de emprego, manifestação em enunciações de todos os tipos. Estas não são sagradas em si. Têm instantes que inserem o sagrado na obra, no texto, no discurso.

Referências

- BENJAMIN, Walter. O narrador: Observações sobre a obra de Nikolai Leskow. Trad. M. Carone. In: BENJAMIN, W.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W.; HABERMAS, J. *Textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. Trad. de José Lino Grünnewald. In: BENJAMIN, W.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W.; HABERMAS, J. *Textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. Sobre alguns temas em Baudelaire. Trad. de E. A. Cabral e J. B. de Oliveira Damião. In: BENJAMIN, W.; HORKHEIMER, W.; ADORNO, T. W.; HABERMAS. *Textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 2005.
- DIAS, Maria das Graças Leite Villela. Ato analítico e final de análise. *Fractal*, Rev. Psicol. v. 20 n. 2. Rio de Janeiro July./Dec. 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1984-02922008000200007>>. Acesso em: 28 jul 2011.
- _____. Le sinthome. *Ágora* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 9 n.1, Jan./June, 2006. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982006000100007>>. Acesso em: 17 set. 2012.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Entretiens avec Claude-Henri Rocquet. L'épreuve du labyrinthe*. Paris: Pierre Belfond, 1979. Tradução ao espanhol J. Valente Malla. Madrid: Edições Crisandade, S.L.
- FRANÇÓIA, Carla Regina. O Simbólico e a Clínica Psicanalítica: o início da teoria lacaniana. *Revista AdVervum* 2(1), jan-jun, p. 87-101, 2007. Disponível em: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol2_1/o%20simbolico%20e%20a%20clinica.pdf>. Acesso em: 17 set. 2012.

- FUSS, Diana. The "Risk" of Essence. In: KEMP, Sandra; SQUIRES, Judith (Ed.). *Feminism*. Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 250-258.
- JAKOBSON, Roman. Qu'est-ce que la poésie? In: _____. *Questions de Poétique*. Paris: Seuil, 1973. p. 122-125.
- LACAN, Jacques. *The seminars*. Books: III; XVII; XX; XXII. Ed. Jacques-Alain Miller. Translation Sylvana Tomaselli. Notes John Forrester. New York: Norton, 1993. Disponível em: <<http://www.lacan.com/seminars1a.htm>>. Acesso em: 2 set. 2011.
- LESKOV, Nikolai. *Le Voyageur Enchanté*. Traduction de Victor Derély. Paris: Albert Savine, 1892.
- ONG, Walter J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen, 1982.
- OTTO, Rudolf. *Le Sacré*. Paris: Payot, 1949.
- QUEIROZ, José J. As Expressões do Imaginário, o Pensamento Complexo e seus e seus reflexos na educação. In: _____. *Notandum*. Porto: CEMOrOC-Feusp / IJI-Univ. do Porto, 23 maio-ago. 2010. p. 33-40.
- QUINE, Willard Van Orman. Three Grades of Modal Involvement. In: _____. *The Ways of Paradox*, New York: Random House, 1966, 157-174.
- RICOEUR, Paul. Le Symbole donne à penser. In: _____. *Esprit* 27/7-8, 1959, p. 60-72. Disponível em: <[http://www.fondsriceur.fr/photo/LE%20SYMBOLE%20DONNE%20A%20PENSER\(1\).pdf](http://www.fondsriceur.fr/photo/LE%20SYMBOLE%20DONNE%20A%20PENSER(1).pdf)>. Acesso em: 14 out. 2009.
- VALÉRY, Paul. Pièces sur l'art. In : _____. *Oeuvres*. T. II. Paris: Gallimard, 1960. «Bibliothèque de la Pléiade». p. 1342-1344.
- VAQUIE, Michel. *Séminaire Le Sinthome et Ulysse*. Disponível em: <<http://www.math.univ-toulouse.fr/~vaquie/marque/ulyse.pdf>>. Acesso em: 5 set. 2012.

Recebido em: 18 de abril de 2012

Aprovado em: 2 de maio de 2012