

DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA

Ética, Flusser: uma inserção crítica

Wanderley Dias da Silva

D

2026



Wanderley Dias da Silva

Ética, Flusser: uma inserção crítica

Tese realizada no âmbito do Doutoramento em Filosofia, orientada pela Professora Doutora Maria Celeste Natário e pela Professora Doutora Eva Batličková

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2026



Este trabalho está licenciado ao abrigo de uma licença CC BY 4.0

Che ryvype:

Luís Cláudio da Silva – in memoriam

*21/09/1972 †03/12/2024

E sem que se perceba, a gente se encontra pra uma outra folia.

Sumário

Declaração de honra / <i>Declaration of Honour</i>	9
Agradecimentos.....	10
Abreviações	11
Resumo / <i>Abstract</i>	13
Introdução	15
1: UM (LONGO) PARÊNTESES PARA O “DIABO” FLUSSERIANO.....	19
1.1. O “diabo” revisitado, à sombra de Hegel: primeiros passos	21
1.2. Flusser e Heidegger: Tempo e temporalidade, um diálogo (quase) incidental	28
1.3. O intelecto	34
1.4. Hegel: outras sombras	41
2: O “LIVRO DO DIABO” COMO UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA	49
2.1. A preparação do caminho.....	49
2.2. “O que é uma filosofia da história?”	50
2.3. Karl Löwith: teodiceias históricas – considerações gerais	51
2.4. Teodiceias históricas: Hegel e Marx	52
2.5. Breves considerações	55
2.6. Uma filosofia “naturalista” da história.....	57
2.7. Flusser, <i>Wirklichkeit</i> : preâmbulo.....	60
2.8. Karl Löwith: a “grande história”	61
2.9. Por que essa questão é tão importante para Löwith?.....	64
2.10. A filosofia da história de Flusser: pontos preliminares	73
2.11. O “livro do diabo” como uma filosofia da história: o desfecho	74
2.12. Eric Voegelin contra Marx e Hegel.....	85
2.13. Flusser: dois mitos originários – um diálogo socrático	88
2.14. Flusser: imortalidade e sobredeterminidade.....	94
3: O “LIVRO DO DIABO” COMO UMA TENTATIVA DE ÉTICA	101
3.1. O único resultado palpável da gula	102
3.2. Flusser: a sobredeterminidade do Sagrado.....	114
4: ÉTICA, FLUSSER: UMA INSERÇÃO CRÍTICA.....	123
4.1. Génesis e queda de um pensamento filosófico.....	123
4.2. São Paulo em guerra.....	124
4.3. A viragem linguística	127
4.4. Meandros de uma filosofia flusseriana.....	129
4.5. <i>Wirklichkeit</i> , Flusser: língua e realidade	130
4.6. Filosofia, Flusser: definições e propósito.....	131

4.7. Filosofia: Rupturas e Pontes (ou Saltos)	133
4.8. Flusser: <i>Wirklichkeit</i> e religiosidade	138
4.9. Alteridade, imanência, transcensão – uma introdução	145
4.10. Flusser, Nunes e Lispector: uma conversa triangular.....	154
4.10.1. Considerações gerais.....	155
4.10.2. Sobre náusea, angústia, Sagrado	160
5. REFLEXÕES FINAIS: OS OUTROS E O OUTRO	173
5.1. Mira Schendel: outro diálogo (quase) incidental	178
5.2. Alteridade e transcensão: o básico	183
5.3. Flusser: sobre Vicente Ferreira da Silva.....	185
5.4. Livre para quê?.....	191
5.5. Transcensão: preâmbulo.....	193
5.6. “Divindade” e “diabo” revisitados	194
5.7. A “banalidade do mal”	195
5.8. Transcensão de patricidade: o básico	201
5.9. Flusser e Levinas: o “Outro”	204
5.10. Transcensão de patricidade: um desfecho	209
5.11. Intersubjetividade, Hegel	216
5.12. Ética, Flusser: uma conclusão	219
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	229
Obras de Vilém Flusser	229
Obras de Emmanuel Levinas.....	230
Obras de George W. F. Hegel	231
Obras de Karl Löwith.....	231
Obras de Martin Heidegger	232
Obras de outros autores	232

Declaração de honra / *Declaration of Honour*

Declaro que a tese é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (textos, trabalhos, ideias) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição de autoria e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico. Posto isto, ao longo dos quatro anos de investigação financiada pelo IF-FCT, publiquei um livro e uma série de artigos em revistas com revisão por pares, relacionados com alguns resultados parciais deste estudo. Neste caso, as referências a estas publicações também respeitam as regras de atribuição.

I hereby declare that this thesis is of my authorship and has not been used previously in another course, degree, curricular unit or subject, at this or any other institution. References to other authors (statements, ideas, thoughts) scrupulously respect the rules of attribution and are duly indicated in the text and bibliographical references, in accordance with the rules of referencing. I am aware that the practice of plagiarism and self-plagiarism is an academic offence. That said, over the four years of research funded by IF-FCT, I published a book and a number of articles in peer-reviewed journals related to some partial results of this study. In this case, references to these publications also respect the attribution rules.

Declaro, ainda, que não utilizei ferramentas de inteligência artificial generativa (chatbots baseados em grandes modelos de linguagem) para realização de parte(s) da presente tese.

I further declare that I have not used generative artificial intelligence tools (chatbots based on large language models) to carry out part(s) of this thesis.

Porto, 23 de janeiro de 2026 / Oporto, January 23, 2026

Wanderley Dias da Silva

Agradecimentos

Ao **Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto** (IF-U.Porto) que, através de financiamento pela **Fundação para a Ciência e a Tecnologia – FCT**: a agência pública nacional portuguesa de apoio à investigação –, atribuiu a bolsa de doutoramento (DOI: <https://doi.org/10.54499/UI/BD/153493/2022>) para a realização deste estudo e, sem a qual, o projeto teria ficado nos sonhos.

À Universidade do Porto (U.Porto), em nome de seus funcionários e alunos, com quem, nos últimos anos, dividi o campus da Faculdade de Letras (FLUP), a biblioteca, os bancos, o Bar do Tio, os auditórios, salas, e os caminhos.

Ao IF-U.Porto, em nome do seu Diretor, de seus Professores, Professoras, Coordenadores, Coordenadoras, Secretários, Secretárias, e outros que, de forma direta ou indireta, contribuíram com a minha formação e com o cumprimento legal de minhas obrigações.

Ao professor José Meirinhos, pelo apontar de direções e pelos quatro ou cinco livros de Flusser.

Ao Arquivo Vilém Flusser São Paulo (AVFSP), por abrir-me as janelas do espólio de Flusser (Acervo Digital).

A Rainer Guldin (prof. aposentado da Università della Svizzera Italiana e editor-chefe do *Flusser Studies*) e a Gustavo Bernardo Krause (prof. aposentado do Instituto de Letras da Universidade Estadual do Rio de Janeiro), pelo pioneirismo nos estudos filosóficos da obra e do pensamento filosófico de Vilém Flusser, e pela inspiração e atenção.

Ao Grupo Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal, pelo ambiente propício para o desenvolvimento das minhas pesquisas.

À minha Orientadora, Maria Celeste Natário (U.Porto, Portugal), pela amizade, pela disponibilidade, pela paciência, pelo apontar de caminhos, e pelo ensinamento.

À minha (outra) Orientadora, Eva Batličková (Masarykova Univerzita, Chéquia), pelo conhecimento, atenção, disposição e instrução.

Abreviações

Manuscritos armazenados no Acervo Digital do Arquivo Vilém Flusser São Paulo.

Ens. 2, p. 90-91	Ama teu outro como a ti próprio. (Para Dora).
Mag. 8, p. 24	A Morte.
Ens. 2, p. 50-71	Apátridas e Patriotas I & II.
Ens. 15, p. 3	A Poesia de Dora Ferreira da Silva.
Books 33-1, p. 1ff	<i>Atestado de Falta de Fundamentos.</i>
Ens. 3, p. 2-3	Benedito Nunes e o mundo de Clarice Lispector.
Cor_64, p. 15-16	Carta a Miguel Reale.
Cor_64, p. 16-18	Carta a Miguel Reale.
G. 2, p. 22	Carta a Paulo Leminski.
Ens. 5, p. 3-4	Da Amizade.
Mag. 2, p. 73	Da Banalidade do Mal.
Ens. 5, p. 69-76	Da Dúvida.
Ens. 5, p. 81-84	Da História.
Ens. 5, p. 85-89	Da Inveja.
Ens. 5, p. 35	Da Liberdade.
Ens. 5, p. 67-68	Da Religiosidade.
Ens. 5, p. 109-110	Da Superação.
Ens. 6, p. 74-79	Do Diabo.
Ens. 7, p. 3-5	Do Inobjeto I.
Ens. 7, p. 30-33	Do Messias.
Ens. 7, p. 70-73	Do Projeto.
Ens. 7, p. 69	Do Tempo e como ele acabará.
Mag. 1, p. 27-30	Em Louvor do Espanto.
Mag. 6, p. 84-85	Entrevista Revista Shalom.
Ens. 8, p. 113-114	Espectros: uma conferência do Arcanjo Gabriel.
Mag. 6, p. 23-62	Filosofia da Linguagem.
Ens. 8, p. 48	Fora do alcance da língua. Dossiê Mira Schendel.
Mag. 8, p. 25	Gerações.
Ens. 11, p. 36-27	Língua e Realidade.
Ens. 12, p. 65-67	Moramos?
Ens. 12, p. 2-3	Musas II – As Nove.
Ens. 9, p. 19	O Filósofo como lixeiro.
Ens. 15, p. 97-100	Pensamento e Reflexão.
Ens. 15, p. 79-81	Por que fazem alguns filosofia?
Ens. 15, p. 74-78	Problemas Linguísticos dos Judeus no Brasil.
Ens. 17, p. 27-30	Ser Judeu I – Aspecto Existencial.
Ens. 17, p. 39-42	Ser Judeu IV – Aspectos Religiosos.

Resumo

O nome do filósofo pragense-paulistano Vilém Flusser não é frequentemente associado à filosofia da ética – da mesma forma que o nome de Emmanuel Levinas, por exemplo. Mas Flusser é um pensador ético significativo e, portanto, merecedor de reconhecimento neste campo. A principal tarefa da presente tese é iniciar este processo de reconhecimento. Para isso, esta deve demonstrar como os conceitos de “intersubjetividade”, “transcensão” e “responsabilidade afetiva” formam uma ética flusseriana singular. Além disso, sugere-se que todas as suas ideias filosóficas devem ser vistas através dessa ética. Contudo, nessa empreitada, uma questão-chave surge em relação à afirmação de Flusser de que o seu segundo livro, *A História do Diabo*, fora a sua tentativa de ética – afirmação com a qual muitos leitores discordam, vendo-o, em vez disso, como uma reflexão sobre a morte. Logo, o estudo deve também esclarecer tanto a estrutura do livro como algumas das suas ideias, incentivando um exame mais aprofundado da intenção de Flusser.

Palavras-chave: *A História do Diabo*. Alteridade. Ética. Intersubjetividade. Vilém Flusser.

Abstract

*The name of the Czech-Brazilian philosopher Vilém Flusser is not frequently associated with the philosophy of ethics – as the name of Emmanuel Levinas, for example, is. But Flusser is a significant ethical thinker and, therefore, deserving of recognition in this field. The main task of this thesis is to initiate this process of recognition. To this end, it must demonstrate how the concepts of “intersubjectivity”, “transcendence”, and “affective responsibility” form a unique Flusserian ethics. Furthermore, it suggests that all his philosophical ideas should be viewed through this ethics. However, in this attempt, a key question instantly arises regarding Flusser’s assertion that his second book, *The History of the Devil*, was his explicit attempt at ethics – an assertion with which many readers disagree, seeing it instead as a reflection on death. Hence, the study must also clarify both the structure of the book and some of its ideas, encouraging a more in-depth examination of Flusser’s intention.*

Keywords: Alterity. Ethics. Intersubjectivity. The History of the Devil. Vilém Flusser.

O tempo do mundo é um tempo indigente; e se torna cada vez mais miserável – tão miserável que não se consegue mais discernir a falta de Deus como uma falta.

Martin Heidegger | “What are Poets for?”, 2001b, p. 89.

A verdadeira crise de religiosidade está na impossibilidade que ressentimos para vivenciar Deus no outro homem. É crise de confiança no homem. Deus morreu porque não confiamos nem no outro homem, nem em nós próprios. E tal crise é exatamente a mesma para cristãos e para judeus.

Vilém Flusser | “Ser Judeu IV – Aspectos Religiosos”, Ens. 17, p. 42.

Introdução

O mistério mais alto e mais profundo é a existência com os outros diante do Outro.

Vilém Flusser | Ens. 2, p. 61¹.

A definição, o grande mistério, se preferir, da humanidade é a relação com o outro.

Emmanuel Levinas | YouTube, 2012².

Conceitos como “intersubjetividade”, “transcensão” e “responsabilidade afetiva” são termos-chave nos escritos de Vilém Flusser, indicando o que chamo de “ética flusseriana da alteridade”. O axioma dessa ética está recopilado na seguinte afirmação: «O outro não existe sem mim, e eu não existo sem o outro; é da relação intersubjetiva, concreta, imediata que ambos surgem» (Ens. 2, p. 90).

Isso deveria colocar Flusser ao lado de filósofos que consideram a ética como primordial, como, por exemplo, Emmanuel Levinas. Curiosamente, Flusser não costuma ser vinculado à filosofia da ética e da moral; embora seja, repito, um pensador ético genuíno que merece reconhecimento nessa tradição. Este estudo visa iniciar esse reconhecimento reexaminando alguns elementos essenciais dos escritos de Flusser para formular adequadamente seu ideal ético.

Mas ao falarmos de uma “ética flusseriana”, uma questão logo surge em relação à afirmação de Flusser de que *A História do Diabo*, publicado em São Paulo em 1965, representa sua “tentativa de ética” (Ismael, 1965, n.p.). O problema: Ética não parece ser o tema principal da obra para a maioria dos seus leitores. Para muitos, a obra parece ser mais «uma longa e penosa meditação sobre a morte do que sobre ética» (Krause 1998, p. 16; Ismael, op. cit.).

No entanto, a declaração de Flusser exige que revisitemos o livro e reavaliemos nossas premissas. Nessa reavaliação, pretendo remover a estranheza que envolve tanto a estrutura de *A História do Diabo* quanto de certas ideias nele contidas.

¹ Citações de escritos de Flusser disponíveis *online* no Acervo Digital do AVFSP serão indicadas pela abreviação do título das pastas, seguida da numeração e paginação correspondente. Por exemplo: o ensaio “Da Liberdade”, armazenado em *Ensaio 5*, página 35, será referenciado como Ens. 5, p. 35. Veja lista completa de abreviações na página 11.

² Interview with Levinas, June 29. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Zvnk6moRmEA>

Essa estranheza decorre, em parte, da natureza singular do texto, a começar pelo título, que apresenta seus próprios desafios. Além disso, em relação ao suposto “desaparecimento do diabo” como figura central em suas obras posteriores, Flusser afirmara: «Eu não superei o problema do diabo; simplesmente decidi-me contra a loucura» (Ismael, op. cit.), sugerindo enganosamente que a figura foi completamente abandonada; embora esteja presente em graus variados ao longo de cerca de vinte livros publicados e mais de trinta mil páginas datilografadas por Flusser. A questão, portanto, merece esclarecimento.

A tese tem, pois, dois objetivos: (1) demonstrar que Ética é para Flusser filosofia prima e (2) esclarecer a natureza ética de *A História do Diabo*. Uma hipótese é que a obra assemelha-se à uma filosofia da história. Isso, claro, de forma alguma, priva o livro do diabo³ do seu fundamento ético. Entretanto, se puder explicar a obra como uma filosofia da história, o caráter *sui generis* do texto pode ser removido – e, assim, a sua dimensão ética poderá ser melhor compreendida. Para isto, a tese deve olhar para frente, para o contexto a partir do qual uma ética da alteridade se torna aparente nos escritos de Flusser, e para trás, para os pressupostos filosóficos subjacentes a essa ética. Isto dito, apresento desde já os dois pontos principais do estudo.

(1) A ética flusseriana é uma ética da alteridade, que se desenvolve no contexto de dois conceitos-chave: “transcensão” e “responsabilidade afetiva”. Esses conceitos são iluminados por algumas ideias metafísicas que fundamentam o pensamento filosófico de Flusser. Uma dessas ideias é a noção de intersubjetividade, que detém primado ontológico sobre a subjetividade. Essa intersubjetividade é mediada por uma certa compreensão do Sagrado, ou melhor, da Sobredeterminidade do Sagrado. Daí a afirmação da abertura: «O mistério mais alto e mais profundo [da existência humana] é a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61).

(2) Embora isso não seja explicitamente arguido em *A História do Diabo*, Flusser conclui que, em última análise, tanto o diabo quanto “seu suposto autor”, Deus, não existem (ou pelo menos não como poderíamos acreditar). E isto permite a Flusser fazer, em *A História do Diabo*, o que sempre fez por todos os seus escritos filosóficos: preservar a natureza sobredeterminada do Sagrado. Talvez como uma indicação de que, para ele, a

³ Ouvi a expressão “o livro do diabo” pela primeira vez de Dinah Flusser (filha de Vilém), em conversa informal, para se referir ao livro do pai. Usarei a expressão de forma intercambiável para me referir ao livro *A história do diabo*.

“fé” (no Sagrado) é uma dádiva... a questão fundamental é: O que faço com essa dádiva diante do mistério mais alto e mais profundo?

Para os seus fins, a presente tese está estruturada da seguinte forma:

1: Um (longo) parêntesis para o diabo flusseriano.

Aqui, esclareço a natureza das principais questões abordadas ao longo da investigação. Também exploro alguns problemas relacionados ao limitado, mas significativo, estado da arte sobre o tema, oferecendo *insights* sobre minha compreensão do mesmo. O objetivo é, claro, preparar o terreno para a leitura de *A História do Diabo* como uma filosofia da história, considerando influências filosóficas reconhecidas e não reconhecidas sobre Flusser.

2: A História do Diabo como uma filosofia da história.

Neste capítulo, tomo *A História do Diabo* como uma filosofia da história, particularmente por meio do diálogo com o historicismo alemão e, especificamente, com as filosofias da história de Hegel e Marx, como interpretadas e criticadas por Karl Löwith e, em menor grau, por Eric Voegelin. A razão para essa escolha metodológica ficará clara à medida que o estudo avança.

3: A História do Diabo como uma tentativa de ética.

Reviso aqui questões discutidas em capítulos anteriores para reforçar a tese de que o livro é de fato uma tentativa de ética, traçando paralelos entre pontos-chave de *A História do Diabo* e outro texto de Flusser intitulado «Do Messias». Trata-se de um resumo dos temas anteriores e uma preparação para análises subsequentes.

4: Ética, Flusser: uma inserção crítica.

O foco aqui são os principais elementos da ética da alteridade flusseriana. Examina-se, neste contexto, conceitos-chave como “intersubjetividade”, “transcensão”, “responsabilidade afetiva” e “valor eterno”. Discute-se os “diálogos” de Flusser com Hegel, Heidegger, Levinas, Ferreira da Silva, Guimarães Rosa, Lispector, entre outros, para que possamos, assim, esclarecer suas próprias ideias filosóficas.

5. Reflexões Finais: os outros e o Outro.

Para ensaiar uma conclusão, exploro aqui três teses de Flusser amplamente discutidas nos capítulos anteriores, e centradas nas ideias de transcensão, alteridade e o Outro (a Transcendência). Por exegese e hermenêutica, viso (1) esclarecer um pouco mais a noção do Outro, o Sagrado – o “mediador” na relação Tu-Eu na concepção de Flusser –, e (2) oferecer uma melhor compreensão da “orientação espiritual” do filosofar flusseriano;

afinal, logo notar-se-á que, para o filósofo pragense-paulistano, sem vertigem espiritual não há filosofia que presta (Ens. 9, p. 48).

1. Um (longo) parêntesis para o “diabo” flusseriano

De qual filósofo sentis-vos mais chegado (Heidegger?).

Paulo Leminski | Geral 2, p. 18⁴.

O filósofo que mais me entusiasma (se bem me recordo) foi Schopenhauer; o que mais me perturbou foi Wittgenstein; aquele com quem eu gostaria de concordar foi Kant; e com quem mais concordo é Camus. Heidegger é sem dúvida (junto com Husserl e Dilthey) aquele que eu mais gostaria de superar e é, neste caso, o mais importante.

Vilém Flusser | Geral 2, p. 22⁵.

O “diabo” flusseriano é, admitidamente, termo confuso. Para alguns, trata-se de uma metáfora «didática e instrutora» que visa ressoar em um país (o Brasil dos anos 1960) influenciado pelo catolicismo e sua linguagem simbólica e, às vezes, repressiva. Nessa visão, teria sido «mais esclarecedor» para Flusser «falar do diabo, com toda a sua gama de significados, e facilmente reconhecíveis pelos brasileiros, do que se esforçar para abordar conceitos abstratos e que não dizem respeito ao pensamento dogmático religioso ou místico» daquele povo (Loyen, 2014, p. 2). Mas essa interpretação é problemática por pelo menos dois motivos.

(1): Flusser escreveu *A História do Diabo* originalmente em alemão⁶ (entre 1957 e 1958) com a óbvia intenção de publicá-lo na Alemanha. Logo, o livro não foi originalmente concebido para conversar com a mentalidade mística, dogmática e profundamente católica do brasileiro, e sim com os leitores “cultos e civilizados” europeus, familiarizados com pensadores como Goethe, Kant, Hegel e Marx, entre outros. Entretanto, por não encontrar uma editora na Alemanha, Flusser vê-se obrigado a escrever uma versão em português, publicada em São Paulo em 1965 (cf. Batličková, 2010, p. 42)⁷. Dito isto, a influência da língua original permanece na tradução portuguesa, especialmente na introdução, onde Flusser explica a etimologia da palavra “história” recorrendo à língua alemã: «O termo “história” tem a ver com camadas que se sucedem

⁴ Carta a Vilém Flusser, Correspondências, AVFSP.

⁵ Carta a Paulo Leminski, op. cit.

⁶ Com o título: *Die Geschichte des Teufels* (liter.: “a história do diabo”).

⁷ Publicado pela Martins Fontes.

uma à outra, e a língua alemã liga o termo “história” (Geschichte), com o termo “camada” (Schichte)» (2012a, p. 19).

(2): O “diabo” aparece em várias formas – às vezes abertamente, às vezes ocultamente (mascarado) – nos escritos de Flusser. Logo, não é ilícito afirmar, a figura está presente em toda a obra de Flusser, desde seu primeiro texto, *Saúl*, escrito ainda em Praga por volta de 1935-1936, até seu último manuscrito, inacabado⁸, e iniciado mais de vinte anos depois da publicação de *A História do Diabo*. Essa onipresença sugere que o que Flusser diz sobre as obras de Kafka – que provavelmente brotaram «das ruas tortas, às margens do rio torto... à sombra e com suporte das centenas de torres pontudas» de Praga, a “cidade das 100 torres” – também se aplica ao seu “diabo”. I.e.: o diabo é provavelmente «produto, testamento e reafirmação do espírito de Praga» (2002a, p. 63) que Flusser levou para o Brasil. Isto é certificado pela seguinte declaração: «os dois livros que acompanharam a gente na fuga (únicos bens materiais) não eram de Nietzsche. Era o *Fausto* de Goethe (por causa de Mefistófeles [o diabo], não Fausto) e um livro de preces judeu» (2007, p. 33).

Em suma, durante sua fuga da invasão nazista (e do destino subsequente de toda a sua família: o Holocausto), Flusser levara o seu “diabo praguense” (ou uma versão deste) consigo para o Brasil.

Talvez ciente deste fato, num estudo intitulado «A Metáfora do Diabo em Wolfgang von Goethe e Vilém Flusser», Caroline Schroeder (2017) liberta o diabo flusseriano do preconceito místico-didático da leitura acima. Logo, ela é capaz de reconhecer que os escritos de Flusser onde o diabo aparece com destaque, são carregados de «ironia», «ceticismo» e «figuras de linguagem», recursos «bastante utilizadas por pensadores» europeus do passado, como Goethe e outros (p. 207), para narrar as «forças diabólicas do progresso» humano (p. 204). Portanto, Flusser, um sobrevivente do Holocausto, logo, «ciente da confusão ética» de um mundo definido pela percepção da dimensão da “banalidade do mal”, teria se servido «da figura metafórica do diabo para descrever» uma «modernidade em franco desenvolvimento» científico e tecnológica, mas, todavia, inteiramente perdida ética e espiritualmente (p. 212).

Caroline Schroeder está certa.

Entretanto, a ela parte dessa intuição fundamental para discutir o caris unicamente estético do pensamento flusseriano. Por esse ângulo, Flusser teria alertado, com a figura

⁸ *Vom Subjekt zum Project: Menschuwerdung*, i.e., *Do Sujeito ao Projeto: Tornando-se humano*.

do diabo, que a «arte [moderna] já não se espelhava na natureza, sendo, antes, criação da vontade [criadora] do homem» (p. 213). Isto tudo é verdade. Para Flusser, a evolução da arte, do representacionismo para formas estéticas de autoexpressão (e.g., Modernismo), incide o rebentar da autoconsciência do artista – quando a «vontade criadora se reconhece a si mesma» (2012a, p. 175) de forma absoluta no indivíduo.

Notem, contudo, que, pela ontologia flusseriana, como elaborada no próprio livro do diabo (op. cit.), “natureza” e “mente” são ambas obras da mesma vontade criadora, logo, *diabólicas* (p. 162) – sendo o Belo a «quinta essência do diabo» (p. 26). Mas para o ser-ai flusseriano, essas manifestações “diabólicas” representam, simultaneamente, também a possibilidade do autorresgate existencial, da salvação: movimento de resolução típico da dialética diabólica flusseriana que, imprescritivelmente dá-se no *locus* da alteridade, espaço imanente-transcendente e irremediavelmente ético.

Logo, retornamos à dimensão ética do pensamento flusseriano.

Até aí tudo normal – afinal, o «termo “diabo”», alerta-nos Flusser, «tem a ver com o conceito de confusão» (p. 19). Mas não precisa ser tão confuso.

Portanto, o próximo passo envolve esclarecer a questão.

O objetivo não é explorar todo o contexto histórico e filosófico do termo, mas sim iluminar o conceito por meio de um fio-condutor específico: “as máscaras do diabo” – para que possamos, assim, ter uma visão mais aclarada da dimensão ética de *A História do Diabo*; a tal tentativa de ética de Flusser. Para tanto, devo desacelerar um pouco o passo. Permitam-me retornar à gênese dos meus estudos flusserianos.

1.1. O “diabo” revisitado, à sombra de Hegel: primeiros passos

Meu primeiro contato e exercício reflexivo do pensamento filosófico de Vilém Flusser se deram durante a fase de licenciatura, através da leitura de *A História do Diabo*. Logo reconheci que a ética, embora apresentada metaforicamente, subjaz ao tema central do livro. Também notei que o próprio Flusser se referia à obra como a sua «tentativa de ética» (apud Ismael, 1965, n. p.).

Isto levou-me a produzir um estudo orientado, na ocasião, pelo professor William Desmond⁹, focado na interpretação do “diabo” flusseriano como tempo e história. O

⁹ Titular da Cátedra David R. Cook em Filosofia da Universidade de Villanova (Pensilvânia), e professor emérito do Instituto de Filosofia da Katholieke Universiteit Leuven (Bélgica). Seu trabalho é sobretudo em Metafísica, Ética, Estética e Filosofia da Religião. É autor da trilogia *Being and the Between* (1995), *Ethics and the Between* (2001) e *God and the Between* (2008), entre outros.

estudo foi inspirado pela interpretação de Flusser do “diabo” como metáfora para significar “tempo” ou “história” e “queda”, a partir do mito da criação judaico-cristão, como sintetizado em Gênesis 1:1, «No início, criou o Senhor os céus e a terra». Pelas especulações de Flusser, neste instante, «o Senhor arrancou um pedaço do “ser em si”, do “puro ser”, para mergulhá-lo na correnteza do tempo» (2012a, p. 31). Portanto, seria possível «a afirmativa de que o tempo começou com o diabo, que o seu surgir ou a sua queda representam o início do drama do tempo, que “diabo” e “história” são os dois aspectos do mesmo processo» (p. 19).

Então, o momento da criação, o marco mitológico do “começo originário”, revela também a gênese do tempo, da história, representado por Flusser pela figura do diabo. Logo, “Diabo”, “Criação”, “Queda”, “Tempo”, e “História” são fenômenos concomitantes e entrelaçados.

Daí, relacionei a interpretação de Flusser do mito da criação com a leitura que Hegel faz do mito da queda, em Gênesis 3:1-24¹⁰. O filósofo suábio afirma que a “Queda” representa a transição da humanidade para a autoconsciência e a intuição moral, sugerindo que conceitos como a liberdade e a compreensão moral estão interligados com a ideia da Queda. Nas suas palavras: a Queda, i.e., «o eterno *Mythus do Homem* – é, de fato, a própria transição pela qual ele se torna homem», i.e., “espírito”, ou autoconsciência; e através da qual tornamo-nos “semelhantes aos deuses”, capazes de distinguir entre o bem e o mal (2001a, p. 340). Portanto, para Hegel, “Queda”, “Autoconsciência”, “intuição moral”, e a noção de “Liberdade”, são todos atos companheiros.

Por essa exposição, é claro que existem pontos de contato importantes entre Flusser e Hegel em relação aos mitos no Livro de Gênesis. Proponho que olhemos para o meu método de aproximação desses dois pensadores de um ângulo mais amplo e cronológico.

Notei que em suas interpretações filosóficas (heterodoxas), ambos os filósofos isentam o diabo – quer na forma da Serpente (Hegel), quer como tempo e espaço (Flusser) – de qualquer culpa; porque, em geral, concordam nisto: a serpente não mentiu. Pois, «Disse [a Serpente] à mulher: Certamente não morrerás [se comerdes do fruto da árvore que está no meio do jardim]»; na verdade, «no dia em que comerdes, se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal» (Gênesis 3:2-5). Hegel salienta, portanto, que a promessa feita pela serpente está alinhada com a própria declaração de Deus sobre a questão – afinal, o mesmo Deus que havia proibido Adão e Eva de comer

¹⁰ Devo a William Desmond a intuição da conexão de Flusser com Hegel neste ponto.

do fruto da tal árvore do conhecimento declara: «Eis que o homem é um de nós» (ibid., 22).

Também para Flusser, a criação dos céus e da terra (descrita no mito) implica uma criação simultânea da realidade e das condições de possibilidade para o conhecimento (universal) dessa realidade. Isto porque, pelas suas especulações filosóficas, «a primeira frase da Bíblia», *No princípio criou o Senhor os céus e a terra*, «para ser concebível, deverá rezar como segue: O Senhor criou espaço e tempo. Ou, para falarmos kantianamente: O Senhor criou as formas de ver (*anschauungsformen*)». Ou seja, ao criar, Deus teria, num só ato, criado a realidade efetiva e as condições de possibilidade do conhecimento, i.e., «criou o mundo fenomenal» (2012a, p. 31) e as formas de ver o mundo fenomenal, tempo e espaço; em um só termo, criou o *Diabo*.

Esta compreensão evidencia uma noção partilhada entre Flusser e Hegel a respeito do potencial universal para o conhecimento decorrente destes mitos. No entanto, os dois pensadores divergem nas suas visões gerais.

Hegel, vimos, rejeita a interpretação tradicional do mito da queda: que vê a Queda – e a consequente expulsão do Paraíso – como «a base de um artigo essencial do credo, a doutrina do pecado original no homem e a sua consequente necessidade de socorro» ou salvação. Para o filósofo suábio, «Após uma inspeção mais detalhada da estória da queda, descobrimos... que ela exemplifica [de fato] a influência universal do [desenvolvimento do] conhecimento na vida espiritual» (2013, p. 145). Portanto, a partir da Queda, e com o gradual “distanciamento da humanidade do Paraíso”, Espírito, Liberdade, Verdade, e Autoconsciência vêm a ser revelados progressivamente, em frentes cada vez mais amplas, ao longo da História.

Flusser rejeita essas interpretações. Se para Hegel a História é o horizonte da Revelação do Espírito (em frente cada vez mais ampla), para Flusser ela não passa de “parquinho do diabo”.

Importa recordar com calma – e, portanto, a quebra de parágrafo –, que, na filosofia de Hegel, espiritual, histórico e racional são sinónimos, e estão intimamente ligados ao conceito de *Geist*, um dos termos mais fundamentais de todo pensamento filosófico hegeliano. *Geist* é frequentemente traduzido por Espírito. Em Kant, esse parece ser o significado restrito do termo¹¹. Em traduções antigas dos textos de Hegel, *Geist* aparece

¹¹ Veja *A Crítica da Faculdade de Julgar*, §49, onde lê-se que *Geist*, “é o princípio que anima a alma” ou a mente („*Geist...heißt das belebende Prinzip im Gemüte*“ or „*Seele*“ (1922, p. 167).

indicado também como “mente”. Embora a maioria dos estudiosos contemporâneos de Hegel admite que traduzir *Geist* como “mente” não é completamente errado, a tradução pode, contudo, ser enganosa – já que isto é apenas parte do significado complexo e abrangente do termo em Hegel (cf. Magee, 2010, p. 150)¹².

Isto fica claro, por exemplo, no parágrafo 34 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, onde Hegel identifica *Geist* com “Deus”, e afirma que qualquer relato da História deve invariavelmente entender *Geist* como o objetivo de Deus na Terra. Mais: «O Espírito se distingue da alma», já que a “alma” é apenas um meio termo «entre Espírito e corporalidade» (2010, p. 73) (logo, trata-se de um tema da Antropologia). Em suma: o conceito de *Geist* carrega múltiplos significados dentro da estrutura filosófica mais ampla de Hegel.

No mais, para Hegel, como Glenn Magee relembra-nos: «qualquer relato desenvolvimentista [histórico] do Absoluto (Deus) deve perceber Espírito (*Geist*) como o seu objetivo racional» (2010, p. 85). Logo, o axioma da verdadeira filosofia (filosofia especulativa) é que esta deve superar a falsa ideia de que “espiritual” e “racional” são orientações opostas.

É claramente a partir desse princípio que Hegel pode afirmar coisas tão desconcertantes (para muitos de seus leitores) como, por exemplo: «Somente o espiritual [*das Geistige*] é efetivamente real [*das Wirkliche*]; ou que “o espiritual é autocognição» (2022, p. 62-63). Ou, mais notoriamente, que «O que é racional [*das Geistige*] é real [*das Wirkliche*]; e o que é real é racional” (2001b, p. 18). I.e.: a “coisa”, o “real”, o “Ser”, enfim, «não está além do pensamento, e o pensamento [o racional, o espiritual – *das Geistige*] não é nunca uma mera reflexão subjetiva, estranha ao ser [ao efetivamente real, *das Wirkliche*]» (cf. Hyppolite, 1997, p. 3).

Então, para Hegel, o real não é dado *a priori*, i.e., o real deve ser pensado – apreendido e definido pelo pensamento. Quer dizer, a realidade efetiva (*Wirklichkeit* – termo fundamental também para Flusser, como tentarei mostrar mais adiante) é o objeto próprio de contemplação do pensamento... e a filosofia é claramente uma forma de pensar. Mais, como bem relembra-nos o filósofo português Paulo Tunhas, “Pensar”, por sua vez, «é... um conceito equívoco, mas a equivocidade própria ao conceito de “pensar” é comum a

¹² Há uma distinção entre *mente* e *consciência* em Hegel. Mente *per se*, i.e., mente como independente da relação com algum fenômeno, é objeto de estudo da psicologia e não da fenomenologia. Quer dizer, a *Fenomenologia* trata da mente como consciência, como relacionada com um objeto (esta relação é a atividade da consciência). Cf. também Hegel, *The Philosophical Propaedeutic*, 1986, p. 56.

todos os verbos psicológicos, como “acreditar”, “desejar”, “saber”, “compreender”, “significar”, e assim por diante» (2012, p. 346).

Dito isto, talvez nenhum outro pensador tenha compreendido essa equivocidade intrínseca do pensamento tão bem quanto Hegel. Pois, para ele, o pensamento em geral – e a autoconsciência em particular – é, de fato, fenômeno, i.e., espiritualidade, e move-se, portanto, na equivocidade. Logo, Hegel acredita que a realidade deve ser contemplada e definida através do pensamento; assim, a filosofia torna-se uma forma de pensar sobre esta realidade.

Portanto, a interpretação de Hegel do mito da queda tem consequências filosóficas (epistemológicas, ontológicas e éticas, concretamente). E, daí, na barganha, o seu perdão ou exoneração da Serpente. Na visão de Hegel (2012), portanto, a história humana, que começa com a queda e a expulsão do Paraíso (entendidos metaforicamente, como o ato de comer o fruto da árvore do conhecimento), representa um avanço progressivo dos princípios espirituais. Esses princípios se concretizam, ininterruptamente, e em estádios cada vez mais elevados, na constituição política e cultura espiritual dos Estados-nação (*Völker*) (p. 373).

Por isso Hegel vê a História do Mundo não como uma série de acontecimentos aleatórios, mas como algo que segue um padrão racional com um objetivo crescente. I.e.: a história do mundo é a história do *Geist*, ou, pelas corretas palavras de Glenn Magee (2010), «a História do Mundo é a história da conquista progressiva da autoconsciência humana, que é simultaneamente a realização da liberdade» e a racionalidade (p. 104).

Então, a História é, para Hegel, uma Teodiceia: i.e., uma vindicação da providência divina na Terra. Logo, conclui-se, com suas próprias palavras, que a filosofia precisa entender:

Que a História do Mundo, com todas as cenas mutáveis que os seus anais apresentam, é este processo de desenvolvimento e realização do Espírito – esta é a verdadeira Teodiceia, a justificação de Deus na História. Só esta visão pode conciliar o Espírito com a História do Mundo – isto é, que o que aconteceu, e está a acontecer todos os dias, não só não é um “sem-Deus”, como é, de fato, essencialmente a Sua Obra (2001a, p. 477).

O principal objetivo de Hegel é mostrar que a história tem um propósito divino; e que esse propósito pode ser compreendido através da reflexão filosófica que liga o passado, o presente e o futuro. Este ponto de vista, denominado “teodiceia histórica” de Hegel,

sempre enfrentou críticas significativas. Adiante, resumirei as mais importantes para o contexto do presente estudo, na medida em que isso nos ajudará a imaginar o livro do diabo como uma filosofia da história.

De todo modo, tenhamos em mente isto: qualquer que seja o propósito que *Geist* tenha para Hegel, e que se resume nisto: “revelar” o Absoluto, pouco a pouco, na História, e em frente cada vez mais ampla, o “Diabo” serve para Flusser precisamente o propósito oposto: “esconder” a Sobredeterminidade do Sagrado; i.e., para Flusser o “Sagrado” (o Absoluto) é mistério, é excesso – e nenhuma quantidade de desenvolvimento histórico, de bruxaria intelectual (lógica, científica, ou teológica), esgota essa *sobredeterminidade*.

Portanto, ao adicionar o “Diabo” a toda essa equação, Flusser deixa claro que não engole (ao menos em *A História do Diabo*) nenhuma das teses hegelianas de progresso (como “evolução espiritual”); a ideia de Hegel de que a história humana é o desenrolar linear e progressivo do Espírito Absoluto na Terra; ou, de que «A História do mundo não é senão o progresso da consciência da Liberdade» (2001a, p. 33). Afinal, é desta perspectiva que Hegel pode (aparentemente) imaginar a história humana como uma teodiceia, e, com isto, afirmar que «O Estado [Völker] é a Ideia Divina tal como existe na Terra» (p. 54); ou que «O Estado é a marcha de Deus no mundo» (2012, p. 279)¹³.

Para Flusser, em termos simples, o *Völker* hegeliano nada mais é do que o resultado da «secreção sublimada dos testículos estancados do diabo». Contra Hegel, é tal-qualmente possível afirmar mesmo o oposto: o *Völker* é o maior milagre do diabo, e a História é essencialmente a história do diabo, e o progresso não é mais do que a magnífica obra do diabo (2012a, p. 84).

Consequentemente, enquanto Hegel inicia a sua filosofia (da história) com o surgimento da ideia do *Völker* como o progresso de Deus na Terra, Flusser faz remontar a história ao início do próprio mito da criação (do tempo, do espaço, do diabo, o “puro ser” que é, simultaneamente, o “puro nada”)¹⁴. Tudo isto para descrever o progresso linear da história em termos radicalmente opostos aos termos hegelianos. Se para Hegel

¹³ Desde que o Estado facilite a busca da liberdade racional. O progresso de *Geist* pode de fato ser interrompido na História, com a instanciação de um estado ditatorial, fascista, por exemplo. Na verdade, insiste Hegel, uma das causas fundamentais da queda do Império Romano, por exemplo, foi justamente o fortalecimento do seu poder ditatorial (militar). Cf. *The Elements of the Philosophy of Right*, 2012, §271. I.e.: muitas vezes, na História, “a plebe” é “trazida de volta a um estado de paz [artificial] por uma mera formalidade, e é, assim, enganada no cumprimento das suas exigências, justas ou injustas”, por Estados fascistas. Cf. também Hegel, *The Philosophy of History*, 2001a, p. 306.

¹⁴ Segundo termos do próprio Hegel (2018): “O princípio da ciência é o conceito imediato, indeterminado, do Ser. – Este, na sua ausência de conteúdo, equivale, portanto, ao Nada” (p. 18). Também para Flusser, veremos, Tempo (i.e., diabo) representa o movimento da passagem do *puro ser* para o *puro nada*.

a história simboliza um processo do gradual desvelar do Absoluto, para Flusser ela não passa de um gradual afastamento do sagrado original. Então, Flusser apresenta um argumento que contradiz a ideia hegeliana da história como um progresso no sentido da realização da liberdade e do Absoluto. Sugere que, em vez de caminhar em direção à criação divina, a humanidade está, de fato, a distanciar-se dela, caminhando em direção ao profano. Flusser, vimos, descreve metaforicamente esse distanciamento como “a criação e a queda do diabo” – e não como o desvelar do Absoluto (como Hegel parece insinuar).

Logo, não surpreende ler Flusser afirmar que «a filosofia hegeliana [*a filosofia da história e a filosofia do direito*, particularmente] é [na verdade] uma glorificação do diabo» (ibid., p. 131). Portanto, se a história do mundo representa de fato “Progresso”, e se a humanidade «progrediu, o fez graças» ao “diabo”, i.e., à Queda (p. 21).

Dito isto, no final, a tese mais fundamental de Flusser sobre o diabo é simplesmente esta: diabo é aquilo que não pode ser definido apropriadamente; mas tampouco pode ser aniquilado – sem o risco de «aniquilar-mos a nós mesmos» e o pretendo autor do diabo, Deus (p. 211).

Em síntese, porém, como espero mostrar, eventualmente, em jogo na releitura (profana) de Flusser do mito da criação estão três pressupostos: (1) minha temporalidade difere do conceito abrangente de Tempo, que, vimos, Flusser equipara ao diabo, que é possivelmente eterno, eu não; (2) nada do que existe (como realidade efetiva) tem uma causa verdadeiramente livre; e (3) a liberdade real, relevante para a filosofia, é condicional, limitada pela questão “Livre para quê?”.

Estas ideias carregam, evidentemente, implicações éticas. A exploração ética de Flusser, recorrendo à figura do diabo, surge da necessidade de refletir sobre os desafios atuais da humanidade. Na sua visão, “Queda”, “Tempo”, “Espaço”, “História” e “Diabo” estão interligados. Diferentemente do que acontece em Hegel, portanto, na cosmovisão flusseriana, o progresso linear da história humana não coincide com o desdobramento da consciência humana, do Espírito.

(Tratarei dessas diferenças mais cuidadosamente linhas abaixo.)

Antes, devo notar que a interpretação de Flusser do Tempo (como “diabo”, e, logo, diferente da temporalidade do ser-aí), inicia um diálogo fundamental – embora de forma indireta – também com a noção de Tempo de Heidegger. Por mais incidental que pareça, à primeira vista (já que não há referência a Heidegger no livro do diabo), é importante ver aonde isto nos leva.

1.2. Flusser e Heidegger: Tempo e temporalidade, um diálogo incidental

Lembre-mo-nos da declaração de Flusser de que «Heidegger é sem dúvida (junto com Husserl e Dilthey)» o filósofo que ele «mais gostaria de superar e é, neste caso, o mais importante» (G. 2, p. 22). Logo, qualquer oportunidade de considerar o pensamento de Flusser à luz (ou sombra) de Heidegger não é uma divagação inútil. Esse é decerto o caso em relação à distinção entre Tempo e temporalidade no livro do diabo. Vejamos.

Em *Ser e Tempo* (SZ), Heidegger defende que um aspecto fundamental da natureza do Da-sein é a sua temporalidade, definida como *Geworfenheit*, que significa *ser-lançado-no-tempo*. Logo, *Geworfenheit* «é característica central do próprio Da-sein» heideggeriano (Inwood, 1999, p. 218). Ser Da-sein¹⁵ significa ser-lançado no *Da*, no “lá” do Ser. Não há outro modo de ser para o Da-sein anterior ao *Geworfen* (ao lançamento na temporalidade).

E é isso, creio, que Flusser (e certamente Hegel) quer dizer por temporalidade e queda¹⁶: Eu já me encontro lá, no *Da*, do Sein, na minha finitude, temporalidade. É na minha finitude que eu descubro meu ser-aí. Mesmo em *lato sensu*, como Hegel emprega o termo “Dasein” (um ser qualquer determinado), ser *um* Dasein significa ser temporal. Portanto, *Geworfenheit* indica um passado e um futuro do Ser. E o presente é o momento nodal que torna passado e presente e futuro inteligíveis. Essa inteligibilidade da temporalidade é coisa exclusiva do Da-sein. A diferença mais essencial entre o Da-sein e um Dasein qualquer é esta: coisas (*Daseine*) não chegam à inteligibilidade da sua própria temporalidade (morte). Só o Da-sein sabe que é temporal, finito, portanto, que é *ser-para-a-morte*. Só o Da-sein tem consciência da sua própria mortalidade. Assim, o Da-sein enfrenta uma dupla condenação: (1) à temporalidade *per se* (como qualquer outro Dasein), e (2) à procura de sentido para essa temporalidade.

(Isto sim é privilégio do Da-sein.)

Heidegger até parece fazer uma distinção entre *Geworfenheit* e *Verfallenheit* (queda) para realçar as diferenças de temporalidade entre o Dasein comum e o Da-sein. *Geworfenheit* aplica-se, como disse, a todos os seres, enquanto *Verfallenheit* diz apenas respeito ao Da-sein. Coisas não-humanas não “caem” – i.e., elas apenas se dão na

¹⁵ Usarei ambas as grafias ao longo do estudo: Dasein e Da-sein. Contudo, *Dasein* refere-se a qualquer coisa determinada, concreta (uma pedra, uma árvore, uma casa, um gato); ou seja, uso o termo Dasein no sentido hegeliano (qualquer coisa concreta existente). Reservo a grafia Da-sein para designar o Dasein humano especificamente, i.e., a “coisa” ou “ser” que sabe ou reconhece o *Da*, o “lá” do seu ser.

¹⁶ Evidente pelas interpretações implícitas ou explícitas que fazem do mito da queda.

temporalidade (e espacialidade). Mas, claro, coisas também não filosofam. Porque, como dirá Michael Inwood: «Um Dasein não-caído não pode fazer filosofia» que presta (1999, p. 218).

Ou, mais poeticamente, pelas palavras do poeta paulistano Arnaldo Antunes: «As coisas têm peso, massa, volume, tamanho, tempo, forma, cor, posição, textura, duração, densidade, cheiro, valor, consistência, profundidade, contorno, temperatura, função, aparência, preço, destino, idade, sentido»... mas elas «não têm paz» (2000, p. 91).

Tampouco podem as coisas sentir angústia, nojo, desassossego.

Pelas palavras de Flusser, somente o Da-sein pode sentir «vertigem espiritual (e sem a qual não há especulação filosófica)» (Ens. 9, p. 48).

Então, «não se segue que queda (*Verfallenheit*) seja uma coisa ruim» (Inwood, op. cit., ibid.), ou maldição para o Da-sein; a menos que seja fundamentado unicamente por *Gerede*, conversa fiada. Para ilustrar, olhemos para a náusea existencial de Antoine Roquentin.

Em princípio, a náusea de Roquentin – o historiador angustiado, personagem do romance existencialista *A Náusea* (2015), de Jean-Paul Sartre (como discutirei em detalhes linhas abaixo) – desencadeada enquanto segurava uma pedrinha nas mãos, surge no contexto da conversa fiada. Pois, na visão de Flusser, a conversa fiada acaba por trazer, causar o nojo. Um tipo particular de conversa fiada, pelos olhos de Flusser, é o esforço filosófico dos existencialistas de explicar a angústia existencial como *absurdo*. Logo, insiste, dizer que a angústia, o nojo, é «a vivência do absurdo», que a vida humana é fundamentalmente absurda, «é dizer-se nada» (2012a, p. 153).

Veremos linhas abaixo que Roquentin esforça-se (inutilmente) por distinguir entre a *Geworfenheit* da pedra e o seu próprio. Ao segurá-la nas mãos, ele percebe a derradeira temporalidade e a facticidade das coisas: que «Todo ente nasce sem razão, se prolonga por fraqueza e morre por acaso» (Sartre, op. cit., p. 161) – e essa facticidade da pedra passa para o corpo e a mente de Roquentin. Mas não é ilícito afirmar, isto acontece porque: (1) Roquentin confunde ambos *Geworfenheit* (o seu e o da pedra) com *Verfallenheit*, e (2) não é capaz de sequer considerar a pergunta “Livre para quê?” porque, na cosmovisão flusseriana, essa pergunta só faz sentido na densa relação intersubjetiva. A náusea de Roquentin só surge, para usar as palavras floreadas de Flusser, «do contexto do qual foi retirado o denso cobertor das relações intersubjetivas»... e foi, portanto, retirado o “denso cobertor ético” (Ens. 5, p. 3).

O próprio Roquentin confessa a retirada do seu *cobertor ético*: «Meu passado está morto... Estou sozinho nessa rua branca guarneçada de jardins. Sozinho e livre. Mas essa liberdade se assemelha um pouco à morte» (Sartre, op. cit., p. 188).

Um dos papéis fundamentais da conversa-fiada, insiste Flusser, é relativizar o peso ético da pergunta *Livre para quê?* Roquentin descobre-se livre... mas erroneamente crê que *ser livre* significa *fazer o que quero* (ibid., p. 18). Ou seja, ele confunde a pergunta “Livre de quê? com a pergunta “Livre para quê?”.

Veremos mais adiante que, para Flusser, a primeira pergunta sequer faz sentido (filosoficamente falando). Somos, de fato, determinados por uma série de factividades: biologicamente, psicologicamente, sociologicamente, economicamente. Ainda assim, insiste, «paradoxalmente [isto] não me tira a convicção íntima que às vezes faço o que faço porque decidi fazê-lo. Essa convicção paradoxal, eu a sorvo no íntimo núcleo do meu Eu» (Ens. 5, p. 35).

Essa convicção, segundo o Flusser de *A História do Diabo*, é de natureza ética, e próprio do Da-sein: «Todos temos algo que chamamos de “consciência do bem e do mal”». E, geralmente, «tomamos» essa consciência «por absoluto» (2012a, p. 145). Um dos papéis do “diabo” (e suas máscaras) é relativizar essa consciência, transferindo-a para coisas efêmeras como “solo”, “nação”, “sociedade”, etc., i.e., coisas sem “valor eterno” (cf. Flusser, 2007, p. 296).

De todo modo, *Verfallenheit* aponta, em última instância, para uma dimensão ética. E o esquecimento desse caráter de *Verfallenheit* é outro nome para *Gerede* (conversa fiada). E Flusser e Heidegger parecem (cada um a seu modo) cientes dessa distinção¹⁷.

Em SZ, Heidegger chega à conclusão de que Ser É Tempo. Ser *humano* significa existir temporalmente, no intervalo entre nascimento e morte. Ser é tempo; e tempo é finito – ele chega ao fim com a morte. Pelas palavras finais em SZ: «A constituição existencial-ontológica da totalidade do Da-sein é fundamentada na temporalidade» (2001a, p. 488); logo, na finitude, na mortalidade. Temporalidade genuína é a apreensão da finitude (mortalidade) do Da-sein.

¹⁷ Importante: “Queda” (*Verfallen*), para Heidegger, é uma forma de inautenticidade. Indica, neste caso, precisamente o oposto de “queda” nos termos de Flusser e Hegel (isto é, a queda como pré-condição para a possibilidade da autoconsciência). Portanto, dizer que o Da-sein cai, nos termos de Heidegger, significa que o Da-sein se deixa seduzir pela quotidianidade, pela mundanidade do mundo, e se afasta, assim, da sua autenticidade. Cf. Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary*, 2013, p. 72-73, e Dreyfus & Wrathall (eds.), *A Companion to Heidegger*, 2005.

O problema crucial é que «desde Aristóteles» essa “temporalidade genuína” tem sido repetidamente mal interpretada. E, claro, Hegel é (diz Heidegger) um dos tantos autores desses tantos “erros de interpretação” da noção de temporalidade (ibid., p. 472).

O problema central neste contexto é a questão da contagem do tempo a partir de uma percepção do “agora”. Neste caso, o tempo é aquilo que experienciamos no passar desses “agoras”, por assim dizer. O «Tempo é o que é “contado”, isto é, é o que é expresso e o que temos em vista... quando o ponteiro viajante [do relógio]... se move. No caso de Hegel, Heidegger continua, nesse “passar das horas”, o «Tempo [deve ser visto como] a unidade negativa do “Ser-fora-de-si-mesmo”», isto é, do Espaço. Quer dizer, Hegel consegue, parece, perceber corretamente que “tempo é devir” – neste caso, é o devir de algo (um Dasein qualquer) no Tempo. E isto leva-o a crer em uma «transição do Ser para o Nada ou do Nada para o Ser». Logo, Hegel intui, acertadamente, o “Tempo” como “Devir”, um “tornar-se”. Contudo, daqui, conclui Heidegger, Hegel passa a interpretar «esse tornar-se em um sentido “abstrato”, que vai muito além da representação do “fluxo” do tempo», i.e., da temporalidade do Da-sein (p. 482-483).

Para Hegel, continua Heidegger, «o Espírito *cai* no Tempo» (p. 480, grifo nosso). Coisas não caem no Tempo, já dissemos... coisas são simplesmente “encontradas” na temporalidade. Logo, Tempo *não é* temporalidade.

Em Flusser, vimos, o “diabo” é Tempo, e o *Diabo* cai... mas, tal como o “Espírito” hegeliano, «O diabo é possivelmente imortal» (2012a, p. 12). “Diabo” (para Flusser) e *Geist* (para Hegel) não são, pois, temporalidade. No caso de Flusser, ouvimo-lo afirmar: «O diabo segue o seu caminho, e a história canta a glória de seus feitos. A humanidade [por outro lado] está tão próxima ou afastada da sua meta como Adão e Eva» estavam, antes e depois da Queda (p. 21-22).

Em SZ, Heidegger não aceita essa distinção entre Tempo e temporalidade (fundamental tanto para Hegel quanto para Flusser) – e, portanto, buscará superá-la, relacionando o Tempo direta e exclusivamente com o Da-sein (a temporalidade *per se*): *como* Da-sein não “vivencio” o tempo abstrata ou separadamente... “sou tempo”. I.e.: Da-sein é Tempo; Tempo é Da-sein.

Isto, contudo, não impede Heidegger de tentar levar a discussão adiante.

E, daí, as várias questões levantadas no último parágrafo de SZ: «Como esse modo de temporalização da temporalidade [do Da-sein] deve ser interpretado? Há um caminho que leva do tempo primordial ao significado do Ser? O tempo [o Da-sein] ele mesmo se

manifesta como horizonte do Ser?». Ou esse “horizonte” indica o espectro de algo totalmente distinto do tempo ou da temporalidade? (2001a, p. 488)¹⁸.

Apesar das várias críticas à distinção entre Tempo e temporalidade – de Hegel, de Aristóteles, *et al.*, – essas questões não são respondidas em SZ. Importa notar que, décadas mais tarde, Heidegger reconheceria que: «Talvez a falha fundamental de *Ser e Tempo* foi ter-se aventurado demasiado adiante, e demasiado cedo» na sua tentativa de responder à questão do Ser a partir apenas da temporalidade do Da-sein (1982, p. 7).

De todo modo, ao postular o Da-sein como temporalidade, importa também lembrar, Heidegger evidentemente está, como bem observa Joan Stambaugh (1972), em busca de uma «saída da metafísica [tradicional], que postula o Ser exclusivamente como uma espécie de presença» (p. ix-x). E, neste sentido, vimos, Hegel não escapa às críticas de Heidegger. Em Hegel não há, parece, lugar para a questão do Ser; de fato, insiste Heidegger, «nenhuma questão desse tipo pode sequer surgir», já que Hegel parte (supostamente) «da identidade do Ser e do Pensar como uma equivalência real» (1972, p. 49). Portanto, contra a metafísica tradicional, e decerto contra Hegel, em SZ, Heidegger procura um «conceito de tempo, em direção àquilo que o Da-sein pertence mais do que tudo ao tempo, em termos do qual o “Ser” se dá como presença», e não como fundação. Logo, conclui, o «fundamento da ontologia fundamental não é fundamento nenhum» *fora* da temporalidade; é, de fato, a própria temporalidade do Da-sein (*ibid.*, p. 32). A estrutura original da temporalidade se mostra como condição originária do Da-sein – o problema ontológico em seu (próprio) acontecimento.

Flusser concorda com Heidegger em vários pontos-chave, especialmente no que diz respeito à urgência das questões levantadas no último parágrafo de SZ. No entanto, ele demonstra pouco interesse pelo conceito heideggeriano de “Tempo” como temporalidade estrutural e condição original do Da-sein: como a temporalidade fundante – i.e., a ideia de que só quando apreendemos a nossa natureza finita encontramos o nosso verdadeiro destino (Heidegger, 2001a, p. 435). Sim, para Flusser o Da-sein tem um modo predeterminado de temporalidade definido por *Geworfenheit*, que significa Finitude; por isso, o Da-sein está sempre voltado para a morte.

A questão central para Flusser é, no entanto, esta: como é que o Da-sein se entende como sendo para a morte? Por que preocuparmo-nos em considerar a antecipação da

¹⁸ Dando-nos a impressão de que estes seriam os tópicos da secção seguinte de SZ (a tal “Terceira Divisão” de SZ nunca concluída); possivelmente dedicada à investigação da questão do Ser *qua* Ser propriamente dita.

morte? Baseados em quê? Flusser utiliza a ideia do “diabo” como Tempo para abordar estas questões, o que inadvertidamente o aproxima da visão hegeliana do Tempo como um “desaparecimento”, ou uma transição do Ser para o Nada. Em Hegel, este movimento aparece repetidamente em vários domínios, incluindo a Lógica, na (Filosofia da) Natureza, e no próprio movimento da Autoconsciência do Espírito (Fenomenologia). Consequentemente, tanto para Hegel como para Flusser, Tempo e temporalidade são conceitos distintos. Ao postular o *Diabo* como Tempo, diferente do aspecto temporal do Da-sein, Flusser enfatiza esta diferença.

Com isto, Flusser procura destacar a Sobredeterminidade do Outro (o Sagrado), que medeia a relação Tu-Eu, e representa «o mistério mais alto e mais profundo» da existência humana (Ens. 2, p. 61) – tópico que o Heidegger de SZ ignora (certamente por ter-se apressado demais).

De todo modo, no ensaio «Da Superação» (da ideia de tempo), Flusser afirma: «Meu tempo» não é o tempo da eternidade, certamente. Ele «é limitado, rigidamente, absurdamente, pelo meu nascimento e pela minha morte» (Ens. 5, p. 109-110).

Portanto, enquanto a consciência da finitude interessa ao Heidegger de SZ, e serve-lhe de fundamento ontológico, Flusser propõe uma questão mais fundamental para o Da-sein. Sim, somos seres-em-direção-à-morte... agora, o que faço com esta informação?

Em suma, para Flusser Heidegger tem razão: a minha existência é sempre determinada por uma série de «possibilidades acidentais e “provisórias”». Mas, enquanto em SZ Heidegger acredita que «Só pela antecipação da morte», da ideia de Finitude, torno-me de fato “resolutividade autêntica” (porque torno-me, assim, «livre para a morte, numa possibilidade que herdei e, no entanto escolhi livremente) (2001a, p. 435), Flusser retira o problema do fundamento ontológico de Heidegger do próprio Da-sein e situa-lo no único “fundamento” em que a questão da Liberdade pode fazer qualquer sentido, i.e., na esfera intersubjetiva. Para Flusser, a condição para abordar a questão do Da-sein (como resolutividade autêntica) é a própria intersubjetividade (coisa que Roquentin é repetidamente incapaz de entender – porque ele está sempre a tentar escapar à presença do outro).

Além disso, este interesse pela intersubjetividade não é ontológico; envolve um elemento hiperbólico, vimos, em que o maior «mistério... é a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61). Fora dessa esfera, o Da-sein sequer existe... senão como um abismo, um nada, um nojo – condições que Flusser acredita que só podem ser descobertas quando as relações intersubjetivas são despojadas do seu contexto ético (Ens.

5, p. 3). E o modo filosófico de lidar com o primado da intersubjetividade é, evidentemente, a Ética.

Logo, Ética é – para Flusser – *philosophia prima*.

E se o livro do diabo é ético em qualquer sentido razoável, o é no sentido em que Flusser busca demonstrar (“exagerar” talvez seja o termo mais apropriado) a condição do abismo que nasce na ausência da compreensão da intersubjetividade fundamental. Um dos propósitos de Flusser em *A História do Diabo* é mostrar como a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) se mostra quando removemos (como o faz Roquentin) o denso cobertor ético das relações intersubjetivas.

Então, intersubjetividade precede não apenas a subjetividade (como registei acima)... mas precede a própria estrutura da temporalidade do Da-sein. Temporalidade é – juntamente com intuição, desejo, razão, fala, pensamento – parte da infraestrutura do Eu, a superestrutura. Claro, a superestrutura precede as infraestruturas... mas o mundo é já feito de fios intersubjetivos; o Eu, a superestrutura, é uma *casca grossa* que se forma em volta do intelecto a partir desses fios.

Voltarei a esses pontos com mais calma linhas abaixo. Mas, pelo sobredito, primeiro precisamos considerar brevemente: É o intelecto a estrutura primordial?

1.3. O Intelecto

A resposta curta é um enfático *Não!* – Em seu tratado ontológico, *Língua e Realidade* (2012b) Flusser distingue entre dois tipos de intelecto: *sensu stricto* e *sensu lato*, e escreve:

O intelecto *sensu stricto* é uma tecelagem que usa palavras como fios. O intelecto “*sensu lato*” tem uma antessala na qual funciona uma fiação que transforma o algodão bruto (dados dos sentidos) em fios (palavras). A maioria da matéria-prima, porém, já vem em formas de fios [palavras] (p. 49).

Deparamo-nos aqui com uma versão do axioma mais capital da ontologia flusseriana: «não há realidade anterior às línguas, não há Eu anterior às línguas, e não há língua anterior às línguas»; naturalmente, «Eu sou realmente eu mesmo porque concordo com os outros, conversando – somos conversando» (Flusser, 1966b, p. 36-37).

Portanto, discutir aspectos como temporalidade, razão, pensamento, língua, aspectos da infraestrutura, é mais fácil do que falar da superestrutura (o “Eu-penso”, a casca grossa, complexamente feita de fios intersubjetivos): «Todas as palavras procurando significá-la

[a superestrutura] são falhas, por serem intelectuais». E as tentativas de descrever esta superestrutura falham frequentemente e levam a sentimentos de vazio e angústia. A verdadeira existência – o fundamento ontológico – se encontra na conversa com os outros, onde o eu é definido. Devo retornar ao Eu-falo: somente na conversação, na existência com os outros diante do outro, de fato *Sou*. «Nada mais se pode dizer sobre» esse “Eu”... exceto que «é o sentido... a direção na qual os pensamentos do intelecto correm e que representam um limite superior da língua». E a “razão” do Eu-falo, a Língua, «aparece [nesse meio] como processo procurando superar-se a si mesmo» (Flusser, 2012b, p. 62).

Veremos adiante que, tanto para Flusser quanto para Levinas, esse modo intersubjetivo do Eu tem característica fundamentalmente “religiosa”. Levinas chama esse «vínculo» ou revelação «que se estabelece entre» a mesmidade e a outridade através da língua, «sem contudo constituir uma totalidade, de “RELIGIÃO”» (2007, p. 40f, grifo nosso). Para Flusser, já vimos, mas não custa reiterar: «o fundamento da minha realidade é um acordo com os outros», na imanência, i.e., no próprio plano da existência, onde o «mistério mais alto e mais profundo é a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61). E, como «não há realidade anterior às línguas, não há Eu anterior às línguas, e não há língua anterior às línguas», naturalmente, «Eu sou realmente eu mesmo porque concordo com os outros, conversando – somos conversando» (1966b, p. 36-37). Flusser chama a realidade efetiva e imanente (*Wirklichkeit*) assim concebida de “Religiosidade”¹⁹.

Ficam, portanto, as seguintes questões que, de modo fundamental, dialogam com as questões finais colocadas no último parágrafo de SZ: Como sei que o “meu tempo” não é o tempo da eternidade? Como sei que Tempo e temporalidade são dois fenômenos distintos? Como meço a urgência da minha finitude? Quer dizer: Como “sei” que sou *Geworfenheit*? E porque isto me perturba? Essas questões, repito, não interessavam (parece) ao Heidegger de SZ.

Para Flusser, por mais difícil que seja responder a essas questões, só podemos chegar a elas através do Eu-falo, i.e., pela intersubjetividade. Logo, trata-se de uma questão essencialmente ética. Então, ele pode escrever: «“Ama teu outro como a ti próprio” [significa]: assuma a alteridade sem perder a identidade. Sim, o outro não existe sem mim, e eu não existo sem o outro». É do Eu-falo, «da relação intersubjetiva, concreta, imediata... que ambos surgem» (Ens. 2, p. 90). Nisto, curiosamente, Flusser concorda

¹⁹ Cf. Flusser, *Da Religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras, 2002a.

com Eduardo Lourenço: «Deixo-me ser pelos encontros que tenho, pelos livros que leio, pelos sonhos...», etc. (Lourenço & Letria, 2014, p. 88)²⁰.

Mas Flusser concordaria com o mestre Eduardo Lourenço também nisto: esse tempo, i.e., o tempo do Da-sein, é a *suprema ficção* (op. cit.) – pois, no final das contas, nada disto têm «valor eterno» (Flusser, 2007, p. 296). Somos, já, na temporalidade, como finitude; existimos fatidicamente no intervalo acidental e provisório entre o nascimento e a morte.

Distanciando-se do Heidegger de SZ, numa guinada surpreendentemente platónica, é o fundamento fundante do deixar-me-ser (um valor eterno) que interessa a Flusser. Ele claramente não está interessado na temporalidade, no Da-sein *per se*, o Da-sein como a «sua própria transcendência» (Heidegger, 2012, p. 170). Como tal, vimos, o Da-sein não é fundamento de nada.

Portanto, em «Do Tempo e como ele Acabará», depois de afirmar que «A pergunta: “O que é o tempo?” é do tipo que não admite respostas» – apesar das tantas tentativas (do Rigveda, do Génesis, de Agostinho, Kant, Hegel, Heidegger, Bergson, etc.) –, Flusser conclui: a fé em algum *valor eterno*, i.e., «A fé numa realidade extratemporal, numa realidade somente além do tempo, não somente é racional, mas também forma»:

...em última análise, a base de toda disciplina intelectual e espiritual, inclusive de todo conhecimento. Essa fé não pode ser, portanto, extirpada. O tempo é, portanto, a forma pela qual o espírito humano se afasta de suas origens. O fim do tempo é a volta, talvez enriquecida, desse espírito para a sua origem. O tempo é o abismo que separa o espírito da “coisa”... É por isso que o tempo é quase insuportável: ele é capaz de nos engolir, aniquilando-nos dessa maneira. E pode ser superado somente com a fé na imortalidade. Essa fé, conforme me esforcei para demonstrar, é indestrutível. A sua voz, no entanto, está sendo atualmente sufocada pela argumentação insistente e consistente da razão consciente (Ens. 7, p. 69).

Então, uma das preocupações fundamentais de Flusser – não é ilícito afirmar – é justamente manter “a voz da fé na imortalidade” audível. E, nessa empreitada, numa esteira aparentemente contrária a esteira hegeliana, Flusser afirmará que a História, longe de ser uma marcha de Deus na Terra, em frente cada vez mais ampla, rumo ao Absoluto,

²⁰ Devo a indicação dessa passagem à professora Maria Celeste Natário.

é, de fato, um afastar-se do Sagrado. Logo, numa virada platônica, para Flusser, o fundamento fundante do deixar-me-ser do Da-sein não é tempo nenhum: é atemporal; está fora e além do tempo. E é, vimos, representado pelo Outro, também conhecido como Inefável, Indizível, Sagrado... o mediador da relação Tu-Eu.

E, claro, esse *Outro* é Inefável, etc., porque não pode ser identificado com nenhum Deus em particular (como veremos mais adiante)... é, portanto, de fato, Sobredeterminidade, Excesso.

É verdade que, em Hegel, toda a lógica da existência é permeada pela *sobredeterminidade* do Absoluto (veremos que Hegel tinha sérias dúvidas de que o Absoluto se realizaria de fato, como Absoluto, na História). Flusser está de acordo. O que ele não aceita é a tese fundamental de Hegel: de que o desenrolar da História revela em cada época um pouco mais do Absoluto (independentemente de se, no final, o Absoluto revelar-se-á ou não por completo na História).

Relembremos: em SZ não há espaço para uma sobredeterminidade extratemporal do Ser – ideia fundamental tanto para Flusser quanto para Hegel. Talvez porque, como George Patios nota, em SZ, «o tempo [de fato] não existe». É o Da-sein que cria o «tempo; ou (colocado no dialeto heideggeriano)», é o Da-sein que «temporaliza sua existência» por meio daquilo que é de fato pré-ontológico, i.e., a estrutura do cuidado (*Sorge*) (2014, p. 130)²¹.

