

© Marcio Tavares d'Amaral (org.)/E-papers Serviços Editoriais Ltda., 2014.
Todos os direitos reservados a Marcio Tavares d'Amaral (org.)/E-papers
Serviços Editoriais Ltda. É proibida a reprodução ou transmissão desta obra,
ou parte dela, por qualquer meio, sem a prévia autorização dos editores.
Impresso no Brasil.

ISBN 978-85-7650-410-8

Projeto gráfico e diagramação
Rodrigo Reis

Revisão
Nancy Soares

Capa - A partir da logomarca de Marina Boechat
Samara Tomé

Produção Editorial
Thais Garcez

Esta publicação encontra-se à venda no *site* da
E-papers Serviços Editoriais.
<http://www.e-papers.com.br>

Rua Mariz e Barros, 72, sala 202
Praça da Bandeira – Rio de Janeiro
CEP: 20.270-006
Rio de Janeiro – Brasil

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

1158

História filosofia religião: conversações 1 / organização Marcio Tavares
d'Amaral. - 1. ed. - Rio de Janeiro : E-papers, 2014.

156 p. ; 21cm.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7650-410-8

1. Filosofia - História. 2. Religião. 3. Mitologia. I. d'Amaral, Marcio Tavares.

14-11765

CDD: 100

CDU: 1

SUMÁRIO

- 5 **PREFÁCIO:**
 PARA COMEÇAR UMA LONGA CONVERSA
 Marcio Tavares d'Amaral
- 9 **HISTÓRIA FILOSOFIA RELIGIÃO:**
 SOBRE UM CAMPO NOVO
 E SUAS SEMEADURAS
 Marcio Tavares d'Amaral
- 25 **DEUS E O HOMEM LOUCO**
 Emmanuel Carneiro Leão
- 35 **A MÍSTICA NA CONTEMPORANEIDADE:**
 IMPASSES E INTERROGAÇÕES
 Maria Clara Lucchetti Bingemer
- 61 **DRASHÁ:**
 A REVELAÇÃO PERMANENTE
 Paulo Blank
- 89 **TRANSCENDENTALIDADE**
 E MUNDANIDADE: A ANALÍTICA EXISTENCIAL COMO
 PARADOXO
 Fernando Fragozo

- 101 A BUSCA DO ABSOLUTO
ATRAVÉS DA MITOLOGIA:
A FILOSOFIA DA ARTE E A FILOSOFIA DA MITOLOGIA DE
F. W. SCHELLING
Cristiane A. de Azevedo
- 113 *MISTERIUM TREMENDUM: O AMOR
E O MAL NO DISCURSO MÍSTICO*
Erick Felinto
- 133 ASCESE NA MODERNIDADE:
O CARÁTER TRANSFIGURADOR
DO LIVRO ABSOLUTO
Eduardo Guerreiro Brito Losso
- 149 "EU ESTOU AQUI: O NOME DA PRESENÇA"
André Lázaro

ASCESE NA MODERNIDADE: O CARÁTER TRANSFIGURADOR DO LIVRO ABSOLUTO

EDUARDO GUERREIRO BRITO LOSSO¹

Os historiadores da antiguidade dizem que foram os judeus os primeiros a santificar a escritura (FISCHER, 2006, p. 56-59). Outras civilizações, mesmo possuindo textos sagrados, não valorizaram a escritura a ponto de considerá-la digna de adoração e culto, para além da fala e do ritual. Talvez esse seja um dado antropológico decisivo, contudo ainda pouco pensado, para a formação do Ocidente. A cultura ocidental e todo seu desdobramento global estabeleceram o primado da escrita. O desenvolvimento da cultura literária, da tecnologia e da história depende do registro escrito. Sem dúvida um livro não é mais sacralizado como o fizeram os judeus da antiguidade, porém, a necessidade de sua multiplicação e generalização é, a meu ver, a decorrência mesma de uma secularização da sacralidade da escrita, que a torna oculta, mas plenamente ativa, precisamente onde ela parece não estar mais em vigor. A Grécia antiga, por exemplo, que desenvolveu tanto a escrita, não tinha tal adoração a ela e inclusive Platão, no *Fedro* e na *Carta VII*, mostra uma clássica desconfiança dos seus efeitos, a cujas implicações metafísicas Derrida se contrapôs a partir da desconstrução e Christoph Türcke, por sua vez, respondeu a partir da teoria crítica (DERRIDA, 1981, p. 66-72; TÜRCKE, 2005, p. 108-121). Outras culturas, como na Índia, especialmente, privilegiam uma sofisticação cultural concentrada

1. Professor adjunto de Teoria da Literatura da UFRRJ.

em exercícios corporais e espirituais, isto é, ascéticos, relegando seu registro para o segundo plano (ELIADE, 1991, p. 49-50)².