Neste caso, o que Flusser diz sobre Heidegger em *Língua e Realidade* – que, «na sua cegueira básica quanto à língua», e através da rigorosa distinção «entre *Ding* (coisa) e *Zeug* (instrumento)», Heidegger parece «incapaz... de distinguir entre o instrumento produzido por imposição da poesia *sensu stricto* e o instrumento produzido por imposição científica»; i.e., ele é incapaz de distinguir «ontologicamente entre retrato e máquina, entre cavalo e avião, entre o vaso feito à mão e o vaso fabricado industrialmente» (2012b, p. 225-226) (em síntese, entre Poesia e Razão) – também serve para a questão da temporalidade.

Heidegger parece confundir Tempo com temporalidade; em SZ ele não consegue, parece, distinguir entre Tempo *stricto sensu*, atemporalidade, e temporalidade ou finitude,

²¹ “O próprio Da-sein é a compreensão pré-ontológica do Ser”; enquanto *Sorge* (estrutura de cuidado) é, por sua vez, a condição pré-ontológica do Da-sein, portanto, para a possibilidade dessa compreensão (cf. Heidegger, 2001a, pp. 35, 168, 227f); dando-nos a impressão de que *Sorge* é, essencialmente, de fato, uma estrutura intersubjetiva. Isto parece indicar que o problema da intersubjetividade seria, na realidade, a questão central de SZ. Ou, pelo menos, que a intersubjetividade teria, se SZ tivesse sido concluído, prioridade sobre a subjetividade do Da-sein. Não posso, contudo, tratar desta questão aqui.

como temporalizada no Da-sein; falta-lhe, explicitamente, em SZ, a tal fé na imortalidade²².

Em SZ, a interpretação de Heidegger do tempo visa esclarecer o caráter de “temporalização da temporalidade” do Da-sein – que em si já contém, ou parece conter, uma referência à verdade, à abertura, ao descobrimento do Ser *qua* Ser..., ainda que isso não seja explicitamente nomeado na parte de SZ que foi publicada²³. “Heidegger”, aliás, observa Flusser, «significa “cultivador das clareiras na floresta”». De todo modo, em Heidegger, o cultivador de clareiras, sobretudo em SZ, essas aberturas sempre apontam, no final, para o próprio Da-sein, que é sempre o centro da clareira; é *para* o Da-sein e *pelo* Da-sein que o abrimento dá-se. Por isso ele parece capaz de afirmar, neste ponto específico, que ao temporalizar a sua própria existência, é o Da-sein que “cria” o Tempo. Para Flusser, vimos, o Da-sein como tal, na sua individualidade, fundamentalmente não-é. O *locus* da clareira, e isto parece já claro pelo sobredito, é o “Sagrado” – e a condição pré-ontológica para o “aparecimento” do Sagrado é a intersubjetividade. Para Flusser, não é pelo Da-sein que a abertura se abre; é pela clareira, o Sagrado (que manifesta-se ora como clareira e luz, ora como escuridão e sombra), que o Da-sein se descobre. Portanto, insiste, toda «clareira de suave luz», avistada pelo Da-sein, é sempre acompanhada de «sombra misteriosa» (2011b, p. 103).

“Mistério”, no dialeto flusseriano, indica também o “Nada” – o nada flusseriano, o nada sagrado, o excesso do Ser Sugestor e Fascinator, como discutiremos mais adiante, e que não deve nunca ser confundido com o nada nadificante dos existencialistas. Diferentemente de Flusser, para quem o “Nada” – apesar da eventual nadificação do Eu – é sempre (ou quase sempre) grávido de possibilidades... como o útero fértil de uma mãe carinhosa, ou as páginas em branco diante dum poeta, em SZ fica-se sempre com a impressão de que o “nada nadifica” (*Das Nichts nichtet*) se aplica a tudo... exceto ao Da-sein – tal como a dúvida cartesiana, como o próprio Heidegger a compreendeu, se aplica a tudo... exceto ao próprio *ergo sum*.

Em SZ, “Ser” e “Tempo” são entregues ao Da-sein *como* um eu-mesmo-sou. Afinal, de acordo com a análise de Heidegger da existência humana, para compreender o Ser e o Tempo, e responder à questão “O que significa o ser?”, devemos partir do Da-sein. Então,

²² Tenho feito questão de reafirmar que, se isto é verdade, trata-se, parece-me, apenas do Heidegger de SZ. O Heidegger maduro retornará a essas questões com mais calma, menos apressadamente; abrindo, com isto, espaço para alguma Sobredeterminidade do Ser *qua* Ser. Veja o claro acordo de Heidegger com Hölderlin neste ponto, particularmente em *Elucidações da Poesia de Hölderlin*.

²³ Cf. Heidegger, 2001a, §28, p. 169-171.

apesar das tentativas de Heidegger para minimizar o papel do sujeito, o Eu (a rainha melodramática do existencialismo) continua a ser central na sua obra. Heidegger certamente procura reduzir a importância do sujeito moderno – como se vê em Descartes, em Kant, e outros. Mas o Eu é ainda o ponto central para o significado, o conhecimento e, possivelmente, a beleza. Uma tarefa primordial de SZ, insisto, é estabelecer uma base ontológica para o sujeito sem recorrer ao subjetivismo – mas isso é feito, essencialmente, através do sujeito, que permanece central para a discussão do Ser *qua* Ser. E pouco importa se chamamos essa centralidade de *Cogito*, de “Unidade Transcendental da Aperceção” ou de “Da-sein”.

Em suma: em SZ, o Da-sein é tanto o chamado quanto o *chamador*²⁴.

Flusser não aceita essa premissa, como veremos adiante: o Da-sein é, na melhor das hipóteses, aquele que é chamado. E mais: o chamado é sempre ético, e, portanto, uma questão de escolha: logo, o Da-sein é livre para obedecer ou não... e caso não o faça, podemos dizer que o Da-sein é surdo ou adormecido.

Para Flusser, o eu-mesmo-sou é uma ilusão; ou, na melhor das hipóteses, uma abstração (uma vez retirado o denso cobertor das relações intersubjetivas). Então, primitivamente, o que há é intersubjetividade. Logo, o *Das Nichts nichtet* de Heidegger nadifica o próprio Da-sein.

Não por acaso Flusser equipara o *Das Nichts nichtet* de Heidegger com o “Nonada” de Guimarães Rosa. De fato: «A negação do *nichts* [do nada] heideggeriano e do “néant” sartriano é o ponto de partida do Grande Sertão com suas veredas» (Flusser, 2002a, p. 159). O que Heidegger e Rosa têm em comum: ambos afirmam o Nada como axioma fundamental... exceto, claro, quando se trata do “eu-mesmo-sou”. Para Flusser, apesar da intuição de que o “nada nadifica”, em Heidegger e em Rosa, Ser e Tempo, com toda a sua gama de significado, sabedoria e beleza, são sempre entregues ao Da-sein, que essencialmente é, sempre, centralidade.

No livro do diabo, Flusser desafia a centralidade do Da-sein de modo radical. Aceita, como ponto de partida (a partir do “Diabo” como Tempo), a premissa central de SZ (o Tempo não existe) e a premissa básica de *Grande Sertão: Veredas*: «o Diabo não há...» (Rosa, 1994, p. 875).

²⁴ Veja SZ, Divisão 2, Capítulo 2, §§56ff. Parece haver uma distinção entre identidade e sujeito em Heidegger. A identidade não é dada *a priori*, daí a necessidade do exercício da autenticidade. No entanto, isto dá-se através da força única do Da-sein, a sua própria autodeterminação, o que implica que o sujeito é anterior à própria identidade. Em Flusser, não há distinção entre identidade e subjetividade; surgem juntas da intersubjetividade.

Logo, a compreensão de Rosa do “Diabo” (como inexistente) é, na leitura de Flusser, o “Diabo” como tempo e, portanto, como «o próprio princípio da modificação, do progresso, da fenomenalização portanto... da transformação da realidade em irrealidade» (2012a, p. 31).

Em suma: o “Diabo” (o Tempo) de fato não existe.

Mas Flusser leva o *Das Nichts nichtet* de Heidegger (*Tempo* não há) e de Rosa (*Diabo* não há) mais adiante, e afirma: “Tampouco há o humano, o Da-sein” (e, tampouco há “Deus”).

Por outras palavras, se o “Diabo” serve como ferramenta (literária) para Guimarães Rosa, talvez num passo adiante de Heidegger, passar a responsabilidade moral, existencial (etc.), para o sujeito, Flusser fará o mesmo; porém, com um importante toque radical: o humano também não há; o eu-mesmos-sou faz-se unicamente pela intersubjetividade ética; e Deus também não há... o que há é um *sem-nome*, uma *Sobredeterminidade*, um Sagrado

Desse modo, para separar Ser e Tempo do Da-sein, Flusser traça uma distinção básica entre temporalidade (Da-sein) e o Tempo primordial... o Diabo como tempo linear, que ocorre apesar de e em total desconsideração com a temporalidade do *eu-mesmo-sou*.

E tudo isso, por sua vez, deve ser diferenciado do Tempo atemporal, a imortalidade (relacionado com o Sagrado). Portanto Flusser escreve: desde o início, desde a sua queda, o Diabo sabe exatamente o que deve fazer: deve afastar-se progressivamente do começo originário (do Sagrado). Neste sentido, o «diabo é possivelmente imortal» (2012a, p. 19), e segue, resilientemente, por necessidade, o telos, o desígnio da Criação.

Ou, de modo mais poético: «O diabo consegue afrouxar seus limites no curso da história do pensamento [postos por “Deus” no princípio], como um gás em expansão» (ibid., p. 30); mas continua, todavia, algemado.

O mesmo não pode ser dito do eu-mesmo-sou que, em síntese: não é eterno, e anda quase sempre à deriva. Portanto, escreve: «O diabo segue o seu caminho, e a história canta a glória de seus feitos. A humanidade [por outro lado] está tão próxima ou afastada da sua meta como Adão e Eva» estavam, antes e depois da Queda (p. 21-22).

Com isto, retornamos a pontos de contato entre Flusser e Hegel que precisam ser elaborados.

1.4. Hegel: outras sombras

Para Flusser, vimos, antes da queda, a humanidade estava afastada de sua meta; e continua, de modo fundamental, afastada dessa meta depois da queda. Antes da queda, a humanidade estava afastada de forma absoluta – simplesmente porque não havia meta alguma; porque não havia conhecimento, não havia distinção entre bem e mal; não havia, portanto, necessidade e predisposição para uma ética propriamente dita. Não havia «algo que chamamos de “consciência do bem e do mal” e que tomamos por absoluta» (2012a, p. 145). Era, e nisto, vimos também, Flusser concorda com Hegel, um estado de inocência, de «não-divisão e de não-dúvida», portanto, a-*diabólico* (2011a, p. 41)²⁵.

Contudo, só o espírito inocente, o “bruto”, pode viver em tal estado. Logo, a dúvida, outro *modo* (máscara) do diabo, aquilo que “divide”, modo fundamental de se ser humano (espírito) – e perfeitamente instanciada no Livro de Gênesis pelo maldito dilema vivido momentaneamente por Adão e Eva, se deveriam ou não comer do fruto da árvore do conhecimento –, «acaba com a ingenuidade e a inocência do espírito» (Flusser, op. cit., p. 30). Então, antes da queda, «(para recorrer a um mito) no qual se deu a expulsão do paraíso» (idem, 2002a, p. 39), i.e., antes do *Verfallenheit*, não havia Tempo, não havia “Diabo”, não havia História, não havia dúvida, não havia divisão, não havia necessidade de autorreconhecimento, não havia liberdade de escolha (*Livre para quê?*)... porque – simplesmente – não havia espírito, não havia *humanidade*.

Também para Hegel (2012), vimos, o estado de inocência, de não-divisão, de não-dúvida antes da queda é um estado também de não-escolha, de não-liberdade. Logo, um estado não-espiritual. O «estado primitivo... de inocência e harmonia» (p. 146) de Adão e Eva antes da queda era um estado de inconsciência, uma “pura abstração” – portanto, um estado no qual não poderia haver espírito, e nem meta alguma. Dito por outros termos: «o estado de harmonia da condição paradisíaca é o [estado] do bruto», do animal. Então, para Hegel, o Paraíso assemelhava-se mais a um jardim zoológico. «O Paraíso é um parque onde só os brutos, e não os homens, podem permanecer. Pois o bruto é uno com Deus apenas implicitamente [não conscientemente]. Só o Espírito do Homem tem uma existência autoconsciente» (2001a, p. 340).

Uma diferença crucial – e nisto importa insistir.

²⁵ Liter.: *dia-bolos* (grego), i.e., “o que divide”. Cf. Pentiuc, 2006, p. 29.

Para Hegel, vimos, a História, a partir da “Queda” (entendida metaforicamente), é essencialmente uma história do desenrolar da autoconsciência da liberdade do Espírito do Homem (para estádios cada vez mais elevados). Flusser (2012a) discorda. Depois da queda, a humanidade continua tão afastada da sua meta como os brutos. «É verdade que uns poucos entre nós parecem ter alcançado Deus, e outros parecem ter encontrado o caminho do inferno. Mas a grande maioria continua errando no meio» (p. 22). Por outros termos: alguns possivelmente alcançaram a santidade, outros são a personificação do próprio mal... mas a maioria continua apenas exercendo o papel de funcionários chatos do aparelho estatal – o campo fértil da banalidade do mal.

(Voltarei à questão da banalidade do mal e da chatice do funcionário dedicado ao funcionamento do aparelho linhas abaixo.)

Logo, o *Völker* – que, para Hegel, representa a marcha de Deus na Terra – é, para Flusser, obra prima do “Diabo”. É produto «da inveja e da avareza» – dois «métodos» (máscaras) do diabo para «criar o paraíso da sociedade» na Terra, como Hegel (parece) tê-la concebido (ibid., p. 153).

Mas o que isto tudo significa? Estaria Flusser apenas a desmascarar a Teodiceia (histórica) de Hegel com outra máscara (o Diabo)? Talvez postulando uma “antiteodiceia”, uma recusa a justificar como significativa e propositada a relação de Deus com a história humana? Ou, ainda, uma “antropodiceia”, i.e., a ideia de que devemos entender a presença do mal no mundo puramente como criação humana, deixando Deus fora da equação? Estas são algumas das questões que sobraram no final dos meus estudos primários sobre o “Diabo” flusseriano.

E, no hiato dessas questões, o estudo iniciado na fase de licenciatura fluiu para uma interpretação do “diabo” em relação à teodiceia hegeliana (concretamente em relação ao Problema do Mal²⁶). Na ocasião, notei que: «ao contrário do que acontece no relato de Hegel, a Serpente, na versão de Flusser do mito da queda, nunca deixou de “relembrar Adão e Eva” que, depois da «grandiosa viagem, depois de tantos progressos, grandes invenções, descobertas e conquistas pomposas», o Espírito – na forma da Filosofia – seria

²⁶ A lógica do problema do mal diz que Mal e um Deus Onipotente e Benevolente não podem coexistir. Se o Mal existe, então Deus não pode ser benevolente e/ ou onipotente... ou é impotente para impedir a presença do mal, ou não é, de fato, benevolente. Hegel, ao elaborar a sua Teodiceia Histórica, parece rejeitar o problema por completo. Daí a miríade de estudos sobre a questão. Cf., por exemplo: Desmond, *Hegel's God: A Counterfeit Double?* (London: Routledge, 2017), Neiman, *Evil in Modern Thought* (Princeton: Princeton U.Press, 2015), Dudley (ed.), *Hegel and History* (New York: SUNY Press, 2010), Snellman, *Evil and Intelligibility* (Leiden: Brill, 2023), para citar alguns.

forçado a regressar aos portões do jardim zoológico de onde saiu (caiu), i.e., ao “começo originário” (o evento apropriador do eu-mesmo sou), para, enfim, buscar uma mente menos pretensiosa e soberba (Dias da Silva, 2011, p. 18).

Soberba é o *modus operandi* da filosofia existencialista depois das palavras de Nietzsche: “Deus morreu!” Nas palavras de Flusser, ela se torna «o [único] caminho da superação da sociedade. Nela a mente se eleva [ou crê poder elevar-se] por cima do rebanho da “gente”, tornar-se “super-homem”». A principal característica da mente soberba é a rejeição de qualquer ideia de um “valor eterno”; um «“bem absoluto”». “Valor eterno” é, pois, «“abismo abrasador”» que deve ser suplantado, a qualquer custo. Assim, a mente soberba paira, «“qual Zaratustra, acima do bem e do mal para impor os seus próprios valores à realidade». É «um espetáculo soberbo essa mente» e a sua tentativa da reavaliação de todos os valores (Flusser, 2012a, p. 154). Com isto, a *mente soberba* refugia-se, num modo melancólico, na sua morada triste, a Torre de Marfim.

Preciso elaborar.

Na visão de Flusser, a partir de Nietzsche e suas palavras (*Deus morreu!*), a Filosofia passa a declarar isto com veemência... sem, todavia, dar-se conta que, no processo, morreram também o diabo e a vontade criadora do homem. E eis o estado melancólico da filosofia contemporânea: ela não consegue nem se deleitar na luz nem na sombra (qual Roquentin). Nesse modo melancólico, a Filosofia cria um refúgio triste, uma “Torre de Marfim” (no dialeto flusseriano) e, ali, passa a brincar com a Lógica, com a Metafísica, com a Epistemologia, com a Ética, etc., para o bem da plebe rude (a humanidade funcionária e funcional) que se amontoa desesperada ao pé da torre – mas, tudo não passa de brincadeira para o *filósofo triste*. E, nesse jogo melancólico, o objetivo final da Filosofia é a morte. Nas palavras do próprio Flusser:

O assassino de Deus e do diabo que perpetrámos em nossa soberba revelou-se suicídio de nossa vontade. No lugar do trono dourado [a morada original da Filosofia], a partir da qual nossa vontade criadora ia governar o mundo da ilusão, ergue-se uma torre de marfim, cinzelada e decorada com formas grotescas, na qual o espectro da mente degolada espia, nebuloso e vago, o espectro nebuloso e vago do mundo degolado (ibid., p. 197-198).

Enfiado na sua *torre melancólica*, o filósofo pós-moderno (os órfãos do deus morto), o espectro da mente degolada, acaba por descobrir que «O inferno mais profundo é também o mais elevado»... dedica-se, assim, de corpo e alma, «à paz do reino das sombras» – não

à paz do reino das sombras do mistério do Sagrado (como veremos adiante), mas às trevas da melancolia mesmo.

Daí o leque de temas mórbidos recorrentes das filosofias pós-morte-de-deus: *náusea*, *angústia*, *abismo*, *nojo*, *nada*, *absurdo*, *morte* – sinónimos do último e derradeiro “pecado capital”, na dialética diabólica flusseriana, a *Melancolia*, ou *Tristeza do Coração*. Nesse clima, «Para a mente triste e preguiçosa é a filosofia o derradeiro porto. É na filosofia que a mente morre... o clima da filosofia é a um tempo elevado e seco. É um clima triste e preguiçoso» (p. 198), que culmina, invariavelmente, na melancolia da única pergunta filosoficamente relevante para essa filosofia melancólica, apropriadamente sintetizada por Albert Camus: *Por que não me mato?*²⁷.

Flusser, o “otimista”, não aceita nenhuma dessas premissas.

Para ele, tudo isso é superado pela própria existência, ou vivência. A própria pergunta camusiana é já expressão da vontade de poder (conatos, i.e., vontade de continuar na existência). Mas faltou a essa vontade de poder da filosofia pós-morte-de-deus entender que Filosofia genuína é «a boca aberta em admiração» (2012b, p. 184) pela sobredeterminidade do Ser Sugestor e Fascinator de significado, sabedoria e beleza. Flusser não nega o reino das sombras, aceita-o – de fato, reafirma sua existência, de diversos modos –, mas aceita-o, essencialmente, como lugar também da marca (da *Sobredeterminidade*) do Sacro. E a sombra, começo originário de Deus e do Diabo, é, sempre, objeto de Espanto e Admiração (*Thaumazein*) para o filósofo que entendeu essa marca do Sagrado. Logo, escreve Flusser: «O papel da filosofia é... renovar a sensação de espanto ante o mundo enigmático que nos cerca» (1966b, p. 27).

Na verdade, a compreensão de que a “sombra” – que tanto parece “assombrar” a filosofia contemporânea – nada mais é do que outro aspecto do Sagrado, está mais que evidente já no primeiro escrito completo de Flusser que temos conhecimento: o drama teatral *Saúl* – escrito originalmente em alemão, ainda em Praga, em 1936, quando Flusser ainda era um adolescente de 15 ou 16 anos. O texto original foi traduzido e discutido por Batličková (2019). Interessa-me aqui apenas destacar o protagonismo que o jovem Flusser dá à Sombra, à Escuridão, como na súplica na abertura do drama, proferida pela “esposa” de Saúl:

Ah, noite, recosta-te silenciosamente sobre nós, aqui em baixo e nos cobre com teu mágico manto de diamantes e concilia luz e penumbra e bem e mal, morte e

²⁷ Cf. Camus, *The Myth of Sisyphus & Other Essays*.

vida... Deixa curar aqueles que vêm até a ti, suplicando. Fala baixinho com eles, fala, sábia com eles, em tuas formas, por meio de teus poderes, deixa cair sobre eles teu véu verde escuro, deixa cair sobre eles teus sonhos rubro escuros, para que os cubram (apud Batlíčková, op. cit., p. 85).

Em sua reinterpretação da estória original, como narrada no Primeiro Livro de Samuel, Flusser mantém alguns pontos originais; por exemplo, a identidade de Saúl como «o primeiro rei dos hebreus» é preservada, «assim como são claros os motivos do seu sofrimento. Flusser, porém, muda a perspectiva da qual podem ser entendidas as personagens dessa estória, e desta forma, muda completamente seu significado e a atualiza» (ibid., p. 133).

Uma das primeiras mudanças – e talvez a mais importante –, facilmente notável na reinterpretação de Flusser, é de fato a voz protagonista que o jovem autor dá à esposa de Saúl, na súplica à Noite, como notada na passagem acima.

Na narrativa original, a esposa de Saúl (Ainoã²⁸) é mencionada, mas claramente não têm voz própria. Já na versão de Flusser, é-lhe dada a voz de abertura de todo o drama. E mais: trata-se claramente de uma voz que pode facilmente ser identificada com as vozes das musas dos grandes poetas. E, como o Flusser maduro viria a afirmar: «Como sempre acontece com mitos», é «a consideração atenta do conto das musas» que de fato «revelam os inúmeros aspectos dos problemas que nos afligem» (Ens. 12, p. 2-3).

Nesse caso, o drama central de Saúl, como reelaborado por Flusser, parece ser exatamente este: o relutante rei dos hebreus não consegue reconhecer a profundidade sagrada nem da sombra nem da luz. De fato, como um típico existencialista pós-moderno (um Roquentin bíblico), Saúl é incapaz de distinguir entre luz e sombra: tudo parece-lhe angustiante. E quem revela essa incapacidade é a própria “Musa”, personificada por Ainoã, na abertura citada.

Na incapacidade de entender a profundidade e a vastidão do Sagrado, quando as luzes do palco se apagam, e Saúl se dá conta, pranteia horrorizado: «Que noite mais escura!». Mas, mergulhado na angústia, tipicamente existencialista, tampouco pode Saúl regozijar-se com a clareira. Então, quando a voz de Deus (a própria Luz) aparece e pergunta: «Por que te rebelas contra mim, meu servo? Não te fiz a maior de todas as criaturas?», o

²⁸ No Primeiro Livro de Samuel (14:50) lemos somente que a filha de Aimaaz, Ainoã, tornou-se esposa de Saúl. Flusser, como de costume, e sem fazer alarde, dá sempre voz ativa ao feminino, i.e., às Musas.

profeta-rei também não suporta o peso da “clareira” e, desesperado, implora: «Devolva minha escuridão» (apud Batličková, op. cit., p. 91).

Então, para o Saúl flusseriano, Luz e Escuridão são, ambos, como as pedrinhas sartrianas, «com suas pontas secas e aguçadas» (Sartre, 2015, p. 28), que recusa e dilacera a temporalidade finita do Da-sein: i.e.: a náusea é a medida da temporalidade do Saúl flusseriano. A personagem assemelha-se, pois, ao filósofo órfão do deus morto: que nem consegue se deleitar com a presença da Luz, nem sabe admirar o mistério da escuridão.

Contra a sina da filosofia contemporânea, talvez, o fio condutor do drama Saúl é, parece, o preâmbulo anunciado pela “Musa”, na abertura do drama: a Noite, a Sombra, é também parte da «Eternidade do ser universal»... o colo materno da mãe que, «com mão mansa», acaricia «gentilmente a testa ardente» dos que a ela retornam: «porque todos, todos, tudo, tudo volta ao meu colo, para se tornar aquilo que é, uma pérola na minha testa, uma estrela no meu céu, imortal, existente» (apud Batličková, op. cit., p. 92-93).

Em suma: *Noite e Sombra* são caras da sobredeterminidade do Sagrado.

O desfecho do drama é o despontar do espanto, como motivo não só da Filosofia, mas da própria existência, do próprio haver-ser. E, mais essencialmente, do caráter da Sobredeterminidade da fonte do haver-ser. E, neste sentido, contra o desespero mórbido da pergunta camusiana, escreve Flusser em outro texto: enquanto houver espanto e admiração pelo caráter sobredeterminado do Ser, haverá Filosofia... e, «Enquanto esse espanto da filosofia persistir, não há motivo de matar-se» (Mag. 1, p. 89-90).

E nem se cala o infinito.

O livro do diabo é, portanto, mesmo no seu caráter *sui generis*, um conto contado a fim de forçar a Filosofia para fora da Torre de Marfim, o abrigo melancólico dos órfãos do deus morto, e de volta ao *locus* do espanto, à imanência, à realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Logo, trata-se, certamente, de uma obra essencialmente ética (no universo flusseriano).

De todo modo, exatamente por isto, a partir de algumas dessas compreensões, no meu projeto de licenciatura, argumentei, na ocasião modestamente, que Flusser é primariamente um filósofo da ética e da moral, digno de pesquisa e crítica cuidadosas – tese não-tão-óbvia na época (entre os estudiosos do filósofo praguense-paulistano). Tudo isto tratava-se, claro, de um estudo de Licenciatura; portanto, monográfico, *lato sensu*, sem um grau expressivo de complexidade... quiçá mesmo pacóvio, se pensado bem (*a posteriori*). Não obstante, o estudo rendeu uma primeira publicação – «Flusser’s Moral

Theory: Philosophy as Melancholy» (2011) – o que certamente gerou algum estímulo para que continuasse trilhando por esse caminho.

No presente estudo, portanto, busco um aprofundamento de todas essas intuições iniciais. E tentei, até o momento, demonstrar que não se pode entender adequadamente a tentativa de ética de Flusser sem uma boa compreensão de sua filosofia como um todo. E nessa empreitada, ocorreu-me que, de muitas formas, *A História do Diabo* assemelha-se a uma *filosofia da história*. Isso, contudo, não priva o livro do diabo de seu fundamento ético.

Entretanto, se puder explicar a obra como uma filosofia da história, o caráter *sui generis* do texto pode ser removido – e, assim, a sua dimensão ética poderá ser melhor compreendida.

2. O “livro do diabo” como uma filosofia da história

... existem duas formas possíveis de conversação com os antigos: uma é a nossa voluntária submissão ao sistema de referência do passado, a outra é a tentativa de tradução das vozes do passado para a língua de hoje. Ambas são difícilíssimas, porque exigem de nós o quase impossível: a saber, conhecimento consciente de nosso sistema de referência e a força de vontade e de imaginação de abandoná-lo.

Vilém Flusser | Ensaios 5, p. 81.

2.1. A preparação do caminho

A História do Diabo, a tentativa de ética de Flusser, completa sessenta anos em 2025 – e ainda mantém a sua força misteriosa. Para muitos, o livro parece mais «uma longa e penosa meditação sobre a morte do que sobre ética» (Krause, 1998, p. 16, Ismael, 1965, n. p.). O estranhamento dá-se pelo caráter peculiar do livro, especialmente devido ao título. Mas compreender a ética flusseriana exige enfrentar a afirmação do autor de que o livro do diabo fora a sua tentativa de ética. Os dois capítulos seguintes visam iniciar este confronto, começando por desmistificar o livro, lendo-o como uma filosofia da história (presente capítulo), alisando-o depois numa perspectiva ética (capítulo seguinte).

Começemos com algumas considerações introdutórias.

O excerto acima é extraído do ensaio «Da História» – “esquecido” pelos espólios de Flusser. O texto destaca, contudo, os seus principais objetivos no livro do diabo. Flusser procura enfrentar ali essas duas tarefas desafiantes: primeiro, compreender conscientemente o nosso próprio sistema de referência e, segundo, ter a vontade e a imaginação para ir além dele. Uma conclusão deste esforço é que não importa como se mede a duração do mundo – se «pela nossa ciência em um milhão ou um trilhão de gerações», ou pela Bíblia em cerca de trezentas gerações – desde que reconheçamos que «a nossa unidade de medida é por força a mesma de sempre: isto é, a vida humana» (Ens. 5, p. 82). A história encontra o seu significado apenas neste contexto.

Flusser sugere que esta exploração é, de fato, fundamentalmente ética. Alguns pós-modernos reconhecem-no; mas, influenciados por Nietzsche, tratam de substituir o “deus morto” por um superego qualquer. No entanto, Flusser sustenta, vimos, que este “Eu” é inexistente, dado que as nossas identidades emergem primariamente de relações

intersubjetivas. Assim, Flusser vê-o como um problema ético crucial – mas que *A História do Diabo* decerto não resolve. No entanto, o envolvimento do livro com estas questões indica o seu propósito ético mais amplo: promover conversas contínuas, refletindo a virtude da ética de Flusser. Logo, não podemos ignorar a afirmação de Flusser de que o livro fora a sua tentativa de ética, por mais confuso que este possa parecer. Devemos elucidar o máximo possível o caráter *sui generis* do texto. Busco, para tanto, apresentar o livro como uma filosofia da história. Neste caso, devemos retornar ao começo e fazer a pergunta mais elementar:

2.2. O que é uma filosofia da história?

Há possivelmente muitas formas de abordar esta questão. Mas vou utilizar sobretudo as ideias de Karl Löwith²⁹. Ele acredita que todas as filosofias da história visam explicar como certos acontecimentos parecem justificar o progresso.

Pode parecer contraditório analisar *A História do Diabo* à luz das ideias de Löwith, dado que Flusser não menciona esse filósofo alemão. No entanto, Löwith critica (todas) as filosofias da história, destacando as suas discrepâncias, apelidando-as de “teodiceias bastardas”. Então, para compreender a *filosofia da história* de Flusser, que aborda abertamente diversos temas teológicos, é essencial delinear as críticas de Löwith, particularmente em relação a Hegel e Marx (dois dos melhores exemplos de teodiceias bastardas, segundo Löwith, e dois dos pensadores mais criticados por Flusser no livro do diabo). Löwith rejeita as filosofias da história por serem versões distorcidas das doutrinas judaico-cristãs sobre a salvação. Questiona, portanto, a (im)possibilidade de uma filosofia da história. Neste contexto, irei também considerar as reflexões de Eric Voegelin³⁰ sobre o tema (por razões que ficarão claras mais adiante). Mas, em suma, como Flusser, Voegelin acredita que um dos grandes problemas da pós-modernidade (e de todas as filosofias da história) é a perda do ponto de equilíbrio entre Transcendência e imanência. Começemos.

²⁹ 1897-1985. Filósofo alemão na tradição fenomenológica. Foi aluno de Husserl e de Heidegger.

³⁰ 1901-1985. Filósofo germano-alemão. Emigrou para os Estados Unidos, fugindo do nazismo, em 1938.

2.3. Karl Löwith: teodiceias históricas – considerações gerais

Declarar a (im)possibilidade de uma filosofia da história é, parece-me, um ato típico do pós-modernismo. “Modernidade” aqui refere-se ao pensamento que surge com a revolução cartesiana do *Cogito*. E “pós-modernidade” refere-se ao pensamento que tentou sepultar o *Cogito*, marcado pelo anúncio da *morte de deus* e pela orfandade existencial generalizada que se seguiu. Historicamente, durante a primeira metade do século XX, essa orfandade (de Deus) é aprofundada por um sentimento de desespero em relação à banalidade do mal, agravado pelo episódio nazi.

É neste contexto que Löwith publica a sua principal obra – *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949)³¹ – contra a ideia de uma filosofia da história. A tese fundamental de Löwith, apesar das suas duras críticas à filosofia da história de Hegel, é surpreendentemente hegeliana. Basta notarmos a crítica de Hegel ao Iluminismo.

Para Hegel, na sua busca incessante por um “fundamento científico” para o pensamento em geral, e a filosofia em particular, as Luzes apenas mostraram que: «A consciência crente usa dois pesos e duas medidas, tem olhos de duas espécies, ouvidos de duas espécies, língua e linguagem de duas espécies» (2022, p. 468f). Na visão de Hegel, então, os pensadores iluministas (em geral) condenavam a fé religiosa em favor de um princípio científico, objetivo e inabalável, substituindo a fé medieval no Invisível pela fé no conhecimento científico visível.

E a tese fundamental de Löwith é esta: tal como o pensamento iluminista que, na sua duplicidade, tinha olhos, ouvidos e linguagem de duas espécies, o “homem” pós-moderno vê a História com dois olhos baralhados. Para Löwith, «Durante séculos, a história ocidental foi vista de um ponto de vista ou cristão ou clássico [grego-pagão] – de uma fé profunda no Reino de Deus ou de uma crença em ciclos de vida recorrentes e eternos». E as coisas permaneceram mais ou menos assim até Descartes. No entanto, com o aparecimento da Modernidade, ocorre uma profunda mudança: a «mente moderna já não consegue mais ser nem cristã nem pagã». E esta incapacidade surge porque a mente moderna tem dois olhos: um é o olho crente, o outro o olho racional. Assim, «as suas interpretações da história são cristãs na sua origem, mas anticristãs nas suas consequências» (apud Kuhn, 1949, p. 822-826).

³¹ Publicado primeiro em inglês.

Para sustentar seus argumentos, Löwith critica várias filosofias da história³². Para os objetivos desta tese, considero só as críticas às filosofias da história de Hegel e Marx – já que elas também serão criticadas por Flusser no livro do diabo (por motivos similares).

2.4. Teodiceias históricas: Hegel e Marx

A teodiceia histórica de Hegel – como elaborada linhas acima – foi fortemente criticada por pensadores pós-hegelianos, sendo Karl Marx um dos principais críticos. A crítica de Marx a Hegel é complexa. A tarefa aqui não é, portanto, explicar a teoria de Marx em profundidade, mas sim ter uma compreensão razoável dos seus fundamentos, em contraste com a abordagem de Hegel, já que Flusser, eventualmente, rejeitará ambas as narrativas. Para tanto, um resumo basta.

Para Hegel, vimos, a história representa a evolução do espírito do mundo, ou *Geist*, avançando dialeticamente, em frente cada vez mais ampla, em direção à liberdade racional. Em síntese: o motor da história é o Espírito, e o seu objetivo final é a Liberdade racional.

Em contraste, embora Marx aceite a dialética expansiva de Hegel, ele reinterpreta radicalmente tanto sua força motriz quanto seu objetivo. Na visão de Marx, a história é movida por conflitos materiais e não espirituais. Sem conflito material não há dialética – sem dialética não há história – e sem história a civilização humana não avança. Portanto, a doutrina do Espírito de Hegel não tinha, para Marx, nenhuma validade. Hegel teria chegado às suas “conclusões espirituais” da história porque, segundo Marx, para ele a Natureza, como a mera ideia do Espírito, não é inteiramente real; é, como ele diz, «algo meramente geral e abstrato» (Hegel, 2001a, p. 36).

Neste caso, o ser humano não se conhece na Natureza, ou através de coisas materiais; ele só se conhece quando percebe que pode ser livre e, assim, «estabelece uma relação com a natureza e as instituições sociais, que incorpora sua liberdade e encoraja sua expressão» (Cohen, 2001, p. 9). O desenvolvimento desse processo de autoconhecimento seria, pois, o objetivo da história (e o propósito da Providência para a humanidade). E não esqueçamos o papel fundamental que o Estado-Nação (*Völker*) desempenha em toda essa dialética hegeliana da história: como a marcha de Deus na Terra.

³² I.e.: Burckhardt, Marx, Hegel, Proudhon, Comte, Condorcet, Turgot, Voltaire, Vico, Bossuet, Joachim, Agostinho, Orósio, a Bíblia.

No entanto, uma vez que, para Marx, o Estado e suas estruturas são inerentemente enraizadas na escravidão e na exploração do trabalho (tanto na versão clássica quanto na versão capitalista), tudo o que a filosofia da história (e do direito) de Hegel faz é justificar a escravidão ou a exploração do trabalho através da “legalização” das estruturas do Estado. Ou seja, para Marx, Hegel disfarça a exploração do trabalho como “Direito” (Leis). Ou, pelas palavras de Gerald Cohen (op. cit.), Hegel transfigura as «estruturas de classe exploradoras em realizações de conceitos da natureza humana e, assim, atribui dignidade imerecida às imagens que os homens, especialmente os privilegiados, haviam moldado para si mesmos» (p. 22) – separando-os dos menos privilegiados, os “escravos”.

Essa distinção, entre mestres e escravos, percorre todo o desenvolvimento histórico. E aquilo que Hegel vê como a marcha de Deus na Terra, é, para Marx, o perpetrador da escravidão e da exploração do trabalho. Marx crê que a ideia de Estado de Hegel está entrançada com a escravidão, levando a um ciclo contínuo de opressão enquanto o Estado existir (como tal). As críticas de Marx à filosofia da história (e do direito) de Hegel, incluindo as críticas encontradas em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2009) abordarão essas questões de vários ângulos. Tentemos resumir.

Marx concentra seus ataques ao que ele entende como o “interesse exotérico” de Hegel pela história – i.e., o interesse de Hegel em localizar a causa de tudo o que acontece na história *fora* da própria história. Embora Hegel se ocupe corretamente com conceitos como “estado”, “família”, “sociedade civil”, e assim por diante, seu objetivo primário é, de acordo com Marx, apontar para o «Conceito lógico» dessas estruturas sociais fora da história. Claro, Hegel reconhece que «família e sociedade civil são elementos do estado», e o próprio Estado é, fundamentalmente, um elemento histórico. Mas, «De acordo com Hegel, eles são realizados na história... pela Ideia Real». O propósito dessas estruturas não seria as suas existências efetivas, mas sim a Ideia, o Absoluto, etc., que «separa essas pressuposições de si mesmas para se elevar acima de sua identidade e se tornar explícita como mente real infinita» (op. cit., p. 8-9)³³.

O que Marx fará é inverter a direção espiritual (idealista) da dialética hegeliana, a noção do desenrolar da história como uma compreensão progressiva da Ideia, do Absoluto, do Espírito (da Liberdade Racional), para transformá-la em um materialismo histórico. Em termos rude, para Marx a história não é dirigida por Ideias, mas por indivíduos que têm que lutar por sua própria sobrevivência. História não pode ser um

³³ Leitura no mínimo grosseira de Hegel. Mas, como o ponto aqui não é defender Hegel, deixo como está.

evento espiritual. É, antes, um processo humano dinâmico da força do trabalho e sua exploração – protagonizado por mestres e escravos, meios capitalistas de produção e proletariado, explorados e exploradores (a depender da época histórica em que se vive). É essa ação materialista que *humaniza* a história. E o trabalho (e a sua exploração) é, pois, a base da história: é o trabalho e a exploração da mão-de-obra que cria civilização e cultura. Esta é, em suma, a reação de Marx à filosofia da história e do direito de Hegel.

O materialismo histórico³⁴ foi levado adiante, e modificado, por vários pensadores na mesma esteira marxista³⁵. No geral, o que a maioria desses pensadores tem em comum é o entendimento de que eventos históricos e sociais só podem ser explicados pelo “comportamento ativo do homem em relação à natureza, a produção direta do trabalho humano, e, portanto, também das condições sociais do homem” de desfrutar dos produtos da sua mão-de-obra.

Décadas mais tarde, Löwith criticaria tanto a filosofia da história de Hegel quanto a filosofia da história de Marx, e pelo mesmo princípio: ambas são versões bastardas, secularizadas, do «conceito teológico da história» e da «história da salvação» – em linhas, portanto, com as visões judaica e cristã da história – na qual a noção de salvação foi substituída ou pela ideia de Liberdade (Hegel) ou liberdade e igualdade (Marx).

Mas esse é apenas *um* dos aspectos teológicos dessas teorias. Segundo Löwith, outro elemento teológico marcante seria a secularização da doutrina escatológica relativa ao “fim da história”. Nesse contexto, o presente não é visto como baseado em uma história do devir. Se os modelos históricos de Hegel e Marx fossem uma história do devir, suas promessas seriam sempre adiadas, como uma espécie de esperança de salvação futura que nunca chega (uma *segunda vinda* sempre adiada do Messias). Em vez disso, ambos os pensadores nos convidam a vislumbrar o *éskhaton*, o fim da história, no presente, partindo das ideias de liberdade racional alcançada (Hegel) ou liberdade e igualdade alcançadas (Marx). Portanto, ambas as teorias também são essencialmente escatológicas. Ou, para usar as palavras de Eric Voegelin (1987), outro importante crítico da filosofia da história (e contemporâneo de Löwith), nas teorias históricas de Hegel e Marx, o *éskhaton* deve ser imanentizado, i.e., “provocado” na imanência (pela Razão, Hegel; ou pela Revolução, Marx) (p. 125).

³⁴ Para ser claro, como Karl Korsch explica, embora Marx descrevesse o seu método como “materialista”, ele nunca usou o termo “materialismo histórico” para se referir a esse método. Ele alegrava-se em “descrevê-lo como um ‘método científico’”. Cf. Korsch, *Karl Marx*. Leiden: Brill, 2015, p. 121f.

³⁵ E.g.: Eduard Bernstein, Karl Kautsky, Georgi Plekhanov, Nikolai Bukharin, Jacob Burckhardt, para citar alguns.

“Escatologia”, tanto em seus disfarces teológicos quanto filosóficos, tem muitas faces. Mas, em geral, refere-se à expectativa do fim de uma presente era (ou, mais radicalmente, do próprio Mundo). E vem comumente acompanhada do prenúncio de uma *Nova Era*, geralmente paradisíaca (quicá eterna). Num contexto teológico, para a maioria dos crentes cristãos, o momento escatológico é a *segunda vinda* de Jesus de Nazareth (Schwarz, 2020). Logo, como Billy Graham³⁶ (1968) coloca: «É assim que o cristão deve viver a sua vida: em constante antecipação do retorno de Cristo» (p. 228). Nesta visão, o verdadeiro cristão é essencialmente “escatológico”.

De todo modo, segundo Löwith, a secularização de tudo isto por Marx se resume no fato de que «Marx vê no proletariado [na revolução] o instrumento histórico-mundial para atingir o objetivo escatológico de toda a história por uma revolução mundial» (1949, p. 36). No caso de Hegel, parece, isto teria sido secularizado na própria ideia de Espírito como motor da História e a ideia de Liberdade como o objetivo final de Deus na História, personificado pelo *Völker* e as suas estruturas. Afinal, «com que propósito» todos os «enormes sacrifícios são oferecidos repetidas vezes» na história do mundo, se não para satisfazer o propósito de Deus? (p. 53).

2.5. Breves considerações

A crítica de Löwith a Marx parece fazer algum sentido. E trata-se fundamentalmente da mesma crítica de Walter Benjamin posteriormente ao materialismo histórico em geral³⁷. No entanto, a crítica de Löwith a Hegel não se aplica, visto que não há escatologia na filosofia histórica de Hegel. Em nenhum momento Hegel substitui a “salvação” por uma noção de liberdade racional; ele, de fato, por vezes, honestamente duvida que o propósito final da história, a suposta realização do Absoluto, pode ser realmente alcançado na Terra. Em sua *Filosofia da História*, Hegel afirma que, embora a liberdade racional seja de fato o propósito de Deus para o mundo e o objetivo final da história, esse objetivo pode nunca ser alcançado efetivamente – simplesmente porque, em última instância, «Deus é o Ser absolutamente perfeito e não pode desejar nada além de si mesmo» (Hegel, 2001a, p. 33). Ou seja: a liberdade racional se realizará na História se, e apenas se, for este o propósito de Deus. Então, mesmo quando Hegel escreve que o propósito da história é realizar a

³⁶ 1918-2018. Renomado evangelista estadunidense.

³⁷ Cf. Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”, in: *Illuminations: Essays and Reflections*. Hannah Arendt (ed.). Harry Zohn (trans.), New York: Schocken Books, 2007, p. 253-264.

liberdade racional, e que esse é o “desejo final de Deus” para a humanidade (e, mais, que o *Völker* é a “marcha de Deus na Terra”), ele deixa bem claro que se esse objetivo será de fato realizado na história depende inteiramente da “vontade de Deus”, o “Ser absolutamente perfeito que não pode desejar nada além de si mesmo”.

Em suma, a filosofia da história de Hegel é abertamente uma teodiceia – mas essa teodiceia não é, estritamente falando, escatológica. Esses pontos importam porque, por mais estranho que possa parecer, não creio que Flusser está a reivindicar coisa muito distinta no livro do diabo.

De todo modo, para Löwith, «A própria existência de uma filosofia da história e sua busca por algum significado [na própria história]» só se justifica a partir de uma reinterpretação histórica de fés teológicas, e com base na “história da salvação” e a esperança que emerge dessas fés (1949, p. 3-4). E é isto que Löwith busca eliminar da filosofia da história. Logo, contra Hegel, Marx e outros (*teólogos da história*), ele alegará que: «Longe de ser dirigida pelo destino providencial, a história avança por crises revolucionárias que dão origem a nossas concepções de justiça» (p. 63).

Não há dúvida, Löwith era cético quanto a todo zelo pela ideia de progresso e significado na história. Progresso significa, para os filósofos modernos da história, o que a salvação significava para os crentes. Mas isto apenas distorce nossa concepção de tempo e levanta falsas esperanças quanto à capacidade do homem de controlar o seu destino através do trabalho ou de revoluções. Em síntese, a história é, para Löwith, a mais «trágica comédia humana de todos os tempos»... e nenhuma «mente crítica» deveria esperar «um desígnio providencial» ou «uma lei natural de desenvolvimento progressivo discernível» em tal tragédia (p. 4-5).

O objetivo de Löwith é, no final, propor uma filosofia naturalista da história. Afinal, para ele, «Mais inteligente que a sabedoria superior dos filósofos e teólogos é o senso comum do homem natural» (ibid.). Ele tentará resgatar uma visão antiga (grega) sobre a história. Porque, aparentemente, os gregos «não presumiam dar sentido ao mundo ou descobrir seu significado último». Os gregos notaram como tudo na Natureza, incluindo o *homem*, «se move em recorrências, como a eterna recorrência do nascer e do pôr do sol, do verão e do inverno, da geração e da corrupção». E, «neste clima intelectual, dominado pela racionalidade do cosmos natural, não havia espaço para o significado universal de um evento histórico único e incomparável» (p. 11), como os significados teleológicos difundidos pelas teodiceias históricas.

2.6. Uma filosofia “naturalista” da história

Então, para tal empreitada, Löwith continua a sua crítica à ideia de progresso histórico – sobretudo à ideia de progresso como fruto do trabalho (humano). Mas, antes de entrar no universo grego como tal, Löwith sugere que nem tudo foi perdido na história cristã. Neste sentido, diz ele: «a primeira visão satisfatória do progresso» histórico concebida como tal teria sido de fato «proposta por um grande cristão que era, ao mesmo tempo, um grande cientista – Blaise Pascal». Pascal teria notado, corretamente, que o que permanece realmente através da sucessão histórica do homem através do curso das eras é «um homem sempre subsistindo e aprendendo incessantemente» (op. cit., p. 74).

Mas, ao que parece, Pascal não tentou secularizar sua fé cristã, postulando, como Hegel e Marx, uma ideia de progresso contínuo através do trabalho (esforço humano). Na compreensão de Löwith, para Pascal, o trabalho era ainda retratado como uma maldição (como decretado no mito da queda – *No suor do teu rosto comerás o teu pão, até que te tornes à terra* (Gênesis 3:19). Então, para Löwith: «Pascal sustentava que o trabalho meramente prova o vazio da atividade mundana, que apresenta a ilusão de ser ocupadamente preenchida, usando esse desvio para distrair o homem da miséria de sua existência» (1965, p. 264).

Essa ideia da relação entre trabalho e progresso, i.e., a transformação de uma maldição em “bênção”, parece ter sido uma invenção protestante. «Somente o protestantismo deu ao trabalho a liberdade de se tornar “produtividade infinitamente progressiva”, tornando-o um componente ético valioso de toda a vida humana» (p. 271). E a maioria das teorias da história moderna, sobretudo na tradição germânica, teria sido iludidas por esse ideal protestante.

Importante. Löwith não rejeita a relação entre trabalho e progresso *per se* (progresso natural). O que ele rejeita é a ideia de progresso contínuo e linear na história humana (através do trabalho), como um valor ético fundamental.

Como escapar essa armadilha conceitual?

Simples. Postulando uma estrutura cíclica e natural da história, como os modelos dos gregos, como notado linhas acima. O modelo histórico de Löwith em si não importa tanto aqui. O que importa é notar que, no final, a resposta de Löwith ao problema da filosofia da história é, tal como acontece com Flusser, fundamentalmente ética. Neste sentido, Löwith advoga por uma visão estoica que nos permita entender a história de uma perspectiva naturalista. Preciso elaborar.

Na visão de Löwith, «A determinação revolucionária de Marx por uma transformação racional» o forçou, mesmo como um jovem hegeliano, a minar o que havia de melhor na filosofia da história de Hegel. Para Löwith, Hegel havia, na verdade, chegado perto de compreender a importância de uma visão estoica da Natureza. Afinal, escreve Löwith, Hegel «via o modo de vida grego como o grande protótipo de tal indigenismo existencial», i.e., a habilidade (ou necessidade) de se sentir em casa mesmo «naquilo que é totalmente estranho», i.e., a Natureza. Hegel havia percebido, corretamente, a necessidade de se sentir em casa no Mundo. Contudo, errou ao insistir em dar a essa necessidade um caráter providencial, espiritual, divino.

Os jovens hegelianos perceberam o disparate, e tentaram minar a noção de Providência histórica de Hegel, sem realmente romper com uma concepção providencial de algum tipo. Ou seja, os jovens hegelianos só se “sentiam em casa” na Natureza porque, no final, postulavam princípios teológicos secularizados, imaginando, cada um a seu modo, a possibilidade da consumação do Reino de Deus na terra. Este era o problema essencial que precisava ser removido. E seria, por Nietzsche.

Nietzsche *percebeu*, na própria ideia de progresso histórico de Hegel, a senha para desbloquear o caos da Natureza. E, uma vez desbloqueado esse caos, Nietzsche, diferentemente de todos os outros pensadores antes dele, «não se sentia mais em casa em lugar nenhum; tudo era “transição” e “destruição”» (Löwith, 1965, p. 172-173). Ou seja, diante do caos do cosmos natural, Nietzsche teria descoberto o abismo niilista da modernidade (a realidade real da existência humana). Claro, Nietzsche não tinha planos de permanecer ali, naquela casa do Nada. Logo, cunhou para si «o conceito do super-homem» para tentar «superar o niilismo» (ibid., p. 261).

Löwith, seguindo a visão de Nietzsche sobre o naturalismo e os gregos, tentará imaginar a história unicamente a partir do conceito de natureza como natureza, i.e., na ideia de imanência *como* imanência: uma filosofia da história que não procura «Uma interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio pelo qual eventos e sucessões históricas são unificados e direcionados a um significado». Afinal, «... não haveria busca pelo significado da História se seu significado fosse manifesto em eventos históricos. É a ausência de significado nos eventos que motiva a busca» (1949, p. 4f) por um princípio unificador *fora* da história.

Então, vê-se que para Löwith não há significado intrínseco em eventos históricos. E o pior que a filosofia pode fazer aqui é bastardizar ideias teológicas a fim de forjar significado onde, intrinsecamente, não há. O pior que pode acontecer é a tentativa da

“imanentização do éskhaton”, através de alguma “religião política”: nacionalismo, marxismo, bolchevismo, fascismo, nazismo, etc. Logo, Löwith deslegitima a Modernidade em geral, e as filosofias da história em particular: são todas teologias bastardizadas³⁸.

E há aqui paralelos com as críticas de Eric Voegelin ao Modernismo.

Voegelin (1987) também adverte-nos dos perigos da “imanentização do éskhaton”. I.e.: o perigo de postular condições (políticas) utópicas baseadas na ideia religiosa de uma escatologia, *o fim da história*, para, assim, efetivamente criar a possibilidade de um céu na terra, substituindo a ideia de Salvação pela ideia de um «Progressismo, Utopismo, Ativismo Revolucionário», etc. Este teria sido o erro fundamental do Modernismo (em modelos filosóficos e, conseqüentemente, políticos): evoluiu essencialmente do «imanentismo medieval através do humanismo, iluminismo, progressismo, liberalismo, positivismo, para o marxismo». Todos esses *ismos* são, também para Voegelin, modos secularizados (e deveras perigosos) de religiosidades bastardizadas. Daí a sua afirmação: «O secularismo poderia ser definido como uma radicalização das formas anteriores de imanentismo paraclético, porque a divinação experiencial do homem é mais radical no caso secularista». Por essas religiosidades bastardas, a segunda vinda do Messias torna-se um *ismo* ideológico qualquer; e a Revolução (qualquer revolução) torna-se o próprio Apocalipse; i.e., o prenúncio e a preparação do caminho para a vinda do Messias (bastardizado). Neste sentido, o Nazismo teria sido a realização de apenas mais uma dessas novas religiões apocalípticas – todas baseadas em preconceitos modernistas, humanistas, românticos, etc., alimentados por um *imanentismo paraclético fanático* (p. 125).

Segundo Voegelin, então, a modernidade e suas revoluções representam um esforço para alcançar o transcendente sem a verdadeira transcendência, visando fazê-lo dentro do reino terreno por meio de eventos apocalípticos. Ele sugere que a crença modernista em uma nova dispensação iminente se assemelha muito às expectativas sectárias

³⁸ Isso desembocará no famoso “debate da secularização alemã”, envolvendo pensadores como Hans Blumenberg (1920-1996), Carl Schmitt (1888-1985) e, claro, o próprio Löwith. Contra Löwith, Blumenberg argumentará que, mesmo que a Modernidade e o Cristianismo estejam de fato intimamente relacionados, não se segue que a Modernidade não possa ser vista independentemente em sua legitimidade. Já a crítica de Schmitt é bastante complexa e não há sentido em discuti-la em uma nota de rodapé. Deve-se dizer, contudo, que, contra o poder emergente da biopolítica (durante e após a Segunda Guerra), Schmitt defenderá uma visão antropocêntrica e geocêntrica do mundo, alimentada por crenças católicas revigoradas. Cf. Sjoerd Griffioen, *Contesting Modernity in the German Secularization Debate*. Leiden: Brill, 2022.

apocalípticas de intervenção divina para estabelecer o reino de Deus na Terra. «Toda a atmosfera de uma nova dispensação iminente» apregoada pelo Modernismo em todas as suas vertentes «lembra-nos fortemente as expectativas sectárias» apocalípticas «de que Deus virá», por entre as nuvens, «saltando sobre as montanhas, para, assim, estabelecer seu reino na terra» (op. cit., p. 197).

Löwith concorda. E para combater essa distorção histórica da teologia, ele defende um naturalismo histórico, com foco no imanente como ele é (*natural*). Ele visa, com isto, evitar a confusão do *éskhaton* com as revoluções terrenas, garantindo que a chegada do Messias não seja substituída por nenhuma ideia de revolução política ou ideológica. Outro nome para *imanência* é “realidade efetiva” (*Wirklichkeit*), termo crucial no pensamento de Flusser.

2.7. Flusser, *Wirklichkeit*: preâmbulo

Nas esteiras de Löwith e Voegelin, em todos os seus escritos, e explicitamente em *A História do Diabo*, Flusser, a seu modo, alerta-nos do perigo da imanentização da transcendência. Mas ele vai mais adiante. E, desesperadamente, tenta nos advertir do perigo inverso, i.e., o perigo da “transcendentalização da imanência”: a remoção do sagrado e seus mistérios da existência real (*Wirklichkeit*). Neste sentido, Flusser argumenta que no seu desespero em rejeitar a imposição da transcendência pelos pensadores modernos, a filosofia pós-moderna equivocadamente transforma a imanência em algo transcendente. E a “ressurreição” do diabo – aquilo que, em última instância, torna a realidade efetiva ilusória, que transforma o Ser em Nada – é um dos modos que Flusser encontrou para desafiar essa tendência. Ou seja, ele “reintroduz” o diabo no discurso filosófico para provocar a questão: “Cadê os diabos dessas religiosidades invertidas (bastardizadas)?” Flusser concorda, portanto, com Löwith e Voegelin: as filosofias da história em geral são formas “bastardizadas” de modelos teológicos. Mas para Flusser, a filosofia em geral – e não apenas a filosofia da história – é um substituto para Deus, uma tentativa de reconectar-se com o sagrado. Contudo, no âmbito da fé, «buscar a Deus e fugir do diabo são sinônimos» (Ens. 6, p. 74-79). A questão central, portanto, permanece: “Onde estão os diabos dessas religiões invertidas?”

Mas ainda não posso abordar a “filosofia da história” de Flusser diretamente. Há ainda pontos em Löwith que precisam ser considerados. Espero que o leitor, a leitora, possa perceber que estou, no entanto, preparando o caminho.

2.8. Karl Löwith: a grande história

Löwith rejeita a filosofia da história, considerando-a como várias versões distorcidas de teologias da salvação. Contra essa visão, ele busca “naturalizar” a história, removendo elementos teológicos não naturais da consciência histórica. Porém, sua perspectiva histórica ainda pode ser vista como ambigualmente “religiosa”. De fato, Zachary Riebeling censura Löwith, atribuindo-lhe uma visão cósmica da história, também chamada de Grande História. E essa abordagem parte do evento do bigue-bangue, em vez de partir de ideias tradicionais como civilização, estado, ou o mito da criação, como visto na tradição judaico-cristã ou nas versões bastardizadas desses mitos. (E o *livro do diabo* reflete, veremos, esse estilo narrativo cósmico.)

A *Grande História* busca expor uma visão “mais científica”, naturalista, da história (e, naturalmente, mais alargada que a história contada de uma mera perspectiva humana – secularizada ou teológica). Trata-se de uma história do cosmos como um todo. Neste contexto, seres humanos são apenas (uma pequena) parte da história. Dito isto, a grande história ainda busca, parece, estabelecer padrões universais, tal como as filosofias da história em geral, para explicar porquê as coisas são do jeito que são. I.e.: mesmo a grande história parece incapaz de escapar a armadilha da consciência histórica. E este é o cerne da crítica de Riebeling contra Löwith:

De acordo com Löwith, para redescobrir essa dimensão não-humana do significado [da história], devemos reconsiderar fundamentalmente nosso ser no mundo, pensando contra uma orientação que coloca a humanidade no centro e pondera todas as ocorrências por sua medida. Para evitar essa orientação, que deriva da doutrina da salvação desenvolvida dentro da tradição judaico-cristã, Löwith se dirigiu para o familiar contraste dessa tradição, a filosofia grega. Neste sentido, Löwith escreve: “Os gregos não indagavam com expectativa e esperança sobre o significado da história, mas sobre o onipresente *logos* da *physis*”. A sintonia com o *logos* da *physis*, como a razão animadora da natureza, não leva [parece] à busca por realização escatológica, como a busca quimérica por significado na história, pois o que é eternamente por si só não pode ser cumprido. Em vez disso, torna possível uma apreciação da ordem eterna e da beleza do cosmos (2021, p. 35).

Quer dizer, Löwith rejeita as filosofias da história por serem teológicas e teleológicas. No entanto, acredita num *Logos* onnipresente que possa conferir algum significado à

história. Assim, Riebeling continua, Löwith e os grandes historiadores professam uma visão cósmica da história que tenta ser, «em princípio, anti-histórica», no sentido de que “os seres humanos”, as “criaturas históricas” propriamente dito (da perspectiva histórica tradicional) «são descentralizadas»; i.e., aqui o ser humano é apenas parte da «imensidão física» chamada história cósmica – com todas as suas «convulsões e reviravoltas» cósmicas, «catástrofes», «revoluções de luas, planetas, estrelas, galáxias», e assim por diante. E, neste cenário, resta ao *homem* apenas tolerar estoicamente a sua insignificância. E é justamente isto que Löwith, em suma, busca afirmar. Então, segundo Riebeling, com seu apelo ao chamado *Logos* da *Physis* dos estoicos, como uma forma de naturalizar a história, em Löwith fica-se com a impressão de que «A tensão entre as vicissitudes de uma vida» tão pequena quanto a vida humana, contra «o Logos imutável do cosmos foi [simplesmente] tolerada», em uma virada estoica, mas “não-resolvida” (ibid., p. 48).

Ou seja: Löwith substituiu uma religião “bastardizada” por outra. Substituiu aquilo que ele condenou como teologia bastardizada nas filosofias da história de Hegel, Marx e outros por uma visão bastardizada do estoicismo. E, nestes termos, Richard Wolin (2003) é outro que criticará a resposta estoica de Löwith, sobretudo como resposta ao niilismo pós-morte-de-deus. Vejamos.

Na visão de Löwith, *amor fati*, i.e., a resignação estoica, a «aquiescência ao destino, constitui a melhor parte da sabedoria» (Wolin, op. cit., p. 74). Portanto, após a *morte de deus*, «como Löwith admite, a orientação ética e filosófica tradicional», aquelas tradições orientadas por ou em direção a alguma Transcendência, «inevitavelmente parecem ultrapassadas». O *estoicismo* seria, portanto, a única fuga razoável do caos natural que inevitavelmente nos lança no cosmos e, eventualmente, acaba por nos engolir na morte (p. 78). Wolin vai um pouco adiante, e justifica que «o estoicismo de Löwith tem muito em comum com a sabedoria oriental que ele achou tão agradável durante a sua estada de cinco anos no Japão (1936-41), onde buscou refúgio de uma Europa dominada pelos nazistas» (p. 76).

Não posso focar neste ponto (a ligação de Löwith com a “sabedoria estoica oriental”, i.e., o zen budismo). Felizmente, para ressaltar a ambiguidade estoica de Löwith, não precisamos ir tão longe. Basta notar que a sabedoria estoica nunca foi estrangeira para o cristianismo.

Na verdade, como bem argumenta Runar Thorsteinsson (2015): «o estoicismo é uma importante chave para se entender a ética paulina» (p. 15). E isso por si só não deveria ser surpresa, já que a ética estoica era algo popular na «Roma do primeiro século» (p. 17)

– assim como o niilismo pós-morte-de-deus parece ter sido bastante popular na época de Löwith.

Já J. A. Harrill (2010) argumentará que, de fato, não era apenas a “ética estoica” que era popular no primeiro século da presente era, enquanto o cristianismo se consolidava como culto e doutrina. O próprio conceito estoico de natureza, a física estoica, i.e., a ideia de um *Logos* onnipresente na *Physis*, adotada pelos grandes historiadores (e por Löwith), era «amplamente difundido por todo o antigo mundo mediterrâneo». De tal modo que a doutrina foi, mui possivelmente, a principal fonte de inspiração para o «autor da Segunda Epístola de Pedro» imaginar «uma dissolução cósmica e a destruição escatológica do “ignorante e instável”» (p. 131). Ao contrário do que Löwith supunha, a *Physis* estoica já foi interpretada de forma escatológica.

Mas a “presença” e, de fato, a aceitação do estoicismo (ou de alguns aspectos do estoicismo) pelo cristianismo não termina com Paulo ou com o autor de 2 Pedro. Mesmo em suas críticas ao estoicismo, Agostinho parece, como John von Heyking observa, concordar claramente “com os estoicos” pelo menos nisto: «o princípio da agência humana é uma causa material e nunca uma causa voluntária e/ou eficiente» (2001, p. 169).

(E, neste caso, Hegel teria sido não apenas um estoico, mas, de algum modo fundamental, também um agostiniano, afinal, a sua ideia de uma “providência na história” repousa unicamente neste princípio: a agência humana é apenas matéria para a história – não é nunca causa eficiente ou voluntária. Tudo isto é, creio, bastante claro em tudo o que discutimos sobre a filosofia da história de Hegel nos parágrafos acima.)

Mais precisamente, Agostinho também parece aceitar o princípio estoico de que, mesmo no meio do caos, a verdadeira felicidade é possível – pela prática da virtude ética. Para o autor das *Confissões*, a ambiguidade do estoicismo é justamente a falta de uma noção escatológica clara (tudo aquilo que Löwith rejeita nas filosofias da história), que possa servir como fundamento para a esperança no sofrimento. É essa falta de fundamento transcendente que leva o estoico a afirmar que, sim, devemos, no sofrimento, “segurar a barra” o máximo possível. Mas, se o sofrimento se tornar insuportável, o estoico tem permissão para desistir e se matar. Logo, diz Agostinho: «Eu não consigo compreender como os filósofos estoicos podem presumir dizer que os sofrimentos não são males de fato, são ilusórios, e, ainda assim, permitem que o homem sábio, que não consegue suportar esses sofrimentos, cometa suicídio e saia desta vida» miserável (2015, p. 618).

Curiosamente, essa é a maior preocupação também de Löwith.

Como os estoicos (e Agostinho), ele não apenas compreende a urgência de uma ética da alteridade (na falta de outro fundamento), postulando que essa ética pode ter uma orientação estoica, mas, na sua inclinação filosófica, preocupa-se, como Agostinho, com a questão da possibilidade da escolha pelo suicídio. Este é um dos poucos princípios estoicos que Löwith rejeita sem rodeios. De fato, ele tinha dificuldade até mesmo de aceitar a noção de seu professor, Heidegger, de que somos, essencialmente, seres-para-a-morte. Portanto, em uma de suas tantas cartas a Heidegger, Löwith (with Heidegger, 2021) escreve:

Terei que falar contigo em maiores detalhes sobre um ponto – a saber, o parágrafo sobre a “morte” como “o como-da-vida”. Não acredito que isso equivalha a não querer pensar sobre isso ou tirá-lo da mente quando o humano não inclui um pensamento sobre a morte em sua vida, exceto o sentido geral da temporalidade da vida. Para mim, entretanto, a ocorrência passiva de simplesmente ter nascido [sem escolha] sempre pareceu mais essencial (p. 62).

Löwith ainda expressa o desejo de poder discutir o tema com Heidegger com mais calma. E explica: o fato de ter nascido, de já ter que aceitar «o que não pode ser escolhido (no sentido de Kierkegaard), é já um ponto de partida para [se discutir] todas as outras questões» filosóficas. A mais pertinente dessas questões é, claro, a «da possibilidade especificamente humana do suicídio; a saída voluntária e livre de uma entrada cujo o “de onde” não está em discussão» (et seq.).

A resposta de Heidegger a Löwith é no mínimo curiosa: «O que você diz sobre a “morte” também é minha opinião, na medida em que a morte não é o que é decisivo para o problema histórico do homem – mas deve ser, todavia, “indicado”. Mas a morte é a maneira mais fácil pela qual qualquer coisa do que desejo dizer pode se tornar visível” (ibid., p. 63).

2.9. E por que essa questão é tão importante para Löwith?

Aqui precisamos dar alguns passos para trás. Em *Meaning in History* (1949), vimos, Löwith aborda um dilema fundamental: o mundo natural sobrepõe-se à consciência histórica. Vários pensadores, de Agostinho a Nietzsche (pelo menos), tentaram dar sentido à história através de visões teológicas e escatológicas. Löwith, no entanto, rejeita estas interpretações e questiona se a história humana, particularmente a história política, pode ser plenamente compreendida sem incorporar elementos históricos. Tampouco

elabora ele uma filosofia da história propriamente dita. Apenas defende que se tal filosofia fosse de todo possível, teríamos que partir do princípio de que os acontecimentos históricos devem ser vistos estritamente a partir da agência humana, sem referência a forças externas como a Providência. Sugere que o mundo natural, que considera mais fundamental do que os acontecimentos históricos, deve ser revelado na sua natureza poderosa. O *homem* faz parte do mundo natural, que existe independentemente deles, fazendo daquele o fundamento último, desprovido de qualquer agência ou propósito para além da mera existência. O mundo natural é, pois, livre do sujeito, a fundação última possível da história. Este é o ponto basilar de Löwith nesta obra.

As ambiguidades da obra, contudo, parecem estar na resposta dúbia de Löwith à questão da existência humana em particular. E, talvez, consciente do problema, em obras subsequentes como *Nature, History, and Existentialism* (1966) e *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* (2006), ele retorna ao problema de um ponto de vista ético mais explícito.

Então, para encontrarmos uma resposta razoável de Löwith às ambiguidades de *Meaning in History*, uma que nos ajude a entender, no final, o problema que Flusser busca exagerar no livro do diabo, teríamos que olhar, ainda que brevemente, para alguns desses textos posteriores. Não posso, por questão de escopo, me dar a esse luxo.

Felizmente, há um ensaio, «Heidegger: Problem and Background of Existentialism» (Löwith, 2022), que nos oferece respostas necessárias à questão. O que se segue é um resumo.

A tese essencial é esta: «O existencialismo é mais do que uma tendência passageira e mais do que uma mera depressão filosófica de uma burguesia em declínio, como sugerem os seus adversários marxistas» (p. 390). Estes equívocos surgem porque tanto aqueles que professam alguma forma de existencialismo depois de Pascal (Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre) como os seus críticos estão presos a uma mentalidade histórica que posiciona o pensamento grego antigo contra a fé cristã. Löwith procura então repensar o existencialismo de uma forma que “preserve a sua modernidade” – mas é “moderno” precisamente por não ser clássico nem cristão.