Lá, a experiência vem em primeiro lugar. Quando a arte e o pensamento ocidental abordam o plano da experiência, por mais que negue a razão pura, epistemológica, não consegue sair de uma dependência do escrito, do documento, da obra. O ocidental simplesmente não é capaz de abordar a experiência como objeto sem a mediação do texto. Por esse motivo que Bataille, em *A experiência interior*, quer abolir a dependência que a poesia tem da linguagem e abraçar inteiramente uma experiência da errância (BATAILLE, 1991, p. 36; 56; 206)³.

Por esse mesmo motivo, Peter Bürger afirma que a atitude mais radical e decisiva das vanguardas foi ter recusado a obra e desejar superar a arte, transportando-a no que ele chama de “praxis vital”, *Lebenspraxis* (BÜRGER, 2008, p. 106-108). Contudo, ele mesmo mostra o quanto tal aposta estava necessariamente destinada ao fracasso, tornado evidente com a absorção institucional (museu, universidade etc.) dos gestos subversivos das vanguardas tardias (*ibid.*, p. 110). Esse malogro, a meu ver, não é uma impossibilidade factual, é uma impossibilidade da formação ocidental que está na raiz da crise da arte moderna.

Em outras palavras, cultura, para o Ocidente, tornou-se sinônimo de escrita. Para estender o conceito de cultura, foi antes necessário estender o conceito de escrita, como o fez Derrida. Contudo, deveríamos pensar com mais cuidado se não há uma, digamos assim, falácia grafocêntrica. Derrida quis evitar rapidamente o problema: ao explorar a fundo a metafísica do fonocentrismo, deixou escapar as implicações do grafocentrismo (DERRIDA, 2004, p. 10).

Quando se compara o Oriente com o Ocidente, devemos não cair na mera dualidade de estigmatizar o Oriente como intuitivo e contemplativo e o Ocidente como tecnocrático e epistemo-

2. Sobre o conceito de verdade da filosofia europeia como conhecimento e a verdade na Índia como liberação, ver p. 18.

3. Para citar um trecho emblemático, p. 46: “Oponho à poesia a experiência do possível. Trata-se menos de contemplação do que de dilaceração”.

lógico. Mas se existe uma verdade nisso, deve-se levar em conta que o Ocidente, desde muito cedo até a modernidade, se preocupou sim com a dimensão da intuição, experiência e espiritualidade, e inclusive abordou, prática e teoricamente, em abundância o conflito entre saber e experienciar, conhecer e viver. Porém, no final das contas, ele desenvolveu um tipo específico de cultivo da espiritualidade, em contraposição a outras culturas, baseado em uma prática invariavelmente voltada para a escrita. Tudo que se conhece e se vive deve ser, necessariamente, mediado pela escrita, seja na filosofia, na ciência ou na arte. Nada se conhece fora de uma determinação por escrito, quase nada se experimenta, muito menos se memoriza, sem passar pelo mesmo exercício. Toda a dialética da literatura entre o indescritível e o codificado se dá por um simultâneo fascínio pelo inefável e reforço de todas as tentativas possíveis e impossíveis de escrevê-lo, isto é, captá-lo, raptá-lo para ser capturado no papel. O modo de viver próprio do ocidental está centrado na apreensão, codificação, organização, regulação e mesmo apreciação da vida pela escrita.

A dificuldade estaria em precisar melhor, afinal, de que modo diferenciado o Ocidente desenvolveu sua espiritualidade e como isso repercutiu na modernidade. Não pretendo tratar aqui de uma questão tão abrangente, isto é, as origens e a formação de uma fixação da escrita⁴, mas ela estará no meu horizonte para desenvolver outra.