Löwith inicia a sua análise com um interessante resumo do Da-sein, o pano de fundo do existencialismo heideggeriano: i.e., a ideia de que o Da-sein é um ser privilegiado porque é «responsável» pelo seu próprio “ser”, sem, todavia, “ser responsável pelo Ser» em-si. I.e.: Da-sein é um ser que é «impelido para si próprio e para o mundo e, no entanto, transcende a si mesmo e ao mundo» (ibid., p. 390-391). E eis o “existencialismo

heideggeriano” em poucas palavras. A principal lição que Heidegger pretende ensinar com o Da-sein é que o “Eu sou” (neste caso, temporal, finito) «precede todas as definições possíveis do *que sou*», independentemente de ser visto como «um animal racional, um *ens creatum*, um composto de corpo e alma», (p. 391) etc.

Contudo, segundo Löwith, essa forma de pensar já estaria presente em pensadores modernos, como, por exemplo, Descartes. Heidegger afasta-se de Descartes, claro, pois não considera uma força exterior – Deus, no caso de Descartes – que mediaría o Da-sein com a Natureza. Segundo Löwith, a Natureza (o mundo inteiro) para Heidegger «é uma estrutura existencial, constituída pelo próprio ser-no-mundo do homem». Logo, o Eu-sou não se opõe ao mundo; ele está «lançado no mundo». Neste contexto, o homem enfrenta a pura realidade, sem sabedoria definitiva sobre o seu destino, o que gera «tédio, ansiedade e antecipação da morte». E, ao entender-se como tal, «o homem depara-se com o nada e, ao ligar-se a ele, torna-se consciente do Ser como tal»... e Heidegger chama essa consciência de «o milagre dos milagres» (et seq.).

O “milagre dos milagres” heideggeriano consiste em compreender que há algo em vez de nada, e essa compreensão é privilégio do Da-sein – o ser que, ao questionar a sua própria existência, questiona todo o Ser (inclusive, claro, o *Nada*). No entanto, a capacidade ou “liberdade” de colocar esta questão advém exatamente da consciência das nossas limitações e mortalidade, como indicam Löwith e Sartre. Somos, de fato, “condenados a ser livres”. E essa «liberdade de questionar toda existência existente é, simultaneamente, um assente e um sem-fundo [*Boden-los*]; somos [pelo mesmo símbolo da liberdade que caracteriza-nos] incapazes de fundamentar-se livremente». Embora tenhamos a liberdade existencial para questionar a nossa existência... «nenhum Da-sein jamais foi capaz de decidir livremente [*a priori*] se quer ser ou existir» (et seq.).

Discuti esse ponto no capítulo anterior, quando tratei da distinção entre *Geworfenheit* e *Verfallenheit* em SZ. O *sein* do Da-sein já se encontra no *Da*, no “lá” do *Sein*. Para Löwith (e certamente para Flusser), na esteira heideggeriana, esse parece ser, de fato, o “maior dos milagres” – a total falta de liberdade de *estar-aí* já; Flusser, vimos, chama esse milagre de «o mistério mais alto e mais profundo» (Ens. 2, p. 61). Claro, o Da-sein tem a “liberdade” dos “estoicos” de tentar escapar esse *aí*, escolhendo o suicídio. Mas isto não elimina o *milagre dos milagres*.

Importa deixar claro: esse é o cerne da *virada ética* de Flusser, encarnada na «guinada da pergunta “Livre de quê?” para “Livre para quê?”» (2007, p. 297). Esta mudança dá

também origem à sua noção de “responsabilidade afetiva” (sou responsável pelo outro), tomada como a verdadeira liberdade, *apanágio ético* da virada ética.

A primeira questão (“Livre *de* quê?”) procura a razão da existência de qualquer coisa. Ela pode ser postulada universalmente (metafisicamente), através da clássica pergunta: “Por que existe algo em vez de nada?”. E pode ser colocada localmente (ontologicamente): “Por que existo?” E nisto Löwith e Flusser (e possivelmente o Heidegger maduro) estão, de fato, de acordo: ambas as perguntas parecem descabidas. O fato de que *sou* precede todas as definições possíveis do *quê* sou e/ou *porquê* sou. O que faço com esse “ser” que já está-aí tem a ver unicamente com a pergunta “Livre *para* quê?” Para Flusser, duvidar do “primeiro milagre” pode eventualmente levar a mente a duvidar da dádiva de sua própria existência (logo, *por que não me mato?*).

Se o universo perde a sua sacralidade, a existência individual também se torna vazia.

Portanto, na sua epistemologia (*A Dúvida*) e na sua ontologia (*Língua e Realidade*), Flusser não está interessado na questão “Por que há algo em vez de nada?”. O que o surpreende de fato é “Como sei que as coisas existem?”; e, ainda mais importante, “Como o intelecto transforma o caos do dado bruto dos sentidos *em* significado, ordem, sabedoria, e beleza?” Exatamente por isso, para Flusser, “Realidade” é fundamentalmente “realidade efetiva”, i.e., *Wirklichkeit*... i.e., a realidade como dada ao intelecto através da língua (de fato, da multiplicidade de línguas). E por isso Flusser dirá que o que há por trás do *Wirklichkeit*, por trás das fronteiras que barram o avanço do intelecto (ou a razão pura) rumo à “realidade toda”, rumo ao “Sagrado”, «não são arcanjos de espadas flamejantes a serem vencidos em luta» (2011a, p. 72); são, na verdade, apenas os limites da própria língua. Nesta luz, «A dualidade nefasta entre *razão* e *coisa-em-si*, entre *matéria* e *ideia*, entre todos aqueles polos antagônicos de realidade consagrados pela tradição filosófica, desaparecem com a identificação da realidade e da língua» (2012b, p. 65).

Contudo, quando Flusser diz isto, que língua *é* realidade, ele quer dizer língua é *Wirklichkeit* – realidade efetiva com significado, ordem, sabedoria e, possivelmente, beleza, como dada pela conversação. (Mais sobre isto linhas abaixo.)

De todo modo, Löwith (2022) afirma que Sartre consegue levar a percepção existencialista de Heidegger adiante, precisamente porque postula, explicitamente, algo que está presente em SZ apenas implicitamente: i.e., a imensidão absoluta e nauseante do *em-si* do mundo, que também é a imensidão absoluta e nauseante do Da-sein. Depois de Heidegger, “aprendemos”, com Sartre, que «devemos encarar uma Natureza, essa coisa

em-si, estendida, essa existência Natural *en-soi*», totalmente desprovida de «autotranscendência» (o único privilégio do Da-sein estoico) (p. 391).

Daí a náusea maçante que Roquentin descobre no ato banal de segurar uma pedrinha na mão. Naquela pedrinha, Roquentin descobre que não há causa ou razão para ele mesmo existir – assim como não há causa ou razão para a existência da pedra. Todo o peso do universo incide, assim, sobre os ombros de Roquentin, quando compreende: «“*Quelle saleté*” – que nojo – essas “toneladas existenciais”, sufocando-nos sob o peso de uma tremenda náusea». Mais: Sartre estava ciente de que muitos pensadores já haviam «entendido isto, muito antes do Existencialismo» – Agostinho, Pascal, Descartes, são alguns exemplos clássicos. O problema: eles teriam tentado «superar essa contingência absoluta projetando um ser (Deus) que não é em-si contingente, mas necessário e *causa sui* [i.e., um Deus que é] uma existência essencial» e, portanto, capaz de justificar ou explicar a existência inessencial, finita, do Da-sein. E, daí, a aliciante conclusão de Löwith: «O significado histórico e sistemático da tese existencialista resume todo o movimento moderno» e a sua tese derradeira, “Deus está morto!”, «em suas consequências últimas». Tudo o que o existencialismo faz é concentrar «com um radicalidade assustadora a busca filosófica no ponto zero da existência» humana a partir da morte de deus. Por isso, o Existencialismo «descartou todas as posições intermediárias» (simplesmente porque não há intermédio nenhum), e “focou” tudo na «“única coisa necessária”», i.e.: responder à questão mais fundamental (para esse tipo de existencialismo): o que fazer com esse nojo, com «essas “toneladas existenciais”, sufocando-nos sob o peso de uma tremenda náusea»? (ibid., p. 392).

Pergunta que ainda aguarda resposta. E que será fundamental para Flusser no livro do diabo.

Daqui Löwith especula, de forma interessante, sobre a suposta gênese do Existencialismo. Será que ele nasceu com Hegel, Schelling, Fichte, e outros na mesma esteira, como alguns acreditam? E a resposta curta é “Não”. Para Löwith, o Existencialismo é certamente *moderno*, mas essa “modernidade” começa com o cristianismo tardio (agostiniano) – é dentro desse cristianismo que encontramos a primeira explícita semente do Existencialismo: e a «dissolução da antiga convicção – clássica e cristã [primitiva] – de que o homem tem uma natureza e um lugar definidos em todo o Ser». Ou seja, a antiga ideia de que o homem não é uma coisa jogada no cosmos; *ele é parte do cosmos*. Nesta luz naturalista, não há espaço para um “existencialismo”. Mas com a dissolução dessa convicção cósmica da realidade, começamos a acreditar, com

os Modernos, que “o homem” é *bicho estranho*, «é *égaré*», encontra-se perdido, *fora* de seu lugar, sempre em situações extremas, em uma condição humana... que «indica um profundo deslocamento e antinaturalidade» (p. 392-394).

Não é surpresa, pois, insiste Löwith, que, nas obras mais fundamentais do Existencialismo, *Ser e Tempo* e *Ser e Nada*, «o homem e o mundo são sempre [vistos como] “projetos”, e não como dádiva, como um presente; são assumidos como uma “tarefa” a ser cumprida». Em suma: «Uma profunda suspeita sobre a natureza dada [como dádiva] das coisas está na base de todo o movimento moderno, e que culmina no Existencialismo» (p. 392). E que, por sua vez, acabará, inevitavelmente, com a “morte de deus”, no Niilismo. Embora essa dissolução tenha começado com Descartes, ela pode ser rastreada em Agostinho e na própria Bíblia. Portanto, escreve:

Com Agostinho e a Bíblia, nos encontramos em um clima espiritual totalmente diferente. O pensamento bíblico implica em sua ênfase fundamental na criação – da primeira frase do Antigo Testamento à primeira frase do Evangelho de São João no Novo Testamento – uma ênfase que não interessava ao pensamento clássico [cósmico, dos estoicos]. A história da criação implica exatamente naquilo que o Existencialismo toma como o seu ponto de partida: a contingência de toda a existência, contingente, no entanto, a um criador que sozinho é uma existência essencial. Ou seja, o mundo cristão não é mais um κόσμος, pois há uma diferença absoluta entre Criador e criação (Löwith, *ibid.*, p. 398).

Löwith é um tanto ingênuo aqui. Uma compreensão mais adequada da origem da palavra κόσμος resolveria o mal-entendido. “Cosmos” significa, literalmente, “colocar em ordem”³⁹. E é precisamente isto que o *Logos* faz, de acordo com os mitos bíblicos criticados por Löwith (tanto no mito da criação, quanto na perspectiva de João, no Novo Testamento) – i.e., o *Logos* coloca a ‘realidade bruta’ em ordem, conferindo-lhe significado, sabedoria, e beleza (como diria Flusser).

De todo modo, pela tradição cristã, Deus teria criado o visível: céus, terra, rios, mares, plantas, animais, seres humanos. Mas, insiste Agostinho, a questão existencial última não pode ser respondida pelo visível. Somente o Invisível poderá respondê-la. Por isso confessa:

³⁹ Cf. [Cosmos - Etymology, Origin & Meaning](#).

Perguntei à terra, “E o que é isto?” e ela me respondeu: “Eu não sou Ele”; e tudo o que está nela confessou o mesmo. Perguntei ao mar e às profundezas, e às coisas vivas rastejantes, e elas responderam: “Não somos teu Deus, busca acima de nós”. Perguntei ao ar em movimento; e todo o ar com seus habitantes respondeu: “Anaxímenes foi enganado, eu não sou Deus”. Perguntei aos céus, ao sol, à lua, às estrelas, e “Nem (dizem) somos nós o Deus que tu procuras”. E retorqui às coisas que cercam a porta da minha carne: “Vós me dissestes do meu Deus, que não sois Ele; dizei-me algo sobre Ele”. E elas gritaram em alta voz: “Ele nos fez”. E minhas perguntas a elas, eram meus pensamentos sobre elas: e sua forma de beleza deu a resposta. E me virei para mim mesmo, e disse a mim mesmo: “Quem és tu?” E respondi: “Um homem”. E eis que em mim se apresentam a mim alma e corpo, um por fora, o outro por dentro. Por qual destes devo buscar meu Deus? (1999, p. 392).

Agostinho encontra a resposta para a sua pergunta existencialista, não como Aristóteles, i.e., na contemplação (admiração, *thaumazein*) do universo e seus movimentos, mas no próprio movimento de volta para si mesmo (como todos os existencialistas depois dele); e, depois, no movimento de volta para Deus – à *la* Descartes e outros (e o próprio Flusser, como veremos mais adiante) (Löwith, 2022, p. 398). Chegamos à conclusão de Löwith, e ao que ele espera trazer de volta à filosofia: *Thaumazein*.

O que foi, então, segundo Löwith, eliminado da filosofia – tanto pelo Existencialismo moderno quanto pela tradição cristã, foi um certo “maravilhamento” diante do mistério da ordem cósmica. Neste caso, «A busca final do Existencialismo sintetizada na pergunta “Por que existe alguma coisa?” é anticristã apenas por consequência, mas cristã por derivação». Ou seja: «o Existencialismo moderno, e a doutrina cristã da criação, podem ser reduzidos ao único Ou-Ou do pensamento clássico e cristão». É justamente essa dicotomia (Ou-clássica/Ou-cristã) que Löwith busca eliminar, trazendo, para tanto, a compreensão de Aristóteles do “Espanto” pelo, ou “Admiração” do, Todo de volta para a Filosofia. «Para Aristóteles», escreve, «a fonte final do empreendimento filosófico é o espanto». Mas não o «espanto moderno e perplexo, ou melhor, a irritação», o nojo, a náusea, etc., diante de uma «existência contingente» (afinal, Roquentin também é um ser *espantado* neste sentido), e sim o «espanto devotado sobre os princípios ocultos das mudanças ordenadas» do cosmos (op. cit., p. 397).

Então: o Espanto diante do Mistério. Espantado assim, parece, a pergunta “Por que existe algo em vez de nada?” torna-se irrelevante. E Löwith, portanto, conclui, de modo surpreendente:

Aristóteles nunca fez essa pergunta; a Bíblia a coloca implicitamente, e responde pela fé. O existencialismo a coloca explicitamente, mas é constitucionalmente incapaz de responder à sua própria questão – a menos que o suspense e o silêncio diante do fato surpreendente da existência sejam uma resposta a uma questão que de outra forma seria irrespondível (p. 399).

Vê-se claramente, como bem escreve Arkadiusz Górniewicz (2016), que Löwith andava muito «descontente com a filosofia incapaz de se conectar com seu próprio tempo»; designadamente, com a filosofia que Löwith aprendeu «nas palestras com seu primeiro professor famoso, Edmund Husserl». As lições de Husserl apontavam, é verdade, para uma espécie de “estoicismo”; mas, como o próprio Löwith, frustrado, diria mais tarde, tratava-se de um estoicismo sem preocupação ética que não lhe interessava – em Husserl era «como se toda a seriedade do trabalho acadêmico não pudesse ser interrompida por nada no mundo». E «Esse tipo de distanciamento filosófico não inspirava nem Löwith nem a maioria de seus colegas no início da década de 1920» (p. 953). Mas eles só passariam a apreciar o significado ético desse “distanciamento filosófico” depois de 1933, i.e., depois de Hitler. E isso explica porque, apesar das críticas, Löwith volta a sua atenção para Heidegger (visivelmente o mais proeminente de todos os alunos insatisfeitos de Husserl). Mas, no final, em Heidegger Löwith não encontrará nem estoicismo nem ética.

Löwith (1965) continuava, portanto, assustado com a resposta de Nietzsche ao problema. Nietzsche, vimos, ressalta a desproporção entre homem e Universo; desproporção que não pode ser resolvida postulando uma solução transcendente (um Deus). Mas isto, para Löwith, nos leva a uma aporia intragável: pois não parece haver passagem possível da “verdade” extra-moral (cósmica) para o sentido humano-moral. Claro, para resolver a questão, Nietzsche cria o Super-Homem – inicialmente também conhecido, vale recordar, como «Homem-Cristo» e «Homem-Deus» (p. 181). E o Super-Homem, por sua vez, «cria o martelo da teoria da recorrência eterna para transcender a existência sem propósito à humanidade». Mas essas são só «duas consequências extremas» da «antropologia cristã» de Nietzsche. Certamente, continua:

Nietzsche procurou apoiar tal imagem do homem combatendo radicalmente o ideal cristão de humanidade, bem como o ideal de unidade e igualdade dos

homens. E, para isto, ele voltou-se à antiguidade, quando a diferença entre o nascimento de um homem livre e de um escravo era legitimada “pela ordem da natureza”. Mas porque é impossível destruir a influência cristã da história, através de um recuo para o passado, o cristianismo permanece na base da crítica de Nietzsche à humanidade (ibid., p. 322).

Pior: a própria questão «Por que uma transcendência do homem», mesmo como um Super-Homem, é «necessária em primeiro lugar?», permanece sem resposta razoável. Claro, a urgência dessa necessidade é repetida, vimos, de modos distintos, como um projeto urgente, tanto em *Ser e Tempo* quanto em *Ser e Nada*. Mas a pergunta permanece sem resposta satisfatória. Porque a resposta de Nietzsche – e do Existencialismo subsequente – é «baseada» unicamente «na conexão tradicional entre cristianismo e a humanidade, entre Deus e os homens» (et seq.).

Vemos Löwith tentando se distanciar de seu antigo «leite materno filosófico», Nietzsche (with Heidegger, 2021, p. 111). E assombrado e desmamado, ele volta-se para uma Ética. Especificamente: para uma ética da alteridade. Ele compreenderá que o problema da pós-modernidade (o Niilismo) só pode ser considerado reconhecendo-se o caminho do Eu para o Tu. E, nesse caminho, Löwith entenderá (como Flusser) que o fenômeno fundamental da história é, de fato, a relação Tu-Eu. Logo, em sua *Tese de Habilitação*, intitulada «O indivíduo no papel de ser humano», Löwith defende, contra Heidegger, a tese da primazia do caráter constitutivo da relação com o outro para a formação do Eu. Ou seja: Löwith defende uma tese essencialmente flusseriana: não há eu sem o outro.

Claro que a tese de Löwith do primado ontológico (e ético) do Tu sobre o Eu não poderia ser uma tese flusseriana, quando foi defendida, inicialmente, em 1928, quando Flusser era apenas um garoto de 8 anos a brincar pelas ruas de Praga. Mas tampouco trata-se de uma tese tão original assim: toda a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel gira, não é ilícito afirmar, em torno dessa tese. Em Hegel, no momento em que a consciência descobre que é de fato autoconsciência e, portanto, que a verdade da “sua” subjetividade reside nesta certeza, ela também descobre que não pode «preservar-se como verdade nessa certeza de que é pura subjetividade» (cf. Hyppolite, 1974, p. 139); porque ela é, desde sempre, *intersubjetividade* (trata-se da própria definição de autoconsciência – que só pode ser alcançada na interação com outras autoconsciências). E para ter certeza de que este é de fato o enunciado da *Tese de Habilitação* de Löwith, eis a avaliação do principal arguente (Heidegger) da Dissertação: «O estudo em consideração é uma

contribuição para a fundação de problemas éticos que se propõe à tarefa de trazer à luz a relação Eu-Tu como o fenómeno fundamental a partir do qual, e em referência ao qual, todos os problemas éticos em geral devem ser colocados» (with Löwith, 2021, p. 161).

Em suma, então, Löwith entende que as tentativas radicais dos pós-modernos de resolver o problema “de um mundo privado de Deus” propondo um Super-Homem qualquer não resolve a questão. Em vez disso, ele procura abordar o problema através da ética, vendo a relação ética entre o eu e o outro. Ou seja: o problema da alteridade torna-se a questão ontológica fundamental. Para tanto, Löwith procura soluções nos princípios filosóficos estoicos.

Chegados aqui, seria decerto aliciante seguir os caminhos e as reviravoltas filosóficas da “tentativa de ética da alteridade estoica” de Löwith. Mas isso é algo que não posso fazer neste estudo. Devemos, pois, munidos de tudo o que discutimos até então, retornar ao livro do diabo para interpretá-lo, concretamente, como uma filosofia da história.

2.10. A filosofia da história de Flusser: pontos preliminares

Não posso afirmar se Flusser tinha ciência da visão de Löwith sobre a impossibilidade de uma filosofia da história – já que não há referência a Löwith em nenhuma das obras que conheço de Flusser (publicadas ou inéditas). No entanto, o livro do diabo claramente responde de muitas formas às críticas e às inquietações de Löwith. Ambos os pensadores partilham críticas à pós-modernidade e à filosofia da história, refletindo apreensões semelhantes.

Dito isto, ao escrever o livro do diabo, Flusser mostra que não só é possível imaginar uma filosofia da história, mas que essa filosofia pode de fato começar exatamente do ponto que Löwith considera inadmissível: o mito da criação de acordo com a tradição judaico-cristã (o começo da *filosofia da história* de Agostinho). Mais, ele acredita que a história pode ser vista dialeticamente, como sugeriram Hegel e Marx. E, ainda assim, é capaz de sustentar a importância do mistério e do deslumbramento, que o próprio Löwith considerava filosoficamente essenciais. Flusser é capaz desse feito porque, para ele, a verdade fundamental reside de fato na relação Tu-Eu, mediada pelo Outro (o Sagrado). Tudo isto parte de uma premissa elementar (já mencionada): para Flusser, «a nossa unidade de medida é por força a mesma de sempre... a vida humana» (Ens. 5, p. 82); e a história encontra o seu significado apenas neste contexto.

Retornarei a esses pontos em capítulos subsequentes.

O que preciso fazer agora é ensaiar um desfecho para a questão: *Como* o livro do diabo pode ser lido como uma filosofia da história – que é, ao mesmo tempo, uma tentativa de ética?

2.11. O “livro do diabo” como uma filosofia da história: o desfecho

O livro do diabo tem, como característica elementar, uma estrutura genética dialética. Como dialética é quase um palavrão filosófico; ou, como diria Nicholas Rescher (2007, p. 11), «é um ponto de encruzilhadas onde muitos programas filosóficos se encontram» (ou se desligam), preciso elaborar uma definição que sirva-nos de guia. Todavia, pelo caráter multifacetado do termo, importa notar, uma definição apenas não basta. O que se segue, pois, são algumas definições-chave relacionadas especificamente ao livro do diabo.

Definição 1. Dialética trata-se de um método filosófico, de articulação de ideias, típico dos diálogos de Platão. Neste contexto, dialética indica (apenas) à prática dialógica que envolve a troca de ideias entre indivíduos com pontos de vista divergentes, numa espécie de interrogatório cruzado, para, no fim, alcançar um entendimento mais claro; ou, caso não concordem, “suspender as suas opiniões” – procedimento conhecido como *epoché* ou *aporía*⁴⁰. Este método, arraigado no diálogo socrático ou platónico, visa desvendar a complexidade das ideias em vez de procurar soluções imediatas, incentivando uma reflexão mais profunda e um debate contínuo. No caso dos diálogos platónicos, a desculpa de Sócrates (protagonista na maioria dos diálogos de Platão) para se comportar assim é capturada na famosa frase: «Tudo o que sei é que não sei nada»⁴¹. Isto é conhecido como *ignorância socrática*. Como James Ambury observa, «a ignorância socrática é às vezes chamada de ignorância simples, para ser distinguida da dupla ignorância dos cidadãos com quem Sócrates debatia». Ignorância simples significa que o *ignorante* está ciente da suas limitações; «enquanto a dupla ignorância» significa que a pessoa pensa que sabe, mesmo sendo um ignorante sobre a verdade dos fatos⁴².

Claramente o livro do diabo é dialético neste sentido.

⁴⁰ Na história da retórica ambos os termos significam essencialmente o mesmo, a saber: a ideia da necessidade da “suspensão de juízo”, uma paragem de descanso para o pensamento, diante do duvidoso. Cf. Herrick, 2013, p. 253f.

⁴¹ Frase original: “Eu sabia que não sabia de nada”(Ev οἶδα ὅτι οὐδέν οἶδα). Cf. Platão, *A Apologia de Sócrates*, §21d5: Disponível em: [Plato, Apology, section 21d](#)

⁴² Cf. Ambury, “Socrates (469-399 B.C.E)”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, [Socrates | Internet Encyclopedia of Philosophy](#), acessado em 6 de abril de 2025.

Não há dúvida de que Flusser foi um pensador dialético no sentido socrático do termo. Logo, não se cansava de afirmar que o valor fundamental do seu filosofar (e da sua didática) era o de «provocar dúvidas e mudanças» nas cabeças dos seus jovens estudantes, e não conformismos (e muito menos propagandas ideológicas) (Cor_64, p. 11-12)⁴³.

Podemos dizer, portanto, com Gustavo Krause (2011, p. 1-9), que «a frase preferida de Flusser, tanto em sala de aula quanto nas conversas no terraço da sua casa de São Paulo, às quartas-feiras à noite» – *Meu bem, você não entendeu nada!* – era uma versão do *dictum* socrático: “Tudo o que sei é que nada sei!”. Segundo Krause, Flusser usava a frase para «responder às perguntas e interpelações de seus alunos e de seus convidados». Contudo, tal como acontecia com a ironia socrática, a frase era vulgarmente interpretada como um sinal de arrogância ou ‘ironia agressiva’ (sarcasmo). Quando, na verdade, tratava-se de um clássico exemplo da «generosidade cética de Flusser» – e que, propriamente entendida, significa:

... “meu bem, eu também ainda não entendi nada”, porque, de fato, todos nós não sabemos nada: nosso conhecimento é construído por meio de ficções reguladoras que nos permitem agir “como se” soubéssemos. Logo, todos nós devemos retardar o entendimento o quanto possível, justo para permitir o pensamento (op. cit., *ibid.*).

E o livro do diabo é talvez o melhor exemplo textual da generosidade cética de Flusser. Adiciono apenas que o *dictum* era também a forma de Flusser reafirmar a sua premissa ético-ontológico-epistemológica mais fundamental: «Eu sou realmente eu mesmo porque concordo com os outros, conversando – somos conversando» (1966b, p. 36-37). E, mais estranhamente ainda, para Flusser, é pela conversação que torno-me imortal (*ibid.*, p. 59).

Não por acaso Flusser defenderá, contra os existencialistas, o «poder desfechante e estabelecedor» (p. 52) dos mitos (tão censurados por Löwith e outros): «O mito não é um acontecimento de um passado histórico e remoto... é aquilo que se estabelece *in illo tempore*, isto é, sempre e sempre» (p. 53). A própria ontologia é um mito. De fato, toda a filosofia é um grande *mito*. Portanto, «Conhecer os mitos é conhecer a nós mesmos» (p. 52). Ou seja, o mito é a fonte da contemplação filosófica... é, de fato, a fonte da conversação em si. Logo, insiste Flusser, «Quando os profetas dizem *omar veomer Adonai* (Deus fala e fala...) não se trata de uma frase vazia» (p. 53). De fato, de acordo

⁴³ Carta ao professor Miguel Reale.

com o Livro de Gênesis (1:3-25), como toda a gente sabe, Deus criou o mundo falando, conversando: «Disse Deus: Haja luz...; Disse Deus: Haja firmamento...; Disse Deus, Ajuntem-se as águas... Disse Deus, Produza a terra relva...; Disse Deus, Haja luzeiros..., Disse também Deus, Povoem-se as águas...; Disse também Deus: Produza a terra seres viventes...» (grifo nosso).

Quer dizer, quando Flusser diz “somos conversando”, não se trata, claramente, de uma frase vazia... é uma *Imitatio Dei*. E o mito – aquilo que esconde a *sobredeterminidade do sagrado*, é o que mantém a conversação (filosófica) em movimento. E, para Flusser, o «pensamento existencialista é [essencialmente] um pensamento *desmitizante*... não porque procura desfazer o mito, mas porque procura desvendá-lo» (1966b, p. 52). Logo, o papel fundamental da dialética no pensamento filosófico flusseriano: perpetuar a conversação, perpetuando, para tanto, a Sobredeterminidade do Sagrado.

Definição 2. Como Theodor Adorno (2017) afirma, *Dialética*, mesmo como um simples método de diálogo (*Def. 1*), e como «o ponto na filosofia onde o conceito de dialética emerge pela primeira vez» (como tal), no pensamento de Platão, «já implica a ideia de oposto» (p. 12), i.e., a possibilidade da contradição ou da negação (precisamente por isso participantes na conversação podem expor visões divergentes). *Negatividade* ou *Contradição* é elemento central da dialética, seja como metodologia pura, seja como *princípio universal*, como foi elaborada por Hegel (como considerarei mais detalhadamente linhas abaixo).

De todo modo, o livro do diabo é claramente dialético no sentido metodológico negativo, como definido por Adorno. No entanto, aqui os oponentes não são personagens individuais, como nos diálogos platônicos, com opiniões distintas e conflitantes, mas sim duas visões distintas do processo histórico: (1) a linguagem teológica que, no caso da tradição judaico-cristã, toma Gênesis 1:1 como o ponto de partida, e (2) a linguagem naturalista, que geralmente situa o começo originário da “história” no bigue-bangue. I.e. as personagens em diálogo no livro do diabo são duas versões clássicas e distintas da Criação e “expansão” do Universo. Logo, Flusser reconta a grande história do universo dialogando com ambos os mitos. Um exemplo clássico desse *diálogo cruzado* entre o mito da Criação e o mito do bigue-bangue é justamente a postulação de Flusser do diabo como tempo e espaço. (Mas há vários outros exemplos, como veremos mais adiante.)

Postas essas definições, notem que a “dialética negativa” desempenha um outro papel importante na estrutura do livro do diabo. A leitora/ o leitor logo percebe que a obra

“imita” a estrutura dialética do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. O mimetismo mais explícito neste sentido é notado na forma como Flusser numera os capítulos e parágrafos do livro do diabo, hierarquicamente, imitando a *estrutura de árvore numerada* do *Tractatus*. Wittgenstein numera as proposições (galhos) da sua “árvore” com decimais, de acordo com o seu apelo lógico, seguidas de explicações fixadas nas proposições (ramos) subsequentes. Para exemplificar. A proposição 1 do *Tractatus* afirma: «O mundo é tudo o que é o caso». A afirmação é seguida da proposição 1.1: «O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas» (2001, p. 135). Por sua vez, 1.1 é seguida de 1.11, depois 1.12, então... 1.2., 1.2.1, e assim por diante. Mais: sobre essa estrutura numérica e hierárquica, Wittgenstein insiste: «Os números decimais das minhas observações devem ser impressos junto com elas, porque somente elas tornam o livro claro e perspicaz: sem a numeração, o livro seria uma confusão incompreensível» (apud von Wright, 1982, p. 87). Tal estrutura numerada repete-se, diga-se de passagem, por todo o *Tractatus*⁴⁴.

A *História do Diabo* também segue uma estrutura numérica ramificada. Por exemplo, no capítulo 2, «A Infância do Diabo», os parágrafos são numerados assim: 2.1, 2.1.1, 2.1.2, e assim por diante. No entanto, essa abordagem é diferente do *Tractatus*, porque aqui as proposições posteriores negam ou contradizem as anteriores, em vez de confirmá-las. Quer dizer, o sistema numérico de Flusser não busca mostrar clareza lógica, mas destacar que certos temas filosóficos são mais complexos do que muitos pensadores afirmam.

Em suma: a estrutura dialógica do livro do diabo é “dialética negativa e aporética”.

Definição 3. Dito isto, por dialética também quero dizer o modelo geral, universal de pensamento encontrado em Hegel. Essa dialética é complexa, impossibilitando uma discussão completa aqui. Limitar-me-ei à aplicação da mesma na *Filosofia da História*, onde Hegel aplica a dialética para indicar o desenvolvimento progressivo de conceitos e estruturas sociais e políticas ao longo da história. Contudo, para esclarecer o funcionamento dessa dialética, sugiro a utilização de um exemplo simples que o próprio Hegel utiliza para explicar seu método em outra obra.

No «Prefácio» ao *Fenomenologia do Espírito*, na tentativa de explicar a lógica (orgânica) dos movimentos de contradição e superação, embutida no processo dialético

⁴⁴ Exceto, claro, no último capítulo, composto de uma única proposição.

(universal), Hegel explica os diferentes estágios de autodesenvolvimento de uma árvore frutífera assim:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e podia dizer-se que aquele [botão] é refutado [negado] por este [desabrochar da flor]; de igual modo, a flor é pelo fruto declarada como um falso ser-aí (Dasein) da planta, e este [o fruto] entra [assim] para o lugar daquela [da flor] como a verdade da [planta]. Estas formas não se diferenciam apenas uma da outra, mas recalcam-se também enquanto incompatíveis uma com a outra (2022, p. 97).

Quer dizer: antes de um fruto se tornar completo, passa por várias etapas: semente, rebento, flor e fruto. A ideia central da dialética de Hegel é que a verdade da completude de algo já está presente no seu desenvolvimento. Logo, para Hegel, a dialética não é apenas um método filosófico; a estrutura da realidade toda é dialética, e tanto a razão como a realidade efetiva evoluem através deste processo. Fernando Pessoa (1994), que se considera um hegeliano, como toda a gente sabe, explica que a dialética é um princípio da própria inteligência humana e surge repetidamente na história. Em termos simples, é «a constatação superior do fato simples de que todas as coisas têm um princípio, um meio e um fim» (p. 41). Ou pelas palavras de Hans Gadamer, a dialética, para Hegel, é «objetiva e subjetiva» e deve incluir tanto o pensamento como o objeto do pensamento (1976, p. 9). Então, a História, que tem a Liberdade como objetivo racional, é dialética e avança para esse fim. Logo, para Hegel (2011), «a História do mundo... apresenta o desenvolvimento da consciência do espírito de sua liberdade produzida por tal consciência. Este desenvolvimento é em si mesmo uma sequência de estágios»... i.e.: «uma série de determinações sucessivas de liberdade que procedem do conceito» para «estágios mais ricos e mais concretos», na medida em que progride (p. 118).

Por isso Hegel vê cada estágio do desenvolvimento do *Völker* como progresso. Ele olha para trás e percebe que os antigos egípcios eram um povo um “pouco mais livre” que os antigos chineses; os antigos gregos eram um povo um pouco mais livre que os antigos egípcios; e o membro do estado moderno era (um pouco) mais livre do que os antigos gregos. Com isto, conclui (erroneamente ou não⁴⁵) que o desenvolvimento da Liberdade como autoconsciência (liberdade que sabe-se livre) deve ser dialético e

⁴⁵ Do ponto de vista histórico.

progressivo (e o estado é, pois, a marcha de Deus no Mundo – já que é apenas através do Estado e suas estruturas legais que essa ideia pode ser exercitada).

No que diz respeito a Marx – já que toda a sua oposição a Hegel resulta na tentativa de «materializar o Espírito» (e daí o termo dialética materialista) – ele não está interessado na natureza psicológica da dialética (ou na dialeticidade da *psyché*). Interessa-lhe entender como estruturas sociais, políticas e económicas se movem dialeticamente de «tendências» (e.g.: escravidão) para a «contra-tendência» (oposição à escravidão) para, fim, «a resolução estável» (o fim da escravidão) (Rescher, 2007, p. 158).

Também pode-se dizer que o livro do diabo imita as filosofias da história de Hegel e Marx (conforme criticadas por Löwith). Há, neste caso, como supracitado, duas dialéticas principais no livro: (1) uma dialética cósmica que conta a grande história naturalista (o “nosso” próprio sistema de referência, tão admirado por Löwith), combinando mitos da criação da tradição judaico-cristã e da ciência moderna sobre a origem do Universo; (2) uma dialética existencial, focando no surgimento da vida, que, seguindo as tendências das ciências biológicas modernas, Flusser sugere ter começado «no líquido» (2012a, p. 49), i.e., na forma de protoplasmas.

Não temos de nos prender a discussões técnicas sobre a visão “científica” de Flusser sobre a origem da vida, tal como é apresentada no livro do diabo. Dito isto, as ideias de Flusser são ainda hoje relevantes, considerando especulações científicas atuais de que a vida pode «ter tido origem em fontes hidrotermais no fundo do oceano a partir de organismos primitivos formados a partir de matéria orgânica» (cf. Manglik, 2024). Mas isto permanece apenas uma hipótese. Apesar de todo o progresso científico (desde os “primitivos” Poetas do Génesis), a origem da vida na Terra é ainda um mistério; o que explica em parte a generosidade cética de Flusser, particularmente em *A História do Diabo*.

Neste texto, a generosidade cética de Flusser tem um objetivo claro. Aceita a hipótese científica de que a vida pode ter tido origem de uma forma líquida, mas acredita também que «A vida», propriamente dita, «não pode ser definida quanto ao seu agregado, como não pode ser definida em nenhum dos seus aspectos». O próprio protoplasma não é «simplesmente líquido»; ele é já uma contradição: trata-se «de uma espécie de líquido viscoso, como diz seu nome, mas contém grãos sólidos e bolhas gasosas». Assim, Flusser defende que a vida é “líquida” de duas formas: (1) *sensu stricto*, «a vida é líquida quimicamente», i.e., na sua origem; e (2) é líquida no «sentido figurado», i.e., a «vida é

líquida por não poder ser definida» simplesmente apontando os seus agregados químicos e origem (2012a, p. 49).

Isto tudo talvez sirva-nos para elucidar aquilo que chamo de “existencialismo conversacional” de Flusser mais adiante. Mas, em síntese, esse *existencialismo conversacional* destaca diferentes fases da existência humana através de uma análise dialética dos “sete pecados capitais”, originalmente identificados pela doutrina católica como vícios humanos. Na dialética flusseriana, a vida *per se* começa “na Luxúria”, interpretada simplesmente como conatos, i.e., o desejo de sobrevivência e de existência. Flusser sugere que, num sentido lato, todos os seres vivos possuem inerentemente um grau desta luxúria – i.e., todo ser vivo é por definição *luxurioso*. Outros pecados, no entanto, colocados numa escala hierárquica mais elevada, como a *Inveja*, a *Avareza*, a *Soberba*, e a *Tristeza do Coração* (*Melancolia* – já mencionada acima) refletem características exclusivas da existência humana, do Da-sein. (Mais sobre isto linhas abaixo.)

Em suma, há diferentes discussões dialéticas no livro do diabo. E daí a afirmação linhas acima de que a obra possui uma estrutura dialética genética. Com esta compreensão, retornamos à filosofia da história de Flusser, à luz (ou sombra) das dialéticas históricas de Hegel e de Marx.

Ambos os filósofos identificam (a) um “começo originário” que progride (dialeticamente) ao longo da história, e (b) um “princípio motor” que impulsiona esta evolução. Para Hegel, o princípio propriamente dito é a origem do Estado-nação, tendo a Razão (ou Espírito) como força motriz por detrás da progressão dialética da história. Tudo o que ocorreu na história antes do estabelecimento do Estado está, por assim dizer, orientado para a sua realização na história mundial. Em contraste, Marx vê a necessidade de sobrevivência como o começo originário, e a força de trabalho colaborativo humano para o sustento é o “motor” da dialética materialista.

Karl Löwith, vimos, critica as filosofias da história de Hegel e de Marx, entre outras coisas, pelas suas óbvias naturezas antropocêntricas – pois giram unicamente em torno da história humana. Flusser também diverge de Hegel e Marx, e alinha-se com os historiadores naturalistas, que fundamentam as suas narrativas em evidências científicas, remontando a história ao próprio cosmos. Nesta perspectiva, a história humana é um desenvolvimento posterior e uma pequena parte da narrativa mais ampla da natureza: a história humana é apenas uma fração da História Grande. Neste sentido, Löwith tem alguma razão: as filosofias históricas de Hegel e Marx são, em geral, versões

secularizadas de histórias teológicas, enfatizando um antropocentrismo teleológico – a visão de que os humanos são centrais para a história, à luz do conceito de algum tipo de salvação. Essas filosofias visam a redenção da humanidade, seja ela vista de forma transcendental ou imanente. E o propósito da história mundial gira em torno do ápice da salvação da humanidade.

Flusser claramente nega esse caminho.

Apesar da sua alegada formação judaica ortodoxa e do seu apoio ao cristianismo⁴⁶ e à “poesia” de Agostinho, Flusser opõe-se à filosofia histórica tradicional alemã – a mesma criticada por Löwith, como teodiceias bastardizadas. Entretanto, ironicamente, como já mencionado, ele começa a sua “filosofia da história” a partir do ponto que Löwith (e Voegelin) considera(m) inaceitável: o *mito da criação*. Para tanto, interpreta o versículo bíblico “No princípio, Deus criou os céus e a terra” como significando que Deus criou o espaço e o tempo, ou, numa perspectiva kantiana, as formas de percepção. Neste evento, Deus teria criado, num só ato, o mundo fenomenal e as condições para o conhecimento – i.e., criou o “diabo”, a *história* (2012a, p. 31).

É claro que Flusser utiliza a *figura do diabo*, simbolizando “confusão” e “dúvida”, para realçar a natureza complexa dos primórdios, quer comecemos com a narrativa do Gênesis, a poesia de Agostinho, ou com a narrativa da ciência contemporânea. Ele considera todos estes “princípios originais” como mitos. Logo, aceita o ponto de partida de Agostinho, no Gênesis, como um potencial “princípio” da história, mas desenvolve, daí, uma narrativa dialética que mescla momentos dos mitos científicos. Quer dizer, a sua abordagem dialética abraça as contradições destes dois mitos originários, aceitando a mundividência cósmica e naturalista da história proposta por historiadores de referência – mas o faz sob o prisma da sua clássica ironia socrática, ou generosidade cética. Enquanto os “grandes historiadores” defendem as suas visões científicas de forma dogmática, Flusser propõe ironicamente o seu próprio axioma originário: a queda do diabo, representando tanto a criação do Gênesis como o bigue-bangue.

Especula ainda que os movimentos cósmicos subsequentes – expansão métrica do universo – são meramente ações diferentes do diabinho a crescer. Ele não busca determinar qual o mito que diz a verdade ou mente. Uma vez que, para ele, vimos, «a nossa unidade de medida é sempre a vida humana» (Ens. 5, p. 82), o que lhe interessa de fato – para colocar todas as cartas na mesa – é a Dádiva à luz (ou sombra) da

⁴⁶ Retornarei a esses pontos linhas abaixo.

Sobredeterminidade do Ser Sugestor e Fascinator, o Outro, o mediador do «mistério mais alto e mais profundo, a existência com os outros» (Ens. 2, p. 61).

De todo modo, a sua especulação dialética da história continua. O primeiro passo para a elaboração de uma filosofia da história – se é que tal filosofia é possível – é eliminar os termos mais complexos do primeiro verso da Bíblia, termos que, estritamente falando, não pertenceriam à filosofia da história, a saber: “Senhor” e “Criação”. E explica:

“Senhor” não é propriamente conceito, já que aponta os territórios da fé e ultrapassa o terreno conceitual do pensamento. O conceito “criação” encerra problemas de ordem ética e estética, e podemos abordá-lo autenticamente somente como artistas ou santos. É preferível deixar esse complexo de lado, provisoriamente (2012a, p. 29).

No dialeto de Heidegger, o filosofar autêntico não faz sentido para o crente. Alguém que aceita o termo “Senhor” como absoluto e queira filosofar a partir daí só poderá fazê-lo na inautenticidade: “como se” fosse filósofo (with Löwith, 2021, p. 7-8). Para evitar essa inautenticidade, Flusser elimina (provisoriamente) o termo “Senhor” da equação. Mas ele adverte: «O que resta do primeiro verso da Bíblia, “início”, “céus” e “terra”, já nos parece suficientemente difícil». E acrescenta:

Surpreende-nos a nossa própria ingenuidade, com a qual aceitamos, via de regra, esses conceitos, sem dar-nos conta do seu profundo significado. E confunde-nos o fato de que o gigantesco tesouro de comentários, com o qual a ciência e a filosofia adornaram a primeira frase da Bíblia, nada conseguiu acrescentar ou tirar do seu fascínio simples, que se preservou por todos estes milhares de anos (op. cit., ibid.).

O Livro de Gênesis afirma que Deus criou o mundo em seis dias. Historiadores naturalistas acreditam que o universo começou com o bigue-bangue, um ponto denso que se expandiu, criando as condições favoráveis para o surgimento das espécies. O primeiro mito diz que esse “começo divino” pode ser rastreado até aproximadamente 3700 a. C. Então, de acordo com o calendário judaico, o universo como o conhecemos teria cerca de 6000 anos (cf. Macfarland & Harper, 2013); +/- 300 gerações, no dialeto flusseriano. O segundo mito diz que o começo originário ocorreu há cerca de 14 bilhões de anos (cf. Weintraub, 2011); i.e., alguns trilhões de gerações. Löwith rejeita o conto judeo-cristão por ser muito mitológico, optando por aceitar o segundo conto. Flusser, por sua vez,

questiona ambos e vê o começo como um grande mistério, propondo a “queda do diabo” como *símbolo* desse mistério.

Quer dizer, na sua generosidade cética, Flusser sugere que não existe uma real diferença entre o começo dos poetas de Agostinho e o dos grandes historiadores, pois começo é simplesmente isto: começo. O início do Génesis pode parecer ridículo à luz do conhecimento científico atual, e é fácil ver a verdade científica como axiomática. Mas afirmar esta ou aquela visão é assumir que o problema do começo originário só pode ser resolvido reduzindo-se a questão a um único Ou-Ou (expressão de Löwith). I.e.: o Ou-Ou do pensamento clássico cristão e do cientismo moderno. Flusser duvida de ambas as versões e, no livro do diabo, cria uma filosofia da história que mistura elementos de ambas as narrativas, mantendo um tom socrático e irónico, sem procurar substituir esses inícios míticos pela existência do Da-sein, como faz o Heidegger de SZ.

Heidegger se livra do problema do começo originário, parece, postulando o Da-sein como Tempo. Neste caso, não é mais uma questão sobre o começo do Tempo, do Ser, etc.), mas uma questão do novo começo quotidiano do Da-sein. E aqui Heidegger não parece interessado em entender o começo do Ser transcendentemente. Logo, postula o Abismo (*Abgrund*)⁴⁷ do Ser como a primeira clareira essencial que, simultaneamente, oculta e revela a verdade. O Ser é ao mesmo tempo fundamento e falta de fundamento (*Boden-los*) (cf. Dahlstrom, 2013, p. 9-10).

Flusser não compra esse papo da centralidade do Da-sein. Sim, a existência humana é a única medida que de fato importa. Mas *porquê* importa? Para *importar*, parece, para Flusser, a existência humana deve ser medida em relação a uma outra coisa, e não em relação a si mesma. Já vimos linhas acima que, para ele, essa medida é a «fé na imortalidade» (Ens. 7, p. 69). Ou, então, por que preocuparmo-nos com *caos*, *finitude*, *contingência*? Por que narrar essas coisas? Flusser concorda, portanto, com Heidegger: há um Abismo essencial (*Abgrund*) do Ser, e que mui possivelmente é também a clareira essencial. Mas esse abismo só faz sentido em contraste com algo que transcende o próprio Da-sein. Não é ilícito afirmar que todo o filosofar de Flusser gira, essencialmente, em torno dessa questão. E certamente não é diferente com o livro do diabo. Ao assumir uma

⁴⁷ Não confundir com o “abismo” dos existencialistas niilistas. Neste caso parece haver, todavia, um “fundo” bem lá no fundo do abismo (se procurado bem). Heidegger rejeita essa compreensão de “Abismo”. Ele até apela à etimologia do termo alemão *Abgrund* para explicar. O prefixo *Ab-*, insiste, falsifica a interpretação comum: *não há* fundo nenhum: *Ab-ground* significa precisamente isto: a total ausência de *ground*, de solo, de fundo. Cf. “What are Poets For?”, in: *Poetry, Language, Thought*, 2001b, p. 87-140.

atitude irónica em relação ao começo originário postulado pela Bíblia ou pela Grande História, Flusser quer ressaltar a questão da dádiva do Ser (uma das preocupações fundamentais também do Löwith maduro, vimos).

No caso do começo originário, tudo o que os grandes historiadores conseguiram, com a versão revisada da criação, foi esticar a nossa noção do Tempo, alongando, assim, o *começo originário* para trás, por alguns bilhões de anos. Mas, começo ainda é começo. Logo, escreve:

Conseguiram os nossos sábios... deslocar o início sempre mais para dentro do poço abismal do tempo. Conseguiram dilatar, distorcer e curvar os céus e deram-lhes dimensões inteiramente imagináveis. Conseguiram eles arredondar a Terra, tornaram-na pequena e manipulável, e estão prestes a abandoná-la precariamente. Mas, o início continua início, os céus continuam os céus, e a Mãe Terra continua a abrigar-nos no seu colo fértil, como no primeiro dia (Flusser, 2012a, p. 29).

A questão da dádiva parece óbvia: «a Mãe Terra continua a abrigar-nos no seu colo fértil, como no primeiro dia». E «Qualquer juízo» que se formule do postulado “No início” «será tão inimaginável quanto o juízo oposto» (ibid., p. 29-30). O problema da inimaginabilidade do “começo originário” é ilustrado pela própria maneira como Hegel e Marx se opõem.

Vimos, de modo bastante compreensível linhas acima, que Hegel (2012) começa com o Espírito – especificamente, com a expressão mais digna do Espírito, i.e., o *Völker*, a marcha de Deus na Terra (p. 279)⁴⁸; justamente porque, para ele, do ponto de vista da Lógica, a Natureza não é autoconsciente. O próprio *mito eterno do homem*, o mito da queda, portanto, já aponta, em última instância, para o começo originário propriamente dito, o começo lógico: a percepção da liberdade como tal, como sublimação ou transcensão da Natureza. Logo, começar uma filosofia da história pela Natureza é inconcebível. Marx, ao contrário, do seu ponto de vista lógico-materialista, começa pela Natureza; precisamente porque, para ele, começar pelo Espírito é inconcebível.

⁴⁸ Cf. também *The Philosophy of History*, 2001a, p. 31, onde Hegel deixa claro que o propósito do seu curso (“A história filosófica do mundo”) é “considerar a forma que a personificação perfeita do Espírito assume – i.e., o *Völker*. É neste ponto específico que a história de *Geist*, como possibilidade de autoconsciência, começa.

Não precisamos revisitar essas questões. Basta dizer que Flusser evita complicar demasiado as teses e, inicialmente, aceita a frase bíblica ingenuamente, tal como «é-nos imposta» (Flusser, 2012a, p. 29). Fá-lo em parte por ironia, em parte porque, à semelhança de Voegelin, Flusser rejeita completamente o materialismo de Marx (como veremos adiante). Primeiro, importa sintetizar a crítica de Voegelin à filosofia da história de Marx e Hegel.

2.12. Eric Voegelin contra Marx e Hegel

Na esteira crítica de Löwith, Eric Voegelin (1982) critica Marx e a tradição materialista mais vasta. Preocupa-o o fato de o «materialismo dialético» de Marx «ter ganho aceitação social como a interpretação materialista convencional da história» (p. 255). Mas, de fato, Voegelin não manifesta simpatia nem por Marx nem por Hegel, dado que, na sua percepção, ambos procuram a felicidade absoluta na história terrena, apesar de a verdadeira felicidade permanecer inatingível. Nas suas palavras: «Eles buscam a felicidade [na história] apesar do fato de que ninguém jamais a alcançou» como tal. Mais, numa curiosa concordância com Flusser, Voegelin escreve: «O desejo por uma felicidade que nunca pode ser satisfeita por objetivos finitos aponta para o bem infinito que sozinho pode dar verdadeira satisfação, para Deus» (p. 45-46)⁴⁹.

Isto – a leitora/o leitor já terá percebido – está intimamente alinhado com a visão de Flusser de que coisas como *nação, povo, solo, política, economia*, etc., nada disso tem “valor eterno”.

Mas o mais curioso é o que vem em seguida.

Voegelin descreverá a obsessão de certos filósofos da história pela «busca da felicidade intramundana» como uma «“doença do orgulho” que afasta o homem de Deus» (ibid.).

Flusser trata da “felicidade intramundana” – como elaborada nas filosofias da história de Hegel e Marx, por exemplo – como produto da dialética diabólica entre a *Inveja* e a *Avareza* (dois “pecados capitais”). (A própria “doença do orgulho” mencionada por Voegelin é, claro, também um dos sete pecados.) Logo, escreve Flusser, «Os filósofos do “povo” alemão [Hegel e Marx, essencialmente] conseguiram encher de interesse

⁴⁹ Neste ponto, Voegelin está expondo a visão da “genealogia das paixões” do médico e filósofo jesuíta francês Helvétius (1715-1771). Fica claro, no entanto, que ele não discorda de Helvétius sobre esse ponto em particular.

existencial» conceitos efêmeros como “povo”, “nação”, etc., transformando «uma praga em motivo de orgulho» (2012a, p. 84). Para Flusser, a felicidade propagada pela filosofia da história em geral é baseada também no orgulho; que é, por sua vez, resultado da dialética entre inveja e avareza (retomarei esses pontos mais adiante).

Em suma, então, Flusser defende que as filosofias históricas de Hegel e Marx transformam “pecados”, como o nacionalismo, orgulho racional, valores políticos, económicos, ideológicos, etc., em “virtudes”. Afirmar, contudo, que «a felicidade que prometem é uma felicidade do tédio e do nojo», mascarados de ideologia e motivo de orgulho... «mas os ingredientes são sempre os mesmos: como alcançar a felicidade pela gula» (outro *pecado*) (ibid., p. 127).

Flusser concorda, pois, curiosamente, com Fernando Pessoa, que afirmava que o paganismo alemão, nacionalista (dos românticos), particularmente como personificado pelo historicismo materialista, é, de fato, um paganismo animal; pois carece de preocupações espirituais e não consegue abordar questões essencialmente humanas, como a questão da «sobrevivência da alma», que, para Pessoa (2006a), é o que de fato importa para toda «a Humanidade» (p. 136). Flusser, vimos, diz que a premissa subjacente a estas filosofias é, de fato, o menosprezo por algum valor eterno, e a busca da felicidade pela *Gula*, uma “virtude” animal.

Na dialética diabólica dos pecados capitais, a *Gula*, assim como a *Luxúria* e a *Ira*, não são “virtudes” ou predicamentos exclusivamente humanos: são características orgânicas (parte do conatos) que dividimos com outros animais. Dialeticamente, a «gula é outra forma de luxúria, uma luxúria sublimada mas, dada essa sublimação, é transferida para outra camada da realidade». E a *Ira*, por sua vez, não está nunca muito longe da *Luxúria* e da *Gula*: a *Ira* é, em termos gerais, consequência da impotência da *Luxúria* e da *Gula* ininterruptas (Flusser, op. cit., p. 25).

Ou, como bem sintetiza Batličková, pela dialética pecaminosa de Flusser, «A luxúria» é a «afirmação da vida», «a ira» é a «recusa de aceitar as nossas limitações», e «a gula» é o esforço de melhorar a «qualidade da vida» (2012, p. 12)... que, num plano “animalesco”, nunca parece saciar-se... e isto é irritante para a mente luxuriosa e ingluviosa. Para Voegelin, esta é uma «doença que só pode ser curada pela Graça que une o homem a Deus – finalmente, na morte» (1982, p. 54). Flusser, ao menos no livro do diabo, não é tão explícito assim. Mas, já vimos, no final, em outros textos, parece concordar com Voegelin ao afirmar que os objetos da luxúria, da gula, da inveja, da avareza e da ira não têm «valor eterno» (2007, p. 296).

Parece claro que Voegelin foi um pensador profundamente religioso..., se era “cristão” ou não, é outra questão. De fato, não há acordo acadêmico sobre o assunto. O que está claro, como Maben Poirier (2018, *online*) aponta, corretamente, é que Voegelin era um pensador «dedicado a resgatar Deus do exílio para o qual ele havia sido enviado [forçado] pelo homem moderno». E daí a sua oposição radical a Marx e ao materialismo em geral. Isto dito, para Poirier o “Deus” de Voegelin não é um Deus transcendental. Na verdade, diz, Voegelin «deixa bem claro que não há comunicação ou contato possível entre o homem, por um lado, e o verdadeiro Fundamento ou Transcendente, por outro». É como se Voegelin estivesse numa esteira inversamente pascaliana a nos dizer: «Não há Deus, mas devemos acreditar nele mesmo assim, pois a alternativa é terrível demais». Por isso Poirier categoriza Voegelin como um «imanentista subjetivista» (ibid.).

Retornarei à questão do imanentismo linhas abaixo.

No momento, basta dizer que *imanentismo subjetivista* indica a natureza autotranscendente do sujeito. Como tal, é tema axiomático de (quase) todas as filosofias existencialistas. De Kierkegaard a Nietzsche, existencialistas discordarão, todavia, sobre a natureza ou fundamento da fonte do poder para essa autotranscendência.

A interpretação de Poirier não é de forma alguma unânime. Eugene Webb (2018, *online*), por exemplo, escreve um artigo inteiro tentando provar porque Poirier está errado ao assumir que Voegelin era um imanentista subjetivista. Embora o cerne da questão entre Webb e Poirier não me interessa aqui, vale a pena notar (por razões que ficarão mais clara linhas abaixo) que, para Webb, embora o “Deus de Voegelin” não possa ser identificado com o Deus cristão (tradicional), ainda assim fica claro (para Webb) que o fundamento do pensamento de Voegelin é sem dúvida a sua crença (meio platônica) em uma «bondade transcendente», uma *bondade* à qual devemos «lealdade absoluta em um espírito de reverência genuína» (ibid.). Mas a visão de Deus de Voegelin (1990) vai além disso, como a citação a seguir testemunha:

Quando os deuses são expulsos do cosmos, o mundo se torna chato. O sentimento de tédio toma conta – a sensação de cansaço, insatisfação e apatia torna-se o estado de espírito do homem que perdeu sua fé, e deve se proteger da escuridão da ansiedade, através da busca incessante por entretenimento... depois da Revolução Francesa, esse tédio foi reconhecido por Hegel como a síndrome de uma era na história. Mas levou um século e meio [depois de Hegel] para que a perdição em um mundo sem Deus se desenvolvesse de um mal-estar pessoal da existência para uma doença social (p. 213).

Poirier parece ignorar a compreensão de Voegelin do problema de um “mundo sem Deus” (um *mundo indigente*, para usar a frase heideggeriana). Webb reconhece esta compreensão, mas minimiza o aspecto transcendental do Deus de Voegelin. De todo modo, alguém poderia tomar o excerto acima como uma descrição particularmente aguda da visão flusseriana. Porém, o excerto é, claro, de Voegelin. Meu Ponto: há ligações entre Flusser e Voegelin que devem ser exploradas.

Mas os escritos de Flusser mostram mais do que apenas um eco da visão de Voegelin sobre a história, independentemente da familiaridade de Flusser com esta⁵⁰. Uma forma fundamental pela qual Flusser excede Voegelin é em relação à ideia de um *imanentismo subjetivista*. Nesta altura, a leitora/ o leitor já está consciente, creio, de que se há possibilidade de um imanentismo em Flusser (e de fato há), ele só pode se do tipo intersubjetivista.

Pretendo ressaltar outros pontos de contato entre Flusser e Voegelin adiante, na medida em que isto possa nos ajudar a entender melhor o conteúdo filosófico do livro do diabo. Primeiro, precisamos – no âmbito da nossa tentativa de eliminar, tanto quanto possível, o caráter *sui generis* do livro do diabo – ver como a “filosofia da história” de Flusser se desenvolve, a partir do começo originário já discutido linhas acima.

2.13. Flusser: dois mitos originários – um diálogo socrático

Depois de tomar o “começo da história” *ingenuamente*, como diz, de acordo com a primeira frase da Bíblia, para significar também a “queda do diabo” (entendida a partir de uma perspectiva kantiana), Flusser passa a descrever a continuação dessa história através das lentes da cosmologia da física moderna. Neste caso, a “queda do diabo” serve de metáfora para o bigue-bangue, seguida do processo de expansão do universo (o “crescimento” do diabo).

Flusser descreve esse processo em quatro estágios cronológicos, nomeadamente: (i) a queda (nascimento) do diabo, (ii) o diabinho brinca com pião, (iii) o diabinho brinca com cubos, e (iv) o diabinho brinca de compor elementos – que, juntos, formam a “Infância do Diabo”⁵¹.

Para entender o livro do diabo como uma filosofia da história (ou imitação desta), é útil comparar a linguagem de Flusser com a linguagem dos grandes historiadores

⁵⁰ Não encontrei referências a Voegelin nos escritos de Flusser (publicados ou não).

⁵¹ Capítulo 2 do livro do diabo.

admirados por Löwith. Farei isto mais ou menos cronologicamente (de acordo com o “relógio cósmico”).

A Ciência e a Bíblia começam suas narrativas postulando um *começo originário*. E ambos os mitos estabelecem um desenvolvimento cronológico do processo subsequente.

A Bíblia diz que Deus criou os céus e a terra e tudo o mais em 6 dias. No 1º dia Ele criou a Luz, no 2º criou os céus e o firmamento, no 3º criou a Terra, os oceanos, e proporcionou a possibilidade do crescimento da vida vegetal, no 4º criou o Sol e a Lua, no 5º criou os peixes e as aves, no 6º criou os animais terrestres e o ser humano. E, no 7º dia, o *Shabbat*, Ele descansou.

A Ciência, por sua vez, fala desse processo em duas “grandes eras”: a *era dominada pela radiação* e a *era dominada pela matéria*. Isto é importante para que possamos entender a linguagem de Flusser no livro do diabo. Tentarei resumir.

A *era dominada pela radiação* é dividida em diferentes períodos, com diferentes “coisas” sendo criadas por um processo de expansão de gases. Começando com o *começo originário*, o *bigue-bangue*. Ele é o criador do Tempo e do Espaço. Especificamente, de acordo com George Lemaître⁵², «o universo deve ter surgido a partir de um único ponto na curva do tempo antes de se lançar de cabeça em uma expansão». Em linguagem flusseriana, isto representa a criação e a queda do diabo. E, ainda segundo Lemaître, e a ciência contemporânea, isto causou umas “faíscas” chamadas de “desvio para o vermelho”, i.e., um aumento na radiação de «ondas vermelhas», que saem da luz emitida por destroços da explosão em movimento (Westlake, 2016, p. 12). Esse movimento é conhecido como *inflação cósmica* – e durou cerca de 50 mil anos após o *começo originário*, o *bigue-bangue*.

Notem, a ciência atual ainda não consegue explicar exatamente o que aconteceu durante o período entre o *bigue-bangue* propriamente dito e o início da *inflação cósmica*, porque durante esse período o Universo era aparentemente dominado por efeitos gravitacionais quânticos, e ainda não temos uma sólida teoria quântica da gravidade para explicá-lo (Longair, 2023, p. 642-644).

Neste caso, a quântica seria mais uma máscara do diabo no dialeto flusseriano; e, como máscara diabólica, serve para esconder o caráter da realidade toda. Mais: pela ciência atual, os períodos posteriores são caracterizados por uma escala chamada “fator

⁵² 1894-1966. Padre católico e físico belga. Foi o primeiro pensador a defender que a recessão das galáxias é uma evidência de um universo em expansão. Cf., por exemplo, Dan Graves, *Scientists of Faith*, 1996, p. 161f.

de escala cosmológica”. O primeiro desses estágios maiores é caracterizado pela presença de energia em forma de radiação e por matéria em movimento e expansão – e daí o nome: *era dominada pela radiação*. A característica principal dessa era é o aumento das forças gravitacionais do universo (ibid., p. 400).

Todo esse processo é, diga-se de passagem, inicialmente caótico, desordenado (*diabólico*).

Flusser descreve esse movimento caótico com a imagem do “diabinho infantil brincando com pião”⁵³. Uma vez lançado (apropriadamente), o movimento inicial do pião é caótico e violento – e parte da brincadeira consiste justamente em tentar controlar esse “caos” inicial. No entanto, ao desacelerar, o movimento se estabiliza (por algum tempo, desde que continue a girar).

A *física moderna* explica como o Universo se expandiu inicialmente e como o caos se transformou em ordem através da lei da gravidade. Fortuitamente, a gravidade controla esta expansão, permitindo a formação de quarks, léptões, antipartículas e elétrons. O Universo contingentemente arrefece, levando à fusão de prótons e nêutrons para formar gases e fótons. Eventualmente, ainda segundo a cosmogonia contemporânea, as primeiras estrelas começam a formar-se, levando à criação de sistemas planetários. Esses sistemas, como o nosso, surgem do colapso das forças gravitacionais sobre si próprias, criando uma densa concentração de gás. Quando, por algum *milagre* cósmico, estas regiões concentradas ganham massa e energia suficientes, inicia-se a fusão nuclear, formando estrelas. Trilhões de detritos e partículas do bigue-bangue continuam a girar e a colidir em torno destas regiões.

Daqui, duas coisas podem acontecer a essas partículas.

Se elas «forem demasiado pequenas e leves, os movimentos turbulentos dos gases agitam-nas, girando-as para fora do plano do nó» (o centro das partículas). No entanto, «quando têm [*milagrosamente*] massa bastante, elas flutuam o suficiente para acomodarem-se em discos rotativos relativamente finos» e formam «grandes pedaços» chamados «planetesimais», «que podem ter até 1 quilómetro de diâmetro». Se os planetesimais forem «maciços o suficiente», sua «atração gravitacional» atraiem «pedaços mais pequenos de matéria, acelerando o seu crescimento» a partir do nó. Isto «resulta num pequeno número de planetesimais que capturam constantemente partículas mais

⁵³ Brinquedinho de madeira, com lados arredondados, com uma parte superior plana, uma alça vertical e uma ponta na parte inferior de ferro, e que deve ser lançado em movimento puxando-se bruscamente um barbante atado à alça e firmemente enrolado ao redor do corpo do pião.

pequenas». Alguns planetesimais tornam-se, *milagrosamente*, «terrestres» e, quando «crescem o suficiente, começam a «formar metais derretidos», formando primeiro os núcleos internos dos planetas que são, lentamente, cercados por uma «crosta externa rotativa de silicatos rochosos mais leves». E aí, finalmente, temos um protoplaneta: «uma massa semelhante a um asteroide com camadas distintas», que pode ou não formar uma atmosfera (Westlake, 2016, p. 23-25). Neste ponto já estamos na *era dominada pela matéria*.

E, como a diversidade do nosso próprio Sistema Solar demonstra, mesmo dentro de um mesmo sistema, atmosferas variam bastante. Para que um planeta tenha condições de vida, a sua receita atmosférica precisa de ser *milagrosamente* adequada, incluindo o seu tamanho, a composição e a distância da estrela. Um erro nesta combinação pode arruinar estas condições. Por exemplo, Mercúrio é muito pequeno e está muito perto do Sol, pelo que a sua atmosfera foi destruída. Marte está muito longe, e a sua água está congelada. Contudo, se, *milagrosamente*, o planeta for do «tamanho certo, e estiver na posição certa para formar uma atmosfera robusta, ele será capaz de sustentar a vida» (obviamente, o caso da Mãe Terra) (ibid., p. 24f).

Não por acaso, a afirmação de Heidegger: a consciência de que há algo em vez de nada é, de fato, «o milagre dos milagres» (apud Löwith, 2022, p. 391).

Esta é, em suma, a cronologia do início e da formação dos “céus e da terra” de acordo com a ciência atual. E esta é a história da criação naturalista contada pelos grandes historiadores.

A “grande filosofia da história” de Flusser mistura elementos dos dois mitos, como disse, ao sugerir que Deus criou o diabo, que representa o tempo, o espaço e as nossas percepções do mundo. Mais especificamente, diz o «diabo é (no seu aspecto externo) o fluxo do tempo, graças ao qual os fenómenos nos aparecem» (2012a, p. 32). Flusser descreve esse começo expansivo do universo “poeticamente” como «A Infância do Diabo» (exatamente o segundo capítulo do livro). É durante a “infância do diabo” que ocorrem os dois principais processos de expansão e consolidação do universo, dominados pela era da radiação e a era da matéria. Flusser, claro, fala desses processos naturalistas em linguagem tipicamente diabólica. Deixem-me resumir.

O capítulo 2 de *A História do Diabo* descreve, em linguagem mista, o processo de “criação” e “expansão do Universo como a “criação e a queda do diabo”. E diz: «A cosmogonia moderna descreve [como deve ser] o percurso dessa queda» do diabo em termos científicos, naturalistas (como descrevi linhas acima), mas «não se dá conta do

caráter diabólico do processo que relata» (ibid., p. 32-33). Para realçar esse caráter diabólico, ele traduz o processo de surgimento e expansão do Universo para o seu próprio linguajar diabólico. De fato, descreve todo o processo científico discutido acima como uma “brincadeira do diabo” – como mencionei, o diabinho brincando com pião:

Diz [a Ciência] que “céus e terra” talvez não tenham surgido juntos, mas que a terra se condensou dos céus. Existencializando as abstrações matemáticas da cosmogonia moderna, e traduzindo as suas proposições abstrusas para a linguagem deste livro, é a seguinte a imagem que ela nos pinta: “no início” tiveram “os céus” a dimensão zero e um peso infinito. Serviram de pião ao diabo em sua queda. Este chicoteou o seu pião, de modo que esse ponto infinitamente pesado começou a girar loucamente. Nessa sua rotação diabólica desintegrou-se. Pedacos de dimensões gigantescas e pesos limitados desprenderam-se do ponto zero, milhões e milhões de milhões de pedacos se dispersaram em corrida desenfreada. Essa corrida continua até hoje. Pedacos do pião desintegrado fogem furiosamente um do outro, e fogem do seu centro abandonado. Em sua fuga precipitada desintegram-se esses pedacos por sua vez e formam novos piões subalternos. Um pedaco de um pedaco de um pedaco do primeiro pião é a nossa Mãe Terra. A rotação diabólica, provocada pela primeira chicotada, continua com impulso constante, e anima todos os pedacos em sua fuga. Pedacos maiores (as “nebulosas espirais”) continuam girando e continuam fugindo umas das outras e do seu centro rumo ao nada. Fogem do zero para o zero, como convém a um brinquedo do diabo. Nessa sua fuga do nada para o nada transforma massa em energia. Tornam-se sempre “maiores” e “mais leves” e o mundo inteiro torna-se sempre “maior” e “mais leve”. O “início” da explosão do pião eram céus infinitamente pequenos e infinitamente pesados. O fim da explosão serão céus infinitamente grandes e infinitamente leves. O estágio atual e intermediário dos céus é um mundo de dimensões e peso infinitos, embora considerável (ibid.).