Minha questão é: o primado da linguagem na literatura moderna é a realização de uma ascese moderna da escrita, secularização da sacralização da escritura judaico-cristã? Se for, como se dá essa ascese da escrita, quais suas características e que perspectiva abre para a teoria da literatura interrogar a literatura moderna enquanto ascese? Este trabalho não dará conta de toda a envergadura do problema, mas apenas de introduzi-lo por meio

4. Cf. Türcke, 2005, p. 11; 235-243. Türcke dá a melhor orientação e os primeiros passos de abordagem da problemática. Estou me baseando na tese extremamente lúcida de que "a escrita origina-se do culto e recai de volta para o culto da escrita", paráfrase da dialética do esclarecimento de Adorno e Horkheimer, "já o mito é esclarecimento e o esclarecimento recai de volta na mitologia" (ADORNO & HORKHEIMER, 1969, p. 6).

de um recorte comparativo: selecionamos momentos em que escritores conceberam a realização de um livro absoluto, de uma nova Bíblia, de modo a ele ser capaz de transformar a vida e abrir espaço para práxis vital. Tais escritores são os sacerdotes de um culto permanente da escrita numa sociedade nela fundamentada. Por isso este pequeno artigo condensará uma série de problemas, a meu ver ainda não pensados, que brotam da dialética entre ascese e escrita na literatura moderna.

Mallarmé, no livro *Divagações* e na parte intitulada “Quanto ao livro”, escreveu um trecho como sempre obscuro, contudo, para o assunto a ser examinado, revelador.

Seu ato sempre se aplica a papel; pois meditar, sem traços, torna-se evanescente, nem que se exalte o instinto em algum gesto veemente e perdido que você buscou.

Escrever –

O tinteiro, cristal como uma consciência, com sua gota, no fundo, de trevas relativa a que alguma coisa seja: depois, afasta a lâmpada. (MALLARMÉ, 2010, p. 170)

Qualquer ato do poeta é sempre dirigido pela ação de escrever. A existência poética não tem outro fim: ela só pode existir se direcionada ao seu registro. O ato poético deve sempre levar ao ato de escrever, concentrar-se no exercício de viver em torno da determinação escrita. Qualquer outro tipo de contemplação, sem que o exercício espiritual redunde em ser escrito, está destinado a evaporar-se. Não é possível meditar senão em função de preencher o papel. Meditar sem escrever ou ler torna-se por demais impreciso, sofre de falta de objetivação. O poeta, nesse momento, não suporta o desvanecer de um agir sem determinação. Por mais que Mallarmé tenha introduzido as imprecisões etéreas do simbolismo, aqui ele não tolera que uma atividade se esfumace sem ter servido ao papel. O lema do poeta moderno, nessa lógica, é: ao

ser evanescente, que apareça escrito. Aliás, mesmo não sendo evanescente, mesmo que seja um gesto exaltado e veemente, só fará sentido se for levado a chegar ao papel, ele deve ser teleguiado para encontrar seu fim, o único possível. Se, desde o simbolismo, a escrita deve captar o mais evanescente, isto é, abarcar o indescritível, querer o seu impossível, é ao preço de que não deve haver vagueza sem destinar-se a ser escrita.

Em seguida, lê-se uma comparação entre o tinteiro e a consciência. As tradicionais imagens da consciência como luz interior que ilumina a realidade são substituídas pela consciência como um tinteiro que dá existência às coisas na medida em que as mergulha nas trevas. A escrita, por ser feita de caracteres negros sobre o fundo branco, é alegoria de um verdadeiro escurecimento da vida. Para dar existência às coisas, é preciso que elas atravessem a escuridão do tinteiro, espécie de cristal negro da literatura. E, evidentemente, reforça-se a constatação de que as coisas só existem se forem escritas. O ato de escrever escurece a realidade; depois, basta-se a si mesmo, não precisa de nada senão sua própria escuridão soberana. A escrita afasta a luz e satisfaz-se com seu reino de trevas.