E é isso, em suma, que Flusser quer dizer quando afirma que o diabo (o Tempo) é, em última instância, o movimento da irrealidade para a irrealidade, do zero para o zero, do nada para o nada. Como Eva Batličková bem observa: «Para Flusser, o mundo que o diabo cria é o mundo de *maia*, o mundo da ilusão»⁵⁴. O que ele cria é, pois, o outro da realidade

⁵⁴ Retomo a noção de *maia* (ilusão) em contexto mais apropriado. Cf. nota de rodapé 63, p. 114.

última, i.e., «a irrealidade que substitui a realidade original» (2010, p. 44-45). Essa realidade original é, lembremo-nos, sobredeterminada.

Por “sobredeterminidade” quero dizer que o Ser *qua* Ser, i.e., o Ser como Sugestor e Fascinator, não é nunca apreendido e identificado univocamente: um “Deus”, por exemplo. E “Ele” não pode ser identificado univocamente simplesmente porque é excesso: o excesso que dá origem ao tipo de espanto e perplexidade com os quais a Metafísica tem se ocupado desde que o “homem” começou a pensar metafisicamente – onde quer que esse “desde” nos aponte.

Retornarei à questão da sobredeterminidade do Ser mais adiante. O importante aqui é entender que Flusser rejeita, sempre rejeitou, os singulares (unívocos) repetíveis pelos quais o Sagrado é percebido por esta ou aquela fé. O que ele não rejeita é que esse Sacro existe.

Aqui Flusser está, portanto, de acordo com o Heidegger leitor de Hölderlin. Neste sentido, Heidegger diz que o problema do niilismo (*pseudo*-niilismo, de fato), é não querer entender que o *Nada* compreendido de forma banal «apenas acelera o esquecimento da verdade suprema: que nem o próprio nada», venerado pelo niilismo, «está presente sem o Ser» (2000, p. 170). Em contrapartida, os *crentes* também erram, porque não querem entender que o Ser, por ser sobredeterminidade, também não pode ser apreendido univocamente por um nome sagrado qualquer. Portanto: «O Ser deve permanecer inexplicável, a aventura contra o Nada que deve a sua origem ao Ser» (Heidegger, 1999, §268). Então, diante da Sobredeterminidade do Ser, Heidegger sugere, com as palavras de Hölderlin: «Quase sempre precisamos ficar em silêncio; porque faltam nomes sagrados» (2000, p. 216).

Logo, diante da Sobredeterminidade do Ser, onde faltam-nos nomes sagrados, o papel da Filosofia é, diz Flusser, ser como «as paredes da tenda de Jacó», i.e., como «uma membrana permeável que lhe permite ouvir a voz do *fantástico*, e através da qual se aceita a responsabilidade em resposta a esse chamado». Flusser está aqui se referindo ao episódio do exílio de Jacó e do Povo de Israel (Gênesis 32). As tendas são obviamente as barracas nas quais Jacó (como nómade) abrigava-se no deserto. Tendas certamente «devem oferecer proteção contra o vento e suas ondas no deserto». Mas, mesmo “protegido”, o vento continua a soprar, e o «morador da tenda não pode deixar de ouvir a voz» do vento «chamando» através das paredes da barraca. Para Flusser, com a ajuda do vento do deserto, a tenda de Jacó transmite uma «mensagem que sustenta nossa cultura» (judaico-cristã) e que clama por contemplação. Contudo, «por milhares de anos»,

«teólogos» e filósofos tentam «nomear», decodificar (univocamente) essa voz, e discutem perpetuamente «sobre a mensagem precisa que o vento da estepe profere através das paredes da tenda» – «transformando assim a tenda» de Jacó em uma coisa «fantástica», especulando sobre a verdadeira natureza dessa “Voz”. Flusser, o “existencialista conversacional”, não duvida de que se trata do clamor ético do Sacro. Mas isto basta. Logo, diz: «Talvez» o vento «não diga nada mais do que “Eu sou o que sou”, desafiando Jacó a se tornar o que ele deveria se tornar» (2003, p. 64).

É precisamente isto que quero dizer quando afirmo que, para Flusser, o Sacro *qua* Sacro é Sobredeterminidade. Mais: a “voz” que chama através do vento é um *chamado ético*. Portanto, no caso da voz do vento que chamava por Jacó, especula Flusser, esse clamor possivelmente dizia: «“Ouve, ó Israel!”»⁵⁵. Contudo, precisamente por se tratar de um “chamado” e não de um “imperativo”, esse «“Ouve, ó Israel” não significa necessariamente “siga”», ó Israel. É bem possível que *Israel* esteja imerso num sono profundo e, portanto, não consiga ouvir. Porém, se “Israel” aceita seguir o clamor, i.e., «aceita a responsabilidade» que chama o seu nome – a dizer: torne-te quem deves ser, um ser humano, digno do mistério mais alto e mais profundo –, então a voz se torna peculiarmente «dele»... i.e., um predicamento ético-existencial (et seq.).

Portanto, em *A História do Diabo* (e de fato em todos os seus escritos), Flusser quer empurrar o Sagrado para dentro da sua natureza original, de ser sobredeterminidade e pluralidade excessiva. E, parece, a única maneira filosoficamente relevante dessa voz ser ouvida ou interpretada é à luz do seu significado ético. Se este é o caso, e creio que seja, o que Flusser diz sobre finitude e imortalidade – que o problema da temporalidade só pode ser superado com a fé na imortalidade (Ens. 7, p. 69) – também é verdadeiro para a realidade e a irrealidade. Vejamos.

2.14. Flusser: imortalidade e sobredeterminidade

Então, segundo Flusser, a finitude (a temporalidade) apresenta um abismo quase insuportável – e é «capaz de nos engolir, aniquilando-nos dessa maneira» (ibid.) – e só pode ser transcendido pela fé na imortalidade. De modo semelhante, a irrealidade que o “diabo” cria ofusca a realidade última – algum valor eterno. Flusser parece estender a ideia da necessidade de uma transcensão para uma escala cósmica, sugerindo que não só

⁵⁵ *Israel*, como toda a gente sabe, é o nome dado a Jacó após ao episódio de sua luta contra um anjo, como narrado no Livro de Gênesis 32:22-32. Literalmente, significa “aquele que luta com Deus”.

os indivíduos enfrentam a aniquilação, mas que todo o Universo está inerentemente a caminhar para uma irreabilidade suprema.

No entanto, importa insistir, Flusser não é um pessimista; acredita claramente que a finitude individual pode ser superada com a fé, enquanto que, a um nível cósmico, a percepção da transformação da realidade em irreabilidade requer (alguma) fé na Sobredeterminidade do Sagrado. No caso do Universo, explica, em sua língua floreada típica, no começo «o Senhor deu a corda» para o diabo brincar de pião; mas «quando a corda se tiver desenrolado inteiramente, o início estará findo». Certamente, «O Senhor, o doador da corda, vê a corda inteira»... portanto, para Ele, início e fim são indistinguíveis (2012a, p. 30).

Mas – eis um grande ponto de viragem no pensamento de Flusser –, no final, o *Senhor* também acabará. “Senhor” é só um nome santo, um aspecto unívoco da Sobredeterminidade do Sagrado. Nossa realização não é, evidentemente, a “realização do Senhor”. Não somos capazes de perceber o âmbito completo da existência... e, logo, criamos mitos – sejam teológicos, naturalistas ou filosóficos – para interpretar esses inícios e fins, refletindo a nossa compreensão limitada da realidade toda. Entretanto, “Senhor”, “Deus”, etc., são mitos dentro dessa limitação.

Posto isto, eventualmente, com a evolução dos mitos cosmogônicos do pensamento antigo ao moderno, os “Poetas” (criadores de mitos) se “esquecem” do começo e do fim caóticos e violentos, e passam a falar da “perfeita consonância” do Universo. É este, parece, o caso dos mitos cosmogônicos de Platão e Aristóteles (e outros). Eles percebem que «Os astros seguem círculos, elipses e parábolas de uma beleza cristalina, que são consequências perfeitas da rotação primordial e que terão, por sua vez, consequências igualmente perfeitas» (ibid., p. 33-34). Nessa mesma esteira cosmogônica, Agostinho percebe também que não há ausência de beleza na criação divina, «Pois tudo o que Deus criou é bom em si mesmo» (1999, p. 191).

Em suma, até aqui os mitos apresentavam um Universo harmonioso governado pela beleza e pela ordem. No entanto, a cosmogonia moderna desafia esta noção, revelando que o cosmos é mais caótico e complexo do que se imaginava anteriormente. E o próprio “homem” passa a ser reconhecido como produto deste caos. Surgem, assim, “nas nossas considerações, a primeira tensão dialética”... a consonância imaginada pelos antigos poetas não passa de «obra de arte infantil» do diabinho; i.e., o céu estrelado e as órbitas harmoniosas dos planetas não passavam de desenhos infantis de um diabo infantil – que mascaram o caos e a complexidade do Universo (Flusser, 2012a, p. 33f).

Mesmo aqui, nem tudo está perdido; a procura da harmonia persiste. Poetas modernos percebem que *beleza, ordem e harmonia* não estão nos objetos em si, no fenômeno, e sim nas leis matemáticas subjacentes, descobertas pela razão. A mente moderna chega a realização de que «A explosão que dá origem a essa obra é [de fato] catastrófica, mas as regras que a regem são leis, isto é, parecem excluir catástrofes futuras». Poetas modernos atribuem, ainda, a harmonia e beleza dos cálculos matemáticos e das leis subjacentes ao caos a Deus, ao Bem, à Providência.

Entretanto, no final, nenhuma quantidade de malabarismo matemático e estético impedirá o fim da corda. E, de certo modo, o “homem” pós-moderno parece ciente disto. Portanto, levanta questões sobre as atribuições tradicionais de harmonia e beleza a fontes divinas (incluindo as leis e os cálculos matemáticos dos modernos), propondo, em vez disso, uma visão mais cínica que liga estes atributos às ações de uma desordem universal sem propósito nenhum.

E, inicialmente, Flusser junta-se a esses cínicos.

«Devo chocar o leitor: a nossa argumentação» se vê «forçada a atribuir» toda a harmonia e ordem «ao diabo» – tudo não passa de obra do “diabo”. Portanto, não nos iludamos: o «diabo é criminoso para ser artista, e artista para ser criminoso. Cria leis para poder infringi-las, e infringe leis para poder criar novas» (ibid., p. 34). Isto dito, os Poetas, antigos e modernos, não estavam totalmente enganados. Um dos aspectos da «rotação do pião» é de fato “harmoniosa” (p. 33). Afinal, já dissemos, a própria beleza «é a quinta essência do diabo» (p. 26).

Logo, mesmo com a queda dos mitos antigos, novos mitos sobre harmonia surgirão, porque o diabo sempre tem alguns truques novos na manga. Uma das grandes revisões do mito da harmonia – que ainda reverbera – surge com a modernidade e suas descobertas tecnológicas (e decerto sobrevive nos mitos da ciência e da filosofia contemporânea). Cria-se assim o mito da imanência subjetivista. Neste prisma, a harmonia e as leis não estão nem no Universo, nem na Natureza, mas na capacidade de autossuperação e autotranscendência do homem: i.e., no comando racional do homem sobre sua própria existência. Afinal, a meta da pós-modernidade é a transcendentalização da imanência. Tudo vira projeto humano. E isto passa para a própria criação do homem – porque o homem é essencialmente autotranscendência em forma de projeto.

Chega-se, com isto, à conclusão de que há uma diferença fundamental entre a máquina celeste e os nossos aparelhos. Enquanto o aparelho cósmico é caótico, imprevisível, máquinas têm propósito, têm deveres a cumprir, tarefas a executar; são produtos da vida.

(Abordarei a crítica de Flusser aos instrumentos no capítulo seguinte.)

Löwith opõe-se às filosofias da história (em geral), porque rejeita radicalmente as premissas da modernidade e suas promessas de progresso. Ouvimo-lo reclamar: nas filosofias da história de Hegel e Marx: antigos mitos teológicos de harmonia e providência são reinterpretados, bastardizados, de forma a justificar o caminho e o progresso histórico da humanidade, rumo à consolidação do reino celestial na Terra. Não basta para o materialismo marxista «afirmar, com Feuerbach», a natureza ilusória da religião. Ele deve defender radicalmente «a reivindicação positiva de “felicidade terrena”» para substituir a «bem-aventurança ilusória da religião» que busca aniquilar. Portanto, o axioma básico dessas doutrinas é: «A religião é o “sol ilusório que gira em torno do homem enquanto ele ainda não girar em torno de si mesmo”» (1949, p. 48). Flusser certamente concorda com Löwith também nisto. Logo, diz: o materialismo elege o «mundo fenomenal como base» de toda a «realidade» efetiva (2012a, p. 120).

De fato, para Marx, e outros na mesma esteira, realidade efetiva, *Wirklichkeit*, só pode ser *materialistischen Wirklichkeit* (cf. Frank, 2014). Isto, para Flusser, trata-se, antes de tudo, de «um erro gramatical»; a própria «epistemologia materialista prova» que «a realidade do mundo material» é tal que evapora-se continuamente (op. cit., p. 177). O materialismo marxista rejeita o idealismo (hegeliano) pela premissa de que conhecimento só pode ser concebido e experimentado materialisticamente... i.e., conhecimento é «matéria transformada em mente». E, por esta perspectiva, a «natureza passa a ser alimento, matéria-prima da mente». Isto representa, em suma, o processo guloso do materialismo. E a meta da “gula marxista” é «devorar a natureza toda, e transformá-la em instrumento» (p. 120). É por este método que o marxismo promete realizar «o paraíso da gula e da avareza» na Terra (p. 77).

Mas, neste contexto, Flusser critica também o idealismo romântico. Certamente o *paraíso terrestre* do idealismo é possivelmente mais belo que o paraíso da gula e da avareza dos materialistas – afinal, trata-se de um paraíso fundado também na luxúria e no belo. Contudo, insiste Flusser: «de um ponto de vista ético», certamente esses paraísos se equivalem.

Curiosamente, aqui, Flusser retorna à questão da noção de Tempo. Diz, portanto, que esses paraísos terrestres se equivalem, do ponto de vista ético, precisamente porque, neles: «O tempo deixa de fluir... Mas não se trata de uma aniquilação do tempo. Pelo contrário, é a vitória final do tempo. Tudo se temporaliza» (ibid.) – i.e., tudo se aniquila, tudo é engolido pelo tempo: possivelmente a tese fundamental de SZ (como o conhecemos).

Tudo o que resta nesses paraísos é o “diabo”, como Tempo que tudo devora. Nesta atmosfera, não há espaço para a fé na imortalidade, e não há espaço para a fé na Sobredeterminidade do Sagrado. De fato, aqui o “tempo” temporaliza tudo: tudo torna-se fundamentalmente *ser-para-a-morte*.

Contudo, a menos que lembremo-nos da distinção que Flusser traça entre “Tempo” e “temporalidade”, discutida linhas acima, na qual ele afirma explicitamente que a derradeira compreensão do Da-sein de que a “temporalidade do tempo” aniquila tudo «pode ser superada somente com a fé na imortalidade» (Ens. 7, p. 69), perderemos o fundamento do porquê, para ele, ambos os paraísos (guloso-materialista e luxurioso-idealista) se equivalem eticamente: ambos colocam todas as suas fichas na possibilidade da *transcendentalização da imanência*.

I.e.: até aqui Flusser concorda com as críticas de Löwith às filosofias da história de Marx e Hegel. Mas, movido pela sua generosidade cética, para ele a grande história naturalista, cósmica, que Löwith defende é, mui provavelmente, outro truque do diabo. Possivelmente, os mitos naturalistas apenas indicam que «o diabinho em nós amadureceu e procura, por nosso intermédio, retificar as criancices que cometeu» nos mitos anteriores (2012a p. 3). Pela visão flusseriana, a *transcendentalização da imanência*, materialista ou idealista, é mais um truque do diabo.

Flusser concorda, portanto, com Eric Voegelin nisto: os “grandes profetas” das filosofias da história, Marx e Hegel, neste caso, buscam a transcendentalização da imanência, i.e., «buscam a felicidade [na história] apesar do fato de que ninguém jamais a alcançou» (Voegelin, 1982, p. 45-46) – buscam, em suma, a consolidação do Reino de Deus na Terra.

Por isso – para dar um exemplo específico – Flusser suspeitava da (e se opunha radicalmente à) tamanha euforia de alguns membros do Instituto Brasileiro de Filosofia diante das promessas do governo militar durante os anos de ditadura militar no país⁵⁶: argumentava Flusser contra o prof. Miguel Reale e outros: podem aumentar a renda mínima de \$500 para \$1500... e «mesmo assim a felicidade “do povo” será [sempre] duvidosa» (Cor_64, p. 15-16).

De forma mais ampla, Voegelin afirma, vimos, que: «O desejo por uma felicidade que nunca pode ser satisfeita por objetivos finitos aponta pra o bem infinito que sozinho pode

⁵⁶ Começa oficialmente em 1 de abril de 1964, com um golpe militar, e termina com a (nova) Constituição de 1988.

dar verdadeira satisfação, para Deus». E, conclui: a «busca da felicidade intramundana» é como uma «“doença do orgulho” que afasta o homem de Deus» (op. cit., ibid.).

E tudo isto está, de modo fundamental, muito próximo das críticas do próprio Flusser às filosofias da história de Marx e Hegel. Para Flusser, Marx e Hegel são pensadores essencialmente nacionalistas, profetas da felicidade do povo. São, portanto, feiticeiros que deixaram «cair o símbolo do *falus*» da luxúria para erguer, em seu lugar, «a bandeira da libertação nacional em defesa do povo». Por outras palavras: os filósofos do povo conseguiram substituir os «deuses luxuriantes da chuva e do trovão» do paganismo «pelos espectros pálidos» da ideia de “povo”. E, assim, a partir do romantismo germânico, e seus discípulos, a «civilização branca conseguiu enxertar no tronco vital das religiões», de todas as religiões do mundo, mesmo nas religiões tribais «da fertilidade» dos antigos, «o ramo seco da nossa luxúria doente e decadente». E, neste clima, «Caem como cinzas radioativas os flocos do nacionalismo sobre [toda] a terra ardente. Sim, é verdade, a África», de fato, o mundo todo, “evoluiu” assim, à luz das promessas nacionalistas dos românticos e seus profetas... e continua a evoluir (Flusser, 2012a, p. 87). Mas, como veremos adiante, para Flusser “nação”, “povo”, “solo”, “política”, “economia”, “governo”, etc., são termos vazios (ibid., p. 89)... essencialmente porque, em última instância, não têm valor eterno.

Em síntese, então, numa esteira pessoana, Flusser dirá que os historicistas germânicos conseguiram globalizar o paganismo animal (cf. Pessoa, 2006a, p. 136).

Chegados aqui, poderíamos continuar a ler *A História do Diabo* como uma filosofia da história, à luz ou sombra das críticas de Karl Löwith e de Eric Voegelin a Marx, Hegel e outros – explorando, assim, outros exemplos de como Flusser combina, a seu modo socrático, elementos de diferentes mitos, antigos e contemporâneos, da criação e da expansão do Universo e da história humana, para desenvolver a sua própria “filosofia da história” generosamente diabólica e cética. Mas, ao fazê-lo, apenas estenderíamos os limites desta investigação além de seu escopo e, de fato, além de seu propósito último: efetuar uma inserção crítica da ética flusseriana.

Todavia, creio que os pontos discutidos até aqui já nos dão uma razoável perspectiva do livro do diabo como uma *filosofia da história* (apesar do caráter irónico). E isto, por sua vez, é suficiente como base para a tarefa dos próximos capítulos: efetuar a tal inserção crítica da ética flusseriana. Permitam-me, contudo, resumir o que foi dito até o momento.

Neste capítulo, busquei explorar a filosofia da história de Flusser, entrelaçando *insights* do mito judaico-cristão da Criação e da narrativa científica do bigue-bangue, tal

como articulada por historiadores naturalistas defendidos por Karl Löwith. Abordei também a continuação desta narrativa histórica na sua relação com os reinos orgânico e humano, à luz da perspectiva da dialética dos “pecados capitais” de Flusser.

Reconheço que a discussão apenas começa a desvendar estes temas complexos em Flusser. Mas creio que isto é o suficiente para pelo menos dissipar o caráter *sui generis* do livro do diabo, e nos dar, assim, a impressão de que, a cada passo, Flusser está a preparar o terreno para sua afirmação final: que toda essa história de progresso, sobretudo progresso da história humana, têm sérias consequências éticas. Neste ponto, portanto, abandono a leitura histórica do livro do diabo para concentrarmo-nos mais concretamente numa inserção crítica da ética flusseriana.

Para tanto, mais adiante, no capítulo 4, busco esclarecer os meandros do pensamento filosófico de Flusser de um modo geral para, daí, explorar a sua ética explicitamente. Antes, porém, há que se averiguar, brevemente, que ser uma “filosofia da história” não impede que o livro do diabo seja, ao mesmo tempo, uma “tentativa de ética”. Esta é a tarefa preliminar imposta no capítulo seguinte.

3. O “livro do diabo” como uma tentativa de ética

Em breve terei conhecimento de videocassetes e telefones de carro; e quando tiver conhecimento deles, terei conhecimento de computadores... e quando tiver conhecimento de computadores, serei o Ser Supremo.

O Génio do Mal | *Time Bandits*⁵⁷.

O novo homem, tal como está surgindo em nosso torno, e em nosso próprio íntimo, será ser sem mãos, ser de mãos atrofiadas. Não manipulará objetos. Não “trabalhará”, não terá “práxis”. O que restará das mãos serão as pontas dos dedos. E com eles, o novo homem movimentará telas.

Vilém Flusser | Ensaio 7, p. 15.

No trecho a seguir, extraído do ensaio «Do Messias», atestamos um Flusser preocupado com a possibilidade da nossa obsessão por tecnologias e por “instrumentos” nos levar à beira de um caos pós-histórico – chamado aqui por ele de “a vinda do Messias” (uma forma de *imanentização da transcendência*). Em linguagem religiosa e diabólica, familiar ao leitor do livro do diabo, a generosidade cética de Flusser aponta aqui para uma questão ética e existencial mais fundamental: Será que estamos prontos para essa imanentização? Logo, escreve:

Muitas preces judias (e protestantes) procuram provocar a vinda do Messias.

[Contudo, os] computadores o fazem com eficiência muito mais poderosos.

Creio que se estivermos [de fato] empenhados na liberdade (e dignidade) humana, não deveríamos participar dessas preces, nem dos religiosos, nem dos computadores. Deveríamos, pelo contrário, procurar evitar que o Mashiach ben David nos apanhe de improviso (op. cit., p. 33)⁵⁸.

A preocupação tem, é verdade, um tom (irónico) de salvação e redenção... mas, como vimos no capítulo anterior, e veremos mais detalhadamente no capítulo seguinte, a possibilidade da “salvação” para Flusser, se é que essa possibilidade existe, só pode

⁵⁷ Personagem in: *Time Bandits*. UK: HandMade Films, 1981.

⁵⁸ Mashiach ben David = Messias, o Filho de Davi.

ocorrer no *Wirklichkeit*, i.e., na imanência, a realidade efetiva (*locus* invariavelmente intersubjetivo). Portanto, trata-se de uma tarefa ética. No que se segue, busco enfatizar essa questão ressaltando o caráter ético do livro do diabo, em paralelo com os argumentos de Flusser sobre as mesmas questões em «Do Messias».

3.1. O único resultado palpável da Gula

A passagem supracitada, como disse, foi extraída de um (outro) ensaio “esquecido” de Flusser intitulado: «Do Messias». O ensaio chama atenção porque, efetivamente, o seu tema geral é substancialmente também o tema geral do livro do diabo; i.e.: a nossa obsessão pela ideia de progresso como uma espécie de valor histórico absoluto – (de fato, uma “bênção divina”... e daí as teodiceias históricas de Hegel, Marx e outros) – é existencialmente nefasta.

E, como nota Tyson Retz (2022), embora as promessas de progresso e melhorias científicas e tecnológicas «possa ter perdido um pouco o brilho» nas últimas décadas, especialmente após a Segunda Guerra e o Holocausto (o período em que Flusser escrevia esses textos), a verdade é que (ainda hoje) «permanecemos [firmemente] presos» (p. 1-3) à lógica messiânica de progresso histórico. Para validar os argumentos de Retz, basta considerar os *slogans* políticos vencedores das recentes campanhas presidenciais em todo o mundo: “Make the *Völker* Great Again!”. Tal euforia ilustra bem a atmosfera progressista da promessa da “restauração do reino de Deus na Terra” da qual Flusser fala em «Do Messias».

De todo modo, como bem lembra-nos Flusser no livro do diabo, nossa obsessão pela suprema dignidade do *Völker*, quase como valor sagrado, se fortaleceu globalmente depois da Segunda Guerra. Nas suas meias palavras: depois das «cinzas radioativas» das Guerras, viu-se os «flocos do nacionalismo [cair] sobre a terra ardente», como divina promessa... e, nesta “luz”, «a África», de fato, o mundo todo, “evoluiu”... e continua a “evoluir” (2012a, p. 87). E, agora nas palavras de Retz, nessa evolução, i.e., «o anseio por crescimento económico», e por poder político e tecnológico atingiram proporções tamanhas que «as estatísticas se tornaram o [único] meio de mapear o movimento progressivo de uma nação do passado para o presente» para, assim, «estabelecer referências para expectativas futuras» (op. cit., p. 7). Flusser e Retz concordam nisto: apesar dos avanços, ainda somos essencialmente seres cativados pela lógica messiânica de progresso histórico e nacionalismo como valores eternos. Neste caso, é bem possível

que as “meditações” pós-Holocausto de Flusser, no livro do diabo e em «Do Messias», sejam-nos ainda relevantes. Vejamos.

Como “bênção divina”, incorporada nas ideologias de cada *Völker* pós-guerra, a promessa de Progresso Histórico e Evolução Económica tornou-se o único *totem sagrado* das nossas religiões políticas, tanto nas suas formas progressivas (capitalismo, socialismo, (neo)liberalismo), quanto reacionárias (comunismo, fascismo, (neo)nazismo). Pois, em ambos os textos citados – «Do Messias» e o livro do diabo –, de maneiras diferentes, Flusser nos pede, repetidamente, na sua generosidade cética, para repensarmos essa promessa.

Mas, como para Heidegger (como veremos adiante), para Flusser o perigo da tecnologia não pode ser considerado à luz da “essência progressista” das promessas tecnológicas: a reconsideração dos perigos da promessa progressista (ou reacionária) só pode ser feita de fora do “domínio” da própria promessa – pois, trata-se essencialmente de uma questão ética.

De imediato, vê-se que em ambos os textos, Flusser preocupa-se com o perigo da independência dos instrumentos científicos e industrializados. Criamos instrumentos na esperança (ingénua) de poder controlar a Natureza, naturalmente caótica. Instrumentos (tecnologia em geral) dão-nos a sensação de ordem, é verdade. Eles colocam a Natureza previamente caótica ao nosso serviço, manipulável (*Zuhandenheit*)⁵⁹. Contudo, no final do processo histórico (de cada Era), o que podemos ver de fato é que instrumentos ultrapassam a manuseabilidade – tornam-se perigosamente independentes, incontroláveis.

Em «Do Messias» (Ens. 7), Flusser fala que o homem irado, frustrado pelos limites impostos à sua luxúria, gula e avareza, lança-se (como retratado pela fala do *Génio do Mal* citado na abertura deste capítulo) com toda a sua força e o seu empreendimento contra a Natureza, «apalpando, abarcando, e modificando os seus elementos e a sua estrutura». O produto dessa ira «são os instrumentos» (p. 32) – máquinas automatizadas, computadores, etc.

Já no livro do diabo (2012a), Flusser alerta-nos explicitamente do perigo da independência dos instrumentos. Criamos instrumentos para controlar (e devorar) a Natureza. Natureza é sinónimo de caos, de obstáculo, tanto para a *mente* (e daí os tantos

⁵⁹ Termo certamente emprestado de Heidegger. Indica o carácter de manuseabilidade, de *ser-à-mão*, no sentido de estar disponível para o uso, de algo. Flusser usa o termo neste mesmo exato sentido em *A História do Diabo* algumas vezes. Cf. Cap. 5, “A Gula”, p. 119ff.

projetos filosóficos excessivamente “científicos” dos modernos), quanto para o *corpo* (e daí os projetos na *práxis* de industrialização e automatização). Instrumentos, como disse, dão-nos a sensação segura de ordem, de controlo do caos, da coisa-em-si. Mas, insiste Flusser, ao longo da História, «a evolução dos instrumentos», geralmente para propósitos nefastos, «desmente essa lógica». Instrumentos mostram-se, eventualmente, «tão independentes de nós quanto os são os escorpiões e camelos». Parece que, ao longo da história, os «instrumentos são sujeitos à mesma ordem de evolução quanto os seres de protoplasma». Com uma diferença crucial: enquanto o protoplasma, à mercê da “paciência divina”, levou milhões de anos para evoluir, «o ritmo da evolução dos instrumentos é acelerado diabolicamente» (p. 129). Quer dizer, enquanto o protoplasma levou milhões ou bilhões de anos para desenvolver-se nos primeiros estágios de vida animal, em menos de 300 anos o homem transformou fornos (inventados em 1656, para assar pão⁶⁰) em eficazes instrumentos de genocídio durante a Segunda Guerra (para efetivamente assar gente em escala industrial).

O objetivo desse ritmo diabólico é hilariamente personificado pelas promessas do Génio do Mal, no filme *Bandidos do Tempo*: «Se eu tivesse criado o mundo, não me preocuparia com borboletas e narcisos. Teria começado imediatamente com o raio laser, às oito horas da manhã, em ponto, no primeiro dia da Criação!» (1981). E esse «ritmo diabólico que governa o mundo dos instrumentos é o único resultado palpável da gula» (Flusser, 2012a, p. 129). Prova também que, de certo modo, Freud estava certo: a Luxúria, o conatos, não é pecado só «a serviço da propagação da vida» – a sua «meta é muito mais ampla» (p. 69); neste caso, a devoração da Natureza.

Se voltarmos ao «Do Messias», lemos Flusser reclamar: essa evolução dos instrumentos está chegando a tal ponto que o mundo instrumental se tornará a segunda natureza do super-homem. Deus morreu, como toda a gente já deve ter ouvido, para o super-homem. Vive-se, ainda, parece, num (longo) período de luto. Todavia, diante das promessas científicas, o luto será logo suplantado. Na verdade, o “instrumento” já vem, aos poucos, se mostrando mais misericordioso que o velho Deus. Sabemos, pelo mito, que, depois da queda, o trabalho foi um dos castigos impostos à humanidade (pela desobediência) – *No suor do teu rosto, comerás o teu pão, até que te tornes à terra* (Gênesis 3:19f). Ou, na terminologia flusseriana: o castigo do homem foi a sua condenação à “manipulação das coisas da natureza” em instrumentos.

⁶⁰ Cf. Woodcroft, 1854.

Eventualmente, ainda segundo o mito, Deus teria tentado mitigar o castigo, parcialmente, com a bênção do quarto mandamento: *Lembra-te do dia de sábado para santificá-lo. Trabalharás seis dias e neles realizarás todos os teus serviços. Contudo, o sétimo dia é o Shabbat, consagrado por Jeová teu Deus* (Êxodo 20:1-17). I.e.: “Deus”, na sua aparente bondade, abrandou o castigo original com o *Shabbat*, um dia consagrado para o descanso universal e à adoração dEle mesmo.

Máquinas e computadores, contudo, mostraram-se já mais misericordiosos que Deus, pois «reduziram ainda mais os períodos de castigo, até fazê-lo desaparecer de tudo». A promessa final é de um futuro onde a humanidade viveria um *Shabbat* eterno – um «“weekend” monumental». Pela lógica da promessa do progresso, a Natureza castiga, condiciona; Deus mitiga, parcialmente; mas as máquinas, os instrumentos, estes sim libertam. Instrumentos são, portanto, autênticos «monumentos de liberdade humana» (Flusser, Ens. 7, p. 32) e promessa de salvação.

Importa lembrar: Flusser escreveu tudo isto no final da década de 1950 e início da década de 1960; época marcada pelas consequências da Segunda Guerra Mundial, do Holocausto e da Guerra Fria, diante de uma «emergente ordem global bipolar», que forçava as pessoas a escolher entre o capitalismo e o comunismo, levando a uma crise geral de compreensão. E como Retz (op. cit.) frisa: «Tempos de crise [como esses] exigem releituras radicais da ordem vigente» (p. 37). Logo, nos textos citados, Flusser, um sobrevivente do Holocausto consciente da confusão ética num mundo definido pela “banalidade do mal”, empenha-se precisamente nesta reavaliação radical, especialmente à luz dos significativos avanços científicos e tecnológicos da sua época.

Logo, Alexandre Fernandes, na sua investigação «Ética e Técnica na Pós-História» (2017), sublinha corretamente que o pensamento filosófico de Flusser se centra no exame crítico «da tecnologia e da ética» (p. 9). Dirk Hennrich também observa que Flusser reconhece os potenciais perigos destrutivos da tecnologia, utilizando a figura do diabo para ilustrar que a história, vista como progresso, não tem postura nem fundamento ético (2019, p. 12). Portanto, a necessidade de uma reflexão crítica sobre a ética das ferramentas numa perspectiva externa.

Neste sentido, importa notar que na época em que Flusser escreveu «Do Messias» e *A História do Diabo*, ele ainda demonstrava fortes laços com o pensamento heideggeriano. Nas suas palavras: neste período, os «escritos de Heidegger chegaram até

mim com força e me encheram de entusiasmo e ódio, numa tensão dificilmente sustentável» (2002b, p. 200)⁶¹.

Portanto, não nos surpreende perceber que as interrogações (e respostas) de Flusser nesses dois textos são semelhantes às questões (e respostas) de Heidegger em, por exemplo, *A Questão da Tecnologia: Prospektos Acerca do Futuro Homem* (1977), onde Heidegger também sugere “a necessidade de uma reflexão crítica sobre a ética da tecnologia numa perspectiva externa, porque «a essência da tecnologia não pode ser apenas tecnológica». Quer dizer, o “bem” da tecnologia e do progresso não reside na sua utilidade instrumental, mas deve advir de algo diferente, *de fora*. Pois, quanto mais cegos estivermos pelas maravilhas da tecnologia, mais ela continuará a nos «cegar completamente» quanto à sua essência – e mais escravizados nos tornamos (p. 4). Flusser e Heidegger convergem na ideia de que os modos de produção modernos revelam uma Natureza pronta a ser consumida, indicando um aspeto preocupante do progresso tecnológico (p. 12). Portanto, na sua generosidade cética, Flusser escreve:

Conseguiram [os nossos panditas] arredondar a Terra, tornando-a pequena e manipulável, e estão prestes a abandoná-la precariamente... Algo incitava os homens sempre a querer ver o além do início, a conquistar os céus com os seus instrumentos, ou pelo menos com o seu espírito, e a libertar-se da terra [da Natureza] no sentido literal, ou pelo menos figurativo (2012a, p. 29-30).

O objetivo (último) desse processo é a realização de um «mundo no qual as forças domesticadas da natureza, que os animais domesticados se tornem razoáveis de acordo com a razão humana» (ibid., p. 117). Heidegger, por sua vez, descreve assim, e com um certo romantismo, essa transformação:

A terra agora se revela como um distrito de mineração de carvão, o solo como um depósito mineral. O campo que o camponês outrora cultivava e ordenava apresenta-se diferentemente do que quando ordenar ainda significava cuidar e manter. O trabalho do camponês não desafia o solo do campo. Ao semear o grão, ele coloca a semente sob a guarda das forças do crescimento e zela pelo

⁶¹ O “ódio” provavelmente vem do conhecimento do envolvimento de Heidegger com o Nazismo. Mais tarde Flusser “perdoaria” Heidegger (assim como perdoou a Serpente). As razões para o perdão são várias. Mas, essencialmente, resumem-se na visão ética de Flusser. Vejas os ensaios “Ser Judeu”, um total de quatro textos, no espólio de Flusser. Tem-se ali uma razoável impressão da visão final de Flusser sobre o Nazismo (e, portanto, do seu “perdão”). Cf. também Batlíčková, “Até a terceira e a quarta geração”, 2017.

seu crescimento. Entretanto, até mesmo o cultivo do campo caiu sob o domínio de outro tipo de ordenação, que se apodera da natureza. se apodera dela no sentido de desafiá-la. A agricultura é agora a indústria alimentar mecanizada. O ar é agora exigido para produzir nitrogénio; a terra pra produzir minério; minério para produzir uranio; urânio é exigido para produzir energia atômica, que pode ser usada pra destruição ou para o uso pacífico (op. cit., p. 15).

Apesar da veia heideggeriana, Flusser não sustenta essa visão poética de Heidegger sobre o passado. Flusser era muita coisa... exceto um “romântico”. Dizia-se “meio barroco”, “meio maneirista” (G. 2, p. 22)⁶² – uma autodefinição bastante precisa. Abre-se, pois, um parêntesis.

Como movimentos estéticos, o Barroco e o Maneirismo seguiram o Alto Renascimento. Ao contrário deste – caracterizado por sua ênfase na serenidade, no eterno, na estabilidade, harmonia, beleza idealizada, linhas, composição e estruturas equilibradas – o Maneirismo distorcia deliberadamente proporções, cores, formas e linhas, criando uma sensação de caos, movimento e força. Esse contraste pode ser facilmente identificado se compararmos o Davi de Michelangelo (c. 1501), um perfeito exemplo da arte do Alto Renascimento, com o Davi de Bernini (c. 1624), um clássico exemplo da arte maneirista. O Davi de Michelangelo transmite uma sensação de estabilidade, serenidade, pureza e luz uniforme. O Davi de Bernini reproduz movimentos e expressões energéticos e intensos (como extrema força dos músculos ou manifestação de dor; expressões que o corpo não consegue manter por muito tempo sem tornar-se estressado), além da forte oposição entre escuridão e luz. Similarmente, artistas barrocos eram mestres em transformar o estilo naturalista e idealizado da Alta Renascença em tensões exageradas, visíveis nos corpos que retratam, para causar um efeito semelhante ao do Maneirismo.

Outra distinção básica: enquanto a Alta Renascença se concentrava em expressões e figuras celestiais, o Barroco e o Maneirismo trouxeram à Terra figuras diabólicas. O Barroco em particular concentra-se na tentativa de conciliar forças antagónicas (Bem e Mal, Deus e Diabo, Céu e Terra, Pureza e Pecado, etc. – vide os tantos demónios esculpidos nas catedrais de Notre-Dame, Sevilha, Praga, etc. (cf. Martz, 1991).

⁶² Em termos estéticos, o *Barroco*, por definição frouxa, vale-se do contraste de luz e sombras, movimentos exuberantes, grandiosidade e surpresa para criar a sensação de espanto e admiração. *Maneirismo*, por sua vez, não é termo fácil de definir em nota de rodapé. No entanto, como termo estético, descreve o estilo (maneira) com o qual o artista tenta deliberadamente recorrer a um estilo anterior para exagerar seu próprio ponto de vista. Cf. Thomas Mannack, *The Late Mannerists in Athenian Vase-Painting*. New York: Oxford U.Press, 2001.

Pois, Flusser sabia exatamente o que estava a dizer quando, em carta a Paulo Leminski, descreveu seu estilo, i.e., sua própria forma de pensar, como “barroco” e “maneirista”. E *A História do Diabo* e «Do Messias» são talvez os melhores exemplos disto.

Distanciando-se, portanto, da visão “romântica” de Heidegger do passado, para Flusser, todo esse processo de devoração da Natureza começou há muito, muito tempo: o pequeno camponês e o modesto minerador heideggerianos são apenas estágios diabólicos nesse processo.

Contudo, nas entrelinhas dos textos de ambos (Heidegger e Flusser), a questão é, creio, a mesma: a ciência – com seus produtos – é eticamente neutra.

Flusser narra esse processo como a «transformação da natureza em civilização, e dos objetos da natureza em parque industrial», e/ou recreativo. E tudo é, no final, programa da *Gula* científica: a ciência prepara os caminhos para a soberania dos instrumentos – para a consumação da *Luxúria* em níveis cada vez mais elevados. Decerto que o agricultor maquinado dos latifúndios hodiernos é muito, muito mais guloso e luxurioso do que o camponês heideggeriano. E decerto que os caçadores de ouro e pedras preciosas nos sertões do Centro-Oeste do Brasil, durante os períodos colonial e imperial, não devem ser comparados às grandes mineradoras tecnológicas espalhadas pelo mundo hoje. Mas são estágios de um mesmo processo dialético. «É assim que funciona a ciência, e o milagre do seu funcionamento, a despeito de suas dificuldades», no mundo da práxis, da utilidade instrumental. «A ciência, como primeira etapa da tecnologia, não busca conhecimento objetivo, ou “conhecimento absoluto”», o que procura, de fato, é transformar o mundo do caos em ordem fictícia. Tudo o que conta é «poder e liberdade». E «isto o diabo pode prometer como resultado da tecnologia. A gula é, pois, uma atividade criadora, é um “*Imitatio Dei*”» (2012a, p. 124, grifo nosso).

O objetivo (de ambos os pensadores) não é opor-se à tecnologia, mas sim criar novos relacionamentos com ela que nos permitam, nas palavras de Heidegger, lembrar quem realmente somos, e que mundo realmente possibilita esse poder ser o que somos. Flusser e Heidegger estão, portanto, forçando-nos a repensar: É tal programa eticamente válido?

Claro, insiste Heidegger (1977), por meio desse questionamento *per se* «ainda não estamos propriamente salvos». Mas, ao menos, é um começo. No questionar, no repensar, «somos convocados a esperar na luz crescente do poder salvador»... e parte fundamental desse “poder salvador” consiste em «manter sempre diante de nossos olhos o perigo extremo» (p. 33).

E o propósito geral de Flusser, tanto no livro do diabo como em «Do Messias», é, em síntese, precisamente este. E a prerrogativa para tudo isso é uma distinção clara – tão clara quanto possível – entre o bem e o mal.

Portanto, em «Do Messias», Flusser descreve o nosso presente predicamento histórico como uma espécie de um *entre-paraísos*: o paraíso “original”, de onde caímos, i.e., da Natureza, e o paraíso prometido (futuro) da tecnologia, o “reino de Deus na Terra”.

Mas, alerta-nos, em ambos os paraísos não há possibilidade de “salvação”, ou de liberdade, porque não há noção da distinção entre o Bem e o Mal. No paraíso original, já vimos, não havia ainda noção da distinção entre o Bem e o Mal porque, na esteira hegeliana, Flusser dirá que neste paraíso espírito não era ainda espírito, pois não havia a possibilidade do conhecimento; portanto, não havia a possibilidade da dúvida, da distinção, do questionar, do filosofar. O *homem* ainda era, por bem dizer, *a-histórico*. A condição da liberdade surge, logo, para recorrer ao mito, com a queda (o tempo, a história) e a possibilidade do pecado – i.e., a possibilidade da escolha (Livre para quê?). No paraíso original, antes da queda, não havia possibilidade da escolha, porque não havia pecado. *Pecado* é um evento histórico, confunde-se, portanto, com liberdade e salvação. Só na história há possibilidade do pecado. Só na história há possibilidade da liberdade. Só na história há possibilidade da salvação. O paraíso, antes da queda, é, portanto, *a-histórico*.

Mas no paraíso prometido, a pós-história, quer na sua forma teológica (o reino de Deus na Terra, ou em qualquer outro lugar), quer na sua forma político-económica (materialista, socialista – um “Estado perfeito” qualquer), também não haverá lugar para a liberdade, porque ali «todos os pecados já se realizaram; e não há, portanto, possibilidade para o pecado» (Ens. 7, p. 32) – e, claro, pela lógica do sobredito, tampouco há possibilidade de liberdade, escolha e (eventual) salvação. Quer dizer: o cidadão da cidade futura, profética ou instrumental, santa ou profana, já foi redimido e salvo: ou pela graça do Salvador, ou pela graça da Ciência.

Vale destacar neste ponto que Flusser descreve esse problema recorrendo aqui à analogia de duas cidades muito populares na história da filosofia: “a cidade de Deus” e “a cidade do homem”. I.e., em síntese, para Flusser, nosso presente predicamento simboliza um desejo bipolar de existir entre essas duas cidades antagónicas.

E isso nos traz de volta às críticas de Löwith às filosofias da história em geral.

O leitor se lembrará de que Löwith critica essas filosofias como versões bastardas de histórias teológicas e escatológicas. Ambas, à sua maneira peculiar, prometem a concretização do reino de Deus na Terra. As teologias escatológicas o fazem a partir da

premissa (promessa) da volta do Messias, o Filho de Davi. E as filosofias progressivas da história o fazem a partir da promessa do avanço (espiritual e/ou material) do Estado-Nação (*Völker*). Trata-se, todavia, de um mesmo tempo (pós-história), embora representem visões diferentes de mundo e mundo futuro.

Löwith, por sua vez (e também numa esteira heideggeriana), chama esse “mesmo tempo” das filosofias bastardizadas da história, de onde se imagina o paraíso, de “Tempo Indigente” (Flusser, vimos, o chama de um “entre-duas-cidades”). E Löwith (2006) dirá que o perigo da «miséria deste tempo consiste precisamente em encontrar-se [na fronteira] de uma dupla falta: num “não-mais” dos deuses que fugiram, e num “ainda-não” do Deus que virá». Em ambos os casos: o que é efetivamente, i.e., o histórico presente, a imanência, a realidade efetiva (o *Wirklichkeit*) não-é, de fato. E a “esperança de salvação” está, em ambos os casos, sempre postulada num porvir, numa promessa (escatológica) qualquer de futuro perfeito. E, curiosamente, Löwith sugere que a tese principal de Heidegger, neste contexto, como o “pensador de um tempo indigente” (do Ser), é simplesmente esta: «Diante dessa falta de decisão a respeito de Deus e dos deuses» [deuses que não-mais-existem ou deuses que ainda-estão-por-vir], «Heidegger pergunta se o Ser poderia novamente ser capaz de um Deus» (p. 202).

Isso é curioso porque Flusser fará uma pergunta semelhante. O “tempo indigente”, ou a indigência do nosso tempo consiste mesmo na miséria do desejo bipolar de existir entre “as duas cidades”, e tentar, logo, apressar a vinda do Messias, seja por preces ou pela ciência. Mas: “Será que estamos de fato prontos para essa vinda?”

Portanto, pelo excerto na abertura do capítulo, ouvimos Flusser dizer: as “preces” teológicas (escatológicas) «procuram provocar a vinda do Messias», apressando, assim, a realização do reino de Deus na Terra. Contudo, insiste, «Os computadores», i.e., a “ciência” e os “aparelhos” com todas as suas promessas de um *Sabbath* eterno, «o fazem com eficiência muito mais poderosa». Mas, daí, a “súplica” de Flusser: «... se tivermos [de fato] empenhados na liberdade (e dignidade) humana, não deveríamos participar dessas preces, nem dos religiosos, nem dos computadores. Deveríamos, pelo contrário, procurar evitar que o Mashiach ben David ... nos apanhe de improviso» (Ens. 7, p. 33).

E aqui está, aliás, outro bom exemplo de como Flusser é fundamentalmente um pensador “histórico”, isto é, um *immanentista*, substancialmente. Por diversos modos, chega-se à mesma conclusão. (Mais sobre esse imanentismo no próximo capítulo.)

De todo modo, o que Flusser defende, para encurtar a história, é que pensemos na possibilidade (e na probabilidade) da salvação. Claro, como discutido acima, para Flusser

a salvação só faz sentido no contexto em que há possibilidade de escolha, e, portanto, possibilidade do pecado e da liberdade: na história. Neste caso, somos, como seres históricos, imanentes, candidatos perfeitos. «A história comporta a liberdade, porque realiza pecados» (ibid., p. 30), e, portanto, a possibilidade de escolha. A *pós*-história, dos religiosos e dos computadores, não comporta a liberdade nem a salvação, já dissemos, porque todos os pecados já foram consumados e/ou perdoados. O ponto: para Flusser, a «ciência» – e, portanto, o progresso, com todos os seus instrumentos, computadores, máquinas, etc. – «é eticamente neutra». E a “liberdade” conquistada de tal modo «é liberdade sempre frustrada». Logo, toda a “história do diabo”, contada epicamente da perspectiva do livro do diabo (no seu estilo barroco-maneirista), ou resumidamente da perspectiva do ensaio «Do Messias», resume-se a um axioma ético fundamental: a ciência (na sua forma devoradora) retira da Natureza «toda a sua dimensão ética»; e «a conversa que evita e desmente esse tema é conversa fiada» (2012a, p. 54-55).

E, em suma, em ambos os textos, Flusser mostra-se (numa esteira heideggeriana – porque Heidegger também é, essencialmente, um *immanentista*) deveras preocupado com a eficiência das “preces” das ciências para “apressar” a volta do Messias.

A ciência aplicada está eliminando rapidamente a natureza como ambiente do homem. O espírito humano, disciplinado pelas regras da ciência, transforma rapidamente natureza em parque industrial ou parque de recreio. Dentro em breve uma correnteza ininterrupta de produtos de consumo derramará as suas dádivas automáticas sobre uma sociedade aposentada. Nada mais restará a fazer a não ser contemplar o funcionamento perfeito e planejado dos aparelhos. O espírito humano terá sido “objetivado”, para falarmos com Hegel. Ou, para falarmos com os profetas, eis o reino de Deus sobre a Terra. Estamos nos aproximando da plenitude dos tempos (Ens. 7, p. 30).

Fiquemos por ora por aqui, com as consonâncias e discordâncias de Heidegger e de Flusser sobre questões similares. Espero que o sobredito contenha uma apresentação adequada e útil da dimensão ética da “tentativa ética” de Flusser, o livro do diabo.

Tentei demonstrar que a dimensão ética de *A História do Diabo* não é um tema simples e direto. Contudo, nenhuma leitura atenta deste pode negar que a preocupação de Flusser com a ética permeia toda a obra. Talvez aqueles que não conseguiram ler o livro do diabo como tal, i.e., como a tentativa de ética de Flusser, pensando no livro mais como «uma longa e penosa meditação sobre a morte do que sobre a ética» (Krause, 1998, p. 16 & Ismael, 1965, n. p.), provavelmente falharam em compreender o projeto filosófico de

Flusser como um todo: provocar dúvidas e mudanças nas cabeças dos seus jovens estudantes (ou leitores), e não conformismos (e muito menos propagandas ideológicas – mesmo em formatos éticos) (Cor_64, p. 16-18).

E mais: para Flusser, a esperança na “salvação”, enquanto o “Messias” não chega, encontra-se justamente na sua crença de que *ainda* somos “seres históricos”, ainda não *somos completamente* (mas, como seres lançados na temporalidade, logo deixaremos de ser). Na história – como *Wirklichkeit*, como realidade efetiva, onde a possibilidade da intersubjetividade proporciona também a possibilidade da articulação do significado, sabedoria e beleza –, antes da consumação do reino de Deus na Terra (quer pelas preces, quer pela promessa da ciência), a medida de valor que importa, para Flusser, não é a medida da instrumentalização dos instrumentos; a «nossa [única] unidade de medida é por força a mesma de sempre: isto é, a vida humana» (Ens. 5, p. 82). E, neste ponto, vimos, para Flusser o «mistério mais alto e mais profundo [da vida humana] é a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61); *somos* porque concordamos com os outros, conversando – «somos conversando» (1966b, p. 36-37).

Mas nada disto está divorciado da noção de mortalidade ou finitude. Logo, se o tema da morte paira sobre as meditações éticas de Flusser, o faz por um motivo único: já ouvimos, afinal, Flusser dizer que a minha mortalidade, temporalidade, é a única medida de sempre.

Também é verdade que, da mesma forma que, para Flusser, a minha temporalidade – essa única medida de sempre – só faz sentido (e só pode ser transcendida) «com a fé na imortalidade»... e que «essa fé», que apesar de «indestrutível», tem sido, no entanto, vítima constante de sufocamento (pelas filosofias dogmáticas, pelas ciências fagocitantes da Natureza, e pela conversa fiada), também parece verdade que o tal axioma ético-existencial – o tal «mistério mais alto e mais profundo é a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61) – só faz sentido se esse “Outro” (mediador) também for ponto de uma (alguma) fé indestrutível.

Neste ponto, porém, o objeto de tal fé parece ser não a imortalidade, mas a Sobredeterminidade desse Outro: um Sagrado sobredeterminado, sem-nome, infável. Essa *sobredeterminidade* pode ser (geralmente é) facilmente silenciada por dogmas (assim como a mortalidade, finitude – única medida de sempre – é facilmente silenciada pela alienação e pela conversa fiada). O dogma elimina a possibilidade da conversação; elimina, portanto, a possibilidade da indestrutibilidade da fé, assim como a fé barata elimina a possibilidade do Espanto (e, portanto, da Filosofia, cujo motivo verdadeiro é,

vimos, a vertigem espiritual, o reavivamento do mito). A conversação é, antes de tudo, para Flusser, o modo específico de se alcançar, ou praticar, tal fé nessa imortalidade, e, portanto, a salvação. Logo, também em carta a Paulo Leminski, Flusser escreve: «conversar não é somente criar, mas ainda buscar imortalidade (aliás a única imortalidade concebível intelectualmente)» (G. 2, p. 22).

Um real senso de “Religiosidade”, que preserva a Sobredeterminidade desse “Outro”, portanto, equivale, na “metafísica” flusseriana, à fé na imortalidade, no campo ontológico. Neste sentido, diz Flusser, «Tenho... mais fé no Messias do que» os judeus ortodoxos e os crentes em geral. E explica: «Os judeus ortodoxos esperam a vinda do Messias a todo o instante». E os protestantes e crentes em geral esperam a “Segunda Vinda”, na confiança de que já estão salvos. Ao filosofar, e, ao imaginar a conversação como uma virtude, Flusser busca distanciar-se de ambos os espectadores do Messias. E «o que estou fazendo é apenas... existencializar o Messias e libertar o reino de Deus da conversa fiada “pia”». Por outras palavras, o filosofar de Flusser é, em síntese, também uma Epoché do Filho de Davi. Nesta Epoché, ele procura «imaginar essa vinda», mas receia «que ela se realize»... e não estejamos de fato ainda preparados. Logo, seu veredito ético último: «Penitência, senão o Messias vem mesmo» (Ens. 7, p. 33).

Penitência... eis, de fato, um conselho que serve tanto para cristãos quanto para judeus. Como Walter Benjamin diria: embora os judeus fossem proibidos de «investigar o futuro... Isso não implica, contudo, que para eles o futuro se tornava um tempo homogêneo e vazio. Pois cada segundo de tempo era a porta estreita pela qual o Messias poderia entrar» (2007, p. 264).

Jesus Cristo reinterpreta o ditado... mas não muda o seu significado básico: «O senhor daquele servo [bêbado] virá num dia em que ele menos espera» (Lucas 12:46).

Flusser, na elaboração de seu pensamento ético, frequentemente joga em ambos os terrenos. Isso já está evidente no livro do diabo. Ou foi, pelo menos, a maneira de Flusser exagerar, em seu “maneirismo”, o conselho de Jesus: *Vigiai e orai*.

Creio que disse o suficiente sobre a natureza ética do livro do diabo. Resta dizer muito mais sobre a ética de Flusser *per se*. Em seu nível ontológico, individual, tal ética gira crucialmente em torno da ideia de conversação, da responsabilidade afetiva e do questionamento do “valor eterno” e da necessidade de transcender valores mundanos. E tudo isto, vimos, trata-se de um projeto intersubjetivo.

Lembrem-se, na cosmovisão flusseriana não há Tu e/ou Eu, de fato, antes do Nós. Discutirei esses pontos no próximo capítulo... ainda há algumas coisas que precisam ser

ditas sobre o carácter sobredeterminado do “Sagrado” (o “mediador” da relação Eu-Tu), na visão flusseriana. É isso que tentarei fazer no restante do presente capítulo.

3.2. Flusser: a Sobredeterminidade do Sagrado

Novamente, Batličková está certa em dizer que, ao escrever o livro do diabo, em todo o seu estilo barroco e maneirista (sinónimos de exagerado), Flusser não estava necessariamente interessado em «rasgar o véu de *maia*»; interessava-lhe apenas, parece, impulsionado pela sua generosidade cética, «ver até onde nos consegue levar» (2010, p. 45) uma meditação da história (cósmica e humana) como uma história do diabo – como uma antiteodiceia. Mesmo porque, *rasgar o véu de maia*⁶³ implicaria em adulterar a Sobredeterminidade do Sagrado.

E a conclusão parece ser sempre a mesma: a ilusão primordial, o véu de maia já presente no “Princípio”, i.e., no movimento originário da transformação do Puro Ser para o Puro Nada, do zero para o zero, é substituída, mascarada, por propósitos diabólicos, mitos, cálculos matemáticos avançados, beleza, estabilidade política, económica, etc., mas o carácter ilusório persiste. Portanto, as teodiceias históricas, tal como «aquilo que os hindus chamam de “samsara”, o eterno retorno da vida», apontam também para um «diabólico samsara» (Flusser, 2012a, p. 88).

Os filósofos germânicos românticos da história substituíram a crença em varinhas mágicas, símbolos fálicos, voduns, totens e deuses dos antigos, pela crença em fórmulas matemáticas, telescópios avançados, amor à pátria, à língua materna, ideologias sociais, económicas, políticas. Mas, no final, tudo não passa de máscaras do diabo.

E o que as máscaras buscam mascarar é a própria natureza ilusória das coisas: i.e., postular valor absoluto, eterno, à matéria – a tal transcendentalização da imanência.

Mas o “diabo” *precisa* fazer isto.

⁶³ *Māyā*, liter.: “ilusão”, tem significados diferentes nas diversas filosofias indianas. Dito isto, em geral, aponta para o “Irreal” (irrealidade = aquilo que não pode ser medido) em oposição ao *Brahman* (Absoluto), o Realmente Real (que também é, por definição, imensurável, já que significa, liter.: “aquele que continua a expandir-se). No entanto, de acordo com textos essencialmente monistas, como o *Bhagavad-Gītā*, por exemplo, no final *Māyā* e *Brahman* são ambos apenas dois aspectos da Sobredeterminidade do Ser Absoluto). Logo, no *Gītā*, a tal “Realidade Suprema” (Krishna ou Vishnu, neste caso), descreve *mayā* como sua energia divina. Cf. *Bhagavad-Gītā*, 7:14, por exemplo: “A minha divina ilusão modal é realmente difícil de superar. Mas aqueles que se aproximam de Mim, atravessam esta ilusão”. Sânscrito: *daivī hyeṣā guṇamayī mama māyā duratyayā māmeva ye prapadyante māyāmetāṃ taranti te*.

Afinal, o desmascaramento do diabo implicaria no fim da História. Portanto, os filósofos da história em geral querem nos convencer (de uma forma ou de outra) de que o “fim da história” significa (apenas) o cumprimento da promessa da «vitória divina»... que certamente virá... ou na forma do *éskhaton* crente ou na forma de alguma “Revolução”, materialista ou idealista... mas virá. Quer dizer, as filosofias da história em geral convergem nisto: na crença de que, de uma forma ou de outra, «No fim o diabo será vencido e surgirá o puro Ser, a pura realidade» (ibid., p. 207) – o paraíso terrestre, a Segunda Vinda, o Estado perfeito, a Democracia perfeita, a Comuna perfeita... enfim, a “ilusão” tem muitos nomes e formas. A única provável verdade é que, no fim, a “corda” que lançou o pião do diabo no tempo e no espaço acabará. E, com o fim da corda, acabarão tempo, espaço, diabo... e tudo o mais.

Na esteira de Löwith, para Flusser não há nada de novo nessa tese distópica. Os pensadores existencialistas contemporâneos (pós Nietzsche) já haviam se dado conta disto: Deus não existe! Diabo não existe! Tudo «é para a morte»! «Tudo é absurdo»! «E a filosofia, na sua corrente mais recente, no existencialismo, abre finalmente a boca para proclamá-lo» (p. 205).

Mas também fica evidente que Flusser concorda, em parte, com os Existencialistas.

Logo, no parágrafo 8.0.2, i.e., quase no final de sua “filosofia da história” (ou “tentativa de ética”) ele escreve: «Podemos afirmar calmamente, o diabo não existe». Cumpriu-se assim um dos propósitos do livro do diabo – provar que o *Das Nichts nichtet* de Heidegger e o “Nonada” de Guimarães Rosa nadificam Tempo, diabo e Da-sein. Ou, provar a tese de que diabo não existe – diabo é nada: porque diabo é tudo, e tudo é absurdo... porque tudo é nada. «Infelizmente», insiste Flusser, neste ponto «cumprimos mais que o propósito do livro. Ultrapassamos a meta». Provou-se também que «tampouco existe o pretenso autor do diabo», i.e., Deus (p. 186-187).

E, neste ponto, Flusser confessa: toda a tese inicial do livro escondia um certo «maniqueísmo inconfesso» e uma «ligação inconfessa com o budismo». O maniqueísmo inconfesso gira em torno da premissa inicial do livro do diabo: a distinção entre Deus (o “criador” «intemporal» e o doador da corda) e o diabo (a criatura fenomenal, tempo e espaço, «possivelmente imortal, mas certamente surgiu em dado momento») (p. 19). O *budismo inconfesso* de Flusser trata da reivindicação por uma religiosidade sem Deus, i.e., um agnosticismo, bastante óbvio por todos os escritos do filósofo pragueño-paulistano.

Dito isto, apesar do interesse de Flusser pelo budismo na época em que escreveu o livro, e isto torna-se evidente no texto, esse *budismo inconfesso* é puramente metodológico. Logo, em *Atestado de Falta de Fundamento*, por exemplo, Flusser escreve: «O Oriente interessava-me apenas como método para transformação do pensamento em um objeto de não-pensamento» (Books 33, p. 18). Concorde, portanto, com Batličková (2010) nisto também: Flusser apropria-se do “budismo” em «vários lugares no decorrer do texto», «como um espelho invertido» dos valores da cultura ocidental, como contada pelas filosofias da história de Agostinho, Hegel e Marx, por exemplo. O propósito de Flusser é precisamente relativizar os valores culturais, científicos, filosóficos, etc., divinizados por essas filosofias da história, que, apesar das diferenças, proclamam a mesma coisa: um «rumo certo do nosso caminho» (p. 11-12). E fazem-no porque, no final, como diria Löwith, são “inspiradas” na teologia escatológica cristã. A última tacada de Flusser consiste em inverter a lógica dessas teologias, apelando às intuições metafísicas do budismo.

Assim, no «Capítulo 8», Flusser especulará, por algumas páginas, como seria uma filosofia da história contada a partir de uma premissa budista, i.e., de que a origem primordial é o (Puro) Nada, e não o (Puro) Ser como o cristianismo (e as filosofias da história subsequentes) propõe. Ou seja, no penúltimo capítulo do livro do diabo, ao apelar à metafísica budista inconfessa, Flusser inverte a sua tese inicial. No início, vimos, o livro do diabo aceita, como ponto de partida, a premissa judeo-cristã: Deus é o doador da corda... e o fim da corda é também o fim dos tempos, do diabo, etc. Ou, em linguagem lógica, familiar aos leitores de Hegel (e outros), a história do mundo move-se do Puro Ser (Deus) para o Puro Nada (a irrealidade) e, possivelmente, de volta para o Puro Ser. De diferentes modos, secularizadas ou não, as filosofias da história tradicionais parecem todas seguir essa lógica. Neste caso, parece, Löwith tem alguma razão: as filosofias da história são formas bastardizadas de teodiceias. A metafísica budista, em geral, inverte essa tese.

O budismo, primordialmente, «não fala de Deus, mas do Nada» (Nishida, 1966, p. 17)⁶⁴. Assim, dessa perspectiva, afirmações como a encontrada em Gênesis 1:1, “No início Deus criou os céus e a terra, ou a de Meister Eckhart de que «“o olho com o qual vejo Deus é o mesmo olho com o qual Deus me vê”» (apud Nishida, op. cit., ibid.), ou de

⁶⁴ Trata-se da perspectiva da doutrina budista Mahayana. Outras escolas budistas podem sustentar posições diferentes.

Hegel de que «O Estado [Völker] é a marcha de Deus no mundo» (2012, p. 279), ou, ainda, de Nietzsche, de que “Deus morreu”, etc. ...ou não significam absolutamente nada... ou significam algo completamente diferente do que significam para a maioria das filosofias da história na tradição ocidental. Por um prisma budista, neste Nada último⁶⁵: «O mundo e o eu, quais pétalas de flor, caem murchas e desaparecem. A mente [finalmente] mergulha no esquecimento». De uma perspectiva budista, esta seria «a meta de tudo. Esta é a paz e a calma. Mas a tradição ocidental insiste que este [Nada total] é a vitória do diabo... o inferno mais profundo» (Flusser, 2012a, p. 204).

Assim, o livro do diabo ensaia também uma visão da filosofia da história a partir de uma perspectiva budista, que procura mostrar que progresso histórico é um movimento dialético do Nada para o Nada (passando, temporariamente, pelo Ser, a Ilusão). Logo, Flusser escreve: «O caminho da nossa mente, o caminho da nossa vida, o caminho deste livro foi então, sem sabê-lo e sem querê-lo, um dentre os caminhos do Buda» (ibid., p. 208). Acredita Flusser em tudo isso? É o budismo inconfessado de Flusser genuíno?

A resposta é um enfático “NÃO!”. Isso contradiria o que disse sobre a Sobredeterminidade do Sacro, como Flusser parece entendê-lo. Na sua generosidade cética, diz

A única consideração que ameniza essa situação [ter percorrido talvez inconscientemente o caminho do Buda] é sua suprema ridicularidade. A única reação que a nossa vida e nosso sofrimento pode provocar é a gargalhada. Será diabólica essa gargalhada? E o que vem a ser diabólico a esta altura? (p. 209).

Portanto, Flusser rejeita, em princípio, ambos os mitos – são essencialmente maniqueístas. Entretanto, essa rejeição só faz algum sentido quando começamos a entender o discurso de Flusser sobre o Sacro, sobre a Sobredeterminidade do Sacro. E, como tenho tentado demonstrar, essa sobredeterminidade não é nenhum *bicho-de-sete-cabeças*.

Como Voegelin, Flusser busca «resgatar» o Sagrado «do exílio para o qual ele havia sido enviado [forçado] pelo homem moderno» (cf. Poirier, 2018, *online*). Flusser busca fazer com o Sagrado o que disse, linhas acima, tentar fazer com o Messias: existenciar a Sua presença na imanência intersubjetiva, e livre de dogmas.

⁶⁵ As várias escolas budistas (Mahayana, Teravada, Vajrayana) diferem quanto aos métodos de se alcançar a “salvação”, liturgias, etc. Mas, no geral, todas carecem de uma palavra para “Deus” ou para a “alma individual”.

Contudo, como bem nos lembra o professor António Braz Teixeira, «No pensamento metafísico flusseriano, a divindade apresenta-se sob múltiplos aspectos àquele que a procura, vindo, por isso, a revelar-se-lhe inalcançável» (2011, p. 5). Deus e diabo são apenas dois dos vários modos de mascarar a sobredeterminidade da “divindade”, tornando-a, portanto, “inalcançável”. Para a mente ocidental em geral, essa “divindade” tem o aspecto de Ser. Para a mente budista em geral, ela tem o aspecto de Nada. E Flusser rejeita ambas as teses. “Inalcançabilidade” é outro nome para Sobredeterminidade. Logo, para Flusser, essa “Divindade”, precisamente por ser Excesso, não tem nome, não tem religião; é, de fato, atemporal e Indizível. Não é de estranhar que Flusser inicie o seu livro do diabo precisamente com a seguinte citação: «(*Gott ist ein lauter Nichts, Ihn rührt kein Nun noch Hier; je mehr du nach Ihm greifst, je mehr entwirft Er dir.*) Angelus Silesius». [I.e.: *Deus é puro nada, nenhum aqui ou agora O toca; quanto mais nos agarramos a Ele, mais Ele nos escapa.*] (2012a, p. 7).

Ângelo Silésio é o pseudónimo de Johann Scheffler (1624-1677), filósofo, teólogo e místico luterano germânico convertido ao catolicismo. Não nos deve surpreender que Flusser tenha escolhido esta citação precisa para abrir o seu livro do diabo: trata-se de um resumo perfeito da sua própria ideia da Sobredeterminidade do Sagrado, tal como tentei descrevê-la até agora.

A citação serve-nos também para duvidar da ideia de que é necessário recorrer ao budismo para postular a essencialidade de um Nada primordial que, no entanto, nunca é um nada banal. As palavras de Scheffler sugere-nos que a ideia nunca foi estranha ao cristianismo. Dizer que o Sagrado é Sobredeterminidade significa simplesmente, como Pessoa tão bem o compreendeu, que nenhum esforço racional esgota a Sobredeterminidade do Sagrado. Pessoa teve de cunhar seu próprio neologismo para indicar a *sobredeterminidade* desse “Puro Nada”: *niilismo transcendental* (2006b, p. 44). Flusser, ao que parece, não está aqui a afirmar algo tão diferente.

Posto isto, e voltando a Voegelin, se a leitura de Poirier (2018) está correta, de que, numa esteira inversamente pascaliana, Voegelin proclama: «Não há Deus, mas devemos acreditar nele mesmo assim, pois a alternativa é terrível demais», Flusser se afasta radicalmente desse crítico das filosofias da história nisto. Para Flusser, «Deus não morreu, vive no outro» (2007, p. 223). Logo, diferentemente do imanentismo subjetivista de Voegelin, Flusser professa um imanentismo intersubjetivista mediado por uma (alguma) transcendência Sobredeterminada.

Reaverei esses pontos no próximo capítulo, ao tratar da ética flusseriana *per se*, e na conclusão, ao tratar da natureza “metafísica” do Outro (o “mediador” da relação Tu-Eu) em Flusser. Preciso, antes – e contra aqueles que viram o livro do diabo mais como uma meditação sobre a morte do que sobre a ética – entender a conclusão otimista da obra. Temos, para isto, que considerar outros escritos de Flusser em geral.

Então, à medida que as ideias intelectuais de Flusser progrediram e amadureceram, o que vemos se tornar mais evidente em seus escritos é uma certa compreensão da Sobredeterminidade do Sagrado. Essa noção está totalmente presente na ontologia de Flusser: *Língua e Realidade* – o primeiro livro de Flusser por ordem de publicação. E aqui temos que abrir outro parêntesis.

Embora *Língua e Realidade* seja a primeira obra publicada de Flusser, em 1963, seguida da publicação de *A História do Diabo* (1965), não devemos nos esquecer que o livro do diabo foi escrito quase uma década antes (1957-1958). Nesta altura, Flusser ainda estava mergulhado num certo clima suicida e pessimista, característico da primeira década no Brasil.

Precisamente, a hipótese do suicídio marcara a experiência de exílio e expatriação de Flusser; e de certo continuou após a chegada ao Brasil, e durante os dez (ou mais) primeiros anos de adaptação na São Paulo em guerra. Nas suas palavras (2007): neste “Novo Mundo”, a «esperança de ser assassinado rapidamente pelos nazistas, única esperança» do período de fuga, deu lugar à probabilidade do suicídio; e, «“com razão” (?)», uma vez que «o abismo sem fundo [parecia ser] o único futuro possível» (p. 35-38). Flusser viveria por mais de dez anos como quem vive à sombra, à distância. Sobre isto, escreve: «A gente estava no Brasil como se estivesse em Marte» (p. 54). Este era «o clima existencial dos primeiros anos em São Paulo: os fornos nazistas no horizonte, o suicídio pela frente, os negócios de dia, e a filosofia de noite» (p. 50). Negócio durante o dia, filosofia durante a noite: tudo executado «com nojo», «com distância» (p. 49). I.e.: Flusser ainda vivia na Torre de Marfim. Foi aí que escreveu o livro do diabo.

Claro, a hipótese do suicídio não se realizou – Flusser fora salvo pelo amor à filosofia e pela possibilidade de reajustamento no Brasil, como filósofo. Pela filosofia, ele descobriria o que havia de «melhor na inteligência brasileira, e estes eram os futuros amigos» (p. 53). (Retornarei a esses pontos com mais calma no próximo capítulo.) Apesar de todo o clima pessimista, ainda assim há uma luz no fim do túnel do livro do diabo – embora seja, admitidamente, uma luz muito fraquinha. No capítulo 9, «Post Scriptum», quase no finalzinho, Flusser registra (2012a, p. 211):

Este livro não quer ser derrotista. Conservou, em toda a viagem, os últimos vestígios da esperança. Esperança em quê? Pergunta fútil. Mas uma convicção mantém a nossa mente: não é possível calar-se. Que seja isto praga ou bênção, que seja dádiva ou castigo, a impossibilidade de calar-se é a marca da continuidade. A única mensagem que este livro têm é, pois, esta: continuemos.

Flusser já estava aqui com um pé fora da Torre de Marfim. O termo-chave aqui é, imagino, “continuemos”. Mas: “Continuemos” o quê? Ora... continuemos a “conversação”, imitemos Deus... afinal, vimos: «A conversação é a minha imortalidade» (1966b, p. 59). Portanto, a partir de *Língua e Realidade* (obra ontológica fundamental e escrita depois de *A História do Diabo*) a Conversação (princípio primordial da ética flusseriana) tornar-se-ia o fio condutor de todo o pensamento filosófico flusseriano – porque, eventualmente, Flusser chegaria a conclusão de que «não há realidade anterior às línguas, não há Eu anterior às línguas, e não há língua anterior às línguas»; portanto: «Eu sou realmente eu mesmo porque concordo com os outros, conversando – somos conversando» (ibid., p. 36-37).

E daí vem o axioma mais fundamental de todo o pensamento ético de Flusser: o «mistério mais alto e mais profundo [da existência humana] é a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61). E à sombra de Levinas, (como discutiremos mais detalhadamente abaixo), Flusser chama a realidade efetiva e imanente (*Wirklichkeit*) assim concebida, i.e., a partir da conversação, nos termos sobreditos, de “Religiosidade” (Ens. 11, p. 36-37).

E mais: esse “otimismo” em torno do axioma da conversação como imperativo ético está presente por todos os escritos de Flusser; inclusivamente, claro, no livro do diabo – embora talvez apareça aqui em forma rudimentar. Posto isto, o sobredito não é um axioma apenas ético – ele permeia também a epistemologia e a ontologia de Flusser. E por isso, creio, Flusser dirá, com convicção, que todo o propósito do seu *magnum opus* “brasileiro”⁶⁶, *Língua e Realidade*, foi ser “religioso”; i.e., que na sua incapacidade de saber rezar propriamente, este livro serviu-lhe de oração, de reza. Porque, em suma, na sua cosmovisão: «A língua como um todo, o pensamento como um todo, é, desconfio, uma única oração gigantesca, uma única reza» (op. cit., p. 37).

Mas, como é a ética que importa aqui, tomarei a alegação de Flusser de que neste ponto ele não apenas cumpriu o propósito do livro do diabo, mas, de fato, o superou,

⁶⁶ De acordo com Batličková, 2010, p. 61.

como garantido, e passarei para o segundo objetivo principal do presente estudo: fazer uma inserção crítica na ética de Flusser.

4. Ética, Flusser: uma inserção crítica

O comportamento, a fala, e a língua alemães eram especiais em Praga.

Edith Flusser | 2007, p. 1-19⁶⁷.

Os estudos filosóficos nas universidades tchecas antes da Segunda Guerra Mundial exigiam dos estudantes integrar duas tendências aparentemente contraditórias – a fenomenologia com o existencialismo de um lado e a linguística com o neo-positivismo de outro, tudo sobre um fundo marxista.

Eva Batličková | 2010, p. 16.

Neste capítulo, visio explorar os elementos principais de uma ética da alteridade flusseriana. O objetivo é preparar o caminho para conclusões que relacionam Flusser com outros filósofos da alteridade como Hegel e Levinas. No entanto, existe todo um preâmbulo histórico, próprio da estrutura do pensamento filosófico de Flusser que precisa ser contextualizado. A primeira tarefa é essa contextualização.

4.1. Génesis e queda de um pensamento filosófico

Flusser nasceu em Praga a 12 de maio de 1920. Em 1938, começou a estudar Filosofia na Faculdade de Direito da Universidade Carolíngia. Esta formação, somada ao ambiente cultural e linguístico de Praga e à orientação intelectual do curso de filosofia – pontos ressaltados nos excertos de abertura acima –, realça a importância dos pensadores alemães na formação filosófica de Flusser. sabemos que figuras-chave como Schelling, (Nicolai) Hartmann, Marx, Dilthey, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Schlick, Carnap e Kant influenciaram notavelmente o jovem estudante de filosofia no final da década de 1930 (cf. Flusser 2007 & 2002b), marcando o que podemos chamar de a “primeira fase do desenvolvimento intelectual” de Flusser.

Em 1939, com a ajuda da família de Edith (futura esposa), escapou à invasão nazi de Praga. Após uma curta estadia em Inglaterra e uma tentativa falhada de estudar no King’s College (Londres), Edith e Flusser obtiveram vistos para o Brasil. Chegaram ao

⁶⁷ *Prager Erinnerung: ein Interview mit Edith Flusser von Anke Finger*. Cf.: [Microsoft Word - Interview.doc](#)

Rio de Janeiro em janeiro de 1941 e fixaram-se em São Paulo, onde viveriam durante os 32 anos seguintes. Durante este período, publicou muitas das suas principais obras filosóficas, entre as quais *Língua e Realidade* (sua ontologia) *A História do Diabo* (a tentativa de ética), *A Dúvida* (sua epistemologia), para além de centenas de artigos e palestras. Também tornou-se um membro importante do Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) e lecionou em diversas instituições locais⁶⁸. Não por acaso o professor Miguel Reale⁶⁹ (1992, p. 884) escreve que a presença de Flusser no Brasil contribuiu significativamente «para o desenvolvimento de uma autêntica filosofia brasileira».

4.2. São Paulo em guerra

Nos primeiros meses em São Paulo, Flusser soube da morte dos seus pais, avós e irmã mais nova, assassinados pelos nazis. Após estas perdas, passou mais de dez anos numa espécie de limbo, com pensamentos suicidas. O «clima existencial dos primeiros anos em São Paulo» consistia em contemplar «os fornos nazistas no horizonte, o suicídio pela frente, os negócios de dia, e a filosofia de noite». O “negócio durante o dia” implicava trabalhar na empresa de eletrónica do sogro, Indústrias Radioeletrónicas do Brasil, Ltda. E a filosofia de noite refere-se aos estudos autodidatas. E ambas atividades eram executadas «com nojo» kafkesco (Flusser, 2007, p. 49-50).

O trabalho o colocou, contudo, em contacto com dois grupos aparentemente diferentes de brasileiros: a burguesia e os novos imigrantes (a classe operária). No entanto, Flusser logo perceberia que ambos os grupos partilhavam uma característica comum: era «Gente que, de um modo ou de outro, lucrava da guerra que chorava»; e pensava que estava «contribuindo para o progresso» do Brasil, «embora não o tenham aceiteado como realidade» (p. 50).

Neste quotidiano “duplamente nojento”, Flusser procurava distanciar-se de ambos os grupos. Não queria ser como o proletariado que via o Brasil apenas como uma paragem temporária, e nem queria alinhar com a burguesia, que se opunha abertamente ao nazismo, mas, no fundo, assemelhava-se à pequena burguesia europeia que simpatizava com ele. – Gente que via «super-homens nietzscheanos exatamente no mesmo lugar no qual a gente

⁶⁸ E.g.: Universidade de São Paulo (USP), Escola Politécnica da Faculdade de Comunicação da Fundação Armando Alvares Penteado, Instituto Tecnológico de Aeronáutica, entre outros. Cf. Batličková 2010, Krause *et al.* 2008, & Dias da Silva, 2023.

⁶⁹ 1910-2006. Jurista, teórico do Direito, fundador do IBF, reitor da USP, mentor e correspondente de Flusser.

via o rebanho nietzscheano» (p. 52). Gente que, na verdade, na sua maioria, apoiaria posteriormente o Golpe de 1964, que estabeleceu a ditadura militar no Brasil⁷⁰. Esta ditadura influenciou significativamente a decisão de Flusser de deixar o Brasil em 1972 e, eventualmente, estabelecer-se em Robion, França, até à sua morte prematura em 1991.

De todo modo, durante este tempo em São Paulo, Flusser aprendeu que, independentemente da sua origem – se pragense, londrino, ou paulistano – «gente provinciana» é sempre gente com fundamento (*Boden-*, chão), geralmente embasado em ideologia fácil e alienação (amor à pátria, à língua materna, ideologias políticas extremas, fé religiosa por conveniência, conversa fiada, etc.). Só aquele que foi «arrancado da ordem» (*Boden-los*, sem-chão), que foi expulso do paraíso, por assim dizer, «vê o mundo todo». Mas o preço do desvendar dos olhos e, eventualmente, do desenraizamento, é alto: o que o expulso «vê não é ordem, mas caos sobre o qual se imprimem, ridiculamente, várias ordens» (p. 44). E assim Flusser distanciava-se. E o distanciamento gerava, cada vez mais, um radical sentimento de *Bodenlos*: um sem-chão, sem-fundamento. Era-se beco-sem-saída. Nomeadamente:

Tal distanciamento criava, de imediato, o seguinte: na medida em que a gente se comportava como os demais imigrantes (e como a burguesia brasileira), a gente se desprezava a si própria, e na medida em que a gente se comportava de forma diferente, a gente se afastava tanto dos imigrantes quanto da burguesia brasileira (p. 50).

⁷⁰ As razões que forçaram Edith e Flusser a retornar à Europa são variadas e complexas. Flusser discutiu o tema extensivamente em cartas a alguns de seus amigos do Instituto Brasileiro de Filosofia, de 1969-68, início do pior e mais violento período da Ditadura brasileira (marcado por perseguições, assassinatos, desaparecimentos), até 1972, quando oficializou sua saída. Em carta de 1 de agosto de 1969 a Milton Vargas, por exemplo, Flusser expressa sua insatisfação com a insistência do colega de que ele (Flusser) deveria escolher entre a “Direita” (os militares) ou a “Esquerda” (os supostos comunistas). E Flusser responde: «Caro Amigo, novamente recorro à máquina para esclarecer o assunto da nossa discussão de ontem, que me deixou confuso. Dividirei o problema em dois aspectos. (a) Sua insistência na necessidade de optar entre “direita” e “esquerda”, e (b) sua opção pela direita». A carta é uma verdadeira aula sobre o que significa “esquerda” e “direita” do olhar de uma vítima da invasão nazista. (Cf. Flusser, *Correspondências*, MV-3117, p. 8). Em outra carta, a Miguel Reale, diretor do IBF e reitor da USP na época (portanto, envolvido com a Ditadura), Flusser expressa, mais uma vez, sua relutância em participar do jogo político: «A sociedade brasileira está em fase histórica na qual um engajamento meu pode ser mais prejudicial que benéfico, já que minha contribuição é a de despertar dúvidas e análises, não o entusiasmo para pôr mão à obra» (Flusser, *Correspondências* 64, p. 15-16). Mais: no mesmo conjunto de cartas, Flusser repetidamente apela a Miguel Reale (seu “amigo” e “mentor”) para não se envolver em política e não aceitar cargos políticos da Ditadura. Mais tarde, Reale finalmente reconheceria (também neste conjunto de cartas) seus erros neste sentido.

Nesse distanciamento, Flusser também passa a brincar com as filosofias morais do Oriente: budismo, hinduísmo, ioga. Nessa brincadeira, «surgia um buraco no pensamento e na fé, e dentro desse buraco», diz, a «gente se via a si próprio como um palhaço no circo da “salvação da alma”» (Books 33, p. 19)⁷¹ (“palhaço no circo da salvação da alma” é outro nome para o filósofo que habita a Torre de Marfim).

De dentro desse buraco Flusser passa a enxergar apenas dois tipos de ideologia (de engajamento político) predominantes na sociedade brasileira (da época) que o enojavam: de um lado, encontravam-se os chamados “Integralistas”, «isto é, os pequenos burgueses fantasiados» que «se empolgavam com o “nazismo profundo” porque eles mesmos eram “autênticos fascistas”» (gente que, portanto, acabaria por justificar e apoiar o golpe militar de 1964); ou, do outro lado, a «esquerda oportunista e igualmente mediocrizante» (Krause, 2007, p. 13)⁷².

Engajar-se com a esquerda não deveria ter sido tão difícil para Flusser. Afinal, o jovem Flusser fora apaixonado pelo marxismo durante a primeira fase intelectual⁷³. Mas tal engajamento tornara-se uma impossibilidade. Em São Paulo também tinha perdido a fé no marxismo. Depois do «acordo entre Hitler e Stalin», diz, «descobriu-se o fundamento do marxismo verdadeiro: sacrificar milhões por razões táticas (visando a vitória da Revolução) e chamar [isto] de “humanismo”. Isto servia para libertar a gente de todo marxismo» (2007, p. 42). Pois, não se podia perder «a pátria, a família, a posição... o estudo da filosofia, a possibilidade de seguir a vocação de escritor» e, concomitantemente, «manter a fé no marxismo» (p. 44). Na prática, «Nenhum diálogo honesto com tal ambiente era possível» (p. 51).

⁷¹ *Atestado de Falta de Fundamentos (completo)*, espécie de Manuscrito de *Bodenlos*, 2007.

⁷² Breve nota sobre os integralistas. Tentativas fascistas sempre fizeram parte da história política brasileira. Um desses movimentos, talvez o principal, foi a chamada Ação Integralista Brasileira (AIB), fundada em 1932, por Plínio Salgado. Inspirada no fascismo italiano e no integralismo lusitano, a doutrina integralista também se baseava na doutrina da igreja católica, adaptada para os trópicos. Apesar do slogan “união de todas as raças e todos os povos”, era, de fato, um movimento antissemita e extremamente racista. Tornou-se influente durante os anos 1930. Para se ter uma ideia, formavam a maioria na Assembleia Nacional Constituinte de 1924, responsável pela redação da Constituição Brasileira de 1934. Depois do fracasso do plano forjado por militares integralistas para tomar o Governo de Getúlio Vargas, o mesmo rompe com o Integralismo, tornando-o ilegal. Este seria o “fim” do integralismo – mas não do fascismo. Membros remanescentes da AIB participariam ativamente do Golpe Militar de 1964, que instaurou a ditadura no Brasil. Cf. Brandalise, *Dimensões do Fascismo: a ação integralista brasileira* (Curitiba: CDV, 2021) e Gonçalves & Neto, *Fascismo em Camisa Verde: do integralismo ao neointegralismo* (RJ: FGV, 2020). De todo modo, o fortalecimento da ditadura – assim como o envolvimento de alguns membros do Instituto Brasileiro de Filosofia e da Revista Brasileira de Filosofia com a ditadura – foi fator importante na decisão de Flusser de, em 1972, abandonar o Brasil e regressar a Europa.

⁷³ Diz Edith Flusser: “...ele me desprezava no começo; sou muito rica, e ele era muito de esquerda. Tive que aprender, saber o que é o marxismo; e essa foi a primeira lição” (2007, p. 12).

E este era, em suma, o clima existencial e filosófico de Flusser durante a sua primeira década em São Paulo. E a frase “negócio com nojo durante o dia, e filosofia, também com nojo, durante a noite”, resume bem esse clima.

4.3. A viragem linguística

Nesse clima duplamente nojento, Flusser continuava o seu jogo, estudo, filosófico. Filósofos eram como peças num tabuleiro de xadrez. Era um «jogo solitário que não admitia parceiros» – exceto a parceria dos *velhos* «filósofos que conhecia de Praga», e das novas figuras que aos poucos descobria, de forma independente, no «estoque limitado de livros disponíveis pela situação de São Paulo em guerra». Designadamente, diz, começou a ler sistematicamente sobre linguagem. «Em parte, para recuperar o contato perdido com Praga, os vienenses, Russell e Wittgenstein. Em parte, como um desenvolvimento dos temas da década de 1930, os americanos baseados nos vienenses», para ser mais exato. Essa fase, marcada por uma virada linguística, seria crucial para o desenvolvimento filosófico de Flusser; para aquilo que ele chamaria mais tarde de sua «primeira fase produtiva» (2002b, p. 199), a fase brasileira⁷⁴. Nas suas palavras:

Os contornos do meu caminho futuro começaram a aparecer: meu problema central seria a linguagem. Primeiro, e obviamente, porque eu amo a linguagem.

Eu amo sua beleza, sua riqueza, seu mistério e seu charme. Eu sou verdadeiramente eu mesmo apenas quando falo ou escrevo ou leio ou quando ela murmura dentro de mim para ser articulada (ibid., p. 201).

O amor pela língua leva-o a concretização da primeira obra publicada em português: *Língua e Realidade*. Aqui, à sombra do amor à beleza da língua, Flusser pergunta (retoricamente): «Qual a catedral, qual a sinfonia, qual a obra que pode comparar-se em significado, em beleza e em sabedoria com a palavra: com qualquer palavra de qualquer língua?» (2012b, p. 250).

Língua e Realidade já traz marcas fundamentais da influência de alguns intelectuais brasileiros. É que durante aquele período penoso, nojento, Flusser acaba por descobrir que, além dos integralistas da extrema direita e dos supostos marxistas da esquerda

⁷⁴ Não confundir com a “primeira fase de formação intelectual”. Flusser teve dois períodos de formação filosófica (Praga, o primeiro período; e São Paulo, o segundo período); e teve essencialmente dois períodos de produção académica: São Paulo, de 1957-58 a 1972; e a fase europeia, de 1972 até o ano de sua morte, 1991.

extrema (burgueses ou novos imigrantes, igualmente alienados), havia, na vida intelectual brasileira, uma terceira alternativa: os “amigos”. «Entre eles havia (e há) o que é melhor na inteligência brasileira, e estes eram os futuros amigos» (2007, p. 53)⁷⁵. Entre os amigos futuros, vale citar: Milton Vargas, Alex Bloch, Miguel Reale, Vicente e Dora Ferreira da Silva, João Guimarães Rosa, Mira Schendel, José Bueno, entre outros. Não é de se espantar que os “diálogos” de Flusser com essas figuras tenham ganhado um capítulo cada na sua autobiografia filosófica⁷⁶.

Nesta fase de desenvolvimento intelectual, a contrastar com a primeira (Praga), dois nomes em particular foram peças fundamentais: Ferreira da Silva e Guimarães Rosa. Como o próprio Flusser diria mais tarde: «E o Brasil se abriu para mim através de duas janelas gigantescas: Guimarães Rosa e Vicente Ferreira da Silva. Meus dois grandes mestres brasileiros e (ousa dizer?) meus dois amigos – mortos, ambos» (op. cit., ibid.). A relação de Flusser com esses dois pensadores também é importante para a elaboração da concepção filosófica de Flusser que nos interessa neste capítulo. Retornaremos a esses nomes mais adiante, portanto.

Este não é, claro, um estudo da filosofia da linguagem de Flusser, mas sim da sua ética. Felizmente, para nós, não é nenhum exagero afirmar que tal *viragem linguística* é marcada substancialmente também por uma *viragem ética*. Para ver isso claramente, precisamos apenas reunir as principais reflexões de Flusser sobre a “inseparabilidade ontológica” da linguagem, da realidade, e da intersubjetividade. Neste sentido, primeiro ouvimos Flusser dizer que seu “amor” a linguagem dá-se pelo fato de que «Eu sou verdadeiramente eu mesmo apenas quando falo ou escrevo ou leio ou quando ela murmura dentro de mim para ser articulada» (2002b, p. 201). Também ouvimos já Flusser dizer, de forma mais (ontologicamente) determinante: «Não há realidade anterior às línguas, não há Eu anterior às línguas, e não há língua anterior às línguas», naturalmente, «Eu sou realmente eu mesmo porque concordo com os outros, conversando – somos conversando» (1966b, p. 36-37).

E tudo isto deve ser entendido à luz (ou sombra) do axioma primeiro da ética flusseriana: «o mistério mais alto e mais profundo [da existência humana] é a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61). Quer dizer: a *viragem linguística* também

⁷⁵ Veja também Flusser, 2002b, p. 202-203.

⁷⁶ *Bodenlos*, 2007. Talvez o que Flusser chama de “diálogos” aqui sejam de fato monólogos. Afinal, trata-se da visão de Flusser das ideias desses pensadores. “Diálogo” é apenas ferramenta platônica para Flusser filosofar (e preservar a “imortalidade” desses pensadores).

indica uma guinada fundamentalmente ética. Mas antes de abordar essa ética em si, precisamos entender melhor algumas das características básicas do filosofar flusseriano.

4.4. Meandros de uma filosofia flusseriana

Primeiro, devemos concordar com Eva Batličková nisto: «*Língua e Realidade* é a obra-prima da época brasileira» de Flusser (2010, p. 61). Pelo menos em um sentido mais que fundamental. É a partir desta obra que Flusser visivelmente deixa o pessimismo filosófico e o nojo existencial, próprios da primeira década pós-holocausto para trás, e passa a – ou tenta – enxergar uma luz no fim do túnel. E esse otimismo existencial é – arrisco afirmar – a marca capital não apenas da ética flusseriana, mas, de fato, de toda a obra posterior deste pensador.

Por ironia, esse otimismo existencial não é atributo muito evidente para a maioria dos leitores de Flusser, que frequentemente descrevem um certo desconforto diante daquilo que veem como pura negatividade ou puro pessimismo nos escritos do autor. Esse otimismo está, todavia, atrelado à ontologia linguística de Flusser, como desenvolvida em *Língua e Realidade* (e mais que evidente na passagem já citada: «Qual a catedral, qual a sinfonia, qual a obra que pode comparar-se em significado, em beleza e em sabedoria com a palavra: com qualquer palavra de qualquer língua?» (2002b, p. 199 & 2012b, p. 250).

É através da língua que Flusser encontrará a beleza, a sabedoria e o significado necessários para superar a absurdidade da existência. É através da língua que as coisas se organizam e se realizam efetivamente (para o intelecto). E evidentemente língua é, essencialmente, um fenômeno intersubjetivo. Logo, ele sabe que não pode escapar do peso ético que essa compreensão ontológica e epistemológica acarreta. A aceitação da carga ética dessa onto-epistemologia ficou evidente pelo fragmento supracitado: «o mistério mais alto e mais profundo [da existência humana] é a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61).

Essa compreensão é reiterada, de diferentes formas, ao longo da carreira filosófica. Em entrevista concedida ao jornalista e ex-aluno J. C. Ismael, em meados dos anos 80, por exemplo, intitulada «O Filósofo como Lixeiro», Flusser afirma: «Minhas preocupações são as várias formas como a existência se manifesta e não a identidade radical que se esconde por trás dessas manifestações todas (Ens. 9, p. 19).

Flusser chama o “lugar” onde “as várias formas como a existência se manifesta”, como sabedoria, significado e beleza, de *Wirklichkeit* (a realidade efetiva – o *devoir* onde o mistério mais alto e mais profundo se dá). Logo, epistemologia, ontologia e ética são

temas tão interligados na compreensão filosófica de Flusser que é muito difícil entender um sem o outro. Porém, dificilmente notaremos essa conjunção se não pudermos ver a correlação entre o trecho citado da entrevista e o trecho citado de *Língua e Realidade*, publicado mais de 20 anos antes. O elo da correlação é a noção de *Wirklichkeit*. Registemos a questão.

4.5. *Wirklichkeit*, Flusser: língua e realidade

Em síntese, aquilo que Flusser descreve na entrevista como sua real *preocupação filosófica*, as várias formas como a existência se manifesta, é outro modo de descrever a sua “real preocupação filosófica” em *Língua e Realidade*: as várias formas como a existência se manifesta no campo ontológico de significado, sabedoria e beleza: realidade intersubjetiva como realizada através da língua. Lembremo-nos, «A conversação é a minha imortalidade» (1966b, p. 59).

Flusser faz questão de usar o termo alemão *Wirklichkeit* para definir essa realidade efetiva (ou as várias formas como a existência se manifesta). O outro termo alemão para designar “Realidade” é *Realität* – termo nunca usado por Flusser. O termo preferido por Flusser, *Wirklichkeit*, indica um devir, um trabalho, uma atividade, i.e., as várias formas como a existência se manifesta (através da língua, a organizadora dessa realidade). Contrariamente, *Realität* indica a identidade radical que se esconde por trás dessas manifestações todas, a coisidade da realidade – portanto, trata-se de realidade fora do campo de significado, sabedoria e beleza: trata-se, pois, de dado bruto... realidade que não passou pela catedral, pela sinfonia ontológica da língua organizadora (portanto, encontra-se fora do alcance do intelecto, mesmo que ao alcance dos sentidos). Sobre tais questões em particular, em um ensaio intitulado «Da Dúvida» Flusser escreve: «“Realidade” (*Wirklichkeit*) é o campo ontológico do “significado”... A realidade toda [*Realität*] é inatingível, e a dúvida é inexaurível» (Ens. 5, p. 69-76) – porque a realidade (toda) é excesso, sobredeterminidade. Essa *Sobredeterminidade* (que Flusser também chama de *Mistério*) é o cerne de todo o filosofar flusseriano, logo, também de sua ética. Ou seja: o filosofar de Flusser como um todo move-se pela Sobredeterminidade, pelo Mistério (Sagrado).

Estes são pontos que precisamos considerar aqui, ao tratarmos da Ética flusseriana. Mas, previamente, precisamos ter uma noção da abordagem de Flusser à filosofia como um todo. É isto que farei agora. Começemos com algumas definições de Filosofia do próprio Flusser.

4.6. Filosofia, Flusser: definições e propósito

Ao longo de suas obras publicadas, Flusser define “filosofia” de várias maneiras, quase todas indiretamente, mas todas apontam na mesma direção: filosofia sem espanto, sem vertigem espiritual (motivada pela sobredeterminidade do Sacro), não é filosofia que presta. Somos, portanto, como “espíritos vertiginosos”, «seres condenados à filosofia» (Ens. 7, p. 73). E, para lembrar, não por acaso, no ensaio «Língua e Realidade»⁷⁷ (escrito para explicar os principais objetivos do tratado ontológico: *Língua e Realidade*), Flusser afirma: «A língua como um todo, o pensamento como um todo, é, desconfio, uma única oração gigantesca, uma única reza» (Ens. 11, p. 36-37)⁷⁸. Por outras palavras: a filosofia (*lato sensu*), e propriamente entendida, é a reza daqueles que (ainda) não aprenderam a rezar (não aprenderam, ainda, a praticar o silêncio de um Tomás de Aquino ou de um Buda). Em suma: o propósito último do tratado ontológico de Flusser, *Língua e Realidade*, foi «ser religioso» (ibid., p. 37).

E justamente por isso Flusser dirá, com convicção, que, na sua incapacidade de saber rezar propriamente, de dedicar-se ao silêncio autêntico da oração, o seu *magnum opus* brasileiro⁷⁹, *Língua e Realidade*, serviu-lhe de oração, de reza.

Já em *A Dúvida* (a sua suposta tentativa de uma «epistemologia»⁸⁰), por exemplo, ele diz aceitar a formulação de Friedrich Schlegel⁸¹ de que, como a poesia, a filosofia sempre começa *in media res*, no meio (do turbilhão de ideias, ou do abismo). Não pode começar do começo (originário), porque começo (originário) não há. Não pode começar do fim, porque o fim (tal qual o começo originário) é a-histórico... portanto, também não há (2011a, p. 11f.). Então, como dirá João Guimarães Rosa: «O real» (também para Flusser) «não está na saída nem na chegada. Ele se dispõe para a gente é no meio» (1994, p. 85). Logo, começa no devir, na realidade imanente e efetiva: i.e.: na história propriamente dita. Disse que Flusser usa o termo alemão *Wirklichkeit*, e não *Realität*, para se referir à realidade efetiva assim definida. Isso é significativo. E veremos o porquê mais adiante. De todo modo, é também no “meio” – no *Wirklichkeit* – que todo o espanto da vertigem espiritual acontece. E, como disse, para Flusser, sem espanto não há filosofia que presta. O espanto é a clareira. E aqui também Flusser concorda com o (seu) mestre brasileiro e

⁷⁷ Não confundir com o livro *Língua e Realidade*.

⁷⁸ Cf. também Flusser, *Writings*, 2002b, p. 201.

⁷⁹ Cf. Batličková, 2010, p. 61. *Filosofia da Caixa Preta* (1983) seria, neste caso, a “obra prima” europeia.

⁸⁰ Cf. Flusser, Geral 2, p. 22.

⁸¹ 1772-1829. Filósofo, poeta e um dos principais expoentes do romantismo alemão.

amigo, Guimarães Rosa: o *estar-aí* do Da-sein é «Um está sempre no escuro, só no último derradeiro [instante] é que clareiam a sala» (ibid.). E mais, para Flusser (1966b, p. 26):

Esse espanto que é a filosofia só se esgota quando o filósofo cai na conversa fiada, quando crê ter descoberto que os símbolos não encobrem nada. Nessa descoberta do Nada, o espanto se transforma em sensação de total absurdidade e futilidade. É o caso de um Camus ou um Kafka.

De volta *À Dúvida* (2011a) Flusser escreve: «A Filosofia é a dúvida da dúvida» (p. 74). Claro, há aqueles que acreditam que «o papel da filosofia é o de ser lixeiro», i.e., acabar com a dúvida, como se recolhesse lixo (do caminho da ciência, ou, outrora, do caminho da teologia). E obviamente ainda há aqueles que dizem que a «filosofia morreu, e já vai tarde». Flusser rejeita ambas as asserções. Elas evidentemente partem da ideia de que «o discurso filosófico é alfabético, dedutivo, linear, processual, em suma: unidimensional e, portanto, superado por [ou escravo de] códigos mais avançados» e linguagens mais exatas como, por exemplo, a Ciência, a Matemática, a Lógica. Mas tal definição parte claramente de uma visão tacanha, ignóbil, pacóvia da Filosofia. O papel da Filosofia (genuína) nunca foi acabar com a dúvida, ou mesmo esclarecer... e sim «articular o mistério» (Flusser, Ens. 9, p. 19) – i.e.: “Rezar”.

Logo, em *Da Religiosidade* (2002a, p. 40), ele escreve: a filosofia «é exatamente o contrário da ciência e da tecnologia». E toda tentativa de «tornar científica a filosofia», por Dilthey, Husserl, e outros, «denotam», ao seu ver, «uma incompreensão total do processo do pensamento». Ainda neste texto, Flusser define filosofia «como um *réculer pour mieux sauter*». I.e., um recuo ou passo para trás, para pegar impulso e poder saltar melhor. Saltar o quê? Ora..., o abismo (p. 41).

Enquanto no ensaio «Pensamento e Reflexão», Flusser diz que «a filosofia é o método reflexivo de devorar pensamentos». E por esse processo fagocitante, a filosofia deve ser capaz de «conduzir-nos até perto das nossas origens, em profundidades» caracterizadas pelo «mito da expulsão do paraíso» (Ens. 15, p. 98). (Também veremos o que isto pode significar.)

Certamente poderíamos reunir outros exemplos de definição de filosofia nos textos publicados ou inéditos de Flusser. Mas não é preciso ficar a empilhar definições aqui. As citações acima bastam. Delas já podemos destacar os quatro termos-chave, três explícitos e um ausente (mas subtendido), que mais importam para a nossa leitura da visão flusseriana de Filosofia. Os três termos explícitos são (*I*) “Abismo” ou “Ruptura” (outro

termo flusseriano para “abismo”), (2) “Espanto” ou “maravilhamento” (que Flusser associa ao que ele chama de “vertigem espiritual”) e (3) “Salto”. E o termo ausente (mas implícito) é (4) “Ponte”.

Para reunir os quatro termos em um *todo* coerente, e para que possamos assim, a partir desse todo, explorar mais a fundo a noção flusseriana de Filosofia, relembremos a advertência de Nietzsche, no §146 de *Além do Bem e do Mal*: «Se olhares demasiado tempo dentro de um abismo, o abismo acabará por olhar dentro de ti» (2001, p. 89).

Flusser certamente concordaria com Karl Löwith (também) nisto: Nietzsche foi o gajo que desbloqueou a senha para o caos natural do mundo, na forma do Abismo, ao apontar de uma vez por todas “a morte do sagrado deus”. E, uma vez desbloqueado o caos, Nietzsche, diferentemente de todos os outros pensadores antes dele, «não se sentia mais em casa em lugar nenhum; tudo era “transição” e “destruição”» (1965, p. 172-173).

Ou seja: diante do caos do cosmos natural, Nietzsche teria descoberto o abismo niilista da modernidade (a realidade real da existência humana). Nietzsche não tinha planos de permanecer ali, naquela casa do nada. Logo, cunhou o «conceito do super-homem» (vimos, inicialmente conhecido como «Homem-Deus» e «Homem-Cristo») (ibid., p. 181) para tentar «superar o niilismo» (p. 261). Nietzsche foi, portanto, um razoável exemplo de *reculer pour mieux sauter*; e foi também um aprendiz de construtor de pontes (outro método para superar o abismo).

Mas as pontes nietzscheanas ruíam sobre a própria fundação, o Super-Eu (o mestre da reavaliação de valores), o epicentro do próprio Abismo (porque o Eu não é fundamento de nada).

De todo modo, na visão flusseriana, é isto que o filósofo, em última instância, é: um descobridor de abismos e um fazedor de pontes (ou, na impossibilidade de pontes, um saltador de abismos). Portanto, “ponte” e “abismo” são termos correlacionados: a própria ideia de ponte implica a existência de abismo, uma ruptura, enfim, um buraco qualquer que justifica a necessidade de pontes (ou saltos). Esse entendimento da filosofia está presente em todos os escritos de Flusser. Porém, no que se segue, extrairéi as ideias fundamentais para resumir esse ponto de forma mais explícita de dois ensaios inéditos.

4.7. Filosofia: Rupturas e Pontes (ou Saltos)

Em «Problemas linguísticos do judeu no Brasil» – título (só) aparentemente sem relação com nosso tema –, Flusser reforça a importância que a relação etimológica entre duas

palavras alemãs, *Brücke* e *Bruch* (ponte e ruptura)⁸², desempenha no seu pensamento filosófico como um todo. Em suma, a tese capital aqui não é muito distinta da tese capital que percorre toda a sua ontologia, *Língua e Realidade*: sem língua o indivíduo não existe; logo, a língua precede o sujeito; sem língua, o “Eu” é um nada, epistemológica e ontologicamente falando. E complementa: «Um indivíduo pode não ter família, religião, nacionalidade ou estado social, pode ser um “outsider” em todos os sentidos», e ainda assim ser reconhecido como um indivíduo; «mas para ser um indivíduo humano é preciso que participe de uma comunidade linguística» (Ens. 15, p. 75).

Essa primazia ontológica e epistemológica da língua tornou-se mais evidente a partir do Existencialismo moderno com suas teses nadificantes (*nojo, náusea, absurdo, niilismo, abismo*, etc.). Portanto, escreve: «O pensamento existencial tornou intelectualmente mais acessível a situação absurda do homem em face ao mundo, dentro do qual está jogado». Mas, com isto, a filosofia também corre o risco de levar toda a «nossa conversação» para dentro do «abismo do silêncio inautêntico que a ameaça». Sobretudo porque não entende que é essa absurdidade, da realidade toda e do pensamento, «que faz com que sejamos homens. Ser homem é ser absurdo» (2002a, p. 46)⁸³. Parte elementar da compreensão dessa “absurdidade nata” consiste em aceitar (e maravilhar-se) com a Sobredeterminidade, o Mistério, da Realidade toda. Aceitar que «O nome próprio [Deus, por exemplo], ao irromper, é o enigma em sua plenitude» (1966b, p. 31).

Portanto, «O papel da filosofia é... renovar a sensação de espanto ante o mundo» (ibid., p. 27) e, claro, ante a Sobredeterminidade do Sagrado.

Contudo, a filosofia contemporânea busca calar essa absurdidade com diferentes tipos de silêncios: todos inautênticos. O silêncio inautêntico busca, em última instância, silenciar o Mito. Neste contexto, já ouvimos Flusser afirmar, linhas acima, que «O pensamento existencialista é [fundamentalmente] um pensamento desmitizante... porque busca desvendar o mito» (p. 52). Mais adiante veremos que não foi apenas o existencialismo que buscou silenciar o mito; Flusser também culpava o “formalismo” (Wittgenstein e outros) por isso.

Então, em sintonia com Mira Schendel, Clarice Lispector e outros “poetas do silêncio”, Flusser postula o silêncio (autêntico) já como manifestação ou sintoma dessa

⁸² Especificamente, Flusser discute a questão em um ensaio intitulado “Problemas linguísticos dos judeus no Brasil”. O título é um tanto enganoso, como veremos linhas abaixo.

⁸³ Cf. também Flusser, 1966b, p. 55: “O homem é um ser absurdo”.

Sobredeterminidade. Uma espécie de *Shabbat* da razão. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Nesse caso, na visão de Flusser, os abismos não resistem à força do conatos, .i.e., à vontade de poder do ser de continuar na existência. O ser busca, pois, superar, transcender, suas condições nadificantes. Fato, há rupturas, abismos, *Bruch*. Mas a vontade de poder do ser busca superação. Logo, a necessidade de pontes (*Brücke*) torna-se imperativa.

Em suma: a realidade do abismo (ou a sua “descoberta”) determina a necessidade da ponte.

Da mesma forma que a necessidade da ponte exige a existência de “fazedores de pontes”. O filósofo é, para Flusser, ao mesmo tempo, o descobridor de abismos e o «fazedor de pontes» – «tarefa sumamente difícil» (Ens. 15, p. 78) mas não impossível. O fazedor de pontes conta, para tanto, com a “capacidade” ontológica da Língua (de fato, da pluralidade de línguas – portanto, da pluralidade de ontologias) de construir realidade: «a língua é, toda ela um único esforço absurdo do homem de superar-se a si mesmo» (p. 75) diante da condição existencial nadificante (é Oração, Religiosidade). E a filosofia é apenas uma das maneiras de construir pontes: poesia, música, literatura são outras formas de fazer isso (outras formas de linguagem, *religiosidade*).

Em seguida, ele argumentará que este é, em suma, o problema elementar dos judeus no Brasil: descobrir os abismos (neste caso entre a língua dos imigrantes e a língua dos brasileiros) e aceitar a vocação de fazedores de pontes (ou saltadores de abismos). Mas a tese abrangente é que isso só pode ser feito por meio da filosofia e da conversação. Filosofia evidentemente aqui deve ser entendida *lato sensu*. Pelo sobredito, a filosofia é apenas uma das maneiras de construir pontes.

Curiosamente, o ensaio «Problemas linguísticos dos judeus no Brasil» é seguido por um ensaio intitulado «Por que fazem alguns filosofia?» (Ens. 15, p. 79-81). Pelo sobredito, poder-se-ia dizer: “para construir pontes (ou saltar) sobre abismos”. Mas aqui Flusser está claramente interessado no significado mais profundo da questão. Vejamos.

Primeiro Flusser considera duas perguntas com estrutura gramatical parecida. (1) «Por que padeiros fazem pão?» e (2) «Por que fazem gerais guerras?». Em seguida, ele considera duas possíveis respostas para cada pergunta. O padeiro faz pão ou (a) porque precisa de se sustentar, é o seu *ganha-pão*; e/ou (b) porque «o pão é um alimento útil». E por que fazem gerais guerras? Aqui também sugere duas respostas: (i) «Porque são sedentos de glória» e/ou (ii) «porque a guerra é comportamento natural de certas sociedades».

Seguidamente, Flusser sugere que apliquemos a mesma lógica à pergunta do título do ensaio: «Por que existem pessoas que fazem filosofia?» Pela lógica das respostas acima seria: ou para ganhar dinheiro – ou para ganhar glória – ou para ganhar qualquer coisa equivalente – ou «porque a filosofia é útil» – ou, ainda, «porque a filosofia é um comportamento natural» de algumas sociedades (ibid., p. 79). Munido de sua generosidade cética, logo pede que reconsideremos carinhosamente o seguinte:

O dinheiro que os filósofos ganham (se é que ganham) não é suficiente para cobrir as despesas com papel de escrever e fitas de carbono. E a glória que ganham é muito inferior à fama de todo e qualquer costureiro parisiense (para não falar na fama de um jogador de futebol ou de um assaltante)... Quanto ao segundo tipo de resposta, não me consta que alguém tenha conseguido demonstrar qualquer utilidade da filosofia, mas pelo contrário, que a grande maioria da humanidade não sente uma falta terrível da filosofia. Não se pode viver sem pão, e é difícil viver sem televisão... Mas a filosofia? O próprio pronunciar da palavra provoca bocejo. Insisto portanto na pergunta que forma o título deste artigo (ibid.).

O ponto aqui é, acho, claro.

Contudo, como contra-argumento à tal inutilidade da filosofia, ele ainda sugere a seguinte consideração: decerto encontraremos filósofos ricos e famosos na história da filosofia. E ele considera dois nomes neste sentido: Bertrand Russell e Aristóteles.

Russell é um bom exemplo de filósofos que se tornaram ricos e famosos. Mas, retifica: decerto não foi por causa da «sua filosofia. Esta é terrivelmente chata, já que o seu livro mais importante tem um título latim que ninguém entende». Nem era rico por ser filósofo; tornou-se «rico por ser Lorde. E é famoso por ter importunado líderes políticos soviéticos e americanos com cartas impertinentes, e por ter participado de passeatas aos oitenta anos» (et seq.). E isto o fez famoso e objeto de interesse de jornalistas, que não se cansavam de perguntar: «“Meu Lorde, porque vossa lordeza faz filosofia?”». E Russell não se cansava de responder: «Porque isto me diverte». Mas, insiste, qualquer «leitor culto e instruído» suspeitará prontamente as respostas de Russell – «com um sorriso». Bertrand Russell era «um excêntrico perigoso»: por exemplo, «embora Lorde, diz-se socialista». Logo, «as suas respostas são portanto [possivelmente] mais uma aula de excentricidade» (ibid., p. 80).

A seguir, Flusser compara Russell com Aristóteles – «outro filósofo famoso (e provavelmente rico)». E explica: «É famoso porque, por um mal-entendido curioso, foi tomado por cristão pelos professores da Idade Média, embora tenha morrido muitas centenas de anos antes de Cristo». E era provavelmente rico porque, «tendo sido professor do príncipe Alexandre da Macedónia, teve relações com o governo do Império alexandrino». E, como Russell, curiosamente, talvez também por causa da fama e da riqueza, Aristóteles também foi questionado, pelos “jornalistas” de seu tempo: «Por que fazem alguns filosofia?». E a resposta de Aristóteles não poderia ter sido mais diferente da de Russell: «Por causa do espanto faziam os homens antigamente filosofia, e continuam a fazer filosofia atualmente» (ibid.).

De todo modo, insiste Flusser, «estamos» visivelmente «diante de duas respostas divergentes». Russell diz que «alguns fazem filosofia para passar agradavelmente o tempo, e Aristóteles diz que alguns fazem filosofia porque ficaram espantados». Mas logo Flusser descarta a divergência. Não há (ou não precisa haver) conflito entre as duas respostas. É bem possível que «alguém faça filosofia porque algo o espantou, e o faz para divertir-se desse espanto». E, em seguida, Flusser suspeita da sua própria explicação: «a resposta é besta». Nada esclarece... «é uma resposta tipicamente filosófica. Não responde, mas provoca [outras] perguntas» (ibid.). Temos, todavia, uma resposta de Flusser à questão: *O que significa filosofia?*. Filosofia é espanto e diversão. Isto é, em síntese, o modo filosófico de Flusser. Trata-se, contudo, de uma resposta incompleta; logo, devemos tentar complementá-la.

Em *Da Religiosidade* (2002a), Flusser faz uma analogia entre música e religiosidade que pode perfeitamente fazer a complementação que busco aqui. Então, escreve:

Há pessoas incapazes de repetir a mais simples melodia. Outras se tornam lânguidas ao ouvir um tango argentino. Há os que transpõem com os últimos acordes da “Flauta mágica” à porta celeste. Para outros o Cravo bem temperado representa o próprio intelecto humano transformado em fenómeno audível.

Estes são exemplos de diversos tipos de musicalidade (p. 15).

Há, paralelamente, diversos tipos de religiosidade. E um dos propósitos de Flusser em *Da Religiosidade* é traçar uma analogia entre os diferentes tipos de musicalidade e religiosidade (ibid.). Convém, portanto, definir o sentido de “religiosidade” para Flusser.

Comecemos pelo o que já está “presente às mãos” – i.e., na própria apresentação editorial de *Da Religiosidade*, assinada pelo professor Mário Ramiro⁸⁴. Ele define religiosidade assim: «Ela é “o lugar no qual se articula o senso de realidade. E senso de realidade é, sob certos aspectos, sinónimo de religiosidade”» (2002a, p. xi).

A definição não está errada... mas é insuficiente. Primeiro, como sobredito, o termo alemão que Flusser emprega para determinar esse tipo de “realidade”, realidade efetiva (realidade *como* religiosidade, como o campo de sabedoria, significado e beleza), vimos, é *Wirklichkeit*.

Isto tem consequências epistemológica, ontológica e ética importantes. Se isto fosse um estudo da epistemologia e/ ou ontologia flusseriana, muito precisaria ser dito sobre *Wirklichkeit* nestes contextos. Como não é, um resumo terá que servir.

4.8. Flusser: *Wirklichkeit* e religiosidade

Então, um primeiro ponto fundamental: quando Flusser diz que “língua é realidade”, ele certamente não quer dizer que língua é *Realität*. Mas, como disse linhas acima, *Realität* e *Wirklichkeit* são ambos termos alemães para indicar “realidade”. E o fato de Flusser usar o termo *Wirklichkeit*, e não *Realität*, deveria significar algo para nós. Consideremos.

Em «Da Dúvida», Flusser escreve: «“Realidade” (*Wirklichkeit*) é o campo ontológico do “significado”... A realidade toda é inatingível, e a dúvida é inexaurível» (Ens. 5, p. 69-76) – porque a realidade (toda) é excesso, é sobredeterminada. Por outras palavras, *Realität* para Flusser é toda realidade pré-linguística, uma espécie de mundo da *coisa-em-si* kantiano. Trata-se, a princípio, de uma realidade caótica, sem significado, sem sabedoria, e sem beleza... porque é uma sobredeterminidade, um excesso (excesso do dado bruto, da realidade como possibilidade). O que apreendemos dessa realidade, através da língua, é um “recorte do Real” (uma amostra da Sobredeterminidade do Real). A realidade que passa pela língua, i.e., que se apresenta por esse recorte, é organizada, tem significado, e é bela: e a realidade como tal é *Wirklichkeit*.

Segue-se, portanto, que os seres que habitam a *Realität* não são os mesmos seres que habitam o *Wirklichkeit*. As coisas que habitam a *Realität* são dados brutos. Dados brutos são coisas que ainda não passaram para o intelecto através da língua; e são, portanto, apenas «potencialidades», e não realidade efetiva. «Cada língua por si é o lugar onde

⁸⁴ Nascido em 1957. Artista plástico e professor da Escola de Comunicações e Artes da USP.

dados brutos e intelectos se realizam» (Flusser, 2012b, p. 65-66). Mais: para Flusser só existem três tipos de língua, no que diz respeito às línguas naturais, a saber: línguas «*flexionais, aglutinantes e isolantes*». E, portanto, conclui: «Isto significa que existem três grandes tipos de mundo dentro dos quais o intelecto pode viver» (portanto, três tipos de ontologias, bem como três tipos de epistemologias correspondentes) (p. 22). Logo, como bem aponta Batličková: «A língua é, para Flusser, o nosso universo, e a pesquisa da língua é idêntica à pesquisa do universo» (2010, p. 63). Uma metafísica linguística. I.e.: para o Flusser de *Língua e Realidade*, metafísica é metalíngua.

Provavelmente por isto, com o campo ontológico assim reduzido, para tornar a noção de Ser a partir do ponto de vista do *Wirklichkeit* (mais) compreensível, e filosoficamente menos complicada, Flusser buscará redefinir também o significado de Ser *qua* Ser.

Para tanto, Flusser rejeitará quatro clássicas definições de Ser: (i) de Aristóteles, i.e., a noção do «Ser [como] Enteléquia», a ideia de que o ser tem «um telos, alvo»; de (ii) Nietzsche, para quem «o Ser é vontade» de poder; de (iii) Bergson, para quem o «Ser é *élan*» (o impulso originário da própria vida); e a de (iv) Husserl, para quem o Ser é «intuição». Em troca, Flusser propõe-nos a compreensão de Ser como «projeto (*Entwurf*)» (Ens. 7, p. 70).

No horizonte da língua falada, a forma de aparição do ser, sujeito e objeto – projetor e alvo da conversação – fazem e não fazem, juntamente, parte do *Entwurf*. Sujeito e objeto não se esgotam no horizonte da língua falada (portanto, são *projetos*, e não “essências”). Similarmente, a Realidade toda, o Ser *qua* Ser, por assim dizer, faz e não faz, concomitantemente, parte do horizonte do Ser. O Ser *qua* Ser é sobredeterminidade, é excesso, porque também é projeto. A sobredeterminidade do Ser é, pode-se dizer, objeto-sujeito da língua pura, do *Logos* (inarticulável) (Ens. 5, p. 69-76).

Então, por que Flusser insiste em usar o termo *Wirklichkeit*, ao invés de *Realität*... se ambos termos, como disse, significam “Realidade”? Em princípio, a distinção é esta: *Realität* deriva do latim *Realis*, que, por sua vez remete-nos à *res*, isto é, à *coisa*. *Wirklichkeit* vem do alemão *Wirken*, i.e., trabalhar ou produzir, e implica, portanto, um dinamismo característico do termo (da própria noção de projeto, *devoir*), inexistente (por necessidade) no ser da coisa como mero *res extensa*, como coisidade (Inwood, 2018, p. 179) (i.e., fora do campo de articulações).

Então, “Realidade” (*Wirklichkeit*), neste caso, não indica (necessariamente) a existência de algo (como essência): apenas a possibilidade de algo existir (no *devoir* da própria coisa): o espaço onde algo pode existir, como significante (e bela).

No caso de Flusser (e Hegel, e Levinas), essa possibilidade dá-se apenas através da Língua. Levinas, como mencionei em capítulos anteriores, chama a relação entre língua e realidade – mas que não é capaz, todavia, de apreender TODA a realidade (*Realität*) numa «totalidade» – de «“RELIGIÃO”» (2007, p. 40f, grifo nosso). Flusser, por sua vez, chama a realidade efetiva e imanente (*Wirklichkeit*) (sempre mediada pela língua) de “Religiosidade” (Flusser, 2002a). (Voltarei aos pontos de contato entre Levinas, Flusser e Hegel neste aspecto mais adiante.)

Importa insistir: *Realität* e *Wirklichkeit* são sinônimos no uso cotidiano do alemão. Ambos os termos são empregados para designar a realidade. Portanto, a distinção entre *Realität* e *Wirklichkeit* trata-se, parece, de um problema *apenas* filosófico. E todo problema filosófico, claro, tem uma (longa) história. E evidentemente não posso abordar toda a questão. Contudo, cabe aqui um resumo dos principais interlocutores (admitidos) de Flusser na tradição germânica sobre este tema específico (Kant, Wittgenstein e Heidegger), para que possamos ter uma melhor compreensão da cosmovisão flusseriana.

Kant – o filósofo com o qual Flusser «gostaria de poder concordar» (mas não concorda⁸⁵) – não faz, parece, nenhuma distinção real entre *Realität* e *Wirklichkeit* (Hatfield, 2004, p. xlii). Algo deve ser chamado de real (*wirklich*) na medida em que é pensado como estando contido no contexto de toda experiência como um todo (Kant, 1998, p. 583-589). O real é tudo aquilo que está conectado às condições materiais da experiência (das sensações). Neste sentido, não há, ao menos na *Crítica da Razão Pura*, lugar para a “Sobredeterminidade” do Real para Kant. O mundo extrassensível kantiano não indica uma sobredeterminidade. Indica, antes, uma impossibilidade⁸⁶.

Já para o Wittgenstein do *Tractatus*, sabemos, «A Realidade [*Wirklichkeit*] Toda é o Mundo [*Welt*]»... muito embora pareça existir uma distinção em Wittgenstein entre *Wirklichkeit* e *Welt* (2010, p. 28, grifo nosso).

Em contraste, Flusser evita, vimos, falar em “totalidade da realidade do mundo”; porque, numa esteira heraclitiana (via Hegel), para ele: «O mundo está [sempre] em fluxo, é dinâmico, as situações se seguem umas às outras, mas os elementos [da realidade], as “substâncias”, os “atributos”, os “processos”, etc., são relativamente constantes» porque

⁸⁵ Cf. Carta a Paulo Leminski, Correspondências, Geral 2, p. 22. Trato dos acordos e desacordos de Flusser com Kant em “Com qual Kant Flusser Gostaria de Concordar?”, in: *O Diálogo com Kant no Pensamento Luso-Brasileiro*, Teixeira et al. Porto: U.Porto e DG Edições, 2025, p. 213-238.

⁸⁶ Que, todavia, poderá ser acessado pela moral e pelo belo, eventualmente.

são determinados e resolvidos, epistemológica e ontologicamente, «de acordo com as regras da respetiva língua» que professa ou “revela” tal “realidade” (2012b, p. 77).

Com isto, Flusser aproxima-se um pouco mais de Heidegger: para quem *Wirklichkeit* é o que o Da-sein prático descobre e utiliza na sua quotidianidade. No dinamismo que professa e revela a realidade, o Ser, *qua* Ser, na sua totalidade excessiva, de Sugestor e Fascinator, adora se esconder. Não surpreende ouvir Heidegger afirmar que «O significado de Dasein = *Wirklichkeit* não pode ser traduzido adequadamente [simplesmente] por “presença” ou “realidade”». Logo, a importância da Língua também para Heidegger; pois, dar nome [nomear] os entes, «*tà ónta* é [de fato] nomear a realidade existente como *Wirklichkeit*» (David, 2014, p. 195-200) (i.e., como realidade efetiva).

Dito tudo isto, epistemologicamente, no linguajar flusseriano, *Realität*, significa (pode significar) também que o “mundo”, a totalidade de dados brutos, «Não são realidade, mas potencialidade». *Realität* realiza-se «somente quando» articulado «em palavras» – daí *Wirklichkeit* ser o campo ontológico (também) do significado (Ens. 5, p. 69-76).

Mais: Flusser (2012b) crê que, com isto, a dicotomia razão/mundo – conhecida também pelos pares de opostos *res cogitans/res extensa*, ideia/matéria, noumeno/fenómeno, etc. –, «consagrada pela tradição filosófica», desaparece. «Cada língua por si é o lugar onde dados brutos [mundo] e intelectos se realizam» (p. 65-66). Então, cada língua é (ou apresenta) um *Wirklichkeit*.

É neste sentido que devemos entender a afirmação de Flusser de que Língua é Realidade. Língua não é *Realität*; Língua é *Wirklichkeit* (o campo de sabedoria, significado e beleza, como articulado pelas línguas). E diferentes línguas mostram ou articulam diferentes *Wirklichkeiten*. E isto aproxima Flusser também de Hegel.

Em seu *Dicionário de Intraduzíveis* (2014), Bárbara Cassin *et al.* (Eds.) admitem o caráter de suposta intraduzibilidade do termo *Wirklichkeit*. No entanto, os investigadores dedicam, como deveriam, páginas e páginas à árdua tentativa de traduzir o termo, nos seus diferentes contextos históricos, de Agostinho a Heidegger, e além⁸⁷. É impossível destrinçar esses diferentes contextos aqui. Isto dito, e seguindo as intuições de Charles Alunnil (2014, p. 67), a distinção básica encontrada em Hegel (sobretudo em *A Ciência da Lógica*) basta para o nosso propósito. Neste caso, então, como nos lembra o tradutor, «Na seção 3 da *Ciência da Lógica* (1812), intitulada “Die *Wirklichkeit*”, Hegel introduz...

⁸⁷ “*Wirklichkeit*” aparece 82 vezes no dicionário, em diferentes contextos.

a noção de *Aktuosität* [“atualidade”, *Wirklichkeit*, ou “realidade efetiva”]». E, em seguida, explica (em termos genéricos aqui), que *Wirklichkeit* é o movimento de «aparição da unidade da realidade idêntica consigo mesma» (i.e., sujeito e objeto); ou seja, o movimento ou o aparecer da unidade da *essência* e da *existência*, trazida à tona por si mesma (cf. Hegel, 2013, p. 306f).

A palavra-chave aqui é *movimento* – *Wirklichkeit* é, para Hegel, tal como é para Flusser, um *Devir*. E isto – a unidade da *essência* e da *existência* trazida à tona pelo seu próprio movimento (seu *devir*) – nada mais é do que a realidade apreendida pelo pensamento. A tal realidade efetiva idêntica consigo mesma hegeliana, a consubstancialidade entre sujeito e objeto, torna-se, em Flusser, *Entwurf*, Projeto. Por outras palavras: o colapso hegeliano do sujeito e do objeto em um todo (consubstancialidade) racional, conhecida como *sujeito-objeto*, torna-se *Projeto* no dialeto flusseriano (mas a ideia é a mesma: a unidade move-se no *devir*).

Filósofos frequentemente separam esses dois (sujeito e objeto, mente e mundo, etc.). E, então, a partir de malabarismos filosóficos, tentam costurar a fratura (geralmente com a ajuda de alguma incondicionalidade: *Deus*, *Razão*, *Intencionalidade*, etc.). Como Hegel, Flusser rejeita a separação. O que o intelecto compreende através da língua, *Wirklichkeit*, é já a articulação da conjunção sujeito-objeto. Uma distinção fundamental aqui é que distintamente de Hegel, Flusser argumentará que diferentes tipos de língua manifestam diferentes tipos de mundo (de consubstancialidade sujeito-objeto).

Mas o que importa mesmo para nós aqui é isto: *Como* essa unidade vem à tona? E nisto também Flusser está em sintonia com Hegel. Já notei linhas acima, de diferentes ângulos, que, para Hegel, esse vir à tona é um movimento essencialmente linguístico: os «nossos pensamentos vêm a refletir a maneira como o mundo é (a *Fenomenologia*)» através da – e apenas através da – linguagem (Burbidge, 2006, p. 15); logo, «nossos pensamentos têm referência à *essência* das coisas [substância como coisa existente – sujeito-objeto]» *somente* através da linguagem (Hegel, 2010, p. 16). E esta é, em poucas palavras, também a afirmação de Flusser.

Dito isto, por ser essencialmente linguístico, para Flusser *Wirklichkeit* é, pois, religiosidade (como definida linhas acima)⁸⁸. Entretanto, com isto, apenas consegui ampliar a explicação do professor Ramiro (2002), sem necessariamente complementá-la:

⁸⁸ A particularidade da ontologia flusseriana é a pluralidade de *Wirklichkeiten*, devido à pluralidade de línguas.

apenas confirmei a sua afirmação de que, para Flusser, “a língua é o lugar no qual se articula o senso de realidade”. «E senso de realidade é, sob certos aspectos [fundamentais], sinónimo de religiosidade”» (p. xi).

Falta, pois, explicar isto.

Em síntese, “religiosidade” para Flusser é, também (e, talvez, primordialmente), o lugar no qual se articula o senso do Sacro (o Sagrado). Mas essa articulação não é projeto do Eu – dá-se sempre na intersubjetividade. Portanto, é o lugar (e o modo) onde se articula o «mistério mais alto e mais profundo [da existência humana]... a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61). Então, *religiosidade* é a capacidade de articular o sagrado... e é uma capacidade intrinsecamente intersubjetiva.

Preciso expandir. Retornemos à analogia de Flusser entre musicalidade e religiosidade.

Então, “Religiosidade” é «a nossa capacidade de captar a dimensão sacra do mundo». E é uma capacidade «tipicamente humana»... muito embora «não seja uma capacidade comum a todos os homens». Há pessoas «religiosamente surdas», assim como há pessoas incapazes de reproduzir a mais simples melodia musical – porque são “surdas tonalmente”, desafinadas. Mais: «Pessoas religiosamente surdas vivem em mundos rasos e chatos, movimentam-se entre coisas transparentes (porque em tese inteiramente explicáveis) e dirigem-se assim para a morte que torna absurdos os mundos, as coisas e a própria vida». Outras, para evitar essa chatice, professam, de fato, uma religiosidade. Contudo, trata-se, geralmente, de religiosidade alienada, i.e., misticismo religioso (fés baratas, certezas científicas absolutas, fanatismo ideológico, religiosidade por conveniência e utilidade). Pelas palavras de Flusser: «como a clareza é chata, há pessoas que fingem um sentimento religioso para o qual não têm capacidade e vivem enganando-se a si mesmas» (Ens. 5, p. 67-68).

Ambos, porém, sofrem da mesma “doença”: exigir clareza da realidade toda, da Sobredeterminidade. São como aqueles teólogos e filósofos, descritos acima, que tentam, a qualquer custo, definir, com toda possível clareza, a natureza da mensagem da voz do vento que soprava através das paredes da tenda de Jacó. Aqui Flusser descreve esses filósofos e teólogos como fazedores de mapas – cartógrafos da realidade. Em última instância, o que a noção de religiosidade e Sobredeterminidade de Flusser (2002a) almeja é substituir os cartógrafos por pintores (*lato sensu* – filósofos e poetas espantados).

O pintor (aquele que procura captar a visão da paisagem) é...um obscurantista do ponto de vista do cartógrafo (aquele que reduz a paisagem à sua clareza

plana e chata). E o homem religioso é um obscurantista do ponto de vista daquele que não é incomodado pela dimensão sacra do mundo. Como a clareza é desejável, há pessoas que abafam dentro de si a voz da religiosidade e vivem como que com óculos escuros para ver mais claramente. Mas como a clareza é chata, há pessoas que fingem um sentimento religioso para o qual não têm capacidade, e vivem enganando-se a si mesmos. Essas duas inautenticidades opostas complicam o fenômeno da religiosidade (p. 94-95).

Dito de outro modo, a “reinterpretação” de religiosidade de Flusser busca evitar dois tipos de fuga, de inautenticidade: ateísmo e fé religiosa barata (misticismo religioso). Para Flusser, ambos modos surgem do mesmo lodo: a transformação das coisas em instrumentos. A demanda por clareza absoluta transforma gradativamente as «coisas em instrumentos». Pelo mito, as «coisas eram revelações do nada e, como tal, carregadas de sacralidade e mistério. Aqui o Nada era sagrado: como o ventre fértil de uma mãe carinhosa, ou as tábuas rasas dos profetas (poetas do sagrado). A instrumentalização do pensamento (pela demanda por clareza “lógica”, discursos unívocos, etc.) «obstruem a visão do nada e são portanto o contrário do sacro, são o corriqueiro». A única religiosidade que surge deste modo de ver a realidade «é a auto-adoração... o narcisismo». (A mesma “doença” que levou Nietzsche – de fato, quase todo o pensamento “pós-moderno” – a afirmar a absoluta colocação do “Eu” como epicentro de toda reavaliação de valores.) E, insiste Flusser: essa «adoração autoerótica é nojenta. Não pode conferir um autêntico significado à existência humana» (ibid.). Religiosidade autêntica preserva, ou busca preservar, pois, a opacidade e sobredeterminidade do Sacro. Nas palavras de Flusser:

A capacidade religiosa [genuína] torna profundo o mundo, opacas as coisas (porque nunca inteiramente explicáveis), e torna problemática a morte. A capacidade religiosa torna portanto obscura a visão antes clara do mundo, como a contemplação da paisagem torna obscura a visão clara do mapa (ibid., p. 17).

E por que a religiosidade genuína torna problemática a morte?

Em suma, porque, já vimos, para Flusser, todo aquele discurso pós-moderno sobre o Da-sein ser essencialmente um *ser-para-a-morte* só faz sentido (e só pode ser ultrapassado) diante da “fé na imortalidade”. O resto parece ser conversa fiada. (Retornaremos a esse ponto mais adiante.)

E é por isso que Flusser continua retornando aos Existencialistas.

Para ele, «a filosofia, na sua corrente mais recente, no existencialismo, abre-se finalmente a boca para» proclamar o Abismo, o Nada, o Absurdo (ibid., p. 205) típico do existir humano. Mas o Existencialismo parece incapaz de perceber que *abismos, nada, absurdo* são apenas aspectos da opacidade e sobredeterminidade do Sacro. Perceber essa sobredeterminidade e opacidade, religiosidade genuína, é uma maneira de escapar esse absurdo. Mas isto não é nunca um projeto isolado, do Eu. No isolamento, não há, para o Eu, a *dramática e histérica rainha do existencialismo moderno*, esperança de salvação. «Eu sou realmente eu mesmo porque concordo com os outros, conversando – somos conversando» (1966b, p. 36-37).

Isto compreendido, sabe-se também que «o mistério mais alto e mais profundo [da existência humana] é a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61).

Tudo isto aponta para uma reivindicação ética. De fato, reivindicação a uma forma particular de ética: i.e., *ética imanente da alteridade*. Portanto, chegados aqui, e uma vez definida a compreensão de Flusser da Filosofia como um todo, devemos agora tentar entender os elementos fundamentais de sua ética propriamente dita.

4.9. Alteridade, imanência, transcensão – uma introdução

Para facilitar a discussão, faremos bem em começar por revisar os três termos-chave que definem a ética flusseriana, como a percebo: alteridade, imanência, e transcensão (nessa ordem).

“Alteridade” vem do latim *alter*, que significa simplesmente “outro” ou “diferente”. Como juízo filosófico, alteridade ou “outridade” é um «conceito ético que se refere ao reconhecimento do Outro como distinto e separado do Eu». Logo, implica (necessita) a transcensão da “soberania do Eu”, da “autoidentidade”, no reconhecimento da alteridade do Outro. Então, alteridade «envolve reconhecer e respeitar a diferença inerente dos outros», como princípio moral (Chapman, 2024, p. 19). Ou, para usar uma terminologia heideggeriana, alteridade envolve ver o Outro como *Unterschied*⁸⁹ – «que significa o sentido de relação por meio da diferença» (Audi, 1999, p. 928).

Assim definida e concebida, Alteridade é um conceito central nas obras de vários dos pensadores já citados ao longo deste estudo; notavelmente, nas filosofias de Hegel e de Levinas; e, como tal, tem suas raízes na fenomenologia e no existencialismo. Pois, por

⁸⁹ Simplesmente, “Diferença”. No léxico heideggeriano, é geralmente usado para se referir à diferença ontológica entre Ser (*das Sein*) e entes (*das Seiende*). Cf. Inwood, 1999, p. 27f.

questões didáticas, a análise da ética flusseriana que se segue far-se-á ora à sombra da fenomenologia hegeliana, ora à sombra do existencialismo de um Levinas (e, por vezes, de algum Heidegger).

Antes, contudo, abro um (longo, mas necessário) parêntesis sobre a questão.

Há pouca controvérsia sobre o caráter existencialista da filosofia levinasiana. Ao longo dos escritos do filósofo franco-lituano, a carga existencial e ética da face do Outro revela mesmo o ponto no qual a situação existencial do Eu surge, inicialmente, com seus limites, lutas, finitude e facticidades (cf. Morgan 2019 e Bergo 2014). Assim, a fenomenologia do rosto do Outro de Levinas, o cerne de todo o empreendimento filosófico desse pensador é, de fato, duplamente existencialista.

Porém, estou ciente do risco de colocar Heidegger numa mesma esteira existencialista. Muitos objetariam imperativamente: Heidegger não deve ser categorizado como existencialista (cf. Werkmeister 2021 e Aho 2003).