O trecho aqui examinado faz parte de uma das poucas partes da obra de Mallarmé dedicadas a seu misterioso “Livro”. Não poucos críticos apontaram em Mallarmé “um poeta ascético” (GREANEY, 2008, p. 46-48; RILEY II, 1998, p. 266-270) devido a sua dedicação obsessiva à “obra pura”. O Livro seria “arquetípico, simultaneamente único e universal”, uma espécie de Bíblia anti-bíblica (MARCHAL, 1988, p. 498). Se a Bíblia é um pseudolivro, “como a simulam as nações atuais” (MALLARMÉ, 1945, p. 367), o Livro seria “a explicação órfica da terra, que é o único dever de poeta e o jogo literário por excelência: pois o ritmo mesmo do livro, enquanto impessoal e vivo, até na sua paginação, justapõe-se às equações deste sonho, ou Ode” (*ibid.*, p. 662). Isto é, seria uma Bíblia moderna, que ultrapassaria a contingência dos outros livros e se tornaria uma Grande Obra alquímica aplicada ao universo da ficcionalidade moderna. Esse é o dever ascético de não poucos poetas modernos: abarcar o indescritível no ideal do Livro. A prá-

tica de transfiguração de si, a alquimia da ascese moderna, está em direcionar o vocabulário religioso “da teologia para a antropologia” (MARCHAL, 1988, p. 505), produzir uma “teologia das letras” que descarta a mensagem religiosa desgastada, aprisionada numa ascese da mortificação, para escrever praticando e praticar escrevendo uma “paixão do homem”, uma “dramaturgia simbólica”. O Livro é a divinização de si “que representa uma espécie de odisseia espiritual do eu” (*ibid.*, p. 506). Contra o jejum ascético mortificador dos padres, Mallarmé propõe o gozo vital de uma criança-trabalhadora (*ibid.*, p. 509). A proximidade do trabalho da forma e da estruturação com a música, sempre reivindicada, quer fazer da ascese uma prática afirmativa, libertadora, não masoquista. Ainda assim, a ideia ligada a uma prática de si, em Mallarmé, não pode ser outra senão dentro de um projeto de obra escrita, por mais que ele não tenha sido realizado, por mais que haja até um desejo obscuro e sintomático do poeta por um “poema liberto de todo aparelho do escriba” (MALLARMÉ, 2010, p. 121), por uma “escritura corporal” encarnada na dançarina.

Devemos nos perguntar, constatando tal absolutização da escrita, como que a poesia, precisamente na modernidade, chegou a esse ponto. Pode-se retorquir que Mallarmé é apenas um extremo e não se pode tomar seu exagero como regra para a poesia moderna, muito menos para toda a cultura. Meu propósito, no entanto, é observar em seu exagero uma pista para o conflito, de toda a arte moderna e especialmente da poesia, entre realização vital e especialização literária, que na verdade é o sintoma de uma incapacidade para construir técnicas de si fora da escrita, como foi o caso da ascese e mística cristã, que é um lado esquecido do Ocidente, e de outras culturas. Daí constata-se a falta de uma valorização da prática de exercícios de interiorização e uma sobrevalorização do trabalho em torno de uma obra artística. Ao mesmo tempo, por causa justamente dessa incapacidade, encontra-se um grande investimento na transformação vital por meio da escrita, fenômeno próprio da modernidade, cuja base não é outra senão ocidental.

Nesse sentido, será útil interrogar os antecedentes do ideal do Livro mallarmeano e de sua ascese da escrita. Para isso remontarei ao primeiro grande asceta cristão, Santo Antão, cuja hagiografia está no clássico *A vida de Santo Antão*, de Atanásio de Alexandria. Mas não me deterei neste texto. Interessam-me especialmente algumas observações sobre ele feitas por um importante teórico dos estudos de ascese dos anos 1990 para cá, Geoffrey Galt Harpham, em seu livro *The ascetic imperative in culture and criticism*. Harpham chama a hagiografia de Atanásio de um “texto ascético” que apaga as distinções entre registro externo e pensamento interno (HARPHAM, 1993, p. 14, 273), isto é, antecipa a sobrevalorização da escrita. A mortificação ascética de purgação da materialidade e mutabilidade se faz nessa textualização mesma. A repetição que a escrita faz da realidade serve para reviver a morte de Cristo e se distanciar da corporeidade, isto é, a prática da escrita torna-se uma forma de ascese purgadora.