De fato, o próprio Heidegger tentou, em várias ocasiões, parece, se distanciar do existencialismo; sobretudo porque, como SZ testemunha (ou parece testemunhar), ele estava interessado na “questão do Ser” – considerada da perspectiva do ser para quem o Ser é uma questão (o Da-sein) – e não no “homem” como sujeito. Logo, nas suas próprias palavras, uma das tarefas de SZ teria sido «provar que se postularmos um “Eu” ou sujeito como aquilo que é dado proximamente [um dos aparentes alvos do Existencialismo], perderemos plenamente o conteúdo fenomenal [*Bestand*] do Dasein» (2001a, p. 72).

Entretanto, perceber Heidegger como um *existencialista* – desde que não interpretemos mal o princípio mais elementar do Existencialismo (como Jean-Paul Sartre relembra-nos, como veremos linhas abaixo) – dificilmente pode ser considerado um “pecado original”. Afinal, os professores Robert Scharff (1997, p. 143-156) e Robert Olson (2017) já fizeram isto (de forma coerente). Outro pensador que explicitamente interpreta Heidegger como um existencialista, e com autoridade suficiente para fazê-lo, é, como discutido previamente linhas acima, Karl Löwith – a “autoridade” de Löwith neste caso vem da sua relação próxima com, e da sua longa carreira como intérprete de, Heidegger⁹⁰. E mais, como bem recorda William Blattner, claramente «Heidegger foi profundamente influenciado por dois filósofos existencialistas: Søren Kierkegaard e Friedrich Nietzsche». Ainda neste contexto, Blattner também tem razão quando escreve

⁹⁰ Para relembrar: Löwith foi aluno de Husserl e de Heidegger. Heidegger foi arguente da tese de habilitação (título de agregado) do professor Löwith. Eles se corresponderam extensamente, entre 1919 e 1973 (ano da morte de Löwith). Cf. Heidegger e Löwith, *Correspondence 1919-1973*, 2021.

que «“Existencialismo” NÃO É um termo precisamente [fácil de ser] definido» (2006, p. 4, grifo nosso). E o fato de que tendemos a classificar pensadores tão opostos como Kierkegaard e Nietzsche como existencialistas, muitas vezes sem sequer questionar esse disparate, prova o ponto de Blattner. Mas a discussão acima da crítica de Löwith sobre a pós-modernidade nos deu algumas pistas do porquê isso acontece.

Continuando, o debate sobre o caráter existencialista do pensamento heideggeriano pode ser contornado se tomarmos o “Existencialismo” num sentido muito básico, e à sombra sartriana: i.e., a partir da ideia de que o axioma fundacional do Existencialismo resume-se nisto: **EXISTÊNCIA PRECEDE ESSÊNCIA**. Nesses termos, a dúvida sobre se podemos ou não considerar Heidegger um existencialista desaparece, uma vez que não é nada difícil perceber que todos esses pensadores – Levinas, Heidegger, Flusser (e definitivamente Hegel⁹¹) – têm em comum precisamente isto: para todos eles, de um modo ou de outro, “Existência Precede Essência”. Logo, devemos lembrar a elucidação de Sartre sobre o assunto.

Na explicação de Sartre, então, a definição do termo “Existencialismo” torna-se simples quando se entende que existem:

...dois tipos de existencialistas: por um lado, os cristãos – entre os quais colocarei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica – e, por outro, os ateus – entre os quais há que situar Heidegger, assim, como os existencialistas franceses e eu mesmo. O que eles têm em comum é simplesmente o fato de todos considerarem que a existência precede a essência, ou se se preferir, que é necessário partir da subjetividade (1984, p. 7-8).

Sartre errou quanto a Heidegger ser um ateu (como o próprio Sartre o era). Heidegger decerto abandonou sua fé católica em algum momento⁹², mas dificilmente abandonou sua crença em (algum) Deus (ou deuses)⁹³. Afinal, ouvimos Heidegger dizer, em carta ao

⁹¹ Hegel afirma isto de diferentes formas. Por exemplo, na 2ª Secção da *Lógica*, A Doutrina da Essência, fica claro que cada coisa particular, que existe, constitui a totalidade de si mesma como essência; cada particularidade é ao mesmo tempo ela mesma e o universal, i.e., a essência. Sem o existir de um Dasein qualquer (uma coisa qualquer determinada), como particularidade, o que chamamos de *essência* é mera abstração. Logo, a “essência” de um fruto está *no* fruto, *no* frutificar e *nos* seus diferentes estágios (botão, flor). Cf. Hyppolite, *Logic and Existence*, 1997.

⁹² Heidegger começou o treinamento para o sacerdócio num seminário jesuíta em 1909. Ele abandonou o “treinamento” em 1911, voltando-se exclusivamente para os estudos filosóficos. Cf. O’Brien, *Heidegger’s Life and Thought* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2021).

⁹³ Interpretações de Heidegger como panteísta são muitas. Cf. Corrington, *Deep Pantheism: Toward a New Transcendentalism* (2016) e Dahlstrom (ed.), *Interpreting Heidegger: Critical Essays* (2011).

padre católico Engelbert Krebs, que ele fazia filosofia porque acreditava: «no chamado interior para a filosofia», e que, assim, «por meio [da] pesquisa e ensino», acreditava poder «fazer o que estivesse em [seu] poder em prol da vocação eterna do homem interior, e fazê-lo somente por isso, e assim justificar [sua] existência e trabalho em última instância diante de Deus» (2002, p. 9-70)⁹⁴.

Podemos, claro, sempre levantar a questão: A que *Deus* Heidegger se refere aqui? É o Deus da Revelação (o Deus da Bíblia)? É o Deus da Metafísica? Ou trata-se do Deus da Poesia? Ou será que, em Heidegger, esses *três deuses* de fato estão, como diria Richard Kearney, «embrulhados num único pacote» (1992, p. 42) panteísta? Mas uma resposta a essa questão aqui é irrelevante. O fato é que há um deus ou deuses em Heidegger, ponto. Isto é confirmado pelo próprio Heidegger, pelo sobredito. E é *reconfirmado* pela declaração, anos depois da publicação de *Ser e Tempo*, quando reconheceu: «Sem os meus estudos teológicos, eu nunca teria chegado ao caminho do pensamento. Mas a origem sempre vem ao nosso encontro do futuro» (1982, p. 10). Então, Heidegger pode ser chamado de muitas coisas, mas ateu é exagero sartriano.

Isto corrigido, Sartre certamente não errou nisto: para Heidegger, “existência *precede* essência”. Traduzido para as palavras do próprio Heidegger: «A essência do Da-sein está em sua existência» (cf. 2001a, pp. 68, 231, 345). Então, possivelmente, sem o saber de Sartre, existe, *naturalmente*, um terceiro tipo de “Existencialista” – existencialistas que não são nem “católicos” nem “ateístas”. E Heidegger e Flusser e Hegel decisivamente se hospedam confortavelmente neste terceiro grupo. Talvez a distinção fundamental aqui seja que, enquanto Heidegger e Hegel são um tanto inclinados ao protestantismo de algum tipo (certamente heterodoxo, quiçá panteísta⁹⁵), Flusser é, basicamente, um pensador judeu, igualmente heterodoxo, e, portanto, pronto para aceitar o Cristo como exemplo de

⁹⁴ Cf. também John van Buren, “The Earliest Heidegger: A New Field of Research”, 2005, p. 19-31. Isto soa, de fato, como uma paráfrase da visão de Hegel sobre o tema.

⁹⁵ Heidegger rejeita o panteísmo, ao que parece; embora porque, talvez, se Iain Thomson estiver correto, ele estivesse mais inclinado a um pan-serismo de algum tipo. Cf. Iain Thomson, “Ontotheology”, in: *Interpreting Heidegger: Critical Essays* (2011), p. 106-134. No que diz respeito a Hegel, as acusações de panteísmo são muitas para serem citadas aqui. O próprio Hegel estava bastante ciente da acusação; e tentou se defender alegando que a acusação só surge nas mentes daqueles que acreditam superficialmente que, uma vez que a filosofia tenha compreendido a ideia do Absoluto, ela pode, então, transformá-la em uma universalidade divina definida. Cf. *The Philosophy of Mind*, § 573. No que diz respeito a Flusser, ele escreveu uma série de críticas ao panteísmo (cf. AVFSP).

um judeu genuíno (autoexpressões religiosas que Flusser sempre enfatizou de uma forma ou de outra – como veremos mais adiante)⁹⁶.

Com isto, fecha-se esse longo parêntesis. Retornemos à ética flusseriana.

Como não poderia ser diferente, tal como acontece com a sua epistemologia e a sua ontologia, a ética flusseriana dá-se também no *Wirklichkeit*, i.e., na realidade efetiva, ou, no campo imanente do conjunto de articulações de significado, sabedoria e beleza; logo, trata-se também de uma “Ética da Imanência”.

Chegamos, assim, ao nosso segundo termo-chave cujo significado carece de explicação: “Imanência”. Como Japiassú & Marcondes apontam, «imanência/imanente (lat. tardio *immanentia*, *immanens*, de *immanere*: “ficar no lugar”)), indica a «Qualidade daquilo que pertence ao interior do ser, que está *na* realidade ou *na* natureza» – e não “fora” destes. Portanto, «Diz-se que é “imanente” aquilo que é interior ao [seu próprio] ser, ao ato, [ao mundo], ao objeto de pensamento que consideramos» (2001, p. 101, grifo nosso).

O antônimo de imanência é “Transcendência”. Eis, pois, nosso terceiro termo.

Então, e ainda nas palavras de Japiassú & Marcondes: «Transcendência/transcendente (lat. *transcendere*: ultrapassar, superar)» significa evidentemente algo «que pertence a outra natureza, que é exterior, que é de ordem superior» (*trans*-ascendente) ao ser, ao ato, ao objeto de pensamento, à realidade, à natureza, ao Mundo, etc. (ibid., p. 185). Assim definida, não podemos nos esquecer, como corretamente coloca William Franke: que «“Transcendência” é uma dessas palavras como Deus, ou talvez até mesmo “amor” ou “liberdade”, que nos dividem entre crentes e não crentes» (2016, p. ix). Trata-se, pois, de combustível infinito para debates que não nos interessam aqui. Há, porém, uma concepção básica que deve ser entendida. Trata-se da ideia geral que vê a “transcendência (como) o *real* oposto de imanência” e, logo, como dois princípios mutuamente excludentes (cf. Patočka & Dodd, 2018). É nesta luz que surge uma divergência, digna de discussão (para o nosso contexto). Tentarei resumir.

Para alguns, a dicotomia Imanência-Transcendência serve-nos perfeitamente para aludir «ao que subscreve o significado de todos os nossos discursos e empresta a alguns deles um grau especialmente alto de significância». Outros reclamarão que a dicotomia

⁹⁶ Para detalhes sobre a complicada relação (conversão) de Heidegger ao protestantismo, veja, por exemplo, van Buren, “The Earliest Heidegger”, in: *A Companion to Heidegger*, 2005, p. 19-31. E para um estudo compreensivo da relação de Hegel com o protestantismo (Luterano), veja O’Regan, *The Heterodox Hegel*, 1994.

serve apenas para infetar «o discurso genericamente e mina sua validade e capacidade até mesmo de fazer sentido, pelo menos nos casos em que a crença na transcendência tem prioridade e recebe destaque» (cf. Franke, op. cit., ibid.).

Alguns tentam resolver o (suposto) problema causado por essa dicotomia aceitando (radicalmente) apenas *um* desses princípios como base genuína para uma ética. I.e.: busca-se resolver a equivocidade apegando-se univocamente ou ao transcendental ou ao imanente: e daí a distinção transcendentalistas *versus* imanentistas⁹⁷ na história da filosofia. Eis, genericamente, alguns exemplos.

Transcendentalistas. Agostinho – para citar quiçá o mais relevante – mostra-se profundamente preocupado com questões éticas em quase todos os seus escritos. Mas fica logo claro que não apenas sua preocupação com questões éticas, mas sim sua filosofia toda, é fundamentada (radicalmente) em sua crença transcendentalista, baseada no cristianismo, e alimentada pelas suas inclinações filosóficas (platonismo e neoplatonismo). Assim, como bem nos lembra Maria Nabor (2003), para Agostinho, valores éticos devem ser fundados crucialmente nos «atributos da alma», que são, naturalmente, eternos e, logo, «o fundamento do Bem», incluindo, claro, o “Bem” como virtude ética e moral, que só pode ser «alcançado por meio da busca e do seguimento de Deus» (p. 27-28).

(Por tudo que já foi dito sobre o pensamento flusseriano até aqui, apesar do seu caráter imanentista, dificilmente podemos colocá-lo muito longe da visão de Agostinho – como espero que se torne mais evidente mais adiante.)

Immanentistas. Pensadores como Gilles Deleuze⁹⁸, contemporâneo de Flusser e Levinas, rejeitam prontamente a ideia de “transcendência” assim entendida, porque concordam, de uma forma ou de outra, com a crítica de Nietzsche de que «uma ideia transcendente da vida» é uma invenção dos escravos (seguidores do platonismo e/ou do cristianismo) «para julgar a vida» e as «forças reativas que os separam» dos «poderes de criar» seus próprios valores éticos e morais – vontade de poder criador que os mestres têm em abundância (Paar, 2010, p. 9).

Nietzsche chama essa “tentativa moralizante” de poder criativo dos escravos de “ressentimento” e esclarece: «O início da moralidade dos escravos ocorre quando o ressentimento» – contra a virilidade da vontade de poder criador de seus senhores – «se

⁹⁷ Para amostras do debate, veja, por exemplo, Laruelle, *Struggle and Utopia at the End Time of Philosophy*, 2016 & Kerslake, *Immanence and the Vertigo of Philosophy*, 2019.

⁹⁸ 1925-1995 – portanto, contemporâneo de Flusser e Levinas.

torna criativo e dá origem a valores» morais, incluindo, acima de tudo, e como fundamento, aquilo que se descreveu acima como “uma ideia transcendente de vida” (2006, p. 20).

Logo, à sombra de Nietzsche, Deleuze rejeita as ideias de transcendência de Agostinho e outros (transcendentalistas), e vê o “plano de transcendência” como *nada mais* do que o lugar das nossas atividades (cognitivas) chamadas «diferenciais e genéticas», i.e., atividades «psicológicas e preceptivas» (1993, p. 89). Então, para pensadores como Deleuze, em contraste com Agostinho: transcendentos são (na melhor das hipóteses) objetos empíricos transformados em universais.

Mas não precisamos nos preocupar aqui com a batalha entre transcendentalistas e imanentistas, como tal. O que realmente importa para nós aqui é que nem Levinas nem Flusser (e tampouco Hegel) participam dessa contenda; afinal, ambos (os três, de fato) professam uma visão filosófica baseada em *alguma* ideia de “transcendência na imanência”, uma visão na qual transcendência e imanência são atos (ou eventos) perfeitamente compatíveis; atos ou eventos, pelos quais a “Transcendência” não é nunca redutível (univocamente ou equivocadamente) ao puramente material – incluindo, neste caso, o psicológico).

E não é redutível precisamente por ser Excesso, *Sobredeterminidade*. A Transcendência é aquilo que não cabe em si. É, pois, vimos, «o enigma em sua plenitude» (Flusser, 1966b, p. 31).

No caso específico da Ética, Levinas, Flusser e Hegel aceitam que a “Totalidade” – i.e., a subjugação da alteridade do Outro pelo domínio da autoidentidade do Eu – pode ser (de fato, é) “violada” pela Transcendência na imanência. E mais: vimos que Flusser está mais do que pronto para concordar com Levinas e Hegel nisto: a «ruptura da totalidade acontece [só pode acontecer] por meio da língua» (Levinas, 2007, p. 39). Isto é, para Levinas (e, como veremos, também para Flusser) a alteridade absoluta do outro é superada (momentaneamente) na filosofia da imanência, através da transcendência, na conversação. Mais explicitamente, na visão de Levinas:

A conversação, pelo próprio fato de manter a distância entre o Eu e o Outro, a separação radical afirmada na transcendência que impede a reconstituição da totalidade, não pode renunciar ao egoísmo de sua existência; mas o próprio fato de estar em uma conversação consiste em reconhecer no Outro um direito sobre esse egoísmo e, portanto, em justificar a si mesmo, entre o Eu e o Outro, a separação radical (ibid., p. 40).

Isto acontece, insiste Levinas, em *Entre Nous* (1998) por exemplo, porque, apesar da capacidade da língua, da conversação, «em sua função expressiva», de conseguir abordar e envolver o outro, ela não pode – não consegue – «abranger o Outro», nas sua totalidade, simplesmente porque a «relação da língua [com o Outro] não é redutível à relação que se obtém entre o pensamento e um objeto que é dado ao pensamento» (p. 32).

O Outro não é dado ao Eu na conversação, na língua; o Outro é “apenas” revelado. A *outridade* do outro permanece, portanto, inviolada. Então, para Levinas, «Em vez de constituir uma totalidade com o outro, como com um objeto», o eu-penso primariamente «consiste em falar». Por outros termos: o “Eu Falo” precede o “Eu Penso” – e, nisto, a possibilidade da reconstituição da totalidade da mesmidade do Eu, depois do encontro com o outro, é obstruída. E, vimos, Levinas chama «esse vínculo» ou revelação «que se estabelece entre» a mesmidade e a outridade através da língua, «sem contudo constituir uma totalidade, de “RELIGIÃO”» (2007, p. 40f, grifo nosso).

Para Flusser, também já vimos, mas importa reiterar: «o fundamento da minha realidade é um acordo com os outros», na imanência, i.e., no próprio plano da existência, onde o «mistério mais alto e mais profundo é a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61). E como «não há realidade anterior às línguas, não há Eu anterior às línguas, e não há língua anterior às línguas», naturalmente, «Eu sou realmente eu mesmo porque concordo com os outros, conversando – somos conversando» (1966b, p. 36-37). Flusser, na clara esteira levinasiana, chama a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) assim concebida de Religiosidade (cf. 2002a). Porque o mistério mais alto e mais profundo não se esgota nesse “encontro”, não se chega nunca a uma “totalidade”.

No linguajar da ética levinasiana, “Transcendência” aponta, de forma sumária, como sobredito, para o «Deus que vem à mente, sempre como uma voz silenciosa» – porque para Levinas Deus é Outramente que Ser, é um Mais-Além da Essência, uma *Sobredeterminidade* (cf. Levinas 1987, 1999, 2000, 2007, 2011 & Hand 1989, etc.); e, logo, também “Indizível” – «pelo menos na medida em que *há* língua; e ela *é* falha» (Kosky, 2001, p. 39).

E, como visto até aqui, claramente esse é o caso também para Flusser.

(Embora Flusser irá se distanciar de Levinas, quanto à questão da natureza do Transcendente, de modo fundamental, como tentarei demonstrar mais adiante.)

É, diz Flusser explicitamente, por meio do Indizível que «o nada se derrama por sobre a língua... penetra por essa abertura, gota a gota... [e] realiza-se em língua» (2012b, p. 184-185). E é a partir desse gotejar da língua, vimos também, que tudo o mais – o Eu, o

Mundo, o Ser, o Pensar, a Transcendência, etc. – torna-se concebível. Concebível não é, lembremo-nos, sinónimo de “completamente apreensível”. Flusser tinha pavor à clareza de discursos totalizantes. Isto já deve estar claro nesta altura do campeonato.

Chegados aqui, a partir de todas essas considerações gerais, tentarei, no que se segue, delinear algumas das particularidades do que podemos chamar de uma ética da alteridade tipicamente flusseriana: i.e., uma ética imanente da alteridade, que move-se, todavia, à sombra do apanágio de alguma transcendência.

Para contextualizar o pensamento ético flusseriano, trato aqui, certamente, de continuar nossa conversação com algumas (apenas algumas) das figuras que mais influíram no desenvolvimento intelectual de Flusser (em ambos os períodos supracitados – Praga e Brasil). Retornarei, para tanto, a aspectos da relação de Flusser com Heidegger, Wittgenstein e Levinas. Mas preciso também trazer figuras novas – nomeadamente, Benedito Nunes e Clarice Lispector – para essa conversação (por razões que ficarão claras, eventualmente.)

E ao tentar cumprir essas tarefas, veremos, no final, como tudo isso parece levar Flusser curiosamente – mas não surpreendentemente – de volta a Hegel. O retorno a Hegel indica, entre outras coisas, que qualquer tentativa de filosofar sobre a experiência da alteridade parece sempre dar ao filósofo suábio a última palavra.

Antes, contudo, preciso retornar, de forma genérica, ao estado da arte. Notei que apesar da perspicácia de importantes investigações recentes que reconheceram a explícita questão da ética no pensamento filosófico de Flusser – como, por exemplo, «O contributo de Vilém Flusser para a ética na época da imaginação digital» (Hennrich 2019), e «Ética e Técnica na Pós-História» (Fernandes 2017) –, o fato é que o nome de Flusser não costuma ser associado à filosofia da ética e da moral da mesma forma que o nome de Levinas – para não ir muito além desta geração – costuma ser associado.

Contudo, Flusser é um genuíno pensador da ética e da moral (e não apenas um pensador da ética relacionada estritamente a questões técnicas e digitais como esses estudos sugerem), e, como tal, deve ser inscrito nesta tradição. Este é, em suma, o objetivo no que se segue. Claro, a “inscrição” não pretende ser uma exposição exaustiva, mas um contributo para ulteriores estudos.

Para cumprir esse objetivo, primeiro tentarei demonstrar – em uma conversa triangular entre Flusser, Nunes e Lispector – que a ideia de “Transcensão” é a inovação com a qual Flusser buscou superar (com pontes ou saltos) o modo de pensar do existencialismo moderno, especialmente aquele pensamento que culmina em termos

assustadores e nadificantes, a saber: *horror*, *ânsia*, *náusea*, *absurdo*, *Nada*, etc.; i.e., aquele pensamento filosófico que substituiu a “admiração”, o “espanto” e a “reverência” que brota do Mito, a «inexaurível Fonte de Atrações» de onde brota também o Ser Sugestor e Fascinator (Ferreira da Silva, 2010, p. 102-103), pela *obsessão* pelo absurdo, nojo, náusea, angústia, Nada, etc.

Todo o projeto filosófico de Flusser busca restaurar esse senso de admiração. Afinal, diz ele: «O poeta» – sempre *lato sensu*, portanto, também o filósofo – é a «boca aberta em admiração» pelo Indizível. Era «por causa da admiração [pelo Indizível] que os homens começavam a filosofar» antigamente, como bem o sabia Aristóteles. E, é (ainda) por causa da admiração pelo Indizível que os homens começam a filosofar atualmente. Diante do Indizível, gota a gota, o Nada transforma-se «em nova língua», em Poesia (Flusser, 2012b, p. 184-185), para criar um novo senso de realidade, efetiva e imanente (*Wirklichkeit*), que também é, vimos, Religiosidade.

Mais importante: veremos que, num sentido profundo, essa admiração, que também é, essencialmente, uma vertigem espiritual que se dá pela língua, é – deve ser –, sempre, também uma disposição ética, porque língua é intersubjetividade (somos conversando).

4.10. Flusser, Nunes e Lispector: uma conversa triangular⁹⁹

Tomemos como ponto de partida dessa conversa triangular algumas passagens-chave extraídas de obras dos três pensadores envolvidos nessa triangulação.

A hora de viver é tão infernalmente inexpressiva que é o nada. Aquilo que eu chamava de “nada” era no entanto tão colado a mim que me era... eu?

Clarice Lispector | 1964, p. 79.

Quem já tentou transformar em palavras (e sentenças) o voo do pensamento provocado pela especulação filosófica que vivenciamos como vertigem espiritual (e sem a qual não há especulação filosófica), ressentiu a insuficiência da língua.

Vilém Flusser | Ensaios 9, p. 48.

⁹⁹ Parte dos pontos aqui discutidos encontra-se discutida em: Dias da Silva, W. “Meanders of Vilém Flusser’s Ethics of Alterity”. *Sophia* (2024). <https://doi.org/10.1007/s11841-024-01033-x>

Ser-no-mundo implica por isso transcender o mundo. Mas a transcendência pertence ao Dasein, isto é, à sua constituição fundamental.

Benedito Nunes | 2002b, p. 14.

4.10.1. Considerações gerais

Na primeira passagem, a autora de *A Paixão Segundo G.H.* fala-nos da hora de viver. Trata-se de um outro nome para Imanência, como defini linhas acima. Não há nenhuma surpresa aqui. Lispector é, essencialmente, uma pensadora da transcendência na imanência (quase) no molde flusseriano. Para ambos, o lugar do Da-sein é a realidade imanente, remetida, na hora do espanto, do absurdo, da vertigem espiritual, do Nada, à misteriosa escuridão de si mesma, geralmente no silêncio da língua que falha (mas que nunca deixa de ser uma abertura para a transcendência). Portanto, para Lispector, como bem relembra-nos Olga de Sá (1996), essa escuridão «não é um descaminho, mas a passagem única» (p. 237); passagem única para aquilo que B. Nunes chamou (acima) de “transcendência que pertence ao Dasein” – a “salvação”.

No mais, dizer, como diz Lispector, que «A condição humana é a paixão de Cristo» (1965, p. 177), significa dizer que o trajeto do Da-sein (que claramente não exclui nem a dor nem a escuridão, i.e., “a hora de viver”) deve ser, todavia, cumprido; afinal, pela analogia, a Paixão é antecedida pela via-crúcis – traçada pelo Espírito, do deserto para o Calvário (Lucas, 4-12).

(Se Clarice consegue se manter fiel a essa “passagem única” – sem recair no nada sartriano – é uma questão a ser considerada. Farei isto linhas abaixo.)

Flusser não discorda de Lispector. O dever de cumprir o caminho, vimos, é impulsionado pelo conatos, pela vontade de poder do espírito de continuar na existência (Flusser, 2012b, p. 39). Entretanto, o percurso que o Da-sein humano deve cumprir é fundamentalmente ético. Dito por outras palavras, para Flusser a transcendência se apresenta como Ética e Intersubjetividade (Flusser raramente fala em mera “subjetividade”) como sujeição a essa apresentação.

Logo, em «Da Amizade» (Ens. 5), por exemplo, ele escreve: «Para quem procura se encontrar», nesse dever de cumprir o caminho, «não há “Natureza”[i.e., essência], no sentido de contexto objetivo. Tudo que há são relações que nos ligam uns aos outros». Mesmo no ser-no-mundo dito «primitivo» – por exemplo: o ser-no-mundo do recém-nascido, ou o ser-no-mundo do estereotipado “homem das cavernas” – «o mundo é feito

de fios intersubjetivos, constantemente rasgados por nossos movimentos» (p. 3). O Eu – a *casca grossa* – geralmente só dá as caras através desses “rasgões” da intersubjetividade primária.

Não somos apenas seres-lançados-no-mundo, *Geworfenheit*; somos, primordialmente, seres-lançados-já-na-intersubjetividade. Intersubjetividade precede subjetividade. Subjetividade faz parte da casca grossa que, aos poucos, se forma em volta do intelecto, a partir do amadurecimento linguístico do indivíduo, e que chamamos de Eu, a superestrutura, bem como as suas infraestruturas (*razão, pensamento, fala, sentidos, desejos*, etc.)¹⁰⁰. E aqui Flusser diverge de Levinas. Ele de fato parece inverter a lógica da reconstituição da totalidade de Levinas. Vejamos.

Ouvimos Levinas (2007) dizer que, sendo essencialmente linguístico, o eu-penso primariamente «consiste em falar»; e na fala (na conversação) a possibilidade da reconstituição da totalidade da mesmidade do Eu é impedida. Depois do encontro, da conversação, com o Outro, o “Eu” que fala não retorna nunca à sua mesmidade (porque essa mesmidade é desfeita, transgredida pela Transcendência, de fato). Isto significa que, para o filósofo franco-lituano, há alguma totalidade, uma “mesmidade” “antes” do Eu-falo (p. 40) (que precisa, todavia, ser transcendida). Afinal, para Levinas, «Transcendência é a transcendência de um eu» (p. 305).

Flusser, por sua vez, já vimos, rejeita radicalmente qualquer noção de “totalidade do eu” antes do Eu-falo. Portanto, para o filósofo pragueiro-paulistano, a dita “Natureza”, ou Essência (de um Eu, por exemplo) como totalidade – incluindo o próprio “Eu” e o buraco do Nada onde o Da-sein às vezes se enfia (ou é jogado) em momentos nadificantes (i.e., na *hora de viver*) – «é descoberto [apenas e exclusivamente] no sentido do contexto do qual foi retirado o denso cobertor das relações intersubjetivas». Não há primeiro *um* Eu que precisa ser transcendido (por uma ética da alteridade e da responsabilidade, no caso de Levinas) para que, assim, cheguemos à verdade da intersubjetividade. O que há essencialmente é intersubjetividade. O Eu só surge posteriormente, para relembrar a frase floreada de Flusser, no levantar do cobertor da intersubjetividade: o Eu é algo descoberto, nu, das suas intersubjetividades primárias. Então, a intersubjetividade precede a subjetividade. A subjetividade só se manifesta quando o cobertor das relações intersubjetivas é retirado. Quer dizer: «o mundo é feito de fios intersubjetivos, constantemente rasgados por nossos movimentos» (Ens. 5, p. 3).

¹⁰⁰ Como já abordado nos capítulos anteriores.

Neste ponto Flusser afasta-se de Levinas e aproxima-se um pouco mais de Hegel. Para poder ver isso mais claramente, precisamos começar diferenciando duas noções filosóficas básicas de *intersubjetividade*, como Nick Crossley (1996) as descreve: “intersubjetividade radical” (IR) e “intersubjetividade egológica” (IE).

IR equivale à noção da relação Eu-Tu de Martin Buber. Aqui parece haver um meio-termo, um lugar de encontro, que é uma «falta de autoconsciência e uma abertura comunicativa para com o outro, que é incondicional». IE aponta para a noção de Husserl de uma «intencionalidade empática, que experimenta a alteridade por meio de uma transposição imaginativa do eu para a posição do outro». Mas – e é isso que importa de fato aqui – ambas as noções de intersubjetividade pressupõem uma identidade-própria (*self-hood*) primária¹⁰¹; um Ego que escolhe (ou é forçado a) fazer esse movimento de reconhecimento da intersubjetividade (p. 23f).

É verdade que, à primeira vista, Flusser está muito mais próximo de Buber, no sentido de que, para ele, há na intersubjetividade uma incondicionalidade preexistente. Entretanto, para Flusser essa incondicionalidade é muito, muito mais radical do que a interpretação de Buber parece sugerir: simplesmente porque, para ele, vimos, não há ego, nenhuma individualidade que seja anterior à intersubjetividade. O ego pressupõe, é formado, pela intersubjetividade. Dito de forma muito simples, durante o processo linguístico de formação do “Eu”, o bebê já está entrelaçado intersubjetivamente com a mãe e outros cuidadores de tal modo que exclui esse “ego” pré-existente. O ego (do bebê) é formado a partir de fios intersubjetivos.

Lugar de encontro, *Wirklichkeit*, o campo da articulação da sabedoria, significado e beleza é estrutura intersubjetiva: somos conversando (não há eu, não há mundo, não há lugar de encontro anterior à intersubjetividade... simplesmente porque não há língua anterior à conversação).

E isso está mais (muito mais) próximo da própria noção de intersubjetividade de Hegel. I.e.: a intersubjetividade é para Hegel (assim como para Flusser, como eu o entendo) uma pré-condição para a possibilidade da subjetividade. Em Hegel, somos seres já inseridos em uma «estrutura do reconhecimento [social]», estrutura intersubjetiva por definição, tal que não faz sentido falar, primeiro, de «um sujeito pensante “monologicamente”» que, por escolha ou imposição, reconhece a realidade (ou fardo) da intersubjetividade (cf. Redding, 1996, p. 15f). Embora a intersubjetividade requeira,

¹⁰¹ *Selbstheit* (alemão) e *Individualité* (francês).

obviamente, a relação entre sujeitos pensantes individuais, o pensamento é invariavelmente, primeiro, dialogical – o *eu-penso*, já ouvimos Flusser afirmar, surge quando o cobertor da intersubjetividade é removido. Este é, sistematicamente, o caso também para Hegel.

Especificamente, a dita subjetividade monológica, como mesmidade do Eu é, para passar panos quentes, uma ilusão. É como «a noite em que, como se costuma dizer, todos os gatos são pardos». A compreensão de uma subjetividade primordial é, de fato, «ingenuidade do vazio de conhecimento» (Hegel, 2022, p. 53-54)¹⁰². Na visão hegeliana, então, o Eu como tal, i.e., como mesmidade absoluta, é melhor conhecido como «a alma singular indizível» (Hyppolite, 1997, p. 9) (e, portanto, objeto da antropologia, e não da filosofia).

De fato, para Hegel, assim como para Flusser, «o eu que fala... sempre se afasta daquilo de que [ou com quem] fala», e o faz sempre, unicamente, para tentar «salvar sua subjetividade» (para retirar o cobertor da intersubjetividade, como diria Flusser). Mas a tentativa de retornar à subjetividade (de tentar salvar a identidade isolada do eu-pensante), no que diz respeito à «dialética filosófica», é conversa fiada (*Gerede*), é «a própria inautenticidade» (ibid., p. 37).

Não por acaso Hegel escreveu um longo texto, o *Fenomenologia do Espírito*, cerca de 600 páginas, para mostrar que as diferentes tentativas do Eu de se colocar em relação ao outro (qualquer alteridade, coisa ou gente, Dasein ou Da-sein) como verdade central em diferentes momentos cognitivos (*certeza sensível, entendimento, conhecimento, razão, encontro com outra autoconsciência, desejo por reconhecimento, liberdade, etc.*), termina sempre no fracasso... o Eu sempre retorna à compreensão de que não consegue nunca «conservar-se nessa verdade, na certeza de que é pura subjetividade» (Hyppolite, 1974, p. 139).

Não consegue porque, de fato, é intersubjetividade – campo irremediavelmente ético.

Em síntese, para Hegel, o Da-sein, invariavelmente, encontra-se sempre na substância ética. Nas próprias palavras do filósofo suábio: «eu estou na substância ética; então, a substância ética é a *essência* da autoconsciência; esta autoconsciência, porém, é a *realidade efetiva* [*Wirklichkeit*] e o *ser-aí* [*Da-sein*], o *si-próprio* e a *vontade* dela» (apud Hyppolite, op. cit., p. 360). (A tal consubstancialidade sujeito-objeto discutida linhas

¹⁰² A frase original de Hegel é *alle Kühe schwarz sind*, i.e., “Todas as vacas são pretas”.

acima.) E mais: para ambos (Flusser e Hegel), «o infinito [o transcendente] é tão inquieto quanto o finito [imanente]» (ibid., p. 528).

Essa inquietação, tanto da imanência quanto da transcendência, no *Wirklichkeit*, é a própria lógica da chamada via-crúcis, como imaginada por Lispector. A própria percepção do abismo, do nada, etc., que as bocas abertas dos Existencialistas não se esfalfam de postular, é já um sinal da inquietação do finito na imanência. Isto aponta para outra questão: a inquietação da transcendência na imanência. O Infinito também é inquieto. Da-sein move-se por esta dupla inquietação.

Para Flusser, este é o caso porque, como veremos abaixo (mas já apontado em capítulos anteriores), a finitude, a mortalidade, só faz sentido em relação à (e só pode ser superada com a) fé na imortalidade. Para Hegel, finito e infinito, mortalidade e imortalidade (na linguagem do Da-sein) já estão interligados: qualquer discurso que tome qualquer um deles como primazia é apenas uma péssima Lógica. O Da-sein (hegeliano), como diz Hyppolite, já é uma «mistura de ser e nada; é essencialmente finito, mas sua finitude pressupõe o infinito» (1997, p. 171-172). (Retornarei à conjunção e oposição de Flusser e de Hegel sobre alguns desses pontos mais adiante.)

Em suma: tanto para Hegel, quanto para Flusser, parece-me, o Da-sein humano move-se entre a inquietação do finito e do infinito. Isto possivelmente porque, na esteira de Platão, esses dois pensadores reconheceram que o Da-sein sabe que, fundamentalmente, é um ser entre-seres: i.e., sabe que o “homem” é essencialmente ser lançado entre a bestialidade e a divindade. Ou, como diria o professor William Desmond, o Da-sein reconhece a compreensão de que «nem possui o conhecimento completo dos deuses, nem carrega a marca da total ausência de conhecimento da besta» (2012)¹⁰³. Isto é, aliás, uma paráfrase do verso do salmista: «Tu [Deus] os fizeste um pouco menores que os anjos», e um pouco mais elevados que os brutos (Salmos, 8:5). Ou, mais filosoficamente, na conhecida frase de Heidegger: o lugar do Da-sein «é uma morada na qual se funda dessa forma a morada original dos filhos da terra, que ao mesmo tempo, são filhos do céu» (2000, p. 169-170). A concordância entre Flusser, Hegel e Heidegger neste ponto deve-se, de modo fundamental, à interpretação peculiar que fazem do Mito da Queda¹⁰⁴, como revi acima.

¹⁰³ YouTube. Cf. https://youtu.be/OfZhVz_fojg?si=b1X3KBBdkigpU6zP

¹⁰⁴ Hegel e Flusser fazem, vimos, interpretações explícitas do mito da queda. Flusser, contudo, crê que muitas das intuições de Heidegger (sobretudo a compreensão de que Da-sein é essencialmente ser-para-a-morte) está em linha com o mito da queda. Discuti esses pontos nos capítulos anteriores.

Com esses pontos ressaltados e explicados, passo à conversa triangular entre Flusser, Nunes e Lispector propriamente dita. O objetivo geral, insisto, é reconstituir (ilustrar) alguns dos elementos do pensamento filosófico de Flusser – nomeadamente, a ideia de “transcensão” – que nos permitam formular o seu ideal ético.

4.10.2. Sobre náusea, angústia, Sagrado...

Em «Benedito Nunes: “O mundo de Clarice Lispector”» (1966a, Ens. 3, p. 2-3) – a resenha de Flusser da obra *O mundo de Clarice Lispector*, de Benedito Nunes¹⁰⁵ – encontramos indícios do porquê Flusser às vezes menciona B. Nunes como exemplo de pensador autêntico na filosofia brasileira. Devemos, pois, resumir pontos específicos do livro de Nunes que tanto impressionaram Flusser; lembrando que, no livro em questão – publicado pela primeira vez em 1966, vizinho, portanto, de *Língua e Realidade* –, Nunes faz uma releitura de quatro obras de Lispector à luz do Existencialismo. Especificamente, Nunes analisa os textos de Lispector através das lentes das ideias de Náusea e Angústia como (supostamente) discutidas pelos existencialistas Sartre e Heidegger, respetivamente. Logo, precisamos, revisar esses conceitos (nessa ordem).

“Náusea” é o nome que Jean-Paul Sartre (2015) dá à angústia que toma conta do espírito, quando este descobre a derradeira verdade do existir humano: que «Toda coisa existente nasce sem razão, prolonga-se por fraqueza e morre por acaso» (p. 161). Náusea é o amargo gosto de se descobrir a facticidade e a contingência da existência – é o ser saboreando a si mesmo como existência imediata. A princípio, ao deparar-me com a absurdidade do existir humano, sei que a náusea não está em mim. Eu sinto-a nas paredes, nas coisas, em todos os lugares ao meu redor. E vem, inesperadamente, de todos os lados. É, afinal, dessa cosmovisão “nojenta” que Antoine Roquentin, o protagonista do romance filosófico (*A Náusea*), relata:

Agora vejo; lembro-me melhor do que senti outro dia, junto ao mar, quando segurava aquela pedrinha. Era uma espécie de enjoo adocicado. Como era desagradável! E isso vinha da pedrinha, tenho certeza, passava dela para as

¹⁰⁵ 1929-2011. Benedito José Vianna da Costa Nunes. Filósofo paraense. Durante a ditadura militar brasileira, mudou-se para a França, para completar os estudos de pós-graduação. Estudou com Paul Ricoeur, Merleau-Ponty, entre outros. Cf. [Benedito Nunes | Site Oficial](#)

minhas mãos. Sim... é exatamente isso: uma espécie de náusea nas mãos»
(ibid., p. 19).

Aos poucos, então, sinto, na náusea, que meu corpo é a única coisa de fato minha (ibid., p. 82). No entanto, eventualmente, até isto – a sensação de que o corpo é tudo que ainda tenho – a náusea me toma. Portanto, em *O Ser e o Nada*, Sartre (1992) adiciona: «Uma náusea maçante e inescapável revela perpetuamente meu corpo à minha consciência» (p. 338).

Fortuitamente, experiências semelhantemente nojentas “agarram” também as relações interpessoais, e tudo o que há de objetivo ao redor da consciência torna-se sintoma de uma doença ambígua e inexplicável. O desconforto generalizado penetra as coisas, os rostos e os sorrisos das pessoas. E, então, quotidianidades que deveriam ser prazerosas – observar quadros num museu, sentar-se em um café, ouvir música, caminhar na areia da praia, conversar, filosofar, etc. – tornam-se carregadas de peso existencial: *tudo torna-se longo e monótono*. Segundo Roquentin, na sua própria experiência nojenta: «a curta duração da música que atravessa o tempo de um lado para outro é longa», e a náusea, como uma pedra «com suas pontas secas e aguçadas», recusa e dilacera essa temporalidade; quer dizer: na náusea, a medida do tempo é diferente (Sartre, 2015, p. 28).

Certamente não é a mesma medida de temporalidade de Flusser, a fé na imortalidade. Afinal, insiste Roquentin: penso, descubro que sou; mas sou coisa, «existo, penso, logo me sacolejo, sou», de fato, sou, mas «a existência é uma queda caída... a existência é uma imperfeição» (ibid., p. 124). Ou seja, como discuti no capítulo dois, Roquentin (qualquer ser angustiado, de fato) não consegue distinguir o seu *Geworfenheit* (como *Verfallenheit*) do puro *Geworfenheit* da pedra (das coisas).

Há em Sartre solução para essa condição?

Pelo menos em *A Náusea*, não há solução nenhuma. Tal como acontece com a resiliência irônica de Sísifo, a náusea é a reação “heroica” de Roquentin ao mundo e à descoberta que «Toda coisa existente nasce sem razão, prolonga-se por fraqueza e morre por acaso» (ibid.). Nesse estado de espírito, claro, a consciência corre o perigo de sentir que tudo e todos não tem mais sentido, que tudo que tinha valor de alguma forma já não vale mais nada. E Sartre parece ciente disto.

Logo, em *Ser e Nada* (1992) a obra filosófica mais fundamental de Sartre, ele parece querer apontar para uma luz no final do túnel¹⁰⁶. Neste contexto, a náusea pode de fato “amparar” ou “destruir” o espírito, a depender de como se escolhe viver. A náusea pode ser “superada” de forma inautêntica, através de uma má fé ou alienação qualquer. Pode também apresentar «meu corpo-para-os-outros». Neste caso, a náusea, como resultado da maneira como nos entendemos, volta-se inerentemente para o Outro. «Pois é o Outro que apreende minha náusea, precisamente como carne e como o caráter nauseante de toda carne» (p. 327). O pior que pode acontecer aqui é se chegar à conclusão de que «a natureza do nosso corpo para nós nos escapa completamente, na medida em que podemos assumir o ponto de vista do Outro» (p. 417).

O ponto aqui é que, para Sartre, nessa dinâmica, a minha relação com o Outro, como sujeito corporificado, pode interromper minha relação com meu próprio corpo e vice-versa. E isso torna-se uma instância de conflito entre o *corpo-eu* e o *corpo-outro*, e que precisa ser resolvido. Caso contrário, o *corpo para-si*, isto é, tal como é conhecido pelo Outro, causa-nos grande desconforto enquanto existimos nas interações sociais (p. 359). Isso, é claro, pode levar a consciência a perceber a presença do Outro como infernal – como acontece com Joseph Garcin, um dos personagens da peça *Huis Clos (Sem-Saída)* de Sartre. Ao sentir-se efetivamente torturado pelas outras duas personagens na peça, Garcin exclama: «O INFERNO É OS OUTROS!» (1958, p. 4). Neste caso, a própria epifania da Face do Outro, torna-se horror metafísico. Esse tipo de horror metafísico pela presença do Outro é perfeitamente ilustrado pelo *Fausto* de Fernando Pessoa¹⁰⁷ (2013): «Sinto horror / À significância que os olhos humanos / Contém» ... e, neste horror (metafísico), até mesmo «Ouvir um riso» do Outro pode amargar a alma (p. 52-60).

Para deixar claro, esta não é a palavra final de Sartre sobre as dificuldades impostas pela “náusea” ou pela intersubjetividade. Devemos retornar a esses pontos mais adiante. Precisamos considerar a leitura de Nunes da Angústia heideggeriana.

“Angústia” – experiência parecida com o nojo existencial – é, segundo B. Nunes, retratada por Martin Heidegger, como *Angst*. O próprio Nunes explica: «acompanhando Kierkegaard, Heidegger excepcionalizou a angústia» (2002b, p. 16) como um

¹⁰⁶ De fato, também aqui, não há resposta concreta, apenas a indicação de que tais questões só poderão encontrar resposta no terreno da ética e da moral. E Sartre, portanto, conclui: quanto a tais problemas, “Dedicar-lhe-emos uma próxima obra” (Cf. *Being and Nothingness*, 1992, p. 738). A tal obra foi publicada postumamente, como *Cahiers pour une morale (Cadernos por uma moral)*. Então, Löwith, Sartre e Flusser convergem nisto.

¹⁰⁷ Para discussão detalhada da questão, veja Dias da Silva, 2024a.

desenraizar-se sem objetivo, sem razão. É “algo” que, semelhantemente à náusea sartriana, ameaça a totalidade do Da-sein como ser-no-mundo. E, diferentemente de outros sentimentos como medo, preocupação, tristeza, etc., na angústia, o ameaçador não se encontra em lugar nenhum. Assemelha-se, pois, à náusea (sartriana), que vem de todos os lugares ao meu redor e, todavia, vem de lugar nenhum. «Na angústia, diz-nos Heidegger, acompanhando Kierkegaard, o que nos ameaça não está em parte alguma». Quer dizer: «Angustiar-nos é não mais nos sentirmos em casa, a estrutura da subjetividade abalada, sem o encobrimento da mediania do cotidiano e a envolvimento da queda» (p. 16-17). Preciso expandir.

Para Heidegger, a Língua, como “casa ou morada do Ser” – expressão heideggeriana: *Die Sprache ist das Haus des Sein* (cf. 1949, pp. 5, 25, 50f) – representa uma instância de refúgio da condição humana. À medida que experiencio o sentido do mundo por meio da linguagem, diante da angústia existencial e da náusea – o abismo do nada – surge, conseqüentemente, o fracasso da linguagem: descubro que estou diante do “Inefável” (Indizível). Assim, naquela “hora de viver”, para relembrar a frase de Lispector, que «é tão infernalmente inexpressiva que é o nada» (1964, p. 79), desenraízo-me diante do silêncio absoluto do nada que vem, por assim dizer, de todas as partes e, todavia, vem de lugar nenhum. *Angst* está, de modo fundamental, intricadamente relacionado com o “fracasso” da língua. O Da-sein perdeu a sua morada.

Na sequência, Nunes argumenta que, em Lispector, essa lógica nojenta e angustiante, nadificante (existencialista) é invertida. Assim, escreve: sob o peso da angústia, na obra de Lispector, e devido à alienação da autoconsciência, «em grau paroxístico, o que leva a um paradoxo na linguagem, a vida introspectiva é invertida». I.e.: o silêncio da linguagem não é (não precisa ser) silêncio angustiante ou um nada: é uma das instâncias de abertura para o inefável. Ou, nas palavras da própria Lispector (1996): «Aquilo que eu chamava de “nada” era no entanto tão colado a mim que me era... eu. E portanto se tornava invisível como eu me era invisível, e tornava-se o nada». Entretanto, ainda assim, i.e., apesar dos pesares, «As portas como sempre continuavam a se abrir» (p. 298). B. Nunes continua a sua análise existencialista das obras de Lispector; mas devemos agora retornar à resenha de Flusser.

Flusser começa descrevendo detalhes do conteúdo e da estrutura do livro de Nunes:

Trata-se de uma análise de quatro obras de Clarice Lispector: “Perto do Coração Selvagem”, “Laços de Família”, “A maçã no escuro” e “A paixão segundo G.H.”. E os cinco capítulos que estruturam o livro de Nunes também dão uma

ideia clara dessa abordagem. Os nomes dos capítulos são: “A Náusea”, “A Experiência Mística de G.H.”, “A Estrutura das Personagens”, “A Existência Absurda” e “A Linguagem no Silêncio” (1966a, p. 2).

O que Flusser vê em tudo isto?

Primeiro, que os próprios títulos dos capítulos do livro de Nunes indicam claramente a leitura “descaradamente” existencialista que o autor faz dos escritos de Lispector. Mas, para Flusser, a tese central da leitura nuniana também era explícita; e era isto o que mais importava nas investigações de Nunes. Então, pela tese nuniana, à luz de Lispector, pode-se ver que:

A análise existencial da náusea empreendida por Heidegger e Sartre peca por falta de radicalismo. Para estes analisadores [Heidegger e Sartre] é a náusea “o modo absurdo de repelir a fascinação do Absurdo que torna o mundo insuportável e repelente”. Para Clarice Lispector, (muito mais radical), é a náusea o “início de um roteiro de experiência mística, (sumamente heterodoxa, por certo), que culmina no êxtase do Absoluto idêntico ao Nada, e termina reticentemente pela desistência da compreensão e da linguagem, o que vem a ser uma forma de consagrar e divinizar o silêncio”. Temos, em Clarice Lispector, uma voz que penetra pela análise existencial e fenomenológica de determinada situação nojenta até o reino do indizível (ibid., p. 3).

Então, a partir do resumo daquilo que ele vê como a tese central de B. Nunes, o discernimento da transcendência na imanência – ilustrada pela compreensão de Lispector da Náusea, o insuportável e repelente, como início de um roteiro de experiência mística – Flusser entende que, nela (Lispector), encontramos «uma voz que penetra pela análise existencial e fenomenológica de certas situações nojentas em direção ao reino do indizível»; voz esta que supera a visão nadificante dos existencialismos de Heidegger e Sartre (mais uma vez, como percebidos por Nunes e Flusser). A leitura nuniana «é uma prova da maturidade e universalidade da filosofia brasileira». E Flusser aventura-se: o livro de Nunes merecia «não apenas um amplo público leitor no Brasil, mas deveria ser traduzido para outras línguas» (p. 2-3).

Curiosamente, Flusser não está (particularmente) interessado na confiabilidade da análise existencial e fenomenológica que Nunes faz dos escritos de Lispector. Assim, ele escreve: «O autor demonstra sua tese extensivamente, usando passagens das quatro obras citadas. Nunes é convincente». O que realmente importa, Flusser insiste, é que ele

articulava tal tese – que, para Lispector, “Náusea” é também o começo de uma experiência mística, que culmina no êxtase do Absoluto idêntico ao Nada, terminando, às vezes, de forma pouco promissora, no abandono da linguagem e do entendimento diante do Indizível.

Para Lispector (1996), náusea é também abertura para a transcendência – «As portas como sempre continuavam a se abrir» (p. 298). A Náusea torna-se, então, uma espécie de *Shabbat* (descanso). Logo, «é a própria tese [de Nunes] que mais choca e excita» (Flusser, 1966a, p. 3).

Antes de tentar entender por que Flusser pensa dessa forma, importa notar uma das observações da própria Lispector sobre as leituras existencialistas e fenomenológicas que Nunes andava a fazer dos seus escritos. Como o próprio Nunes nos conta: «Em um dos meus encontros com Lispector, em Belém [do Pará], depois que publiquei *O Drama da Linguagem* [outra obra de Nunes sobre o *ouvré* de Lispector], antes das saudações habituais, ela disse: “Você não é um crítico, mas algo totalmente diferente, que ainda não posso nomear”» (2005, p. 289).

Teria Lispector, como Flusser, se deparado com o filósofo original do Pará?

Talvez. Mas podemos dizer o mesmo da resenha de Flusser: que é algo diferente... no entanto, que sabemos exatamente o que é: trata-se de mais uma abertura para uma conversação filosófica genuína que Flusser não joga fora. Pois, se B. Nunes aproxima Lispector de Sartre e Heidegger, Flusser, reconhecendo a lição wittgensteiniana de que há sempre algo de indizível, possivelmente místico, na falha da linguagem, aproveita sua resenha do livro de Nunes para aproximar Lispector também de Wittgenstein (algo que B. Nunes acabaria por fazer mais cuidadosamente, uns dez anos depois, com a publicação de *O Dorso do Tigre*, 1976/2002a).

Flusser aproveita para versar sobre o aparente abismo filosófico que separa Sartre de Wittgenstein – existencialismo e filosofia analítica. A leitura que Nunes faz de Lispector choca e excita *precisamente* porque mostra que o abismo que separa Sartre de Wittgenstein é apenas aparente; ou seja, o suposto abismo de diferença (filosófica) entre esses dois pensadores não resiste a uma análise mais radical da linguagem e da realidade. A tese de Nunes «ergue uma ponte entre o pensamento existencialista e o pensamento formalista, ao demonstrar que ambas as formas de pensar se encontram e se fundem uma vez suficientemente prolongadas» (1966a, p. 3).

É claro que, nesse contexto, Flusser posiciona Sartre como um existencialista, e Wittgenstein como o que ele chama de um “pensador formalista”. E ele explica:

aparentemente há um abismo que separa os dois extremos silenciosos colocados por essas duas filosofias – o silêncio existencialista, colocado pela análise da experiência da Náusea ou da Angústia (de Sartre, de Heidegger, e de outros existencialistas) e o silêncio da análise linguística de um Wittgenstein. Lembremo-nos, uma vez mais, da declaração final de Wittgenstein no *Tractatus*: «Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar» (2010, p. 162). Ou, na forma mais dramatizada do axioma wittgensteiniano: «O que não pode ser dito, não pode ser dito, e tampouco pode ser ciciado» (Ramsey, 2001, p. 238). Para Flusser, Lispector radicaliza a dupla negação nojenta (popularizada tanto pelo pensamento existencialista quanto pelo pensamento lógico-formalista).

Como?

Primeiro, ao abraçar ambos os silêncios: o silêncio posto pela análise existencialista e o silêncio declarado pela análise lógico-linguística, i.e.: o silêncio da náusea, do absurdo e, conseqüentemente, o silêncio da filosofia confrontada pela presença do Indizível. Já mencionei, acima, como essa superação se dá para Lispector. Mas vale a pena ler a lógica clariciana da transcensão na íntegra:

Eu tenho à medida que designo – e este é o esplendor de se ter uma linguagem.
Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a
matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la – e como não acho.
Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que
instantâneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino
tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o
indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha
linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não
conseguiu (Lispector, 1964, p. 178).

Flusser enfatiza a dupla derrota tangida por Lispector: a derrota da experiência pela náusea (e pela angústia) e a derrota do pensamento pela análise lógico-linguística. Ele também enfatiza que para Lispector (na leitura nuniana), uma vez que se encontram, «esses dois métodos negativos tornam-se positivos» (1966a, p. 2). Ou, mais claramente: para Lispector – como para Flusser –, a dupla derrota do intelecto diante do Nada e do Silêncio, a dupla negação é (sempre), também, uma “abertura ao mistério do Inefável” e um caminho para a transcensão. Por palavras claricianas: «As portas como sempre continuavam a se abrir» (1964, p. 79).

Ou seja, na leitura que Flusser faz da análise de B. Nunes sobre Lispector, a escritora brasileira parece ter conseguido entender o que os pensadores existencialistas (modernos)

– Sartre e Heidegger, especificamente – e Wittgenstein juntos falharam em entender: que toda angústia existencial e todo silêncio da linguagem e do pensamento, que surge com o absurdo do Nada e a falha da linguagem «podem ser *Ueberholt*, [i.e.], superados e transcendidos» pela própria existência. Como já exposto nos capítulos acima, tanto de um ângulo epistemológico quanto de um ângulo ontológico, esta é uma das teses mais fundamentais de *Língua e Realidade* (2012b, p. 73). O mérito de Nunes foi identificar em Lispector uma das teses mais fundamentais do próprio Flusser em *Língua e Realidade* – e assim continuar a conversação filosófica.

Para Flusser – e, de acordo com a leitura de B. Nunes como Flusser o entendia, também para Lispector –, o caos da dupla negação do indizível, da náusea existencial, da angústia e do fracasso da linguagem, sempre pode ser superado, transcendido, porque, em última análise, o intelecto é (sempre, essencialmente) a possibilidade da linguagem, e o Inefável é a própria garantia da continuidade de tal possibilidade: o intelecto consiste [em] palavras, entende palavras, modifica palavras, reorganiza palavras e «as transporta para o espírito, que, possivelmente, as transcende. O intelecto é um produto e produtor da linguagem» (Flusser, op. cit., p. 57) – e o Inefável, o Indizível, é a inatingibilidade das palavras intermediárias, como abertura. E, contra Heidegger – talvez?¹⁰⁸ –, Flusser diz que a linguagem não é nunca um mero refúgio da condição humana, ou uma mera “morada do Ser”; ela é, antes, a própria condição do Ser e do Pensar, e, portanto, a própria condição do devir do Da-sein e do desvelar da realidade efetiva (*Wirklichkeit*).

Flusser concorda, pois, integralmente com Lispector nisto: «Eu tenho à medida que designo – e este é o esplendor de ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar» (1964, p. 178). A língua é, pois, tanto para Lispector quanto para Flusser, paradoxalmente, a conceção perfeita do Ser, a combinação antitética, o finito-infinito, o mutável-imutável, realizando-se, na possibilidade da conversação. Importa relembrar: esse não-conseguir-designar, aponta, invariavelmente, para o campo ético, para o campo conversacional. «A conversa é o fundamento do meu ser-aqui [Da-sein] na realidade. Eu sou realmente eu mesmo porque concordo com os outros, conversando – somos conversando. O fundamento da minha realidade é um acordo [na conversa] com os outros» (Flusser, 1966b, p. 36-37).

¹⁰⁸ Reitero: se as críticas de Flusser a Heidegger têm fundamento, elas só se aplicam ao Heidegger de *Ser e Tempo*. Creio que o Heidegger maduro superou esse aparente problema.

Neste sentido, como Flusser nos lembra, a sinfonia da civilização humana – que, é claro, inclui a filosofia – nunca se silenciou diante dos abismos dos nada que surgem ao longo da história; afinal: «Um dos impulsos fundamentais do espírito humano em sua tentativa de entender, governar e modificar o mundo» – o próprio abismo – é «descobrir uma ordem cósmica». Assim, diante do caos da dupla negação, da natureza caótica do duplo Nada colocado por ambos os silêncios (existencialista e formalista), «O espírito [humano], em sua “vontade de poder”, se recusa a aceitá-lo», porque «Um mundo caótico, embora concebível, é, no entanto, intolerável». Quer dizer: em sua vontade de poder, o Espírito «Procura, no fundo das aparências caóticas, uma estrutura [ordenada] graças à qual as aparências, caoticamente “complicadas”, possam ser “explicadas”». E mais: «Essa afirmativa otimista está de acordo com a herança que nos foi legada pelos gregos» – é por meio dessa herança que filosofia, religião, ciência e arte se tornam “métodos pelos quais o espírito tenta” transformar o caos em ordem cósmica (2012b, p. 37-38).

Mas Flusser (o otimista) insiste, «Apesar de sua antiguidade, e apesar de sua vastidão, esses esforços [positivos] estão sujeitos a sérias objeções, e essas objeções acompanham, como um tema secundário, a sinfonia da civilização humana». Essas objeções são muitas, mas Flusser sintetiza-as em três: o ceticismo epistemológico, o niilismo ontológico e o misticismo religioso (fé por conveniência, ou por hábito). E também já vimos que, para Flusser, essas objeções são, todavia, «refutadas, praticamente, pela continuação da vida, isto é, pela vivência que temos do conhecimento, da realidade e da revelação comunicável da verdade» (ibid., p. 39).

Então, como Lispector, Flusser não se surpreende, nem se desespera, com o caos, com os abismos do pensamento e da realidade, com o indizível, o nojo, a angústia, o Nada. O espírito humano, na sua facticidade, não pode escapar dessas várias situações nojentas, ao ser lançado no mundo. Há, porém, pela vontade de poder do espírito, «a possibilidade de enfrentá-las, de se aclimatar, de se viver [resilientemente] nelas» (p. 40), para, eventualmente, transcendê-las. O espírito é essencialmente construtor de pontes e/ou saltador de abismos. E a possibilidade de transcensão, «O que transforma o caos em cosmos é a possibilidade da conversação... o rebote da linguagem» (p. 58) no *Wirklichkeit* (realidade efetiva, imanente, e inevitavelmente ética).

Em suma: é assim que Flusser rejeita as objeções nas formas do ceticismo epistemológico, do niilismo ontológico e do misticismo religioso: conversando, filosofando, existindo.

Isto, não imprevisivelmente, tem peso fundamentalmente ético: a conversação é, para Flusser, irremediavelmente (e isto a leitora, o leitor já percebeu), uma espécie de pré-condição moral (porque é, também, pré-condição ontológica).

Nesse sentido, talvez ninguém resumiu essa lição fundamental de *Língua e Realidade* (de fato, de toda a filosofia flusseriana) melhor do que o seu ex-aluno, o poeta curitibano, já conhecido nosso, Paulo Leminski. Em uma de suas tantas cartas a Flusser, na qual confessa ter lido *Língua e Realidade* duas vezes, Leminski resume essa tese mais fundamental de Flusser com o aliterativo: «Conversamos / conversemos / conversumos / conversomos» (G. 2, p. 18).

Flusser, por sua vez, simpatiza-se com o aliterativo e mostra-se curioso: «Uma pergunta: “conversumos” vem de “sumo” ou de “sumir” ou dos dois?» (ibid., p. 22). Leminski responde: «conversumos vem de “sumos”» (op. cit., ibid.) – que pode significar, ambigualmente, “cimo”, “cume”, “excelso”, “insumo”, “o líquido contido num fruto”, etc.

Mas aqui, parece, a ironia e a generosidade cética do autor de *Língua e Realidade* escaparam a sagacidade do poeta curitibano. Não é ilícito imaginar que a pergunta de Flusser – «Conversumos vem de “sumo” ou de “sumir”?» – tem um significado essencialmente “ético”, como descrito até aqui. Já vimos, no fardo ético da conversação com o outro, o eu-falo também some, desaparece, transforma-se, outra-se, diante do Outro. O ponto crucial, no entanto, é simplesmente este: para Flusser, como Leminski o entendeu apropriadamente, nos tornamos nós-mesmos por meio da conversa com os outros. Mas esse “nós-mesmos” não é dado *a priori*. É projeto. Portanto, a conversação é o solo sagrado do Da-sein flusseriano.

Por que a conversação é tão crucial?

Em suma: toda a realidade aparece sempre, exclusivamente, na forma de linguagem – de diferentes línguas, para ser mais preciso; portanto, «não há realidade anterior às línguas, não há Eu anterior às línguas, e não há língua anterior às línguas». Parafraseando João, o Apóstolo, para Flusser no início, o *Logos*, era a possibilidade do Ser... como a possibilidade de si mesmo. E o espírito, o Da-sein, porque é sempre uma possibilidade (inacabado), porque é invariavelmente um processo (projeto, *Entwurf*), conversa para se tornar o que deve ser. «Eu sou realmente eu mesmo porque concordo com os outros, conversando – somos conversando» (1966b, p. 36-37).

Conversação, a necessidade do diálogo, torna-se tão essencial para Flusser que a própria Filosofia não pode ser feita sem a imperatividade da intersubjetividade. Filosofar torna-se ato dialógico: «Escutemos as fontes da nossa conversação, escutemos os nomes

próprios como sussurram em nosso íntimo, e conversemos com elas» (2011a, p. 120). Assim como não há eu anterior à língua, e, portanto, a realização do projeto existencial requer a intersubjetividade, a conversação (somos conversando), a atenção plena incessante do ser e do pensar – a própria Filosofia que nasce da vertigem espiritual – requer um diálogo com o passado. Mas não apenas com os gregos de Heidegger. Em seu caminho em direção à atenção plena e incessante, Da-sein deve conversar com todos os «iniciadores de nossa grande festa, as figuras míticas» de Orfeu, Abraão, Jacó, Sísifo, Inana, Buda, Moisés, Saúl, etc., pois esses «nomes próprios... nos chamam para o sacrifício que eles próprios iniciaram». É «a partir da conversa que o sacrifício final pode ocorrer» (ibid.).

Sacrifício exatamente de quê?

Certamente do intelecto... ou da tentativa do intelecto de explicar tudo. E mais importante: esse sacrifício deve ter natureza essencialmente devocional. Não se trata de uma oblação do intelecto por outra coisa qualquer: experiência, existência, vontade de poder, ideologia, salvação, etc. O sacrifício não é uma troca de graças (típico do “misticismo religioso”, i.e., religiosidade por conveniência). O sacrifício é por «um intelecto radicalmente diminuído, a atitude de humilhação do intelecto, sem nenhuma compensação» (ibid., p. 113).

Aqui acrescento um a-propósito: essa é uma das teses mais básicas da tentativa de ética de Flusser, o *livro do diabo*: «Talvez tenha chegado, neste estágio da “evolução”, o momento de ter-se um pouco de vergonha? Depois de tantos triunfos da mente, depois de tantos descobrimentos e tantas invenções, depois de tantas conquistas e tantas glórias, chegou» (2012a, p. 211), talvez, o tempo da derrota. Derrota do “orgulho”, não da conversação. O intelecto deve tornar-se ferramenta não de domínio, mas de adoração da plenitude incessante do pensamento e do ser.

Portanto – e claramente à luz do que foi até agora dito – de modo algum significa que a conversação (mesmo a conversação da soma de todas as línguas e todas as tradições) acaba com o inacabado. E tampouco acaba com o Inacabável: a *Sobredeterminidade*... bem como a inexpressividade da linguagem total dessa *Sobredeterminidade* é – sempre – também o ponto da Transcendência, o Sacro... que é sempre excesso. No campo ético, o outro não se esgota no encontro com o “eu”. E sequer se esgota o Outro, o *mediador do encontro*, no campo ontológico.

Para ensaiar uma conclusão, gostava de reiterar a tese abrangente deste estudo, a saber: as noções de “transcendência”, “alteridade”, “intersubjetividade”, e

“sobredeterminidade” são centrais no pensamento filosófico de Flusser. E de que essa centralidade aponta para aquilo que podemos chamar de uma ética da alteridade tipicamente flusseriana: marcada pela ideia da possibilidade de uma “transcensão na imanência”, através da conversação. Essa concepção é praticamente semelhante à noção de alteridade de Levinas, i.e., o filosofar de Flusser é essencialmente uma ética, como *philosophia prima*. Mais: essa ética começa e termina com a derradeira palavra: «para a gente Deus não morreu: vive no outro» (2007, p. 223). Tese praticamente levinasiana. Espero que as páginas anteriores contenham uma apresentação adequada e útil de todos esses pontos.

Mas Flusser não copia Levinas. Ele consegue ser mais complexo, mais requintado. E isto o aproxima mais de Hegel – algo que Flusser jamais admitiu. Isso não significa, claro, que a influência não esteja presente. Portanto, como corolário de todas as questões discutidas até agora, concluirei o estudo ressaltando alguns dos pontos de contato e de distanciamento de Flusser de Hegel e Levinas.

Para tanto, tomo como tema das considerações finais deste estudo não apenas o valor axiomático que Flusser atribui à relação com o outro diante do Outro, mas também o Transcendente estatuto do Outro.

5. Reflexões finais: os outros e o Outro

Nesta reta final, enceto o desafio de prolongar a compreensão de três teses fundamentais de Flusser, interligadas, e já repetidas e consideradas ao longo deste estudo, nomeadamente:

Tese 1: «não há realidade anterior às línguas, não há Eu anterior às línguas, e não há língua anterior às línguas», naturalmente, «Eu sou realmente eu mesmo porque concordo com os outros, conversando – somos conversando» (1966b, p. 36-37);

Tese 2: «o mistério mais alto e mais profundo [da existência humana] é a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61); e

Tese 3: «para a gente Deus não morreu: vive no outro» (2007, p. 223).

O prolongamento dessas três teses, por um ensaio de exegese e de hermenêutica, visa esclarecer um pouco mais a natureza do Outro – o *mediador* do “mistério mais alto e mais profundo da existência humana” (a relação com os outros) –, no pensamento flusseriano. Essa elucidação é fundamental pois, como percebo, para Flusser, sem vertigem espiritual – e espiritualidade evidentemente implica uma (alguma) “Transcendência” – não há filosofar que presta. Isto esclarecido, comecemos.

Tese 1 aponta para uma característica particular de Flusser, não apenas o filósofo, não apenas para a significação do pensamento ontológico, epistemológico e ético de Flusser, mas essencialmente para a compreensão de Flusser o ser humano. Tese que, pela sua natureza e particularidades, podemos chamar de “existencialismo conversacional”.

E daí, vimos, a redefinição de Flusser de Ser: i.e., Ser é «projeto (*Entwurf*)» (Ens. 7, p. 70). Isto não se aplica apenas ao Ser *qua* Ser, ou apenas ao ser que sou Eu, mas a ambos. O ser que sou Eu é sempre, também já constatamos, uma intersubjetividade e uma incompletude. Esse projeto, essa intersubjetividade e incompletude – e nisto Flusser era, sem admiti-lo ou reconhecê-lo, um hegeliano nato – acaba somente com a chegada do nosso «mestre absoluto»¹⁰⁹, a morte.

Portanto, “Devir”, o próprio horizonte do *projeto*, logo da completude do ser que sou “Eu”, indica, invariavelmente, que somos seres-para-a-morte. «Indubitavelmente: nós morremos». O Da-sein, supostamente, é o único ser que sabe-se ser-para-a-morte. E sabemos disto de três modos essenciais, escreve Flusser. Sabemos disto por «razões

¹⁰⁹ Cf. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, § 593.

objetivas»: (i) «pela enfermidade dos órgãos do nosso corpo» e (ii) «por analogia» com o outro que morre. Mas, mais fundamentalmente, sabemos disto (iii) «graças a um conhecimento imediato; a saber: pela urgência com a qual vivenciamos todo instante» (Mag. 8, p. 24) que determina a nossa finitude. E mais: é nesta urgência – que tem como característica fundamental, não apenas saber-se ser-para-a-morte, mas a necessidade da «negação do mundo que» nos cerca, i.e., somos bicho que não aceita «o dado» (a dádiva, a Natureza) – que, aparentemente, está a dignidade humana (p. 25). E a percepção dessa urgência é (só pode ser) despertada pelo conhecimento que o Da-sein tem da temporalidade, i.e., da limitação do seu tempo. Consciência da morte, saber-se ser-para-a-morte, «É o saber da limitação do nosso tempo» (p. 24) – que, como discutimos em outros capítulos, não é nunca o tempo da eternidade. Esse conhecimento imediato e a urgência com a qual vivenciamos todo instante do Projeto só faz sentido, todavia, «com a fé na imortalidade». Vimos também que «essa fé é indestrutível», apesar das tentativas filosóficas de «sufocá-la» (Ens. 7, p. 69).