Tais dados confundem a equação de Derrida que entende a fala como lugar da pureza da alma e a escrita como lugar da materialidade e simulacro, de forma que Harpham reconhece em Atanásio tanto características falocêntricas quanto desconstrutivas. A “textualidade multiplica a ascese da linguagem, de modo que ela não é baseada num código arbitrário, mas numa forma material inerte que se sustenta fora do mundo”, “a ambição dessas pessoas é precisamente eliminar o ‘hors-texte’ de sua existência, tornar-se o seu próprio texto” (HARPHAM, 1993, p. 15)⁵. Essa observação nos ajuda a compreender que a mobilização ascética de transformar a si mesmo a partir da escrita (com a leitura, aqui no caso a bíblica, e a prática de uma autoanálise escrita, aquilo que Foucault chamou de “escrita de si”) está intrinsecamente ligada à renúncia, e mesmo repulsa, aos valores sociais do “mundo”, sempre ligados a poder, fama, riquezas, status, isto é, poderes considerados menores da vida social.

5. Todas as citações originalmente em outras línguas são traduções de Eduardo Guerreiro Losso.

Embora os poetas modernos, como Mallarmé, afirmem mergulhar no mundo, contrariando a ascese tradicional, não esqueçamos que há uma repulsa modificada, mas semelhante à fonte original: substitua “mundo” antigo por “valores burgueses” e teremos uma boa dimensão do quanto o modo de vida do artista moderno herda da ascese mais tradicional, guardadas todas as diferenças e mesmo oposições. O mais intrigante é que a vida em torno da escrita serve aqui como instrumento privilegiado de recusa da vida em sociedade tal como os poderes dominantes a regem. Se a ascese tradicional interioriza a ideologia cristã recém-apossada pelo império romano, por outro lado ela a aprofunda tanto que, num certo sentido, extravasa a própria ideologia e seu campo de ação. A interiorização da ideologia na ascese é totalmente contrária à interiorização da ideologia da burguesia feita pela indústria cultural e pelo controle do espaço e tempo público e privado. Uma é feita de modo ativo, pelo indivíduo, de forma a transformar sua percepção da realidade e perseguir ideais espirituais, mesmo que mediante valores tradicionais; outra é feita de modo sempre passivo e mediocriza a vivência individual. É por isso que Gavin Flood historiciza a ascese de modo a reconhecer na crítica do eu ascético (*ascetic self*), feita primeiro pela autonomia racional e depois pela “fragmentação pós-moderna”, um erro de juízo em relação à ascese, pois, se é fato que a autonomia deve questionar obrigações da tradição, por outro a ascese tradicional introduziu, precisamente, os primeiros traços de individualização (FLOOD, 2004, p. 236-249). Por outro lado, a fragmentação e dispersão subjetiva atual, ainda que também sejam frutos de uma crítica válida tanto da tradição quanto dos imperativos racionais, terminam por cair numa série de patologias sociais ligadas à falta de concentração, infantilização do adulto etc.⁶.

Depois de Atanásio, Evágrio Pôntico e Cassiano estabeleceram uma transição mais nítida da exortação falada para o costume do uso da escrita. A associação entre ascese e escrita,

6. Para uma leitura dos problemas sociais atuais derivados da indústria cultural e do mercado das drogas, ver Türcke, 2010b, p. 238-302. Sobre o déficit de atenção hoje, consultar Türcke, 2010a, p. 301-321.

nascida no mundo antigo, levanta a questão de como a ambição de escrever um “livro absoluto” apareceu na idade da autonomia, isto é, na Europa iluminista e pós-iluminista, e que função decisiva tal livro incorporaria na concepção da prática de si do sujeito moderno.

Friedrich Schlegel, numa carta a Novalis de 20 de outubro de 1798, introduz uma preciosa pista: “O objetivo do meu projeto literário é escrever uma nova Bíblia e seguir os passos do profeta Maomé e Lutero” (SCHLEGEL; PREITZ, 1957, p. 130; RIASANOVSKY, 1995, p. 60). Schlegel dizia em outros momentos disparates semelhantes: acreditava dever ser o fundador de uma nova religião ou conclamava a fundação de uma nova mitologia. Antes de recusarmos peremptoriamente a pretensão, Mallarmé nos comprova que tais fantasias românticas foram essenciais para o cerne dos maiores anseios existenciais da modernidade poética. Cito a maior parte de um fragmento de Schlegel essencial para apontar onde o ideal do livro absoluto se coloca intrinsecamente ligado ao indivíduo, à “ideia personificada”.

Ou existe, para diferenciar entre a ideia de um livro infinito e um livro comum, outra palavra além de Bíblia, o livro pura e simplesmente, o livro absoluto? E no entanto é uma diferença eterna, essencial e mesmo prática, se um livro é somente meio para um fim ou obra autônoma, indivíduo, ideia personificada. Isso ele não pode ser sem algo de divino e, aqui, mesmo o conceito esotérico concorda com o exotérico; uma ideia tampouco é isolada, mas é o que é somente em meio a todas as ideias. Um exemplo esclarecerá o sentido. Todos os poemas clássicos dos antigos estão indissolivelmente ligados, formam um todo orgânico, são, corretamente considerados, apenas um poema, o único no qual a própria poesia aparece completa. De uma maneira semelhante, na literatura completa, todos os livros devem ser apenas um livro, e num tal livro em eterno devir

se revelará o evangelho da humanidade e da formação (SCHLEGEL, 1997, p. 156)⁷.

Schlegel está tocando em vários aspectos do problema. Em primeiro lugar, o único nome para o livro absoluto é “Bíblia”. Em vez de considerar um livro isolado o meio para um fim, em outras palavras, destinado a uma utilidade prática, a Bíblia, ao ser o livro dos livros, seria a incorporação da “ideia personificada”, seria um indivíduo no sentido de que sua unidade corresponde à totalidade universal. Isso significa que a Bíblia seria o único livro apto a transformar o indivíduo e reconciliá-lo com o universal. Porém Schlegel não considera a Bíblia existente aquela que realizará a tal função (p. 48)⁸, pois considera-a indigna de seu posto. Por isso, resta ao romântico inventar a Bíblia de fato. Contudo, no final do fragmento, a invenção é descartada para valorizar a própria totalidade existente de todos os livros, em processo de crescimento constante. A totalidade dos livros existentes, da antiguidade ao presente, compõe a Bíblia. Nesse caso, a invenção romântica da Bíblia é uma ideia moderna, a ideia da totalidade dos livros, que, aliás, não se completa, está sempre em processo, isto é, é uma “totalidade não-toda”, para nos servirmos da leitura que Žizek faz de Hegel (ŽIZEK, 1992, p. 44, 91).

Observo, neste ponto, que a agudeza de Schlegel me oferece a chave para demonstrar como a santificação da escrita feita pelos judeus e seguida pelos cristãos nos leva, necessariamente, à profanação posterior do livro, que é, também, paradoxalmente, uma divinização da totalidade dos livros existentes e por vir e à identificação – estranha, porém, para nossa questão, iluminadora – do livro absoluto com o indivíduo absoluto, em outras palavras, com um ideal ascético moderno; não o tradicional, mas aquele do qual Nietzsche mesmo participa: um ideal poético (ROBERTS, 1996, p. 402-427).

7. Da recolha de fragmentos intitulada “Ideias”, fr. 95; ver também p. 251 (nota 25) e p. 211.

8. “Atheäum”, fr. 12, p. 48.

Agora a posição histórica de Mallarmé pode ser esclarecida: o Livro, ao não ser escrito (ainda que essa não tenha provavelmente sido, de início, sua intenção), ao se guardar apenas como ideia, possui uma grande semelhança com a ideia de Schlegel. Mallarmé, no fundo, retoma e renova não só a ideia do pensador romântico, mas também sua ascese da escrita, concebendo o ideal do livro absoluto como aquele que efetivará a divinização do homem.

O evangelho da humanidade nos tempos modernos deve ser, ele mesmo, messiânico, transfigurador. Ele não é mais instrumento da verdade, será agora ele mesmo a verdade. Não é um livro entre outros, é o livro que contém todos os outros. A loucura da ideia contém, mais uma vez, uma difícil verdade da cultura ocidental: em primeiro lugar, não se concebe transfiguração fora da prática da escrita, idealizada na figura do Livro; em segundo, não há saída para o labirinto e a pletora dos livros, só há a ideia de sua totalidade, que encarna sua própria sacralização disseminada no todo. A santificação do livro sagrado judaico-cristão se tornou, por fim, a disseminação da escrita na realidade, de modo que nossa relação com a realidade e com nossa vida mais pessoal não se dá de outro modo senão mediada pela totalidade dos livros, pelo livro absoluto, pela documentação do mundo e de si mesmo.