Como corolário, sustento que existe, embora de forma difusa, opaca, um grande tema comum em todo o pensamento filosófico de Flusser, que é a possibilidade de se pensar a transcensão, em diferentes estágios e planos da existência. E, assim como a ideia (a importância) da mortalidade, da finitude, humana, personificada pela urgência com a qual vivenciamos todo instante, só faz sentido – e só pode ser transcendida – a partir de uma fé na imortalidade, as noções de transcensão de Flusser são, nas suas formas radicalizadas, assombradas” pelo apanágio do Sagrado, do Sacro, do Mistério, do Indizível, do Transcendente (Flusser, de fato, usa diversos termos para o divino). E tudo isso parece apontar para uma distinção básica em Flusser entre temporal, efêmero, e eterno (novamente, apesar da língua difusa de Flusser).

Mas essa difusão é prova da compreensão de que essa Transcendência é (só pode ser) Sobredeterminidade (*Eu Sou o que Sou!*). Mesmo argumentando que «não há realidade anterior às línguas, não há Eu anterior às línguas, e não há língua anterior às línguas» (1966b, p. 36-37), A própria língua (toda) é uma «grande tentativa de articular [esse] inarticulável», essa Sobredeterminidade. Pois, «A língua como um todo, o pensamento como um todo, é... uma única oração gigantesca, uma única reza» (Flusser, Ens. 11, p. 36-37).

E, neste contexto, não é incomum ouvir Flusser dizer que o “Objeto” dessa grande e única reza, o Inarticulável, assemelha-se àquilo «que Kierkegaard chamou de *o de tudo diferente*» (cf. 2012b, p. 145). *O de tudo diferente*, ou “o totalmente Outro”, de

Kierkegaard é, como toda a gente sabe, Deus (especificamente, o Deus judaico-cristão). Ou, melhor, aponta para a alteridade absoluta de Deus¹¹⁰. Flusser sustenta essa alteridade absoluta no sentido de que o Sacro é inarticulável, porque Sobredeterminidade. Essa Sobredeterminidade indica a aceitação de que não vemos nunca a realidade toda. Querer ver a realidade toda é querer subjugar-la à vontade humana.

Relembremos, neste contexto, a distinção que ele traça entre o pintor e o cartógrafo. «O pintor (aquele que procura captar a visão da paisagem)», é um obscurantista, um difuso, para o cartógrafo (aquele que tenta reduzir «a paisagem à sua clareza plana e chata»). A verdadeira religiosidade, o verdadeiro senso de religiosidade é o ponto de vista do pintor, que não é incomodado pela dimensão sacra do mundo – e, logo, não busca nomeá-la absolutamente (Ens. 5, p. 67-68). A pintora trabalha com luz e sombra; pois entende que são dois aspectos inseparáveis da realidade... mas, o foco não está na luz ou na sombra em si, mas no belo, no significativo. Flusser coloca a possibilidade da articulação do inarticulável, da Sobredeterminidade do Sacro, na substância ética, para usar um termo hegeliano, e através da língua, já que, para ele, como claramente afirma a *Tese 3*: «Deus não morreu: vive no outro» (2007, p. 223).

Talvez porque Flusser era ele próprio um *existencialista conversacional*, i.e., alguém que acreditava verdadeiramente que «Eu sou realmente eu mesmo porque concordo com os outros, conversando – somos conversando» (1966b, p. 36-37) (e para quem o mistério mais alto e mais profundo é de fato a existência com os outros diante do Outro, *Tese 2*), nem sempre é fácil dizer o que queremos dizer a respeito de algumas de suas ideias filosóficas centrais, sobretudo quando se trata da natureza desse Outro, da Transcendência, o Mediador não apenas da intersubjetividade, mas, ao que parece, de toda a *Wirklichkeit*, o reino de sabedoria, significado e beleza como tal.

De fato, ao longo de sua carreira intelectual, Flusser sempre manteve uma abordagem ambivalente em relação a essa Transcendência. Essa ambivalência está evidentemente presente nos textos centrais, como o próprio livro do diabo, como tentei demonstrar nos capítulos anteriores. Mas, também vimos, já estava presente no primeiro texto que conhecemos de Flusser: o Drama Saúl, escrito em Praga, por volta de 1935-1936. E certamente estava presente nas suas conversas pessoais e ou profissionais – que eram, sempre, conversas essencialmente socráticas. Um dos melhores exemplos dessa

¹¹⁰ Importa ressaltar, essa “alteridade absoluta” trata-se, para Kierkegaard (tal como para Hegel), do Deus-Pai e, admitidamente, é superada em Cristo. Cf. Gouwens, 2016, p. 89.

ambivalência neste sentido é relatado em entrevista por Dora Ferreira da Silva. Tentarei resumir.

Dora conta que no seu primeiro encontro com Flusser, antes de qualquer apresentação formal, Flusser inspirou-a com a seguinte pergunta: «O senhor acredita em Deus?». Ela justifica a pergunta abrupta alegando que Flusser deixava transparecer ser uma pessoa que não tinha tempo para trivialidades. Inspirava a sensação de ser uma pessoa que deveria ter algo de urgente para contar sobre o Sagrado. Mas a primeira reação de Flusser à pergunta não foi nada inspiradora. Ele teria dito: «Não me fale nisto!». Mas como ele era «uma pessoa muito expressiva», ele não disse apenas “Não me fale nisto!”... a frase foi acompanhada de «uma verdadeira dança de repulsa à pergunta»: levantou-se da cadeira, e lançou os braços espalhafatosos no ar, como que querendo repelir a questão. Contudo, tal dança de repulsa durou alguns segundos apenas. Logo Flusser passaria a noite inteira «a falar sobre o Sagrado»¹¹¹. Esse encontro teria ocorrido no final da década de 1940 e início da década de 50; ou seja, ainda durante os anos de duplo nojo de Flusser. E, mesmo nessa fase de duplo nojo, Flusser não se negava a discursar incessantemente sobre o Sagrado; embora o fizesse, pelo visto, no seu modo peculiarmente socrático de filosofar.

Mais de 40 anos depois, em sua autobiografia filosófica, ao explicar suas principais divergências com um outro amigo, o judeu inglês radicado em São Paulo Romy Fink¹¹², Flusser refugia-se no senso de espiritualidade de Dora Ferreira da Silva. A principal discordância de Flusser com Fink, como ele mesmo explica, tinha a ver com a sua radical

¹¹¹ Dora Ferreira da Silva, em entrevista a R. Mendes. Disponível em: [Entrevista com Dora Ferreira da Silva](#)

¹¹² Romy Fink é um belo exemplo de personagem platônica (meio mítico, meio real) nos diálogos de Flusser. Flusser mesmo o descreve como um “judeu inglês” que “apareceu em São Paulo nos anos cinquenta, época não usual para a imigração de judeus ingleses”. Mais: “era judeu ortodoxo” e místico. “Vivia muito modestamente dando aulas de inglês”, em São Paulo, “ele e sua senhora”. “Alguns alunos seus descobriram, por acaso, que Romy era ‘autoridade shakespeariana’. Tinha publicado trabalhos sobre *Hamlet* e *Macbeth* bem conhecidos na Inglaterra”. Cf. *Bodenlos*, 2007, p.225-234. O “mistério” sobre Fink levou o historiador social Paulo Valadares a um estudo sobre o caso. Valadares encontraria mais informações, específicas, sobre Fink “nas ‘fichas consulares’ de entrada de estrangeiros custodiados no Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro, e nas *matseivot* (lápides fúnebres) do Cemitério Israelita do Butantã, em São Paulo”. Nas “fichas consulares” encontrou o local e a data de nascimento: Londres, 15 de agosto de 1912; e na *matseivot* lê-se: Fink “deixou de Ser em 15 de novembro de 1972” (em Nova Iorque). Ainda “na epígrafe, lê-se uma adaptação de Gênesis, 5:24: “And Romy walked with God with Purity and Humility”. Sabe-se também que Romy foi um advogado por profissão. Cf. Valadares, “O Misterioso Romy Fink, ‘Personagem’ de *Bodenlos*” (*Saeculum – Revista de História*, João Pessoa, Departamento de História da Universidade Federal da Paraíba, Dossiê – História e História das Religiões, n. 30, 2014, p. 205-215). Flusser ainda escreve: “O leitor pode crer que havia uma aura de mistério em torno do meu amigo Romy Fink, quando o contrário era a verdade. Era burgues típico, e plantava ambos os pés firmemente naquele solo que a burguesia crê ser a realidade”, a pátria (cf. *Bodenlos*, 2007, p. 226).

relutância em aceitar a ideia de Fink do «judaísmo» como uma «práxis política num significado “transcendente”». I.e.: a ideia de que “ser judeu” exigia uma postura de engajamento político. «Romy assim vivia. Para mim, isto é impossível. Existencialmente impossível. Não sou, existencialmente, judeu». E não era “existencialmente judeu”, diz, porque acreditava que «É apenas o serviço Divino pelo serviço ao outro», e não pelo serviço a uma pátria, «que me salva». Afinal: «O Supremo mandamento judeu: “Ame a teu Deus sobre todas as coisas!” é sinónimo de “Ame o teu próximo”, e o resto é hipocrisia» (Flusser, 2007, p. 232).

A essência humana mesmo, para Flusser, não era ser judeu ou ser qualquer outra coisa... era algo já transcendente. Repitamos, portanto, a *Tese 2*: «o mistério mais alto e mais profundo [da existência humana] é a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61). Engajamento político para Flusser era, pois, assombramento (na verdade, *máscara diabólica*) que precisa ser transcendido, como veremos linhas abaixo, porque, essencialmente, nenhuma pátria tem valor eterno. E explica: «A vivência religiosa na política é para mim “superficialidade”». E justifica: «A minha vivência religiosa me freia. Não vivencio Ele [Deus] no outro, mas na solidão perante o inteiramente diferente. Na intimidade. A-socialmente». E complementa:

Sou cristão neste sentido. Bem sei que não há diferença fundamental entre judaísmo e cristianismo. Bem sei que também o judaísmo admite a vivência íntima de Deus, e também o cristianismo admite um engajamento político religioso. Mas o acento é diferente nas duas religiosidades, e quanto mais velho fico, tanto mais me parece ser esta a verdadeira distinção, e não a figura do “Cristo”. [Cristo] é apenas a consequência da interiorização religiosa [daquele mandamento judeu fundamental]. Embora tenha a consciência pesada, não consigo engajar-me no sentido judeu do termo. Por isto abandonei o Brasil: para buscar interioridade. Optei existencialmente por Dora contra Romy (Flusser, 2007, p. 233).

Ou seja: mais de 40 anos depois daquela conversa (socrática) com Dora Ferreira da Silva sobre o Sagrado, Flusser admitia-se mais próximo dela do que do judaísmo que lhe exigia engajamento político. E em um curto ensaio intitulado «Poemas de Dora Ferreira da Silva» talvez encontremos prenúncios do porquê da escolha. A poesia de Dora, para além da beleza da linguagem, está, diz, impregnada com «o espírito espantado pelo mistério que nela se articula», e «levam o nosso pensamento nas ondas do mar e do amor... até o porto do esquecimento... aquele reino, do qual é possível falar-se apenas poeticamente»

(Ens. 15, p. 3). Este reino, não tenho dúvidas, é, em parte, o reino da Transcendência. Posto isto, ainda assim, parece haver uma contradição aqui. Primeiro Flusser diz, no mesmo texto, «para a gente Deus não morreu: vive no outro» (2007, p. 233); depois diz que não vivencia «Ele [Deus] no outro, mas na solidão perante o inteiramente diferente. Na intimidade. A-socialmente» (et seq.). Logo, proponho que olhemos para essas questões. E proponho que façamos isto ainda em diálogo com Levinas e Hegel (por razões hermenêuticas).

Para definir o cenário, começarei com um diálogo incidental entre Flusser e Mira Schendel – uma alma muito mais próxima de Flusser do que Lispector jamais foi, apesar das concordâncias, como exploradas no capítulo anterior.

5.1. Mira Schendel: outro diálogo incidental

Durante todo o percurso da presente tese, procurei mostrar (marginalmente) que no extenso espólio literário de Flusser, que se encontra integrado no Acervo Digital do Arquivo Vilém Flusser São Paulo (AVFSP), um vasto conjunto de ensaios (inéditos ou esquecidos) permite-nos conhecer melhor o percurso e o fundamento do pensamento filosófico de Flusser. Um desses tantos ensaios é um pequenino, mas mais que fundamental texto, intitulado «Fora do alcance da língua», no qual Flusser discursa sobre a obra de uma das principais expoentes da arte contemporânea brasileira, a artista plástica – suíça radicada no Brasil – Mira Schendel¹¹³.

Flusser pondera: o fracasso da língua, como apontado por Lispector, claramente não se trata do fracasso «deste ou outro idioma, mas a língua no seu sentido mais amplo (incluindo claro todos os idiomas já desenvolvidos, e não apenas os naturais)», na sua busca de pensar o impensado, vivenciado como vertigem espiritual («e sem a qual não há especulação filosófica» genuína). Então, não é nunca por acaso que «a filosofia no sentido verdadeiro final leva ao silêncio desesperado – motivo também pelo qual pensadores mais radicais admitiram a necessidade de [num determinado ponto] parar de falar e de escrever. Sempre foi assim (vejam Tomás de Aquino)». Mais: importa notar, para Flusser, neste caso, não é Tomás que, por incompetência, «chegou aos limites da linguagem, mas a

¹¹³ 1919-1988. Filha de pai checo, de família judaica, Mira Schendel nasceu em Zurique, em 1919. Durante os anos 1930, viveu e estudou filosofia, teologia e arte na Universidade Católica de Milão. Mas, como explicam Almeida & Dale, a “necessidade de fugir da perseguição nazista” levou-a por “diversas cidades europeias”, até que, em 1949, «mudou-se para o Brasil, instalando-se inicialmente em Porto Alegre e depois em São Paulo». Cf. [Mira Schendel - Almeida & Dale](#)

filosofia em sua totalidade». Neste contexto, importa ressaltar a distinção que traça entre o que ele chama de silêncio autêntico (os silêncios de Tomás, do Buda *et al.*) e silêncio inautêntico (de Wittgenstein *et al.*). Embora se simpatize com os silêncios autênticos de Tomás e do Buda, silêncios espirituais, meditativos, Flusser teme que, nesta esteira, a filosofia chegue ao ponto em que não tenha mais nada a dizer, pois tudo já foi, fatalmente, dito.

Neste caso, seríamos todos, mesmo incapazes de oração e meditação, forçados ao silêncio monástico (que, genuinamente, não pode ser forçado). Isto seria o fim não apenas da filosofia mas, como sobredito, da própria vertigem espiritual e do espanto, fonte de todo filosofar genuíno. E, logo, insiste Flusser: «Naturalmente, isto não pode ser aceito sem que se procure uma saída do dilema». Uma das possíveis saídas seria trilhar por outros meios de comunicação, i.e., «outros caminhos fora da língua» (que, supostamente, o Wittgenstein do *Tractatus* e outros tentaram silenciar). Por exemplo: «cinema», arte, televisão, «teatro, literatura para-poética» (Ens. 9, p. 48), etc. Mas Flusser logo duvida da capacidade desses meios de comunicação de comunicar a urgência da vertigem espiritual, próprio do filosofar autêntico. Prontamente, rebate:

É possível, porém, duvidar do possível alcance deste esforço na tentativa de solucionar o problema. A dúvida baseia-se no fato de que os meios de substituição da linguagem nasceram para a comunicação de mensagens bem diferentes – diferentes em sua estrutura e implicação – não podendo ser modificados suficientemente a fim de transmitir uma mensagem filosófica (ibid.).

Flusser, vimos, não acredita nos limites impostos à Filosofia – «apesar de Wittgenstein» e outros – o espírito, na sua vontade de poder, tentará sempre derrubar tais limites: «conquistando um terreno novo para a articulação e comunicação de seu pensamento filosófico – o único pensamento com verdadeira significação». Flusser vê nos «cadernos de Mira Schendel... exatamente isto: desafio aos cadernos de Wittgenstein e um caminho para além do problema». Concretamente, então, os “cadernos filosóficos”¹¹⁴ de Schendel: «dizem aquilo sobre o qual não se pode falar, e dizem-nos em um método puramente filosófico: claramente e sem conotação “artística” não solicitada. [Mas são]

¹¹⁴ Entre os anos de 1970 e 1971, como Almeida & Dale explicam, Schendel produziu cerca de 150 cadernos a explorar a “relação entre imagem e palavras, os limites da linguagem e da percepção, e a intimidade com a filosofia, em particular a fenomenologia”. Cf. [Mira Schendel - Almeida & Dale](#)

metodicamente filosóficos e têm uma denotação clara, inconfundível». Os cadernos “filosóficos” de Schendel precisam ser «lidos fora da linguagem», obviamente, porque trata-se de um “outro” método de comunicação, mas devem, todavia, ser lidos «dentro da nossa tradição filosófica» (Flusser, op. cit., ibid.). Eis, em síntese, segundo Flusser, a solução de Mira Schendel para a crise silenciosa da filosofia contemporânea.

Então, aos olhos de Flusser, Schendel e Lispector evocam, podemos dizer, cada uma a seu modo, a mesma urgência filosófica evocada pelas teses de Flusser em *Língua e Realidade* (mas, claro, não somente em *Língua e Realidade*).

Posto tudo isto, Flusser encontra em Mira Schendel uma alma filosófica com uma noção do inefável – da Sobredeterminidade do Sacro – talvez mais próxima de sua própria alma, do que ele jamais encontraria, por exemplo, em Lispector. É que em Lispector, apesar da pintura nuniana – de uma Clarice claramente “transcensora” da náusea e da angústia existencialista –, fica-se sempre com a sensação de que o «nojo por baratas» de G. H. (Lispector, 1964, p. 47) confunde-se com o “nojo” da autora pela própria existência. Como nos relembra Yudith Rosenbaum (2002), G. H. move-se pelos «extremos de uma experiência paradoxal de nojo e maravilhamento, sedução e loucura, sofrimento e êxtase» (p. 43). Neste paradoxo, por vezes, diante do nojo, G. H. parece querer desistir, desesperadamente: «Toma, toma tudo isso para ti, eu não quero ser uma pessoa viva! Tenho nojo e maravilhamento por mim, lama grossa lentamente brotando» (Lispector, op. cit., p. 57). Porém, como G. H. não é Antoine Roquentin, ela não aceita passivamente a passagem do nojo das coisas para o seu próprio corpo. Procura, pois, dar o necessário passo adiante, para fora do mundo nauseante. Portanto, ela apela à vida, às paredes, à sombra que restou do outro, a tudo o que possa estar ouvindo-a: “toma tudo isso para ti...”. Dito isto, G. H. o faz em típico desespero existencialista.

Até aí tudo bem... desde que estejamos falando unicamente do desespero de G. H., uma personagem clariciana... e não de Lispector propriamente dito. Entretanto, em outras obras claricianas – e.g.: *Um Sopro de Vida* (2018) – o nojo de G. H. transparece perigosamente não apenas no ser-no-mundo da própria Clarice, mas no próprio chamado artístico/criativo da escritora, e na sua relação ambígua com a linguagem (a sua suposta salvação):

Tenho medo de escrever. É tão perigoso. Quem tentou, sabe. Perigo de mexer no que está oculto – e o mundo não está à tona, está oculto em suas raízes submersas em profundidades do mar. Para escrever tenho que me colocar no vazio. Neste vazio é que existo intuitivamente. Mas é um vazio terrivelmente

perigoso: dele arranco sangue. Sou um escritor que tem medo da cilada das palavras: as palavras que digo escondem outras – quais? Talvez as diga. Escrever é uma pedra lançada no poço fundo (op. cit., p. 8).

Quer dizer: se por um lado, em *A Paixão Segundo G. H.*, Clarice sabe que muito embora a conversação – a escrita, a língua, enfim – está fadada ao fracasso, ela, no entanto, “força” G. H. a reconhecer que, no fracasso, tem-se «muito mais à medida que não» se consegue designar, dizer, escrever, falar; afinal, é justamente desse «buscar e não achar que nasce o que [não se conhece]», mas que, «instantaneamente» se reconhece, i.e., «o indizível» (1964, p. 178). (Clarice concorda, portanto, com Flusser: a língua toda é uma única reza.)

Outras vezes, Lispector vê, confessadamente, esse “fracasso” como «vazio terrivelmente perigoso», como «pedra lançada no poço fundo» (2019, p. 8). Logo, não é apenas G. H., como aponta Rosenbaum, mas a própria Lispector que, por vezes, move-se pelos «extremos de uma experiência paradoxal de nojo e maravilhamento, sedução e loucura, sofrimento e êxtase» (p. 43).

Este paradoxal extremo não é, nunca, o ponto de partida de Flusser; e tampouco é ponto de paragem. Claro, como boca-aberta dos abismos (lembre-se, necessários para que haja pontes, fazedores de pontes e saltadores), Flusser reconhece todas essas questões. Por isso escreve (quase que parafraseando Lispector): «Quem já tentou transformar em palavras (e sentenças) o voo do pensamento provocado pela especulação filosófica que vivenciamos como vertigem espiritual (e sem a qual não há filosofia que presta), ressentiu a penúria da língua» (Ens. 9, p. 48).

Contudo, para o filósofo praguense-paulistano, a dita “Natureza”, como totalidade ou como Nada – incluindo o próprio “Eu” e o abismo do Nada onde o Da-sein às vezes se enfia, ou é jogado, quiçá como «uma pedra lançada no poço fundo» (Lispector, op. cit., ibid.), só «é descoberto no sentido do contexto do qual foi retirado o denso cobertor das relações intersubjetivas», i.e., no contexto do qual foi “retirado” o próprio fundamento ético do Da-sein. E nisto, parece, mais uma vez, Flusser está mais próximo de Schendel. Possivelmente porque, para esses dois pensadores, em última instância, a Transcendência – o Sagrado – está, invariavelmente, situada na paradoxal inexpressibilidade daquilo que não pode ser dito do Indizível (o mistério mais alto e mais profundo da existência com os outros diante do Outro). De fato, como indica Souza Dias (2019, p. 333), para Schendel, o “inexpressível e paradoxal” da Transcendência está, sempre, «situado na raiz da sua conceituação de Deus». Sem dúvida, pela língua, em todas as suas formas, «o absoluto

continua a ser-nos inatingível, pois tudo que “soa” está associado ao tempo» – i.e., à nossa temporalidade, à nossa finitude; que não é, evidentemente, a temporalidade do absoluto (ibid., p. 185) (como já discutimos acima, ao apontar para a distinção entre temporalidade e tempo em *A História do Diabo*).

E, de todo modo, é como se Flusser (e Schendel) mais uma vez, concordasse com Fernando Pessoa. É como se o Transcendente, o *Logos*, tivesse, ao criar o mundo, criado paradoxalmente, tanto o Seu aparecer quanto o Seu desaparecer, simultaneamente. É como se o *Logos* tivesse criado um «Deus duplo». Criou, por um lado, um «Deus morto», i.e., o próprio mundo, a finitude, a temporalidade – criou, portanto, um *não-Deus*. Contudo, simultaneamente, ao criar um *não-Deus*, Deus “criou-se” como objeto de conhecimento. Quer dizer, o *Logos* criou “Deus” e “*não-Deus*”... mas, simultaneamente:

... pôs na alma sensível / Ao mesmo tempo, os dons de conhecer [a ambos]...
Porque o Verbo é quem Deus era primeiro / Antes que a morte, que o tornou o
mundo/ Corrompesse de mal o mundo inteiro: E assim, no Verbo, que é o
Destino terceiro, a Alma volve [busca volver] ao Bem que é o seu fundo
(Pessoa, 1993, p. 101).

Pela imagem de uma “criação dupla” pintada por Pessoa, vê-se que, em Flusser e Schendel, a «transcendência atinge o ponto de uma teologia dilemática: Como se pode “dizer” o Indizível?» (Souza Dias, op. cit., ibid.). Mas percebe-se que tanto em Flusser quanto em Schendel essa teologia dilemática deságua, em última instância, numa «atualização da ideia de Deus». Em Flusser, como em Schendel, o Divino, para tomar emprestado as intuições de Souza Dias sobre Schendel, deixa de ser um «tema limitado à sinagoga, ou às missas de domingo», e reaparece, renovado, em cada pensamento, em cada ato do Da-sein, «como a possibilidade de compreender todas as relações humanas» (ibid., p. 335).

No caso de Mira Schendel, essa renovação da ideia de Deus passa, invariavelmente, pela peneira das características peculiares do itinerário existencial e da formação intelectual da artista (que espelham, em muitos aspectos, a peneira do itinerário e formação do próprio Flusser): fugitiva da invasão nazista – sobrevivente do holocausto – conjuntora do «judaísmo alemão-boémio» da infância, vinculado à... «mística linguística» dos interesses intelectuais, e à aproximação do «catolicismo»; tudo isto, claro, somado à exuberância da «cultura visual» da artista, sempre «pautada», parece, «pela autodeterminação e pela constante busca da liberdade, tendo sem vista uma

atualização da ideia de Deus», como já sobredito (et seq.) – um Deus que não se limita ao culto, mas vive, de fato, realiza-Se, mostra-Se, na substância ética.

Esses elementos existenciais e intelectuais, vivos na obra de Schendel, permeiam, de forma clara, o pensamento filosófico flusseriano, como venho até o momento elaborando. E, neste sentido específico, há um poderoso *dictum* flusseriano que sintetiza perfeitamente todos esses pontos. Falo da *Tese 3* apontada linhas acima: «Para a gente Deus não morreu: vive no outro» (Flusser, 2007, p. 223).

Retornaremos a este *dictum* flusseriano linhas abaixo. Precisamos, antes, entender como tudo isso desemboca na ideia fundamental de intersubjetividade de Flusser. Afinal, já vimos que, para ele, a vertigem espiritual que fundamentalmente somos, e sem a qual não há (não pode haver) especulação filosófica genuína, exige o reconhecimento da intersubjetividade, no exercício essencial da conversação. Neste sentido, há nos escritos de Flusser uma passagem fundamental sobre a questão (já citada acima, mas que não é crime reprisar):

A conversa é um campo no qual encontro os outros, no clima da realidade. A conversa é o fundamento do meu ser-aqui [Da-sein] na realidade. Eu sou realmente eu mesmo porque concordo com os outros, conversando – somos conversando. O fundamento da minha realidade é um acordo [na conversa] com os outros (1966b, p. 36-37).

Isto – a capital questão da intersubjetividade no pensamento filosófico flusseriano – encoraja-me a considerar aquilo que vejo como um dos princípios fundamentais deste pensamento: o princípio da alteridade. É a partir deste ponto que também considerarei outros dois termos-chave no pensamento ético de Flusser, a saber: liberdade e transcensão – o movimentos interligados ética e ontologicamente.

5.2. Alteridade e transcensão: o básico

Começemos com alguns trechos elementares, neste caso, extraídos exclusivamente dos escritos de Flusser, como introdução aos temas citados no título da presente secção, seguidas de alguns comentários introdutórios e análises.

A transcensão das pátrias é a minha experiência concreta (Ens. 2, p. 59).

“Ama teu outro como a ti próprio” [significa]: “assuma a alteridade sem perder a identidade”... O outro não existe sem mim, e eu não existo sem o outro. É da relação intersubjetiva, concreta, imediata (mas não mediatizável) que ambos surgem (op. cit., p. 90).

Os três princípios-chave, de natureza substancialmente ética, que podem ser reunidos desses dois excertos são: *transcensão*, *alteridade*, e *intersubjetividade*. E tudo isso, por sua vez, gira em torno daquilo que podemos chamar da guinada ética de Flusser, caracterizada pela virada da pergunta “Livre de quê? para Livre para quê? – e que, por sua vez, é norteadada pela questão da responsabilidade afetiva. A primeira pergunta, *Livre de quê?*, aponta, como veremos mais detalhadamente linhas abaixo, para uma liberdade metafísica e ontológica que, a princípio (como seres *Geworfenheit*), não temos. A segunda pergunta tem um caráter essencialmente ético: aponta para aquilo que posso escolher como princípio de ação, no *Wirklichkeit*.

A guinada ética não é algo explícito em *A História do Diabo* (a tentativa de ética de Flusser). Trata-se, contudo, de uma prerrogativa muito constante nos escritos posteriores de Flusser. E tão logo notamos essa constância, vemos que as fundações dessa guinada ética já estão, nas entrelinhas, presentes por todo o livro do diabo.

De todo modo, a guinada da pergunta Livre *de* quê? para Livre *para* quê? é a ideia central da ética flusseriana em geral. É, como disse no início, daqui que nasce a noção de “responsabilidade afetiva”, uma espécie de “virtude” da ética flusseriana, e apanágio da única liberdade que (supostamente), como ser basicamente intersubjetivo, tenho.

Preciso esclarecer a distinção entre essas duas perguntas, de forma mais abrangente.

A pergunta Livre de quê? trata do *porquê* de qualquer coisa existir. E pode ser expressada em dois níveis: metafísico (universal) e ontológico (individual). Metafisicamente, torna-se clara através da grande e clássica questão: “Por que existe algo em vez de nada?” Mas pode também ser colocada localmente, ontologicamente, pela questão menor: *Por que eu existo?* E nisto Löwith e Flusser convergem: ambas as perguntas são descabidas.

No nível metafísico, o fato de que algo é, ou existe (é real), precede a possibilidade de definição e compreensão desta realidade. Para que fique claro, isto não contradiz as afirmações de Flusser de que «não há realidade anterior às línguas» (1966b, p. 36-37), ou que «a língua cria realidade» (2012b, p. 164f), desde que não esqueçamos que quando Flusser diz isto, a “realidade” que ele tem em mente aqui é *Wirklichkeit* (realidade efetiva,

imane, linguística, como campo de sabedoria, significado e beleza) e não *Realität*, a realidade toda. No *Wirklichkeit* não há nenhuma realidade oposta à realidade linguística – e justamente por isto Flusser define o *Wirklichkeit* como o campo de significado, sabedoria e beleza (ibid., p. 199). Ao passo que *Realität* indica a realidade que ainda não passou pelo filtro da língua. Contudo, para que isto aconteça, para que *algo* passe pelo filtro da língua, e torne-se, assim, realidade efetiva, este *algo* precisa, primariamente, existir, como um já-dado na *Realität* (como potencialidade sensorial, *dado bruto*, no dialeto flusseriano).

Em suma, é exatamente isto que quero dizer por: o real (como potencialidade, como *dado bruto*) precede a definição e compreensão da realidade. E mais: para Flusser, duvidar da dádiva última da grande questão (por que há algo em vez de nada?) pode (e geralmente é este o caso) eventualmente levar a mente a duvidar da dádiva de sua própria existência, e/ou do “valor” e “propósito” desta existência. Afinal, um cosmos esvaziado da sacralidade (da dádiva) justifica o esvaziamento do microcosmo individual. I.e.: a questão da dúvida do significado do Ser passa do universal, do metafísico, para o significado do ser ontológico, individual.

Para confirmar, consideremos o cerne da questão da principal crítica de Flusser a um dos seus principais interlocutores (e “mestres”) brasileiros, a saber, Vicente Ferreira da Silva.

5.3. Flusser: sobre Vicente Ferreira da Silva

O ser não chega à luz da sua própria essência [porque] no próprio aparecer do ente enquanto tal, o ser fica de fora.

Heidegger | 1998, p.302.

Os órfãos do deus morto já não podem procurar por Deus, como fazia o louco Zaratustra, porque já não pensam.

O autor (desta tese) | à sombra de algum Heidegger¹¹⁵.

¹¹⁵ Elaborei esse tema longamente em um ensaio intitulado “Entre Lúcifer e o Cristo {ou} Queda e Redenção” (*Flusser Studies*, 38(2), nov., 2024). O ponto aqui: o elo entre Flusser e Ferreira da Silva sobre a questão da Sobredeterminidade do Sagrado é o Heidegger maduro – como Flusser e Ferreira da Silva o interpretaram.

Em entrevista à *Revista Shalom*, depois de (re)afirmar a grande influência que os *pensamentos* de Guimarães Rosa e Ferreira da Silva tiveram na sua formação intelectual no Brasil, Flusser fala da clara distinção (na sua visão) entre ele e Ferreira da Silva; e diz, ele:

era exatamente o oposto de mim. Era um fenomenológico, um pensador existencial baseado sobre um conhecimento concreto da realidade europeia, um pensamento alemão sem conhecimento da Alemanha. Isso me fascinava enormemente (Mag. 6, p. 84-85).

De todo modo, apesar da suposta exata oposição, Flusser e Ferreira da Silva – via Heidegger – certamente concordam nisto: a razão não é – e nunca foi – a única “língua” ou “modo” de conhecimento. Ou, para usarmos as palavras do professor António Braz Teixeira (1999): cada um a seu modo, tanto Ferreira da Silva quanto Flusser admitem:

... a noção de mistério, que, implica... um conceito de razão aberta a outras formas gnósticas, como o sentimento, a imaginação e a intuição sensível e suprassensível e crescentemente atenta ao domínio do sagrado e ao valor e significado primordial e radical do mito e da experiência numinosa (p. 34).

Esta intuição, como sugerido linhas acima, já está presente no Heidegger maduro (o “ponto de contato” entre Flusser e Ferreira da Silva). Heidegger reclama que nem mesmo Nietzsche, embora fosse pai do niilismo como o conhecemos, foi, todavia, capaz de reconhecer a essência do niilismo. Para Heidegger (e Flusser e Ferreira da Silva) essa essência estaria na descoberta de que «O ser não chega à luz da sua própria essência». No próprio «aparecer do ente enquanto tal, o próprio ser fica de fora» (1998, p. 302). Dizer que o “Ser fica de fora” significa que a sua totalidade não pode ser nunca apreendida pela razão. Logo, o Ser (como tal) é um excesso, uma Sobredeterminidade. Essa Sobredeterminidade, mal compreendida, leva a razão a abismos. Mas é um abismo, se visto bem, no qual «O ser-homem é elevado a uma outra dimensão do acontecer» (ibid., p. 288). Todavia, tal compreensão, de fato, o “próprio pensar”, insiste Heidegger, «só começará quando tivermos entendido que a razão, venerada desde há séculos, é a mais obstinada opositora do pensar» (p. 305).

Então, pelos corretos *insights* do professor Braz Teixeira, pode-se afirmar que, numa esteira ferreiriana (novamente, por causa de Heidegger), Flusser crê que o intelecto demasiadamente racionalizado, i.e., o intelecto que não aceita outras formas gnósticas –

como, por exemplo, a *poesia* e a *oração* – e, logo, «não suporta sua missão mística, cai [fatalmente] para a zona da idiotia» (Batličková, 2010, p. 80), i.e., para as camadas inferiores do intelecto.

Posto isto, apesar dessas concordâncias, para Flusser, todo o pensamento ferreiriano estaria marcado por um “pessimismo” e por um “anti-intelectualismo” que devem, para o bem do pensamento e do espírito, ser superados. Tentarei resumir.

Em *Da Religiosidade*, Flusser explica o que ele entende como uma das premissas fundamentais do pensamento ferreiriano: a ideia de que «Todo o pensamento filosófico ocidental está viciado por um ódio fundamental à natureza». Na cosmovisão ferreiriana, esse ódio teria a sua origem nas «religiões bíblicas e no orfismo», que «estabelecem uma ordem espiritual, sobrenatural, em oposição violenta à Natureza, como conjuntos de presenças divinas, em oposição violenta ao paganismo». O ódio à Natureza, condenado por Ferreira da Silva, pode, sucintamente, ser entendido por aquilo que «Nietzsche chama de “niilismo platónico”» (2002a, p. 108).

Friedrich Nietzsche (2002), como quase toda a gente sabe, culpava Platão (e o cristianismo) pelo esvaziamento da Natureza e da existência humana dos seus valores intrínsecos. Aparentemente corrompido por Sócrates, Platão teria inventado um dos imperativos mais perniciosos da história: a noção do «espírito puro e o Bem em si» além desta realidade. E «o cristianismo», que nada mais é do que «platonismo para o “povo”» (p. 4), teria ajudado a consolidar de vez esse “mal platónico”. Portanto, para esse “Pequeno Pastor da Vontade de Poder”¹¹⁶, o niilismo nada mais é do que o resultado do advento do platonismo e do cristianismo na história. Cristianismo e platonismo são, pois, dois *males* que precisam ser extirpados.

Ferreira da Silva, como Flusser o interpreta, teria deslizado na esteira desse ódio nietzscheano pelo pensamento ocidental: pensamento esse marcado pelo excessivo valor dado à Razão, em detrimento daquilo que Braz Teixeira chamou acima de «outras formas gnósticas» (op. cit., *ibid.*). E, na cosmovisão ferreiriana, é desse ódio que advém uma verdadeira e «progressiva profanação da natureza» (Flusser, op. cit., *ibid.*). Toda a obsessão do pensamento ocidental pela técnica, razão, ciência, etc., é, de certo modo, resultado desse ódio pela Natureza – e fatalmente, assim, a «noite cinzenta do niilismo platónico» encobre «a humanidade num eterno retorno do sempre idêntico» (*ibid.*, p. 110).

¹¹⁶ Na sua infância, Nietzsche fora apelidado de “o pequeno pastor”, em referência à sua criação religiosa, i.e., filho de um pastor luterano criado numa casa cheia de “mulheres santas” (mãe, irmã mais nova, avó e duas tias). Cf. Strathern, 2012.

Trata-se, em síntese, de um clima de expulsão do Sagrado do Plano da Imanência, no qual a videira deixa de ser também a «encarnação de Dionísio», para se transformar em mera «planta a ser utilizada na indústria do vinho» – tudo isto desprovido de qualquer “mistério” (em termos simples: uma realidade racionalizada, instrumental, e esvaziada de poesia e sacralidade). E, assim, a partir de sua crítica ao “nosso projeto” ocidental, Ferreira da Silva convida-nos, como alternativa ao ódio nietzschiano, a imaginar uma releitura da Realidade, «aceita como simbólica», através da qual a natureza «volta a ser a própria presença, a revelação simultânea dos múltiplos aspectos do divino», e reestabelece-se, portanto, o «sentido exuberante e extático da existência» (p. 111) – caso contrário, restringido, cegado pela Razão.

Em geral, Flusser não discorda da cosmovisão de Ferreira da Silva; certamente não discorda da ideia ferreiriana de que a atitude da Razão ocidental (como pintada acima) – em relação à Natureza, ao Sagrado, ao Mistério, etc. – é essencialmente nefasta. Mas Flusser também vê perigo claro e eminente na cosmovisão ferreiriana; nomeadamente, naquilo que Flusser entende como um “anti-intelectualismo” pernicioso e uma certa “obsessão estética”.

Na compreensão de Flusser, o erro fundamental da cosmovisão ferreiriana é simplesmente este: não se trata de uma preocupação Ética, mas sim Estética. Nas suas palavras: «Creio que a fonte da revolta ferreiriana [contra o Ocidente] é a sua religiosidade estética». O problema crucial para Flusser é que Ferreira da Silva não estaria preocupado «com o bem e o mal», mas apenas com «a feiura sacrílega do Ocidente». E, portanto, toda «obra ferreiriana pode ser interpretada como pesquisa», cujo único (aparente) propósito é «rasgar... as nuvens da feiura e abrir uma fenda para o sol resplandecente do sacro» (ibid., p. 117).

Para Flusser isto é problema grave – basicamente porque ele não está nem um pouco interessado em estética *qua* estética. Afinal, o Belo *per se*, desprovido de dimensão ética, é, em termos simples, a «quinta-essência do diabo» (2012a, p. 26).

Mas isto não é tudo.

Na leitura de Flusser, a crítica ferreiriana é baseada numa clássica distinção entre sujeito e objeto. Especificamente, a ideia do “sujeito em sua oposição ao objeto”. E, nesta visão, o «sujeito se impõe ao mundo», i.e., à Realidade, à Natureza, ao Mistério, ao Sagrado, como qualquer outra «ação que se impõe a um objeto»: «recortando», assim, a “Realidade” «em conceitos bem definidos e bem-adaptados ao seu trabalho» (2002a, p. 119) e, portanto, pronta para ser subjugada, aproveitada e abusada. Ideia que, segundo

Ferreira da Silva (e ainda na esteira nietzscheana do ódio ao cristianismo, ao judaísmo e ao platonismo), estaria também de acordo com as interpretações bíblicas da tradição: afinal, para a visão judaico-cristã tradicional, Deus teria criado o mundo e, então, a humanidade, para que esta tivesse domínio sobre o mundo (Gênesis, 1:26-27). E, com isto, o próprio Deus teria, parece, nos ensinado o beabá do preconceito racionalista da relação sujeito-objeto: que «o objeto deve ser manipulável, isto é, apreensível, concebível, apalpável», domesticável. Nesta luz (ou sombra), com o aval do cristianismo, seríamos como pequeninos deuses, com o poder de “criar”, objetivar e manipular a natureza. E, contra a Natureza, o «sujeito ter-se-á imposto totalmente ao mundo», transformando-o em mero «instrumento dócil do sujeito totalmente afastado desse mundo, colocado como estará na situação superior (“transcendente”) de manipulador» da Realidade (Flusser, op. cit., p. 120).

Com essas observações, fica claro que Flusser não discorda da crítica ferreiriana ao projeto ocidental. De certo modo, não é ilícito afirmar, Flusser escreve *A História do Diabo* – obra na qual Flusser enquadra a situação humana de um ponto de vista *pseudo-religioso* para, em suma, promover a tese de que a história do progresso da nossa civilização é a história do diabo – para expandir tais teses ferreirianas. Afinal, no seu «Prefácio» Flusser admite: parte do «tesouro» das conversas com Ferreira da Silva «encontra-se incrustado nas meditações» desenvolvidas ao longo da referida obra (2012a, p. 18). Desse modo, a cosmovisão ferreiriana serve-nos de «iluminação» para «revelar aspectos verdadeiros da nossa situação», e da prerrogativa do homem (moderno?) (Flusser, 2002a, p. 124).

Somos, de fato, e nisto Flusser concorda com Ferreira da Silva, destruidores da Natureza.

Em *A História do Diabo*, portanto, numa esteira ferreiriana, ouvimos Flusser reclamar: «os nossos sábios... arredondaram a Terra», tornando-a «pequena e manipulável, e estão prestes a abandoná-la precariamente» (2012a, p. 29). Na verdade, as onto-epistemologias de Flusser e de Ferreira da Silva operam pelo mesmo princípio: a fragmentação de tudo em “coisas” (“instrumentalização da realidade”) é tendência diabólica – e determina, portanto, um afastamento irremediável do Sagrado, e um abismo triplo entre natureza, espírito e os deuses.

E, neste contexto, Flusser de modo nenhum discordaria de Ferreira da Silva nisto: O Ser, com seus mistérios e sobredeterminidades, o mesmo Ser que, como diria Heidegger, no aparecer do Da-sein enquanto tal, fica de fora, «é uma inexorável Fonte de Atrações,

uma instância mágico-transcendente» da Realidade... «é o Sugestor, o Fascinator, aquilo cuja manifestação ou fulguração se dá como polo pulsional erótico e que traça ou desvela as coisas ao fasciná-las» (Ferreira da Silva, 2010, p. 102-103). É esse Ser Sugestor e Fascinator, em suma, o elo (fragilíssimo) entre as três “dimensões” citadas: Natureza, Espírito, Deuses.

Dito isto, em geral, o problema está nas «conclusões que Ferreira da Silva tira» disto tudo. Mergulhado na sua dura e amarga crítica ao Ocidente, visto a partir de dois pilares, o cristianismo e o platonismo, e seguindo a esteira nietzschiana, Ferreira da Silva acaba por nos conduzir sistematicamente a um anti-intelectualismo e um pessimismo perniciosos para o Pensar e para a Conversação (e, irremediavelmente, para o Ser). Nas palavras de Flusser: «Impelido pelo ódio da feiura hodierna, renega Ferreira da Silva todo o Ocidente, e se vê forçado, nessa negação, ao abandono do intelecto com toda a sua beleza, festividade e aventura». Constantemente, a obra ferreiriana exagera a «feiura da nossa civilização», e, talvez inadvertidamente, ao mesmo tempo, torna-se «singularmente insensível à sua beleza» (2002a, p. 128).

No final, esse «abandono é [duplamente] trágico porque... importa num abandono de si mesmo». Mais uma vez, certamente, insiste Flusser, o «anti-intelectualismo ferreiriano» serve-nos para mostrar «de maneira marcante os excessos do intelectualismo e do racionalismo que caracterizam a atualidade». De fato, concorda Flusser, de modo geral, o «pensamento ocidental está mergulhado na conversa fiada», típica do «superintelectualismo» e do «anti-intelectualismo» (2011a, p. 104); porque essa conversa fiada é, essencialmente, em ambos os polos, «antipoesia» (p. 13). Vicente preocupava-se corretamente com o problema da antipoesia e da conversa fiada, típicas da filosofia contemporânea.

Mas, em última instância, iludido pela antipatia (ódio, de fato) que Nietzsche sustentava contra o cristianismo e o platonismo (vozes autênticas da nossa tradição, na visão flusseriana), Vicente acaba por formular um pessimismo nefasto – e esse pessimismo eventualmente desaguava em uma espécie de «esforço intelectual de desintelectualizar-se» (Flusser, 2002b, p. 232).

Porém, a cura para o intelectualismo, o superintelectualismo e o racionalismo não é, de modo algum, o anti-intelectualismo e o pessimismo, e sim a conversação, o diálogo «com o outro, face ao Outro» (Flusser, Ens. 2, p. 61f). Mais: esse diálogo exige que «Escutemos as fontes da nossa conversação, escutemos os nomes próprios, como sussurram em nosso íntimo, e conversemos com elas» (idem, 2011a, p. 120). Entre essas

vozes estão evidentemente as vozes do cristianismo (Flusser, vimos, frequentemente cita Agostinho e Tomás), do platonismo, e tantas outras: mas, claro, escutemo-las sem fanatismo (i.e.: aceitemo-las e escutemo-las para, no fim, transcendê-las).

De todo modo, segundo Flusser, é a partir da percepção da dessacralização do Mundo, mas, todavia, impelidos «pelo ódio da feiura hodierna» e uma «singularmente insensibilidade à beleza» (2002a, p. 128) do Mundo que o Existencialismo começa a sair dos trilhos.

E a forma mais radical desse descarrilamento manifesta-se na afirmação de Camus de que o único problema filosófico realmente relevante resume-se na questão *Por que não me mato?*

Como *existencialista*, Flusser não ignora esse problema.

Porém, como filósofo espantado, e como intersubjetivista-imanentista, saltador de abismos e fazedor de pontes, vimos, ele também olha para o problema do absurdo ontológico de um ângulo primariamente ético (essencialmente porque, para ele “Deus não morreu, vive no outro”, como visto linhas acima). Esses pontos podem ser prolongados a partir de uma abordagem mais compreensiva da questão da liberdade no nível ético, caracterizada pela pergunta: *Livre para quê?*

5.4. Livre para quê?

No nível ontológico, o fato de que *eu sou* precede todas as definições possíveis do *que eu sou*, tal como precede a possibilidade desse eu ter alguma compreensão da realidade. E isto também, para que não haja dúvidas, não contradiz a afirmação de Flusser de que «não há Eu anterior às línguas» (1966b, p. 36-37). Para Flusser, o “Eu” é uma casca grossa que se forma sobre os sentidos, através do processo linguístico de formação do intelecto. Em sua própria admissão:

As palavras apreendidas começam a formar uma superestrutura sobre os sentidos, começa a surgir [assim] um *Eu* no sentido estrito. As palavras apreendidas têm significados. Porque sobre o caos dos dados brutos sem significado, dentro do qual vivem os sentidos, surge o cosmos simbólico das palavras, dentro do qual vive o intelecto (2012b, p. 59).

Flusser fala aqui da “superestrutura”, i.e., o “Eu”, a casca grossa. Em seguida, falará também da “infraestrutura” – i.e., razão, pensamento, língua, noção de temporalidade, etc. Ele também diz que é mais fácil falar das infraestruturas do que falar-se da

superestrutura, do “Eu”: «Todas as palavras procurando significá-lo são falhas, por serem intelectuais». Portanto: «Nada mais se pode dizer sobre» esse “Eu”... exceto que ele «é o sentido, i.e., a direção na qual os pensamentos do intelecto [incluindo a noção de temporalidade, a percepção do abismo, etc., etc.] correm e que representam um limite superior da língua». Ou seja: como já mencionei acima: o Eu-falo precede o Eu-sou. E mais: a “razão” do Eu-falo: a Língua, «aparece [nesse meio] como um processo procurando superar-se a si mesmo» (Flusser, op. cit., p. 62), através do intelecto.

Quer isto dizer que o intelecto é a estrutura individual primordial?

Tudo indica que não. Já retratei esse ponto no capítulo 1, mas importa sumariar aqui.

Em *Língua e Realidade* Flusser distingue entre dois tipos de intelecto: *sensu stricto* e *sensu lato* – e escreve: «O intelecto *sensu stricto* é uma tecelagem que usa palavras como fios. O intelecto “*sensu lato*” tem uma antessala na qual funciona uma fiação que transforma o algodão bruto (dados dos sentidos) em fios (palavras). A maioria da matéria-prima, porém, já vem em formas de fios [palavras]» (p. 49).

Retornamos, portanto, à *Tese 1*, um dos axiomas mais fundamentais do pensamento flusseriano: «não há realidade anterior às línguas, não há Eu anterior às línguas, e não há língua anterior às línguas»; naturalmente, «Eu sou realmente eu mesmo porque concordo com os outros, conversando – somos conversando» (Flusser, 1966b, p. 36-37).

Por palavras repetidas: o *Eu-falo* precede o *Eu-sou*.

Neste caso, portanto, não é exagero afirmar, o axioma mais fundamental do pensamento filosófico de Flusser como um todo é, invariavelmente, também um axioma ético. E essa ética deve ser compreendida fundamentalmente a partir da crença de Flusser (*Tese 2*) de que «o outro não existe sem mim, e eu não existo sem o outro; é da relação intersubjetiva, concreta, imediata que ambos surgem» (Ens. 2, p. 90).

O Eu e o Tu, por serem invariavelmente intersubjetividades, surgem, portanto, já mediados pela pergunta *Livre para quê?* Disse, acima, que, como *Geworfenheit*, o *sein* do Da-sein já se encontra (e/ou é achado) no *Da*, no “lá” do *Sein*. Nisto, Da-sein é coisidade como outra coisa qualquer. Mas Da-sein também é *Verfallenheit*, queda; e, por ser *Verfallenheit*, é capaz de confrontar-se com a pergunta “Livre para quê?” – assim como é capaz (supostamente o único bicho capaz) de confrontar-se com a urgência da sua temporalidade. O que faço com esse ser, com esse (meu) Da-sein, que já é tem a ver única e exclusivamente com esta pergunta.

Discuti isto linhas acima sobre diferentes ângulos. Agora preciso fazê-lo do ponto de vista ético especificamente: é aqui que Flusser (o otimista) justifica, de forma mais

primordial, a possibilidade da superação de vazios epistemológicos e ontológicos (ceticismo, niilismo, misticismo religioso). Farei isto a partir de pontos gerais sobre a ideia específica de “transcensão”.

5.5. Transcensão: preâmbulo

A ideia de transcensão permeia todo o pensamento filosófico flusseriano. Ela está, como tenho tentado demonstrar, incrustada na própria compreensão de Flusser do significado e escopo da Filosofia *qua* Filosofia. Lembremo-nos: o Filósofo é, para Flusser, um “descobridor de abismos” e um “construtor de pontes” sobre esses abismos (e, na imperícia última de construir pontes, um “saltador”). Construir pontes e saltar abismos são sinónimos de transcensão. Há, claro, diferentes ideias (epistemológica, ontológica) de “transcensão” nos escritos de Flusser. Na impossibilidade de analisar todas as noções flusserianas de transcensão – da linguagem, da história, do Eu, de solo, realidade, e assim por diante –, e, a partir daí, devidamente traçar suas inter-relações, tentarei direcionar a leitora, o leitor, à análise de uma noção muito particular (de certo modo limitada, portanto) de transcensão em Flusser, mas, sem dúvida, diretamente ligada ao espírito de alteridade e intersubjetividade, logo, à ética flusseriana (e, mais essencialmente, à distinção de Flusser entre *valor técnico* e *valor eterno*): a ideia de “transcensão do nacionalismo”.

Mas não nos enganemos. Embora a abordagem proposta se limite ao nacionalismo (patriotismo), aparentemente, ele se baseia em um princípio muito fundamental da filosofia de Flusser, como já discutido de diferentes ângulos acima; a saber, a sua ideia de que: “nação”, “pátria”, “povo”, “solo”, “política”, “economia”, “governo”, etc. são termos vazios... essencialmente porque, em última instância, nada disto tem “valor eterno”. E por último, mas não menos importante, tudo isso nos levará, invariavelmente, ao que talvez seja o único “princípio normativo” de toda a ética flusseriana: a noção de “responsabilidade afetiva”: i.e.: sou primariamente responsável pelos laços afetivos que crio, e não pelos laços fetais e/ou geográficos nos quais sou lançado sem escolha.

Isto exposto, comecemos.

A ideia de transcensão em geral – e não apenas a ideia de transcensão de patricidade – está no cerne da ética da alteridade de Flusser. Isso, por sua vez, é um reflexo da compreensão do filósofo de que o verdadeiro sentido de “Liberdade” só pode ser capturado na virada da pergunta “Livre de quê?”, para a pergunta mais capital LIVRE PARA QUÊ? – única pergunta sobre a questão da liberdade que não envolve a

ambiguidade do determinismo de qualquer tipo: biológico, psicológico, sociológico, económico..., como evidente pela seguinte passagem:

As várias ciências podem provar, por A mais B, que toda ação minha é “explicável” fisicamente, biologicamente, psicologicamente, sociologicamente, ou economicamente, e que, por ser explicável, é previsível. E eu posso aceitar essas provas. Mas, paradoxalmente, [isto] não me tira a convicção íntima que às vezes faço o que faço porque decidi fazê-lo. Essa convicção paradoxal, eu a sorvo no íntimo núcleo do meu Eu (Ens. 5, p. 35).

No mais, a “virada ética” de Flusser – personificada pela guinada das perguntas citadas acima – é certamente a inovação com a qual Flusser buscou superar os limites do pensamento existencialista moderno – de algum Heidegger e de algum Sartre, em particular. E isso é feito, em parte, a partir da sua perspectiva de que “solo”, “povo”, “pátria”, etc., não têm *valor eterno*. Para esclarecer essa “crença flusseriana”, precisamos retornar, brevemente, ao diabo flusseriano.

5.6. “Divindade” e “diabo” revisitados

E, aqui, a intuição de Braz Teixeira sobre a “Divindade” no pensamento flusseriano (já mencionada linhas acima) vem, mais uma vez, mesmo a calhar. Então, ele afirma: «No pensamento metafísico flusseriano, a divindade apresenta-se sob múltiplos aspectos àquele que a procura, vindo, por isso, a revelar-se-lhe inalcançável» (2011, p. 5).

I.e.: não é apenas o diabo que é sujeito mascarado: a Divindade também é essencialmente isto. Afinal, Ela apresenta-se àqueles que a procuram sempre sob múltiplos aspectos... e, por isso, revela-se inalcançável. Logo, na metafísica flusseriana tanto a Divindade quanto o diabo apresentam-se sob múltiplos aspectos... mesmo àqueles que não os procuram. Na metafísica flusseriana, Deus e diabo são, ambos, figuras mascaradas. Por isso diz: «Teremos... dificuldades em distinguir, no rio enorme dos fenómenos [a História], a influência diabólica da divina» (Flusser, 2012a, p. 21).

De fato, e a leitora, o leitor, certamente lembrar-se-á disto, uma das premissas centrais de *A História do Diabo* é justamente esta: a dificuldade primária em distinguir entre divino e diabólico na História. Na maioria dos casos, muitas das coisas que vemos em comum como divinas – como amor à pátria ou à língua materna, por exemplo – são, para Flusser, o diabo disfarçado (mascarado). Portanto, todo o ponto do diabo ou do “princípio diabólico” como máscaras é simplesmente, como Rainer Guldin (2011) corretamente

coloca, este: Flusser crê que chegamos a um ponto (histórico) no qual «não somos mais capazes de distinguir claramente entre anjo e demônio, entre céu e inferno» (p. 10), entre bem e mal, efêmero e eterno, Tempo e temporalidade, Deus e Diabo, e assim por diante. E Flusser diz isto em textos diferentes, de maneiras diferentes. Em *A História do Diabo*, este é um tema recorrente (quicá é o tema central).

Já no ensaio «Da Inveja», Flusser afirma que a «impossibilidade de distinguir entre pecado e virtude é o drama da nossa consciência» (Ens. 5, p. 89). Por termos mais simples: confunde-se Deus com Diabo, e *vice-versa*. Eis o eterno drama do Da-sein. Para entender o princípio dessa confusão, precisamos esclarecer melhor a noção de “Divindade” ou “Sagrado” de Flusser.

Em *A História do Diabo*, Flusser define «Divindade» como «intemporal»; quer dizer: «Ela simplesmente é, e a correnteza dos acontecimentos transcorre alhures» (2012a, p. 19). Então, a partir das primeiras linhas do Livro de Gênesis – «No início criou o Senhor os céus e a terra» – Flusser estabelece, como premissa inicial de sua filosofia da história, uma dicotomia básica: Deus e diabo (i.e., Puro Ser e Puro Nada). Mas o objetivo subsequente de Flusser é, como já discutimos acima, acabar com essa equivocidade: o Sagrado não é nem Deus nem o diabo.

Posto isto, também vimos, não há solução explícita para esse impasse no livro do diabo. A obra é, nesse sentido, um clássico exemplo de Epoché; uma filosofia da história aporética, se preferirem – assim como a maioria dos diálogos platônicos são aporéticos ou inconclusivos. No entanto, se há uma lição que aprendemos com os diálogos de Platão é justamente esta: “aporético” de modo nenhum impossibilita a formulação de questões fundamentais; sobretudo a formulação de questões éticas. Portanto, podemos retornar à dimensão ética da obra. E, para isto, comecemos com a interpretação de Flusser de um tema bastante na moda durante o início do seu período produtivo brasileiro, a saber: a questão da banalidade do mal¹¹⁷.

5.7. A “banalidade do mal”

A “banalidade do mal” é uma expressão criada por Hannah Arendt, e aparece como subtítulo de seu livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. O livro conta a compreensão de Hannah Arendt sobre o julgamento de Otto Adolf

¹¹⁷ Arendt publicou *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* pela primeira vez em 1963.

Eichmann¹¹⁸. Eichmann era o tenente-general responsável pela logística das deportações em massa de milhões de judeus para os seus respectivos campos de morte. Arendt (2006) notou que, durante o seu julgamento, o que se via em Eichmann não era a expressão de um mostro sanguinário, mas uma personagem um tanto medíocre e insípida. I.e.: Eichmann «não era nenhuma [Lady] Macbeth» (p. 287).

Para explicar. Arendt se refere aqui à vilã da tragédia de Shakespeare, *Macbeth*. Em suma, Lady Macbeth incitou seu marido a matar Duncano I, rei da Escócia, após o que Lady Macbeth se tornou a rainha daquela nação. E, uma vez situada em posição de tamanho poder, ela se mostraria, eventualmente, uma perversa tirana assassina. O ponto: Lady Macbeth era pura maldade; ela não foi enfeitiçada por bruxas ou outras forças externas a cometer os seus crimes: ela *era* essencialmente isto, uma psicopata¹¹⁹: a Maldade (premeditada). Logo, ao dizer que Eichmann não era nenhuma Lady Macbeth, era, de fato, uma figura sem-sal, pacata, que inspirava mediocridade, Arendt força-nos a refletir sobre como pessoas normais, sem “capacidade natural” própria de ser uma Lady Macbeth, são, todavia, capazes de seguir ordens que levam-nas a perpetuar atos bárbaros, monstrosidades. A mediocridade de Eichmann mostra justamente isto: é a lição da temível banalidade do mal que desafia as palavras e os pensamentos.

Já em seu ensaio «Da Banalidade do Mal» (Mag. 2), depois de comentar sobre as teses de Hannah Arendt, e de argumentar que ela estaria primariamente preocupada com a possibilidade do «mal colossal», i.e., com a possibilidade de «males gigantescos» (e.g., o Holocausto), Flusser refaz a pergunta sobre a banalidade do mal. Mas desta vez, diz, a preocupação é com a possibilidade «da banalidade do mal corriqueiro»; i.e., entender «Como pessoas responsáveis e cultas, quando empregadas por aparelhos insignificantes, cometem males insignificantes, que nunca teriam cometido enquanto apenas pessoas responsáveis e cultas». Quer dizer: Flusser inverte a tese de Hannah Arendt de ponta-cabeça. Ele está, aqui, primariamente preocupado não com a mediocridade do indivíduo jogado num aparelho (Estado) diabólico, mas com a mediocridade do próprio «aparelho [o Estado e as suas estruturas oficiais] enquanto transformador de gente responsável e culta em funcionários incômodos e chatos»; enquanto Arendt estaria preocupada com o «aparelho enquanto transformador de gente insignificante em funcionários poderosos e

¹¹⁸ 1906-1962. Foi um dos principais orquestradores da tal “solução final para a questão judaica dos judeus”, i.e., a implementação do genocídio em massa, decidida na Conferência de Wannsee, em 1942.

¹¹⁹ Cf. Isador H. Coriat, *The hysteria of Lady Macbeth* (New York: Moffat, Yard and Company, 1912), Jacki Watts, Kate Cockcroft and Norman Duncan (eds.), *Developmental Psychology* (Cape Town: UCT Press, 2009), Herschel Prins, *Psychopaths: an introduction* (Bodmin, England: MPG Books, 2013).

destrutivos». Quem é apanhado pela engrenagem de um regime totalitário monstruoso, como o nazismo, será triturado pelo terror. E dificilmente isto se compara com ser pego pela engrenagem de uma burocracia chata, nas filas de empresas chatas, como «firmas comerciais e instituições de ensino». Comparadas com as engrenagens monstruosas do nazismo, as engrenagens de empresas chatas têm a «sensação do cômico e da futilidade». Mas, alerta-nos, essa «distinção é provisória, fortuita e perigosa». E justifica-se (op. cit.):

Lembro-me do período de formação do nazismo, quando o seu aspecto cômico e fútil era perfeitamente visível. Mais tarde o terror apagou este aspecto. E a comicidade dos aparelhinhos chatos encobre o fato da sua tendência de triturar-nos aos poucos. Tivesse sido tomado a sério o nazismo, quando ainda era aparelhinho cômico, talvez [Eichmann não teria existido] (p. 73).

Flusser chama a nossa atenção para o fato de que o Nazismo começou como um aparelhinho estatal burocrático e chato (por vezes cômico e fútil). Mas, diz, veja no que se tornou. Logo, em «Da Banalidade do Mal», Flusser se mostra particularmente preocupado com as ditas estruturas ou engrenagens normais, de empresas chatas, que operam, todavia, sob o “aval” do Estado; «monstrinhos que nos cercam de todos os lados»: estruturas que transformam pessoas inteligentes e cultas em *funcionários* chatos e alienados. Gente que, como peças na engrenagem, “apenas funcionam” – são *bons funcionários*. Gente cujos «gestos são levemente caricatos»... e «seus rostos máscaras, ora de seriedade animal, ora de hilaridade levemente idiota, as suas vozes têm timbre mecânico consequência de uma imitação de emoções e o mais cômico do ato ritual é sua terminologia». E, neste clima de idiotia funcional:

Apoiam moções, repartem departamentos, votam membros natos, criam comissões, deliberam. Os que concordam ficam como estão, dirigem-se uns aos outros em ordem hierárquica, e passam nessa redoma de termos horas a fio. E isto provoca no participante desprevenido várias reações em conflito. A primeira é a impressão de pesadelo kafkiano. “Acordarei”, diz o coitado, “e reencontrarei atrás das máscaras as pessoas que conheço”. Mas por mais que se belisque, a cena não se desfaz em neblina. A segunda reação é a de que os outros estão sonhando, ou estão debaixo de hipnose, e que é preciso acordá-los. Nesta esperança o coitado procura comunicar-se com funcionários de maneira humana. Aí descobre que a sua atitude humana é tomada por excêntrica e cômica pelos participantes do rito, e que não são eles os alienados, mas ele. Finalmente, procura participar inteiramente do ato, imitando os gestos, as

atitudes, e a terminologia dos outros. Para isto, precisa vencer não apenas a barreira do ridículo, mas também a barreira da honestidade. No começo falha na sua tentativa, por motivos semelhantes àqueles que levam a falhar o que retorna à caverna para brincar com sombras. Mas com o tempo aprende e passa a funcionar como os outros. Integrou-se, deixou de ser alienado (ibid.).

Em *A História do Diabo* Flusser fala constantemente de dois “pecados” essencialmente humanos, “Tristeza do coração” e “Preguiça”. Na entrevista «O Filósofo como Lixeiro» ele explica: «Tristeza e preguiça são termos emprestados da terminologia teológica e, como tal, são usados ironicamente. Traduzidos para a linguagem comum seriam aproximadamente “ideologia alienante” e “ensimesmamento mistificante”» (Ens. 9, p. 19). O ritual funcional descrito acima não seria possível sem o “poder” da Tristeza e da Preguiça assim definidas. E todo esse ritual funcional tem um único propósito: produzir produtos (*parafusos, carros, alunos formados, empregados que funcionam*)... todos peças fundamentais para o funcionamento do aparelho.

Claro, um “funcionário”, instigado pela filosofia, pode espantar-se eventualmente com tudo isto, passando, assim, a questionar a lógica desse ritual funcional. Entretanto, um funcionário de uma fábrica de parafusos que, em mesa-redonda, propõe, espantado, a «discussão da utilidade de parafusos», soa tão cómico e ridículo quanto o filósofo (espantado) que, de volta à caverna, propõe a discussão de todo o clima da realidade. Mas, insiste Flusser, essa «transformação ontológica sofrida por uma pessoa no aparelho», i.e., a transformação de gente em funcionário chato e alienado, não é natural – porque, em última instância, nada disto tem valor eterno. É isto que Flusser quer dizer por *banalidade do mal corriqueiro*. E quando se descobre essa dimensão da «banalidade do mal», se «reconquista o senso de ironia». E, insiste Flusser, esse «senso de ironia parece ser a única salvação na situação que nos cerca» (Mag. 2, p. 73).

Há evidentemente sempre a possibilidade de se rebelar, de forma mais radical, contra os aparelhos, contra o sistema. Trata-se da “revolta do funcionário” que percebe, de algum modo, que o processo de alienação não é natural. Neste sentido, Flusser até fala da esperança, na época (1969, quando o ensaio foi originalmente escrito), depositada nos revolucionários «movimentos da juventude europeia e americana», do movimento *hippie* e contracultura, e que parecia querer “desmentir” os seus receios. Uma juventude que parecia querer acordar do pesadelo kafkiano de um modo radical. O lema fundamental dessa juventude era: “dê-me liberdade ou dê-me a morte”. E, certamente, diz Flusser, estavam bem amparados; afinal, o «ideal da liberdade é... o mais empolgante entre todos.

Seguramente, como valor, é superior ao da vida»... portanto, a frase (*give me liberty, or give me death*)¹²⁰, «não é uma frase vazia». Mas, em sintonia com a sua visão parcialmente determinista, no final Flusser duvida do ideal esperançoso de liberdade da “juventude transviada” sessentista, e escreve:

Não entrarei na problemática da liberdade. Não discutirei como é problematizada pela determinação no plano da natureza, e pela liberdade dos outros no plano da sociedade. Direi apenas que a liberdade, com toda a sua problematicidade, é a máxima tarefa da vida. Conquistar constantemente a sua liberdade é viver dignamente (ibid.).

I.e.: Flusser concorda com Goethe quando escreve, no final do *Fausto*, como citado por Flusser: «Esta é a mais alta sabedoria que possuo: a liberdade e a vida são conquistadas somente por aqueles que as conquistam a cada dia» (apud Flusser, op. cit., ibid.).

Todavia, não há, já sabemos, a possibilidade da “reconquista” da liberdade natural ou social. Já ouvimos Flusser dizer que, por mais empolgante que o ideal de liberdade possa soar, ele é fundamentalmente problematizado «pela determinação no plano da natureza, e pela liberdade dos outros no plano da sociedade» (ibid.). Daí, deste ponto de vista, a questão da liberdade, perpetuada pela pergunta “livre DE quê?”, não faz, para Flusser, o menor sentido. Somos, desde o momento do nascimento, ou da queda, seres imponentemente determinados pela natureza e pela sociedade. De modo que, insiste Flusser, o grito de Patrick Henry, assim como o grito de Dom Pedro (I para os brasileiros, IV para os portugueses), o tal «grito do Ipiranga é um exagero». Porque, em última instância, como seres determinados natural e socialmente, «Não se trata [nunca] de independência ou morte, mas de *liberdade na dependência ou morte*» (ibid., grifo nosso).