Depois dos perspicazes idealismos de absolutização do livro em Schlegel e Mallarmé, que merecem ser denominados de “idealismos críticos”, o caso de Borges aparece como o mais sensato, pendendo mais para o lado de um distanciamento irônico, mas não menos fascinado com a mesma ideia.

O exercício das letras pode promover a ambição de construir um livro absoluto, um livro dos livros que inclua a todos como um arquétipo platônico, um objeto cuja virtude não diminui no decorrer dos anos (BORGES, 1974, p. 249)⁹.

9. “Nota sobre Walt Whitman”.

Aqui o escritor argentino explica, com distanciamento ensaístico, aquilo que estávamos analisando, ainda que esteja aqui se referindo antes à ambição poética de escrever uma obra de envergadura épica. Se Borges pensou o ideal do livro sem cair nele, seu distanciamento estético se vale, contudo, da potência estética e ontológica do próprio ideal. Por isso, no conto “Biblioteca de Babel”, o narrador faz a seguinte conclamação:

Não me parece inverossímil que em alguma prateleira do universo haja um livro total; peço aos deuses ignorados que um homem – um só, mesmo que seja há mil anos atrás! – o tenha examinado e lido (*ibid.*, p. 469).

Numa passagem mais intrigante ainda, Borges compara o dito de Homero de que os deuses provocam desventuras nos homens para que as gerações vindouras tenham o que cantar com a frase de Mallarmé “tudo termina em um livro”. E conclui que, apesar das diferenças entre um ser “canto” (originalmente literatura oral) e outro “escrito”, a ideia é a mesma.

Mas a ideia é a mesma, a ideia de que nós somos feitos para a arte, somos feitos para a memória, somos feitos para a poesia e possivelmente somos feitos para o esquecimento. Mas algo permanece e esse algo é a história ou a poesia, que não são essencialmente distintas (BORGES, 1989, p. 210)¹⁰.

Somos feitos para o livro, e quando o livro é pensado para ser feito para nosso maior desejo, para o que eu chamaria de nosso desejo absoluto, ele precisa ser um livro absoluto. A grande renúncia da ascese da escrita está em dedicar nossa vida imperfeita em prol da perfeição de um livro. Mas para que serve o livro? Não no sentido de que sirva a algo meramente utilitário, mas qual o serviço vital do livro? Não pode ser outro senão servir a nossa vida.

10. “Siete Noches”.

No entanto, esse vai e vem da vida ao livro e do livro à vida só ratifica a fratura ocidental entre teoria e prática, conhecimento e realidade, arte e vida, escrita e experiência. Não há como sair do serviço utilitário senão servindo ao cerne da vitalidade, da experiência.

Há uma dificuldade primordial, em todos os autores modernos aqui analisados, de objetivar a “vida” enquanto prática ascética experimental. Porém, Schlegel, Mallarmé e Borges não estão, incansavelmente, procurando outra coisa com a soberania do livro, por mais contraditórios e autoirônicos que sejam, por mais que oscilem entre a ironia e o ideal. O que procuro destrinchar é que eles, de certo modo, entreveram o princípio da solução: a única saída para a disseminação da santificação da escrita em documentação infinita da vida e da realidade está numa ascese poética de prática da escrita direcionada para a transformação de si. Porém, se eles tocaram na solução, exibem todos os signos de estar num lugar ambíguo, quer dizer, de oscilarem entre o ponto cego do impasse e já praticarem uma ascese da escrita moderna.

Em torno desse lugar difícil, pendendo entre a crise e a solução da crise (que não pode terminar a crise, antes, alimentar-se dela), Borges tem várias declarações impressionantes. Vou terminar com uma delas. Ele diz que Mallarmé foi um dos descendentes de Flaubert, mas em que sentido? “Flaubert [...] foi o primeiro Adão de uma espécie nova: a do homem de letras como sacerdote, como asceta e quase como mártir” (BORGES, 1974, p. 263)¹¹.

Toda a ambição de Nietzsche de que o artista, ou o filósofo-artista, se torne um super-homem, ganha uma nova luz quando pensamos o desejo de poder poético como um desejo essencialmente ascético. O escritor moderno, depois de Flaubert, é uma nova espécie de sacerdote: pratica o sacerdócio da escrita direcionada para a vida e da vida direcionada para a escrita. Se a cultura ocidental está toda ocupada em codificar e documentar a realidade, o escritor, seu grande sacerdote, seu asceta, está ocupado em encarnar livros lidos e desencarnar livros escritos; fazer do corpo um livro transfigurador, fazer do livro um corpo transfigurado.

11. Usei aqui a tradução desta passagem de Moisés (1998, p. 114).

O mundo atual é, nesse sentido, uma disseminação da escrita para fora do livro. Tornou-se banal reconhecer que a internet é, num certo sentido, a realização do livro absoluto de Schlegel, Mallarmé e Borges. O Facebook, para dar um exemplo definitivo, é a efetivação de um livro que, sem sombra de dúvida, invade a vida social, torna-se um poderoso mediador não só entre os indivíduos, mas também na constituição dos sujeitos da “geração 2.0” e de sua interioridade hoje, assim como as gerações passadas foram inevitavelmente constituídas pelo cinema, televisão e rádio. É não só o livro das faces, não vive só de “relações virtuais”, é o livro das individualidades, o livro-indivíduo, formado por todos os seus integrantes. Resta perguntar quais serão a ascese da escrita e as técnicas de si a serem descobertas pelos poetas e críticos literários diante da suposta morte do livro e do verdadeiro renascimento do livro absoluto, que vai se impregnando na realidade, do mundo virtual ao real.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- BATAILLE, G. *A experiência interior*. São Paulo: Ática, 1991.
- BORGES, J. L. *Obras completas: 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- _____. *Obras completas: 1975-1985*. Buenos Aires: Emecé, 1989.
- BÜRGER, P. *Teoria da vanguarda*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- DERRIDA, J. *Dissemination*. London: Athlone Press, 1981.
- DERRIDA, J.; BASS, A. *Positions*. London: Continuum, 2004.
- ELIADE, M. *El yoga: inmortalidad y libertad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- FISCHER, S. R. *História da leitura*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- FLOOD, G. *The ascetic self: subjectivity, memory and tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits 1954-1988*. 4 vols. Paris: Gallimard, 1994.
- GREANEY, P. *Untimely beggar: poverty and power from Baudelaire to Benjamin*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HARPHAM, G. G. *The ascetic imperative in culture and criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

MALLARMÉ, S. *Divagações*. Tradução de Fernando Scheibe. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

_____. *Oeuvres complètes*. Henry Mondor e Georges Jean-Aubry (Org.). Paris: Gallimard, 1945.

MARCHAL, B. *La religion de Mallarmé: poésie, mythologie et religion*. Paris: Corti, 1988.

MOISÉS, L. P. *Altas literaturas: escolha e valor na obra crítica de escritores modernos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

RIASANOVSKY, N. V. *The emergence of romanticism*. New York: Oxford University Press, 1995.

RILEY II, C. A. *The saints of modern art: the ascetic ideal in contemporary painting, sculpture, architecture, music, dance, literature, and philosophy*. Hanover: University Press of New England, 1998.

ROBERTS, T. T. This art of transfiguration is Philosophy: Nietzsche's Asceticism. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 76, n. 3, p. 402-427, Chicago, jul. 1996, trimestral.

ROUSSEAU, P. *Ascetics, authority and the Church in the age of Jerome and Cassian*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

SCHLEGEL, F.; PREITZ, M. *Friedrich Schlegel und Novalis: Biographie einer Romantikerfreundschaft in ihren Briefen*. Darmstadt: H. Gentner, 1957.

SCHLEGEL, F. *Dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

TÜRCKE, C. *Filosofia do sonho*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010a.

_____. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010b.

_____. *Erregte Gesellschaft: philosophie der sensation*. München: C. H. Beck, 2002.

_____. *Vom Kainszeichen zum genetischen Code: Kritische Theorie der Schrift*. München: C. H. Beck, 2005.

ZIZEK, S. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.