Logo, a questão mais primitiva da ética flusseriana: a importância da *guinada* para a única pergunta sobre a liberdade que faz algum sentido: “Livre PARA quê?” E, assim, Flusser (o otimista) conclui, com alguma esperança, a sua análise da *banalidade do mal corriqueiro*:

Não podemos ser independentes dos aparelhos, mas podemos constantemente lutar para sermos livres deles. Esta liberdade reside na nossa superação do

¹²⁰ Flusser cita a frase sem referências. Mas vale notar a autoria. Proferida por Patrick Henry, no seu discurso sobre os direitos das colónias, na Assembleia da Virgínia, em 23 de março de 1775. A frase se tornaria o grito de guerra da revolução subsequente, a Revolução Americana de 1776. Cf. John Ragosta, *Patrick Henry: Proclaiming a Revolution* (New York: Routledge, 2017).

aparelho pela nossa transcendência como homens. Pela atitude irónica que podemos assumir diante deles. Esta ironia não é necessariamente uma atitude passiva (ibid.).

Com a passagem, Flusser encerra sua releitura da banalidade do mal. E aqui, mais uma vez, ele retorna à ideia da ironia como uma espécie de “arma” contra a alienação e a autoalienação. Já ouvimos ele dizer que “Sísifo feliz” é um filósofo irónico. E que a ironia – i.e., o distanciamento filosófico – permite «a vivência do sujeito distanciado parcialmente» de fês baratas (Ens. 7, p. 71) e da conversa fiada (*Gerede*). Em *A História do Diabo*, ele é mais radical: «E o sorriso que ilumina a face da filosofia é o sorriso da ironia, é resultado da convicção fundamental de que nenhum problema filosófico pode ser solucionado. Tudo não passa de jogo» (2012a, p. 199).

Mas se tudo não passa de jogo, por que filosofar?

Justamente para desfazer as máscaras, tanto do “diabo” quanto do “seu pretenso autor”, permitindo, assim, que o Sagrado, o Ser Sugestor e Fascinator seja ele mesmo. O “Sagrado” como tal não habita a fé que aliena, e sim o Mito. De fato, neste contexto, um dos maiores elogios de Flusser a Guimarães Rosa está justamente relacionado à maestria irónica do autor de *Grande Sertão: Veredas*; a saber: a capacidade de mitigar a angústia, tão característica do existir humano, e tornar «diáfano o mito». Flusser crê que, «Embora Guimarães Rosa esteja empenhado no seu conto, não está por ele englobado». E «Esse elemento é a sua ironia» (2002a, p. 165). E um bom exemplo da ironia que deve alimentar a filosofia pós-absurdo. Rosa teria alcançado o tão esperado distanciamento irónico, o sorriso sisíffio que ilumina a face da filosofia. E, neste sentido, conclui: «o mito de Guimarães Rosa é um mito que chora a morte do mito, e não a morte de Deus. É o mito da ironia» (p. 166).

E o mesmo pode, de modo fundamental, ser dito do mito de Vilém Flusser. ou seja: Flusser quer fazer com o Sagrado, o mesmo que Rosa faz com o mito: ressuscitá-lo. Se o conto de Rosa busca tornar diáfano o mito, o filosofar de Flusser busca tornar diáfano o Sagrado.

Flusser certamente não fala do “diabo” e de suas máscaras porque chora a morte de Deus – essencialmente porque para Flusser, vimos «Deus não morreu: vive no outro» (2007, p. 223) –; ele chora, todavia, a morte do Sagrado. E esse é o elemento fundamental da sua ironia filosófica. Para tanto, como bem diria Gustavo Bernardo Krause, Flusser propõe-se a demolir:

...todo o discurso dogmático com a sua ironia visceral, tão visceral que nem sempre se consegue percebê-la como tal, Vilém Flusser me parece ter como projeto mais amplo o de dessacralizar toda religião, inclusive a religião da ciência, inclusive a religião da política, inclusive a religião da própria religião, para sacralizar o cotidiano (2010, p. 28).

“Cotidiano” é outro nome para o *Wirklichkeit* que, para Flusser, sabemos, é sempre sacralidade: porque o *Wirklichkeit* é, essencialmente, o lugar onde a pergunta Livre para quê? é repetidamente trazida à tona. Com o desmascaramento, de deus e do diabo, em todas as suas formas (científica, religiosa, política, filosófica), Flusser busca tornar o *Wirklichkeit* poroso, transparente, como o tecido das paredes da tenda de Jacó, para que o Sacro possa finalmente Ser o que É; para tanto, expõe as «formas inautênticas» de religiosidade das «formas perversas».

Mas, estabelecida esta distinção, o que nos resta? Flusser mesmo responde (2002a):

[Resta-nos] a capacidade genuína para captar a dimensão sacra do mundo. Essa capacidade revela o mundo e a nossa vida dentro dele como realidade significativa [*Wirklichkeit*], isto é, como realidade que aponta para fora de si mesma [i.e., transcendência na imanência]. Esse significado que o mundo e nossa vida dentro dela têm é chamado “o sacro”. A profundidade do significado, a extensão do sacro, depende da nossa capacidade para a religiosidade» (p. 18).

Agora que temos os parâmetros básicos do “diabo flusseriano” e suas “máscaras” revisados – e agora que sabemos que uma das tantas máscaras do diabo é o nacionalismo ou patriotismo (e que se confunde comumente por máscara divina) – podemos encerrar esse “longo preâmbulo” sobre o tema da transcensão, e tratar da noção de transcensão de patricidade ou nacionalismo de Flusser, e suas consequências éticas, de forma específica.

5.8. Transcensão de patricidade: o básico

Em *A História do Diabo* (2012a) lemos Flusser falar do nacionalismo e da sua promessa de liberdade como «secreção sublimada dos testículos estancados do diabo»; portanto, um verdadeiro milagre: já que, ainda que jorrado de testículos estancados – porque para nós, seres modernos, Diabo é coisa obsoleta, castrado – «mesmo assim consegue, periodicamente, insuflar orgasmo extremo» (p. 84). E «como tudo o que o diabo cria é paradoxo», a «liberdade realizada» através da pátria é, de fato, «escravidão, porque não

deixa margem para escolha» (p. 78). Torno-me escravo de laços fetais que não escolhi. Tal liberdade exige devoção ardente e exclusiva à uma “única dama” (*Völker*). E, neste clima devocional ardente, logo descobre-se também que «povo ardentemente amado» é povo «sempre rodeado de inimigos internos e externos», e esses inimigos «são odiosos, e o nosso ódio a eles está em proporção direta ao nosso amor ao povo» (p. 85).

Como elaborei em outra ocasião (cf. Dias da Silva, 2021, p. 139), para Flusser (op. cit.) a consequência menor e “inocente” de tudo isso é a obrigação escolar de ter que «aprender [e decorar] nomes de generais e reis, e as datas de batalhas, o que tem um efeito soporífico que prepara as mentes [de nossas crianças] para o nacionalismo» (p. 86) e o fanatismo patriótico. Mas a “lição” nunca para por aí. Em casos extremos, mas não raros, como temos visto nos últimos anos em todo o mundo, «a história da humanidade fica reduzida a uma série monótona de brigas entre povos, intercalada por breves provas da superioridade do nosso próprio povo» (p.85).

Portanto, o nacionalismo é, insiste Flusser, «um método seguro de alcançar o inferno» (p. 88). E deve ser, tal como acontece com o ceticismo epistemológico, o niilismo ontológico, e o misticismo religioso, «*Ueberholt*, [i.e.], superado e transcendido» (2012b, p. 73). Logo, o tema principal dos ensaios «Apátridas e Patriotas I & II» – escritos cerca de 20 anos depois da publicação das críticas ao nacionalismo no livro do diabo, e decerto refletindo no seu próprio itinerário existencial – é mesmo ensaiar a possibilidade de uma transcendência desse método infernal. Assim, a máxima de Flusser: «a transcendência das pátrias é minha experiência concreta» (Ens. 2, p. 59). Tentarei resumir.

Flusser sublinha os aspectos positivos e negativos do nomadismo. Confessa, primeiro, embasado na própria experiência, que: «Quem deixa sua pátria, por necessidade ou escolha, sofre invariavelmente, porque mil fios o conectam à pátria, e quando esses [fios] são amputados, é como se uma intervenção cirúrgica tivesse sido realizada». Em tom profundamente pessoal, Flusser ilustra a ideia: «Quando ousei fugir de Praga, experimentei o colapso do universo: é porque confundi meu eu interior com o mundo exterior. Sofri a dor de ter os fios amputados» (ibid.).

É certamente as “experiências nômades”, impostas por exílios forçados e vicissitudes ímpares, que levam Flusser à compreensão, na prática, de que: «Migrar é uma situação criativa, mas dolorosa. Todo um corpo de literatura lida com a relação entre criatividade e sofrimento». E assim, com as expatriações, com as inúmeras “perdas de solo” (*Bodenlos*), Flusser compreende que a dor da expatriação não era uma dor «cirúrgica», mas como a dor de uma mãe «ao dar à luz um filho». E nesse ciclo forçado de nascimento e

renascimento, diz ter percebido também que com «o corte dos fios que [o] alimentavam», ele era, ao mesmo tempo, e invariavelmente, projetado «em direção à liberdade». Tratava-se, que fique claro, da descoberta de uma liberdade impregnada de ética. Logo, diz: «Fui tomado pela vertigem da liberdade, que se manifesta pela inversão da questão “livre de quê” para “livre para quê?” E assim somos todos migrantes: seres tomados pela vertigem» (ibid., p. 60) encarnada nesta guinada ética. E elabora (ibid., p. 61f):

O abandono da pátria permite tal análise, mas não acaba com o mistério dos fios... os fios estão conectados ao lugar de todos os preconceitos (conceitos infraconscientes) e [estes] são difíceis de erradicar. Mas quem corta o patriotismo como um nó górdio, e o faz por meio da autoanálise e da autocrítica, verá o quanto os fios patrióticos o constroem. Primeiro, percebe-se que todas as pátrias são equivalentes: todas limitam o Eu; e segundo, compreender-se-á que, ao cortar o mistério infraconsciente da pátria, abre-se a um mistério mais alto e profundo: o mistério da existência com os outros diante do Outro.

A expressão de ordem (relevante para o contexto) é, claro, o que Flusser considera ser “o mistério mais alto e profundo: o da existência com os outros diante do Outro” – uma fórmula que, como discutido brevemente na nossa «Introdução», nos leva direto ao princípio de alteridade de Levinas. Mas não apenas isto. Flusser também afirma que tal mistério mais alto e mais profundo só se abre para aquele/aquela que cortou os nós górdios dos preconceitos infraconscientes.

Ainda mais curioso é o uso de “Outro”, capitalizado, como um terceiro princípio de mediação. O próprio Levinas usa – como quase toda a gente sabe, ambas as tipografias: outro e Outro. Há certamente muito debate sobre se o Outro levinasiano é sinônimo do outro fenomenal (o outro-eu) ou se pode significar, em um sentido metafísico, o totalmente Outro, i.e., Deus¹²¹.

Em Flusser, todavia, não há dúvida: o Outro aponta para o Sacro, o Sagrado, o Transcendente. Sem a mínima pretensão de tentar resolver o estatuto metafísico do Outro levinasiano, gostava, todavia, de expandir um pouco a questão. Sobretudo porque isto nos ajudará a entender melhor o “outro” e o “Outro” de Flusser.

¹²¹ Cf. van Riessen 2007, Bloechl 2009, Simmons 2011, Shepherd 2014.

5.9. Flusser e Levinas: o “Outro”

O próprio Levinas, em *Outramente que Ser ou Mais-Além da Essência* (2011) – a segunda obra mais importante da fase madura do filósofo, depois de *Totalidade e Infinito*¹²² – nos dá, a princípio, alguma razão para interpretar o seu “Outro” fenomenologicamente, i.e., como (apenas) um outro-eu. Ou, na melhor das conjeturas, como um «desejo metafísico excessivo» pela ética, a verdadeira “altura do Outro”, através de «um desejo de bondade, obrigações, responsabilidades, o chamado à justiça», etc. (cf. Cohen, 2011, p. xvi). Neste caso, o “Outro” de fato seria uma transcendência – mas essa Transcendência nasceria da intersubjetividade.

Mesmo aqui, a distinção entre o outro e o Outro permanece obscura, pois mais adiante, no mesmo texto, Levinas diz – em oposição a Heidegger – que «[...] a aparência do ser não é [nunca] a legitimação última da subjetividade». Assim, ele explica:

É aqui que o presente trabalho [*Outramente que Ser*] se aventura além da fenomenologia. Na subjetividade, as noções, e a essência que elas apenas articulam, perdem a consistência que o tema em que se manifestam lhes oferece [...] que as noções e a essência que elas articulam se rompem e se entrelaçam em uma trama humana. A ênfase da exterioridade é a excelência. A altura é o céu. O reino dos céus é ético (op. cit., p. 183).

Notem, primeiro, a concordância de Levinas e Flusser nisto: noções como essência se rompem e se perdem na subjetividade. É na intersubjetividade, na trama humana, que a noção (de Ser e Tempo) e a essência (de Ser e Tempo) se articulam e se entrelaçam.

Dito isto, quanto a natureza do Outro em Levinas, se a linguagem teológica usada aqui para se referir a um terceiro princípio de mediação (o Outro) não for suficiente para reforçar a ideia de um *Outro transcendente* em Levinas, em outra passagem (no mesmo texto) ele fortalece um pouco mais essa aura metafísica – supra-fenomenal – do Outro (decerto com “O” maiúsculo e decerto com poder incondicional de mediação) assim:

[*Outramente que Ser*] foi reivindicado para descrever uma terceira condição ou incondicionalidade de um meio excluído. A subjetividade não é aqui despertada pela misteriosa administração da essência do ser, onde, apesar de todo o anti-intelectualismo de Heidegger, a correlação gnosiológica, o homem chamado por

¹²² Segundo Bergo, 2024.

uma manifestação é encontrado novamente. Não. Aqui o humano é trazido à tona pela transcendência, ou a hipérbole, isto é, o desinteresse da essência, uma hipérbole na qual ela se rompe e cai para cima, no humano. Nosso discurso filosófico não passa de um termo para o outro apenas buscando os horizontes “subjetivos” do que se mostra [...]. De acordo com as palavras de Jehuda Halevy, com sua palavra eterna “Deus fala a cada homem em particular” (ibid., p. 184)¹²³.

Tal descrição atesta o íntimo do princípio da incondicionalidade – uma terceira condição de mediação, de natureza divina – enraizada na noção de intersubjetividade de Levinas: *o humano é trazido à tona pela transcendência, a hipérbole*. Neste ponto, a Ética é uma dádiva divina (possivelmente o único meio pelo qual o Outro se manifesta). Nas palavras do próprio Levinas: «“Graças a Deus” sou outro para os outros». E: «A passagem de Deus, de quem só posso falar por referência a esta ajuda ou a esta graça, é precisamente a reversão do sujeito incomparável em um membro da sociedade» (p. 158). Mas aqui não é só o humano que é trazido à tona na intersubjetividade; o próprio Deus surge dessa relação – e nisto, Flusser difere de Levinas radicalmente.

Estudos divergem, claro, sobre a interpretação correta da frase “Graças a Deus” de Levinas (cf. Bergo, 2024). Não estou, insisto, nem um pouco interessado em resolver a questão do estatuto divino (metafísico) do Outro em Levinas aqui. O que precisa ficar claro – porque, em Levinas, isto é claro – são os seguintes pontos:

- (1) existe uma transcendência mediadora entre o outro e o eu em Levinas,
- (2) é graças a essa transcendência, Deus, que “sou outro para os outros”,
- (3), mas esse Deus é, a princípio, invisível,
- (4) na impossibilidade da «compreensão direta de Deus para um olhar dirigido [diretamente] a ele» (Levinas, 2007, p. 78), resta-me o olhar do outro, como a “passagem de Deus” pela terra – «Deus é o outro» (ibid., p. 211), e o Deus invisível aparece como demanda por justiça e responsabilidade ética; logo,
- (5) «conhecer Deus é saber o que devo fazer» (idem, 1997, p. 17) quando o outro “me chama” para uma ação ética. E, neste chamado, «Eu sou insubstituível»; i.e., a responsabilidade É MINHA (ibid., p. 177, grifo nosso).

¹²³ Halevy (1075-1141): considerado um dos maiores poetas hebreus.

Na verdade, especula Levinas, foi sempre assim, pelo menos no que diz respeito à tradição talmúdica. Afinal, como quase toda a gente sabe: «Deus nunca desceu do Monte Sinai; e Moisés nunca ascendeu ao Céu» (ibid., p. 158).

Então, o que aconteceu quando Moisés subiu aquele monte para «falar com o Senhor»?¹²⁴.

Simples: «Deus dobrou os céus como uma capa», na forma dos mandamentos – que se resumem em dois, como toda a gente está careca de saber: «Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração... e Amarás o teu próximo como a ti mesmo»¹²⁵ –; e assim, com os céus dobrados como uma capa, o «Deus dos céus [fez-se] acessível, sem perder nada de Sua transcendência, mas sem, todavia, negar a liberdade ao crente» (Levinas, op. cit., ibid.).

É evidentemente nesta luz que devemos entender a guinada ética de Flusser, sintetizada na virada da pergunta “Livre de Quê?” para “Livre para Quê?”. Afinal, para Flusser, parece mais que claro que essa liberdade de responsabilidade – “Livre para quê? – está mais que subentendida nas doutrinas judaico-cristã (2007, p. 309).

Já vimos linhas acima que a sua impossibilidade de aceitar a premissa de Romy Fink, de que ser judeu é engajar-se politicamente, fincar os pés num solo geográfico, gira essencialmente em torno da sua compreensão da “palavra” do Cristo¹²⁶ – “Ama o teu próximo coma a ti mesmo” (o resto é conversa fiada). E nisto Flusser e Levinas estão, parece-me, de pleno acordo.

De todo modo, quando Levinas diz “Graças a Deus sou outro para os outros”, apesar das controvérsias, sabe-se com certeza do que ele está a falar. Nas suas próprias palavras: quando diz “Graças a Deus”, esse *à-Dieu* não é um processo em ser; sequer é parte do Ser... é, portanto, de fato, Transcendente. Contudo, «no chamado a mim [por essa Transcendência], sou remetido ao outro homem por meio do qual esse chamado significa, ao próximo por quem tenho» responsabilidade afetiva, Deus (2007, 177).

Essencialmente, para sumariar, Levinas (e Flusser) removem Deus da equação ética neste sentido. Deus não é um concorrente da nossa responsabilidade, do nosso amor, da

¹²⁴ Livro do Êxodos, 19.

¹²⁵ Cf. Evangelho Segundo Mateus, 22.

¹²⁶ Cf. Evangelho Segundo Mateus 22:39. Nota: o termo original *Dabārīm* é comumente traduzido como “Mandamento”, o que indica um “Imperativo”. Contudo, o mais apropriado seria traduzir o termo como “palavra” (*logos*). Cf. [Hebrew Word of the Week - Devarim](#) Isto está, parece, em linha com a interpretação de Flusser do chamado de Deus dirigido a Jacó, “Ouça, ó Israel!” – que indica não um imperativo, mas, precisamente, um *chamado*.

nossa afeição; a própria predisposição à substância ética, que deve invariavelmente ir para o outro (o próximo), já é uma dádiva de Deus.

Pode-se afirmar que, de uma forma ou de outra, todos esses elementos reaparecem na ética imanente da alteridade de Flusser. Numa esteira levinasiana, portanto, o pensamento de Flusser também parece assombrado por uma hipérbole transcendente de algum tipo, uma terceira condição misteriosa e transcendente de mediação, incondicional e sobredeterminada, e por meio da qual o elemento humano – espírito – é convocado à existência.

Claro, em «Ama teu outro como a ti próprio», ouviu-se Flusser dizer (para Dora) que a intersubjetividade concreta e imediata entre o Tu e o Eu, «não é mediatizável» (Ens. 2, p. 90). Isto quer dizer, parece-me, que a intersubjetividade não é mediatizável nem pelo Tu e nem pelo Eu. Mas isto não significa, de modo algum, que essa intersubjetividade concreta e imediata não precisa ser mediada por uma incondicionalidade. Sim, Flusser diz: o outro não existe sem mim, e eu não existo sem o outro. Contudo, *nem* o eu *nem* o tu é causa primordial de nada nesta relação: a relação é dada e, antes de existir na intersubjetividade, precisamos, o outro e eu, antes, aceitar esse dado. É na existência que se abre «o mistério mais alto e profundo: o mistério da existência com os outros diante do Outro» (op. cit., p. 61f). E a existência é dada. Ou, nas palavras de Levinas: é apenas «“Graças a Deus” [que] sou outro para os outros» (Levinas, 2011, p. 158).

Fica claro que, tanto para Levinas quanto para Flusser, a convocação da “possibilidade de uma existência intersubjetiva” (única possibilidade que faz sentido para esses dois pensadores) traz consigo uma pré-condição moral. E essa pré-condição moral é mediada ou garantida por uma hipérbole incondicional, transcendente. Mas, neste ponto, vejo Flusser distanciar-se de Levinas de modo fundamental.

Em *Língua e Realidade* e em *Da Religiosidade*, já vimos, a misteriosa hipérbole tem nome definido: Inefável ou Indizível. Este Inefável, este Indizível, é uma meta inalcançável. Nisto, vimos, Flusser concorda plenamente com Lispector: «Vou, e volto de mãos vazias» (Lispector, 1964, p. 178). E essa “inatingibilidade” – ou, quiçá, inesgotabilidade – é, ao mesmo tempo, não apenas a lógica da vertigem espiritual, típica de todo filosofar autêntico (da filosofia que presta), mas também sinal de uma hipérbole, mas é, também, a garantia da continuidade do discurso, da conversação, razão da existência intersubjetiva, e da própria existência (do Ser e do Pensar – língua e realidade). E o jogo dialético da busca – o vai e vem do Eu, que é sempre projeto – é o destino primordial do Da-sein. Porque «A vida é um princípio criador. Produz, sempre,

pensamentos, sentidos, valores novos», sabedoria e beleza (Flusser, Ens. 8, p. 113). Essa criação é realizada no *Wirklichkeit*, efetivo e imanente, através da língua; que é, sempre, campo substancialmente ético: somos conversando.

Por outras palavras: e isto deve estar claro agora, a velha preocupação última da metafísica com o Ser (*qua* Ser) – sintetizada na pergunta: “Por que há algo, em vez de nada?” – tem pouquíssima relevância para Flusser; e isto, claro, o distancia da maioria dos fenomenologistas e existencialistas, e o aproxima, um pouco mais, de Levinas. Por esse prisma, Ser é uma dádiva. Dizemos: Eu sou; Eu existo. E tanto Flusser quanto Levinas não estão preocupados com ontologia *per se* aqui. A tese fundamental é: O que faço com a dádiva do Ser? Isto já estava explícito, creio, no confessado acordo de Flusser com Husserl nisto: «viver não é *descobrir*, mas *dar* significado» (2002b, p. 203, grifo nosso). O Ser (e o seu mistério) *per se* talvez opere num outro tempo: o tempo da eternidade. Mas, insiste Flusser, num outro sutil acordo com Mira Schendel, «Meu tempo» não é o tempo da eternidade. O meu tempo «é limitado, rigidamente, absurdamente, pelo meu nascimento e pela minha morte» (Ens. 5, p. 109-110).

Isto reafirma, já que somos somente, de fato, *na* intersubjetividade, e no dar-significado à temporalidade (finita) que sou, a urgência do chamado ético: é por ele que o finito se torna tão inquietante quanto o infinito.

Então, se lembrarmos-nos que, para Flusser, «sou realmente eu mesmo, porque concordo com os outros, falando, que o fundamento da minha realidade é um acordo com os outros» (1966b, p. 36-37), e que o «mistério mais alto e profundo é a existência com os outros diante do Outro» (Ens. 2, p. 61f), temos boas razões não apenas para inscrever este filósofo lusófono na tradição dos grandes pensadores da ética contemporânea, mas também para demonstrar que para Flusser, assim como para Levinas, a Ética é, de fato, *Filosofia Primeira* – e confunde-se com o que a Filosofia (tradicionalmente) toma como objeto primário de investigação, i.e.: a Metafísica.

E que tal Ética é, para Flusser, ética da alteridade e da imanência, também já vimos.

E a questão da alteridade em Flusser está intrinsecamente ligada à questão de transcensão. *Alteridade & Transcensão* são princípios que Flusser encontrou para superar a crise da filosofia moderna; porque toda angústia existencial e todo silêncio do pensamento, a dupla negação que surge com o absurdo do Nada e a falha da linguagem e do entendimento «pode ser *Ueberholt*, [i.e.], superada e transcendida» (2012b, p. 73). E pode ser superada e transcendida porque, para Flusser: «O homem é, primordialmente, *ursprünglich*, um ser negador da entropia, negador da desordem crescente» (Mag. 6, p.

55). Mas, invariavelmente, essa possibilidade pressupõe a intersubjetividade mediada por uma hipérbole, o encontro com o outro diante do Outro... porque “esse homem”, como possibilidade de superação e transcensão, é, fundamentalmente, «participante da língua» (ibid.).

Nesse processo, no entanto, como sobredito, Flusser tem que apelar, inevitavelmente, conscientemente ou não, a elementos do pensamento hegeliano. Por um lado, apesar de suas duras críticas à dialética hegeliana, todas as interpretações de transcensão de Flusser pressupõem a possibilidade de uma abertura dialética ao espírito – termo hegeliano que Flusser usa repetidamente – mediada por uma dialética complexa de autossuperação em direção ao Inefável, como garantia da continuidade da possibilidade do desdobramento do Da-sein. Isto é, em bons termos, uma adaptação da dialética hegeliana.

Tentarei ilustrar essa “adaptação” por meio da concepção de transcensão de patriotismo de Flusser. Depois disto, tentarei demonstrar como essa dialética está mais próxima de Hegel (mesmo que tenha, primeiro, que passar por Kierkegaard) do que Flusser admitiria. Retornemos, portanto, à discussão de Flusser sobre o nacionalismo e a necessidade de transcendê-lo.

5.10. Transcensão de patricidade: um desfecho

O patriotismo é sobretudo o sintoma de uma doença estética.

Vilém Flusser | 2007, p. 311.

...Não sou responsável pelos meus laços de vizinhança ou de “solo e sangue”, mas pelos meus amigos e pela mulher que amo.

Idem | Ensaios 2, p. 61-62.

A bem da verdade, o patriotismo trata-se de sintoma de uma doença estética apenas na melhor das opções. Na pior das hipóteses, torna-se (também) uma doença ética. Já ouvimos Flusser dizer que o problema estético do nacionalismo (tomar a pátria amada como algo “bonitinho”) é uma consequência menor e inocente desse mal: pois o “máximo” que isto acarreta é a obrigação escolar de ter que «aprender [e decorar] nomes de generais e reis, e as datas de batalhas, o que tem um efeito soporífico que prepara as mentes [de nossas crianças] para o nacionalismo» e o fanatismo patriótico. Mas geralmente a lição não para por aí. Em casos extremos, nunca raros, como temos visto nos últimos anos em todo o mundo, «a história da humanidade fica reduzida a uma série

monótona de brigas entre povos, intercalada por breves provas da superioridade do nosso próprio povo» (2012a, pp. 86 e 85, respectivamente).

Como doença estética, a pátria é tida como “bonitinha” pois confunde-se “habitar” com “morar”, confunde-se o ordinário com o extraordinário. Como “doença ética”, contudo, a pátria é tomada como “valor eterno”. Confundido, iludido pela história contada desde criança, de que ele/ela pertence a um “povo heroico, bravo, retumbante”, o/a “patriota” «aceita e glorifica preconceito geográfico», como se pátria, nação, tivesse valor eterno (Ens. 2, p. 61).

Mas já ouvimos Flusser afirmar: nenhum solo, nenhuma pátria tem «valor eterno». O problema estético surge precisamente da “função” que atribui valor estético (absoluto) a algo temporário. Portanto, Flusser também diz que o «patriotismo é sintoma de enfermidade estética», porque transforma o hábito em algo que, intrinsecamente, não tem valor absoluto, atrelado ao Transcendente, ao Mistério. Porém, «A pátria, na verdade, não é um valor eterno, mas uma função de uma técnica específica» (cidadania, documentação, dignidade política) (2007, p. 296).

Essa “confusão” de valores, por sua vez, nasce da trapalhada entre “morada” e “habitação”. Morar é fundamental, habitar não. O «patriotismo é sintoma de enfermidade estética [também] porque transforma o hábito em algo misterioso», com valor eterno: neste caso, o erro fundamental do patriota é confundir: «pátria com morada» (Ens. 12, p. 65-67)¹²⁷. Essa observação é importante, já que, para Flusser, há uma distinção metafísica essencial entre “morar” e “habitar”.

Em síntese: como disse, morar é fundamental; habitar não é. «Não morar», portanto, «é intolerável». «Porque o homem é bicho que não pode viver se não morar». O fato de que nem todos têm pátria, nem todos têm cidadania, i.e., não se beneficiam do valor técnico de uma pátria, mas todos “moram” (precisam morar), prova, para Flusser, que morar é essencial, pátria não. Afinal, mora-se em guetos; mora-se em favelas sub-humanas; mora-se de baixo de pontes, de marquises; mora-se nas ruas..., no deserto, no sertão, em trincheiras, em campos de refugiados... enfim, até em Auschwitz «morava-se» (et seq.). Qual o valor da pátria, da cidadania, do passaporte, da história heroica de um povo, para esses marginais *moradores*? Ruas, pontes, desertos, campos de concentração

¹²⁷ Talvez valha a pena notar a distinção que Heidegger faz entre “Habitar” e “Construir”. *Habitar* é primordial (assim como “morar”, para Flusser, é essencial) – é assim que mortais são na Terra. Portanto, mortais *constroem* porque precisam habitar, e não o contrário. Logo, pode-se também “construir” sem realmente habitar. O “Habitar genuíno” requer o reconhecimento do quádruplo: céu, terra, divindade e mortais, unidos em uma unidade simples. Cf. Heidegger, 2001b, p. 141-160.

não são moradas autênticas. Simulam moradas. São, pois, falsas moradas. Logo, dignidade social pressupõe o habitar, necessita uma pátria. Não basta morar.

Mas, em última instância, pátrias, habitações em geral, também mentem, apenas simulam moradas – porque, no final, nada disto tem valor eterno. Diferentemente das “moradas marginais”, onde a condição de “abismo” do ser humano é explicitada, as pátrias «mentem» porque encobrem a realidade dessa condição. Insiste Flusser: «A morada autêntica é um lugar noturno, misterioso, morno, materno». Pontes, guetos, ruas, favelas, campos de concentração, pátrias, são lugares transparentes e frios – o oposto do ventre materno; lugares que não «escondem segredos, mas revelam repartições e compartimentações», «não segregam, mas apartam», não abrigam, mas apagam a “cidadã”, o “cidadão”. Falsas moradas não fazem «sair a coisa [a gente] para dentro do espaço afim de mostrá-la, mas abre o espaço dentro da coisa [do sistema] para que nele» (Ens. 2, p. 65-66) gente sem-morada possa entrar e se esconder.

Tudo para que o hábito – a alienação – dos moradores nativos, (do não-imigrante, o *verdadeiro* cidadão, o dito nativo ou o burguês com os dois pés fincados firmemente no solo) não seja perturbado. *Habitar* também tem quase sempre conotação negativa. De *hábito*, habitar indica a consolidação da normalidade, da redundância, da falta de mistério e de mornidade. Como falsas moradas, favelas, guetos, campos de concentração, o hábito também mente. Primeiro, assemelha-se a um confortável cobertor de algodão. Mas «o hábito não é apenas um cobertor de algodão que cobre tudo. É ainda um banho de lama onde é bom chafurdar» (Flusser, 2002b, p. 107).

Não é surpresa, pois, que, para Flusser, o papel da verdadeira arte e da verdadeira poesia (e certamente da filosofia genuína – que brota da *vertigem espiritual*) seja remover o falso manto de algodão do hábito (que também é banho de lama). Um desses banhos de lama, e isto já está claro, é o “nacionalismo”, o “patriotismo”, o amor (incondicionado) a uma pátria. Esses hábitos, tal como as falsas moradas, justamente por encobrir o abismo com algo bonitinho, com “beleza estética”, mentem porque simulam o mistério, simulam o ventre morno da mãe carinhosa; e interrompem a possibilidade da transcensão (através da intersubjetividade e da responsabilidade afetiva – prerrogativas do mistério mais alto e mais profundo do existir humano).

Como disse, a doença estética é a melhor das consequências dessa confusão de valores. Mas, em algumas pátrias, esse amor deixa de ser apenas uma «catástrofe estética», e passa a ser também «uma catástrofe ética» (Flusser, 2007, 311-312).

Exemplos abundam: e a Alemanha nazista foi, talvez, (apenas) o mais radical exemplo das últimas décadas.

Então, no contexto dos ensaios «Apátridas e Patriotas I & II», Flusser resume sua lógica dos infortúnios do patriotismo (e a necessidade ética de transcendê-lo):

O patriotismo é prejudicial porque assume e glorifica os fios impostos [pelas camadas fetais ancoradas em um determinado lugar geográfico], e despreza os fios [livremente] criados. Aqui está o que realmente importa: não sou responsável pelos meus laços de vizinhança ou de “solo e sangue”, mas pelos meus amigos e pela mulher que amo (Ens. 2, p. 61-62).

Flusser justifica a necessidade de transcender as condições fetais, geográficas, envolvidas no sentimento patriota, nacionalista, bem como as condições dialéticas (afetivas) envolvidas no processo. Essa percepção é tão fundamental para Flusser que, mesmo afirmando que a questão da liberdade e da responsabilidade afetiva, inserida na pergunta *Livre para quê?*, é essencialmente uma questão judaico-cristã, recusou-se a aceitar a ideia de Israel como nação, por exemplo (como vimos na relação com Romy Fink linhas acima). E sempre pelo mesmo motivo: «A pátria... não é um valor eterno, mas função de uma técnica específica». Tal transcensão não é tarefa fácil. Quem perde a pátria sofre. «Quando os fios se rompem ou são rompidos, isso é então vivenciado no íntimo como uma dolorosa intervenção cirúrgica». O indivíduo fica «conectado através de inúmeros fios à sua pátria, sendo que quase todos permanecem ocultos, velados, à consciência desperta» (2007, p. 296). Uma miríade de poemas enaltece essa dor. E nenhuma palavra abarca essa dor «tão bem como a palavra portuguesa “saudade”» (p. 297-298). Logo, escreve:

As coisas são mais complexas. Os fios criados repousam sobre os impostos. Ser livre não é pairar irresponsavelmente acima da cena. É necessário assumir os fios impostos. Se eu não ameí minha mãe, como posso amar minha esposa? Assim, aprendi que para criar fios intersubjetivos é preciso assumir os impostos. Não devo reprimir minha condição de cidadão de Praga, de judeu, de alemão, de anglo-saxão, de paulistano, de morador de Robion, e assim por diante... devo assumir esses fios para negá-los e transcender ao nível de minhas relações intersubjetivas (Ens. 2, p. 61-62).

É preciso assinalar o corolário de tudo isto: aceitar os fios impostos para, então, negá-los e transcendê-los ao nível intersubjetivo, i.e., à substância ética.

O sentimento patriota é misterioso... mas é um mistério mundano, que «atrela homens e coisas. Ambos [homens e coisas] estão», portanto, «mergulhados nesse mistério». O mistério mais alto e mais profundo [da existência humana], já vimos, «é a existência com os outros diante do Outro» (ibid., p. 61). Amor (exacerbado) à pátria impede a possibilidade desse mistério mais alto e mais profundo... o mistério que atrela os homens ao outro diante do Outro. Trata-se de um equívoco metafísico (postular valor eterno a efemeridades, sacralizar a materialidade, as coisas – i.e.: transcendentalizar a imanência). Logo, Flusser escreve, da forma mais explícita possível:

Acredito que não seja necessário falar da perecibilidade de um ser misterioso amarrado a coisas. Essas coisas sacralizadas não apenas persuadem (isto é, reduzem a liberdade) como também são personalizadas (isto é, são amadas). Esse equívoco entre coisas e pessoas, esse erro ontológico de tomar o “isso” (*Es*) por um “Tu” (*Du*) é exatamente aquilo a que os profetas chamavam de paganismo, e aquilo que os filósofos tentam superar como pensamento mágico. O ser misterioso amarrado aos homens merece no entanto ser pensado. Ele coloca, com efeito, o problema da liberdade (2007, p. 298-299).

E esse problema da liberdade é a essência da guinada ética de Flusser, personificada na virada da pergunta “Livre *de* quê?” para “Livre *para* quê?” E é, parece, lição que se aprende, pelo desenraizamento, pela expatriação (Ens. 2):

Isto é o que aprendi: ao nascer, fui jogado no tecido que me prendia às pessoas. Não escolhi tal tecido. Crescendo e, acima de tudo, migrando, eu pessoalmente teci os fios que me prendem às pessoas, e o fiz em colaboração com elas. Eu “criei” relacionamentos amorosos e amizados, ódios e antagonismos – e é por esses fios que sou totalmente responsável. Cortar os nós górdios do patriotismo no inconsciente é uma tarefa que aprendemos. Tendo cortado os fios de Praga, meus intestinos se agitaram dentro de mim, ao cortar São Paulo, sofri em minha carne; mas se um dia eu tiver que cortar Robion, será como carregar o carro com livros e seguir alhures (p. 61-62).

A lição a ser tirada de tudo isso é a afirmação de que todos esses “fios”, impostos (fetais) ou escolhidos, não podem ser rejeitados; eles foram “costurados em nossos seres”, por

assim dizer. Mas eles precisam ser, no final, *transcendidos* (movimento invariavelmente dialético).

Não é [simplesmente] negando a pátria perdida que o migrante se torna livre, mas sim quando ele a sustém (*aufhebt*). Sou praguense, paulistano, robionense e judeu, e pertencem ao círculo de cultura chamado alemão, e eu não nego isso, mas sim o acentuo, para poder negá-lo (2007, p. 300).

Deve chamar a nossa atenção aqui a insistência de Flusser em enfatizar o termo alemão *aufhebt*. Termo chave, como toda a gente sabe, na dialética hegeliana, *aufhebt* é a flexão do verbo *aufheben*, e do qual se deriva o substantivo correspondente: *Aufhebung* – geralmente traduzido como “suprassunção” ou “autossuperação”, ou, no dialeto flusseriano, (auto)transcensão.

Aufhebung (e suas variações) é termo fundamental, como disse, na dialética hegeliana. E, como afirma Philippe Büttgen (2014), desde as primeiras traduções do *Fenomenologia do Espírito* de Hegel para diferentes línguas, «*Aufhebung* tem sido reverenciado como fetiches do intraduzível» (p. 71-76). Primariamente porque, em alemão, o termo tem múltiplos sentidos – “manter”, “preservar”, “ultrapassar”, “transcender” – e, na terminologia da dialética (lógica) hegeliana, todos esses sentidos são absorvidos em (por) um único movimento dialético. Portanto, na dialética (lógica) hegeliana, quando se diz que algo foi *Aufhebung* (transcendido), significa também que algo (do movimento anterior) foi preservado e algo foi (também) negado.

Levinas, como sabemos, rejeita radicalmente a dialética hegeliana (talvez por não compreendê-la corretamente): como um método limitado à totalidade. Em seu lugar, ao que parece, Levinas sugere uma «analética» – o prefixo “ana” aqui indica um movimento para o além, para a exterioridade, radicalmente para fora do Eu, um «movimento para o Outro» (cf. Ciccariello-Maher, 2017, p. 104). Para elaborar sua própria ética da alteridade, Levinas *precisa* rejeitar a dialética de Hegel, pois tal dialética significa uma «mediação e fechamento (totalidade)» (Nelson, 2020, p. 3). Essa mediação e fechamento (totalidade) implica aqui, evidentemente, que o movimento para fora na dialética hegeliana está invariavelmente condicionado pela mesmidade do “Eu”, de onde o movimento para fora se origina.

Por outras palavras, para Levinas, a dialética do outro de Hegel é apenas uma «espécie de teoria da ruptura interna»; i.e., o outro só aparece a Hegel como uma ruptura do Eu (teoricamente). E o que Levinas quer é um movimento radical de alteridade que move-se

já nessa ruptura, que «se abriu para fora, em direção à exterioridade, ao além» (radical) da mesmidade (Ciccariello-Maher, 2017, p. 108). Levinas só faz essa afirmação porque, parece, assim como Sartre, Adorno e outros, ele toma a *Negatividade* como o movimento essencial da dialética hegeliana.

Um erro comum na exegese hegeliana, de fato.

Mas não é difícil ver que para Hegel (como também é o caso para Flusser), o movimento essencial aqui é simplesmente o *aufhebt*, a “suprassunção”, a “autossuperação”. Ou seja: a dialética (lógica hegeliana) move-se invariavelmente na e pela suprassunção – a negatividade é apenas o momento da verdade da necessidade da suprassunção – assim como para Flusser o “abismo” é o momento da verdade da necessidade de pontes ou saltos.

Adorno e Sartre, sem dúvida, parecem acentuar o “momento negativo” não-identitário na dialética de Hegel propositalmente (i.e., a fim de postular suas próprias visões filosóficas). No caso de Adorno, especificamente, como Eric Nelson (2020) coloca, o foco na negatividade visa enfatizar «a reconciliação forçada e a síntese interativa que assimilam e preservam momentos subsumidos em uma identidade». E tudo isto porque a preocupação primária de Adorno é elaborar um «discurso crítico da sociedade que aborde e potencialmente participe da transformação do presente» (p. 16-17) (a imanência, *Wirklichkeit*). Sartre, por sua vez, toma a negação determinada da dialética hegeliana – que, em Hegel, é só um momento da verdade do todo, e que «permite que a consciência desenvolva simultaneamente sua autocompreensão» (Rae, 2011, p. 119) – como “pura negação” (negação absoluta), para postular sua ideia de que uma «condição da estrutura ontológica da consciência é que ela aniquila pré-reflexivamente o ser-em-si» (p. 90).

Levinas certamente muda o foco; para os seus próprios propósitos, mas mantém a (má)interpretação de Adorno e de Sartre do negativo na lógica de Hegel como pura negatividade. O mais fundamental ponto a ser ressaltado em tudo isto. Notem que a preocupação de Adorno, por exemplo, com o “Negativo” na dialética é motivada primariamente pelo seu interesse por um discurso crítico-social que demonstre a necessidade de uma “reconciliação forçada e a síntese interativa que *assimilam* e *preservam* os momentos subsumidos” numa relação social.

Enfatizei “assimilar” e “preservar” aqui por óbvios motivos: trata-se, como vimos acima, de “momentos” de um único movimento, que Hegel chama de *aufheben*, i.e., suprassunção, a autossuperação (superação através da negação, assimilação e preservação). O movimento crucial na dialética de Hegel não é (nunca foi) a negatividade

em si, mas o *aufheben*. Os movimentos transformadores na dialética de Hegel, que passam pela peneira do *aufheben* – “alteridade”, “identidade”, “negatividade”, transcensão (suprassunção) – priorizam o outro, o objeto da consciência, como aquilo que rompe a identidade totalizante do eu e possibilita a autoconsciência (já como um fenômeno essencialmente intersubjetivo).

Portanto, não há autoconsciência (autocompreensão) em Hegel que não seja já intersubjetividade. De fato, não há consciência em Hegel que não seja já autoconsciência como tal. E nisso, Flusser e Hegel estão claramente em sintonia.

O problema abrangente com as leituras (errôneas) acima da dialética de Hegel reside na suposição de que a díade mestre-escravo, envolvida na narrativa de Hegel sobre intersubjetividade e “batalha” por reconhecimento é (1) um fato histórico e (2) uma estrutura diádica real. Para ver o quão próximo Flusser está de Hegel em tudo isso, precisamos entender o básico da visão hegeliana de intersubjetividade (como tal).

5.11. Intersubjetividade, Hegel

O objetivo aqui é duplo: (1) ter uma compreensão razoável da ideia de ética e intersubjetividade de Hegel, ou melhor, da *inseparabilidade da ética e da intersubjetividade* em Hegel, e (2) ver o quão próximo Flusser está de Hegel neste ponto.

Tentarei simplificar a questão o melhor possível.

Em termos muito simples, para Hegel a substância ética tem prioridade sobre a subjetividade. De fato, como Flusser, Hegel já parte da substância ética, precisamente porque, para ele, o “Eu-penso” isolado da intersubjetividade é uma abstração do “Eu” real, intersubjetivo. O *indivíduo*, o *sujeito*, o *eu*, a *casca grossa*, como quer que seja chamado, é sempre resultado de circunstâncias particulares. Como não pode haver inferência do particular para o universal, a ideia de uma necessidade psicológica de um “Eu” que pode ser apreendido pelas leis do pensamento ou por quaisquer outras leis, é frase vazia¹²⁸ (a tal noite escura na qual todas as vacas são pretas). Na substância ética, a subjetividade (originalmente um vazio, uma abstração) é simplesmente superada e transformada (*Aufhebung*) em intersubjetividade – a própria constituição ou fundamento

¹²⁸ Cf. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, Sessão b. “A observação da autoconsciência na sua pureza e na sua referência à realidade efectiva exterior; leis lógicas e leis psicológicas”, Cap. V. *Certeza e Verdade da Razão*.

da vida ética. Já vimos acima que na dialética hegeliana algo do movimento anterior sempre é “preservado”.

Neste ponto específico, o que é “preservado” é o fato de que aquilo que se move na dialética da substância ética é já espírito, racionalidade (coisas não se reconhecem, não buscam liberdade, não se relacionam, na substância ética; isto é coisa do espírito – *bicho homem*, no dialeto flusseriano). Mesmo a racionalidade, a espiritualidade, para tornar-se real de fato, precisa ser realizada *na* substância ética. Fora da substância ética, espírito, *racionalidade*, também é mera abstração. A abstração é o reino absoluto das coisas: liberdade absoluta, individualidade (subjetividade) absoluta, etc.

Neste caso, insiste Hegel, só temos duas possibilidades: ou (a) começamos (uma filosofia do direito, uma ética propriamente dita) a partir das individualidades (das racionalidades, do indivíduo humano) que constituem a substância ética, ou (b) começamos pela substância ética, o «sistema social substantivo» (2001b, p. 138) propriamente dito.

Nem é preciso dizer que a maioria dos discursos filosóficos e éticos encontrados na história da filosofia partem geralmente da primeira opção: i.e., começam com o indivíduo racional, um *cogito*, Eu-pensante, autorreferente, isolado, senhor ou senhora de suas próprias ações, desejos, imperativos, etc., etc. Hegel, assim como Flusser, rejeita esse caminho categoricamente. Começar com o indivíduo, ou mesmo com uma coletividade de indivíduos, é simplesmente articular uma justaposição de espíritos vazios, *absolutividades*, sem substância ética.

Um exemplo banal de absolutividade como tal seria o estado da natureza, onde todos têm (ou acreditam ter) direito e liberdade incondicionados. O estado da natureza como tal, é um estado regido pela pergunta “Livre de quê?” Este estado, certamente para Hegel, é ilusório, pois é simplesmente, na melhor das hipóteses, um estado «desprovido da concepção de racionalidade e liberdade» real (ibid., p. 145); ou, na pior das hipóteses, seria «um estado de selvageria e escravidão» (p. 162). Devemos, pois, começar da substância ética.

Nesse aspecto em particular, portanto, Hegel sempre mostrou-se bastante crítico do universalismo (o reino das absolutividades) como, por exemplo, a postulação universal da ideia do “Bem”. Como ele afirma em sua *Filosofia do Direito*, a «substância ética, como a união da autoconsciência com seu conceito [razão e prática], é o espírito real [como existe] na família ou na nação»; o que significa que, para Hegel, qualquer forma abstrata e universalizada do “Bem” é apenas isso, uma abstração do real, da própria

comunidade ética. É apenas na comunidade cívica (família ou Estado) que a substância ética torna-se realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Fora dela, tudo o que temos é apenas a ideia (abstrata) de «uma associação de membros ou indivíduos independentes em uma universalidade formal» (ibid., p. 138).

As palavras do filósofo suábio na íntegra:

A estrutura ética não é abstrata como a ideia do Bem, mas, em um sentido especial, real. O espírito tem atualidade [realidade efetiva], e os acidentes ou modos dessa atualidade são indivíduos. Portanto, quanto à ética, existem apenas duas visões possíveis. Ou partimos do sistema social substantivo, ou procedemos atomicamente e trabalhamos a partir de uma base de individualidade. Este último método, por levar à mera justaposição, é desprovido de espírito, visto que mente ou espírito não é algo individual, mas a unidade do individual e do universal (et seq.).

O “sentido especial” em que o Espírito é real como tal parte da própria ideia de que a liberdade é real apenas como a realização da liberdade que é gerada na comunidade ética, isto é, o Estado ou a família: os reinos da realização da questão fundamental de Flusser: *Livre para quê?*

Há uma distinção crucial entre essas duas “sociedades cívicas”, família e Estado, em Hegel... e essa distinção é crucial, creio, para entendermos de onde vêm as afirmações de Flusser de que fios “livremente” escolhidos são costurados “sobre” os fios familiares ou fetais – «Se eu não amei minha mãe, como posso amar minha esposa? Assim, aprendi que para criar fios intersubjetivos é preciso assumir os impostos» (Ens. 2, p. 61-62).

Pois, em sua *Filosofia do Direito*, Hegel afirma, vimos, que a ética como ideal (racional) de liberdade (“livre para quê?”) deve ser realizada na substância ética. E ele frequentemente refere-se a essa “substância ética” como “a família ou o Estado”, como nos trechos acima. Mas, *senso estrito*, o reino da ética propriamente dito é, para Hegel, o *Völker* e suas estruturas legais e costumes sociais (*Sittlichkeit*). A família é o reino da moralidade. E moralidade, para Hegel, em termos simples, tem a ver com “amor” – o sentimento mais primitivo (básico) pelo qual a autoconsciência percebe um sentido de unidade consigo mesma. Ou seja, é na família, e pelo amor (*fetal*, para usar os termos de Flusser), que adquire o sentimento de que sou “uma pessoa”. É na família que me torno consciente de mim mesmo como uma individualidade.

Mas mesmo a participação na família exige de mim uma atitude “moral”, já que sou aqui obrigado a «transcender» minha «personalidade sensata», individualista, e me colocar «dentro da consciência de uma totalidade» (Hegel, 2001b, p. 51) (a família). Sou também (e de modo fundamental) para essa totalidade. Eis o paradoxo do reconhecimento.

Mas famílias não vivem isoladas: vivem numa comunidade de famílias. Em tempos modernos, essa comunidade chama-se Estado-Nação (cf. Wood, 2012, p. 26f). Da porta para fora da minha casa não posso mais agir *apenas* por amor. Para ser considerado uma pessoa independente, devo ser capaz de poder escolher agir, além da plataforma natural (amor, sentimentos), diante da imposição da pergunta “livre para quê?”, além dos limites dos fios fetais. Isto, insiste Hegel, só é possível dentro de uma comunidade cívica (op. cit., p. 138-139) mais abrangente, i.e., o *Völker*.

Notem, para Hegel, estado como tal só é “Estado” de fato se as suas estruturas e ordem possibilitam que a coletividade de indivíduos que ali habitam possa exercer a liberdade imposta pela pergunta: *Livre para quê?* Portanto, como acontece com Flusser, o pensamento ético de Hegel exige uma orientação social externa. Como Flusser, Hegel não estava interessado na questão da liberdade em si, isto é, na questão (metafísica) “livre de quê?”. Como “animais sociais”, liberdade requer uma estrutura que não apenas a torne possível, mas também a exija. Liberdade é ou «constitui a substância e o caráter essencial da vontade». É de fato um atributo ou «fase fundamental da vontade», assim como «peso» é um atributo dos «corpos» (ibid., p. 28).

Mas é claro que essa forma de liberdade é (precisa ser) limitada: pelas relações que tenho com os outros: na família, no Estado. É, paradoxalmente, esta limitação que possibilita a realização da liberdade, assim como os limites espaço-temporais permitem a existência de *um* corpo. A forma de liberdade explicitada por Hegel em sua *Filosofia do Direito* equivale à liberdade professada por Flusser na sua pergunta: “Livre para quê?”

5.12. Ética, Flusser: para concluir

Pelo exposto, surge a pergunta: quão distante Flusser está de Hegel em tudo isto?

É claro que existem diferentes interpretações de Hegel por aí. Não estou interessado em entrar em um cabo de guerra entre essas diferentes visões. No entanto, pelo sobredito, tentei expor o que considero ser uma interpretação razoável de Hegel sobre os temas discutidos neste contexto: liberdade, ética, alteridade, intersubjetividade. E, com base

nessa interpretação razoável, desejo destacar uma dimensão ignorada da filosofia de Flusser: i.e., a sua consonância com Hegel.

Se tomarmos a identificação de Hegel entre língua e Espírito, por meio da qual a língua é vista como fenômeno histórico que preserva a memória do Espírito, i.e., a língua captura a evolução espiritual (universal e individual), e as formas de autorrevelação do Espírito – arte, religião, ciência, filosofia – são diferentes formas da expressão verbal do Espírito (passos históricos distintos em direção à maturidade da linguagem e do Espírito – diferentes tipos de “língua”, no dialeto flusseriano), veremos que estamos muito próximos da visão de língua *como* realidade e da pluralidade de realidades dada à multiplicidade de linguagens, proposta por Flusser em *Língua e Realidade* (e em outros lugares). Diferentemente de Hegel, claro, Flusser não fala de um Espírito Absoluto. Fala, porém, como já vimos, de um Inefável, de um Insondável, de um Mistério, uma Sobredeterminidade (um “Eu Sou o que Sou”), que – vimos – é a garantia não apenas da própria condição de possibilidade do desvelamento da língua e da realidade (pensar e ser), como é a própria garantia da possibilidade da intersubjetividade.

Tomemos, entretanto, o Absoluto de Hegel não como significando, como é comumente o caso, algum tipo de entidade substantiva, mas sim um espaço ou uma posição de movimento que determina a linguagem como realidade – movimento através do qual o Espírito se conhece – e este lugar não é outro senão o plano da imanência, a própria existência (o *Wirklichkeit*), então, o elo direto entre Flusser e Hegel se mostra mais próximo do que inicialmente imaginado.

Pode-se, é claro, argumentar que a questão aqui não é mais ética, mas ontológica. No entanto, tanto para Hegel quanto para Flusser, o ético e o ontológico são camadas inseparáveis, perfeitamente entrelaçadas. O Eu-falo (que ontologicamente precede o Eu-penso), para continuar existindo e transcendendo fala; porque, fundamentalmente, o Eu é, para Flusser e para Hegel, de um ponto de vista epistemológico, um vazio, e é, de um ponto de vista ontológico, uma falta (uma carência). Portanto, somos, naturalmente, seres tomados pela vertigem, pela náusea, pela angústia. No modelo de língua-realidade de Flusser (pensar-ser, ou lógica-existência em termos hegelianos), do ponto de vista ético, a experiência é um discurso mediado pelo outro diante do Outro, do Inefável: o que é, analogamente, a garantia da continuidade do discurso e da própria existência. E aí reside a coincidência mais notável entre Flusser e Hegel.

Lembre-se de que a lógica hegeliana é um sistema no qual o pensamento e o ser (língua e realidade, em termos flusserianos) formam uma unidade única e ativa, onde os

absolutos de cada domínio compõem uma metafísica dialética na qual cada absoluto leva ao outro, formando um conjunto, que Hegel chamou de «um círculo de círculos»... «toda a filosofia se assemelha a um círculo de círculos» (2010, p. 751). A insistência na imagem da geometria do círculo – uma linha curva que se afasta da linearidade na curvatura e se curva ainda mais para dentro de si mesma – faz parte do projeto de Hegel de se afastar do que ele acreditava ser o medo de Kant de errar.

Em *A Fenomenologia do Espírito*, portanto, Hegel afirma que o erro é parte integrante do caminho da consciência rumo ao conhecimento absoluto, e a chamada desconfiança kantiana da metafísica, ou «o chamado medo do erro [de Kant], é, antes, medo da verdade» (2022, p. 119). Diante do erro, a maneira correta de a consciência recomeçar é recomeçar; e, portanto, o filósofo suábio se opôs à ideia de fundamentar o conhecimento – e, portanto, toda a filosofia – em um fundamento dito indubitável, um princípio axiomático inicial. Porque um sistema filosófico constitui um todo em que cada elemento é equidistante do centro, onde o conhecimento não aparece como um instrumento para apreender o absoluto; ele é, em vez disso, parte do processo em direção ao absoluto – o Inefável – sempre inatingível. É verdade que Hegel afirma que o propósito da História é revelar o Absoluto, a “marcha de Deus na Terra”... mas se essa marcha se completará ou não é outra história: para Hegel, o “Absoluto” revelar-se-á na História se, e unicamente se, quiser revelar-se. Portanto, afirma: «O objetivo final (da história) é o propósito de Deus com o mundo; mas Deus é o Ser absolutamente perfeito e, portanto, não deseja nada além de Si mesmo – Sua própria Vontade» (Hegel, 2001a, p. 34).

Quer dizer: “Deus” (o Absoluto) é *Sobredeterminidade*.

Para Flusser, o “círculo dos círculos” (a “totalidade”) é a própria língua – o absoluto. E o sistema filosófico flusseriano é a própria linguagem. Por isso, ele afirma: «A linguagem, como somos e como foi derramada sobre nós para nos formar, é o acúmulo de toda a sabedoria, todo o esforço criativo, todas as vitórias e todas as derrotas dos intelectos que nos precederam» (2012b, p. 236). Mas aqui também, o que é revelado (o acúmulo de toda sabedoria e esforço criativo...) não esgota a *sobredeterminidade* do Ser. O que a linguagem “derrama” sobre nós é o *Wirklichkeit* (e não a *Realität*). E, nisto Flusser também está de acordo com Levinas (2007): «A língua não exterioriza» o Transcendente... porque a «Transcendência não é uma ótica», «não é uma visão do Outro», e sim «uma dádiva primordial», que se manifesta nos «gestos éticos» (p. 174).

Logo, em linguagem essencialmente existencialista (conversacional), Flusser afirma, como visto anteriormente, que o niilismo ontológico, o ceticismo epistemológico e o

misticismo religioso – frutos das falhas do pensar e do ser – são inevitavelmente refutados pelo próprio caráter da existência (e nunca pelo caráter puro da filosofia, do pensamento, da razão pura, etc.). Para usar os termos de Levinas: em sua tentativa de pensar o ser, o próprio pensamento se fragmenta e se entrelaça em uma trama humana (2011, p. 183). Ou seja, e de volta às palavras de Flusser, a vida é ela mesma o *locus* da dissolução das contradições; porque «o espírito, em sua “vontade de poder”, se recusa a aceitá-las [as contradições]»... e, movidas por essa vontade de poder, em seus aspectos positivos, a filosofia, a religião, a ciência e a arte sempre se esforçaram para transformar o caos em ordem cósmica. Em outras palavras: as objeções «são refutadas, praticamente, pela continuação da vida, pela experiência que temos do conhecimento, da realidade e da revelação comunicável da verdade» (Flusser, 2012b, p. 38), através dos aspectos positivos do conhecimento – filosofia, religião, ciência, arte, etc., – no *Wirklichkeit*.

Porque a «grande conversa que essencialmente somos, e que começou, historicamente, no balbucio inicial dos intelectos, continua seu avanço em direção ao inefável em uma frente cada vez mais ampla» (ibid., p. 235) – outra tese basicamente hegeliana. Isso equivale a dizer que: «O fluxo das palavras, da conversa, é o rio que nos arrasta para longe de nossas origens, como quem se afasta», por “maldição”, do Paraíso... mas porque «o Inefável», a vida do *Logos*, vive «escondido entre as palavras, estamos, entretanto, sempre próximos de nossas origens» (p. 43f).

Em suma: essa concepção de uma unidade única e ativa, onde pensamento e ser compõem uma dialética (ontológica) de autossuperação – que Flusser chama de discurso – é a marca registrada dos sistemas de ambos os pensadores: Hegel e Flusser. Não é por acaso que, para ilustrar essa dialética de autossuperação pela qual o Ser, ao se afastar de sua origem, se curva cada vez mais sobre si mesmo, tanto Hegel quanto Flusser recorrem à alegoria da expulsão do Paraíso no mito hebraico da queda do homem (Gênesis, 3).

Para ambos os pensadores, vimos, a história da queda pinta (metaforicamente, certamente) o fim do paraíso, o fim da ingenuidade do espírito, do “estado natural” – e o lançamento do espírito em sua condição vertiginosa, no exílio, no nada do absurdo, na expulsão, no silêncio divino. Mas essa expulsão é também o início da transcensão do espírito em direção à conclusão do processo dialético pelo qual ele deve se tornar ele mesmo.

Em termos flusserianos, as situações desagradáveis, nauseantes, que incluem o erro e a falha da linguagem, são momentos isolados de um processo que se inicia com o surgimento da própria consciência no aqui e agora, e é uma posição que só pode ser

assumida, precariamente, por momentos fugazes e por espíritos isolados; pois, pelo próprio caráter da existência, o espírito busca, na sua vontade de poder, sempre e invariavelmente a unidade única e ativa de si mesmo.

Claro, o processo não é fácil: o espírito é «repelido ao ponto de vista daquele sentimento doloroso que a humanidade experimenta quando lançada sobre si mesma» (Hegel, 2001a, p. 322). I.e.: “No suor do teu rosto, comerás o teu pão, até que te tornes à terra” (Gênesis, 3:19f).

Dito tudo isto, em Hegel, apesar de todos os seus avanços contra as restrições kantianas, a razão parece deixar de ser um mero ser metafísico para se tornar o ser metafísico supremo. A razão se torna o sujeito... e o sujeito é o que permanece invariável em todas as predicções. Em Flusser, após a lição existencialista, a conversa na existência com os outros é o único ser metafísico supremo. E o Outro, sagrado, mas Inefável, garante o automovimento da totalidade do ser e da realidade. Logo, o que em Hegel é metafísica se torna ética imanente da alteridade em Flusser.

No entanto, ambos os sistemas são essencialmente teleologia ontológica disfarçada.

Para ambos os pensadores, o Da-sein primordial encontra-se em um estado imperfeito, mas pode se tornar mais perfeito com o tempo; logo, Da-sein é, sempre, *Projeto* – não qualquer tipo de projeto... é essencialmente um “projeto religioso” (um *re-ligare*). E o movimento da imperfeição para a perfeição é o próprio destino do Da-sein. Para ambos, o espírito não nasce em um estado ontológico perfeito; deve progredir para um estado perfeito ao longo de sua existência.

Contudo, pelo menos para Flusser, esse movimento, essencialmente de transcensão, é uma possibilidade de escolha, como responsabilidade afetiva pelos laços da alteridade; daí a intrincada inter-relação entre “transcensão”, “liberdade”, “alteridade” e “responsabilidade afetiva” no pensamento flusseriano: «ser livre não é pairar irresponsavelmente sobre a cena. É preciso assumir os fios impostos. Mas eu os assumo para negá-los e elevá-los ao nível das minhas relações intersubjetivas» (Ens. 2, p. 61-62).

A existência com o outro é a própria razão de ser do Da-sein; e a transcensão – o movimento dialético-existencial de aceitação-negação-elevação das facticidades – é a (única) garantia, por assim dizer, dessa intersubjetividade.

Portanto, todo o projeto filosófico flusseriano é fundamentalmente um projeto ético.

Para Flusser, o ético é o próprio modo de ser do Da-sein. E a ideia de que a dimensão (ou substância) ética (*Wirklichkeit*) deve ser duplamente entendida como o lugar do gesto de autorresgate e de engajamento social é a marca fundamental do pensamento filosófico

flusseriano. Como dirá Batličková, no filosofar de Flusser, o duplo movimento ético (autorresgate e intersubjetividade) torna-se a quinta-essência da superação do horror e do pessimismo da modernidade diante da perda da Unidade com a Transcendência (2004, p. 51-64).

Mas nem com essa afirmação – e isso o leitor também familiarizado com Hegel já terá compreendido – podemos separar definitivamente Flusser de Hegel. Lembre-se de que também para Hegel o “Ético” é a própria concepção de liberdade. O que ele chama de *Sittlichkeit*, a comunidade, substância ética – um mundo presente onde o Da-sein «tem na autoconsciência seu saber e sua vontade, e, através da ação da autoconsciência, também tem sua atualidade» – é o próprio ideal de liberdade (2001b, p. 132). Esse ideal deve ser construído. Logo, ambos concordam também nisso: a autoconsciência só é possível através da mediação de uma comunidade.

Eles discordam, no entanto, sobre isso: para Hegel, o devir do espírito humano e, consequentemente, a intersubjetividade, só é possível através de uma nação... e isso justifica a posição fundamental que a política e a ideia de Estado (*Völker*) – como espírito objetivo – ocupam no sistema hegeliano. Para Hegel, a liberdade culmina, em última análise, na liberdade política.

Para Flusser, liberdade imposta pelo conceito de povo – de um Da-sein delimitado pela identidade nacional – não é liberdade de forma alguma... é, de fato, «um banho de lama onde é bom chafurdar» (2002b, p. 107). E nisso, insiste Flusser, todas as pátrias são iguais. A liberdade política concebida dessa maneira é, em última instância, uma perversão (uma bastardização, nos termos de Löwith e Voegelin) da religiosidade tradicional à qual a humanidade moderna finge ter renunciado, uma forma frustrada de religiosidade. Em tal tentativa de fuga, pela força da pulsação magnética do Inefável, a inquietação nata do Infinito no finito, o espírito temporal (o Da-sein) permanece insaciavelmente faminto por alguma forma de religiosidade... «O que significa que somos seres em transição em busca do futuro» (idem, 2002a, p. 21) – talvez um futuro onde se possa imaginar a transcensão de patricidade como prerrogativa de uma ética propriamente dita.

Então, Flusser não precisa rejeitar de Hegel, como Levinas o faz, o que podemos chamar de ontologia existencial – um tipo de pensamento que (supostamente) impõe ilegitimamente as estruturas da razão aos outros – simplesmente porque a vertigem da sensação original de uma expulsão – que é a natureza do pensamento e o absurdo da

própria existência – sempre estará lá para nos lembrar de nossa condição última: somos criaturas exiladas; porque nenhum “solo” (*sensu lato*) tem valor eterno.

Nesta reta final, devemos retornar à nossa tese inicial, a suposição de que a ideia de transcensão é o fulcro de uma ética da alteridade peculiarmente flusseriana, e todas as ideias filosóficas de Flusser devem ser compreendidas sob a influência de sua ética. No entanto, como já mencionado, o nome de Flusser não costuma ser associado à filosofia da ética, como o nome de Levinas. Meu objetivo nesta tese foi levantar a suspeita de que a colocação de Flusser nessa tradição não é nada extravagante, visto que Flusser é um pensador moral de pleno direito.

Resta, entretanto, um último ponto, ressaltado ao longo do estudo, mas não totalmente desenvolvido, e que tem a ver com uma distinção fundamental entre Flusser e Levinas no que diz respeito à relação outro-Outro. Se Pierre Hayat (1999) estiver certo, de que a «filosofia de Levinas é construída com base em uma intuição não construída», logo, não há uma noção *a priori* de Deus em Levinas, afinal, «a transcendência nasce da relação intersubjetiva» (p. ix-xxiv), então há uma distinção radical entre Flusser e Levinas.

Não é de surpreender que Merold Westphal (1992) afirme que «Para Levinas o Outro é, em primeira instância, o Outro humano, e o primeiro mandamento é “Não matarás”, enquanto para Kierkegaard o Outro é, em primeira instância, o Outro divino, e o primeiro mandamento é “Não terás outros deuses diante de mim”» (p. 246).

Flusser não faz essa distinção.

Porque para ele, essencialmente, Deus certamente está vivo no outro, vimos... mas “Ele” decerto não *nasce* da (ou na) relação intersubjetiva: “Ele” é de fato dado *a priori*. O rosto do outro não me dirá nada de Deus se ainda não aprendi a lição suprema do “judaísmo”: de que o «Supremo mandamento judeu: “Ame a teu Deus sobre todas as coisas!” é sinónimo de “Ame o teu próximo”, e o resto é hipocrisia» (Flusser, 2007, p. 232).

Curiosamente – mas não imprevistamente – para ressaltar a construção *a priori* dessa realização, Flusser invariavelmente tem que apelar à figura do Cristo.

Afinal, como toda a gente sabe, foi o Cristo que apagou a lacuna ontológica entre o “Não matarás” e o “Não terás outros deuses diante de mim”... quando afirmou que todos os 10 mandamentos estão incluídos nesses dois maiores.

Assim, Flusser admite: «[o Cristo] é apenas a consequência da interiorização religiosa» desse mandamento Supremo (Flusser, op. cit., p. 233); significando que não há, de fato, conflito interno entre o judaísmo e o cristianismo.

I.e.: Cristo foi um exímio construtor de pontes e saltador de abismos.

Talvez em tudo isso Flusser esteja a reconhecer e a justificar os seus próprios fios ontológicos e intersubjetivos. Dois desses fios foram, certamente, o judaísmo (fetal) e o catolicismo (fios tecidos no Brasil). Claro: «É necessário assumir os fios impostos»... para, enfim, «negá-los e transcendê-los ao nível de minhas relações intersubjetivas» (Ens. 2, p. 61-62).

Mas a justificativa de toda essa dialética de transcensão está, parece-me, sempre já situada – e move-se – na sua conceituação do Sagrado: de onde deriva-se a noção de “valor eterno”... assim como o problema da finitude, da temporalidade do Da-sein, só poderá ser superado «com a fé na imortalidade» (Flusser, Ens. 7, p. 69) ... o resto é conversa fiada. Concluo, neste ponto, portanto, com as palavras do próprio Flusser (Mag. 17, p. 31):

Jesus Cristo foi o judeu perfeito. O desastre foi que os cristãos o tenham transformado totalmente e, por causa disso, os judeus o tenham abandonado.

Assumindo o sentido de “judeu perfeito” que vemos numa série de quatro ensaios intitulados «Ser Judeu» de Flusser, surge o verídico caráter de Jesus: Jesus foi um exímio construtor de pontes que “apontam” para a «intersubjetividade do Eterno» (Ens. 17, p. 31).

Portanto, tentemos, de novo, concluir, ainda com as palavras de Flusser: como “judeu perfeito”, Jesus teria, parece, mostrado a possibilidade de «toda uma antropologia fundada sobre uma específica vivência do Sacro» (op. cit., p. 42) – i.e., “Deus não morreu, vive no outro”. Daí o único imperativo que de fato importa para Flusser (ibid.): “Ama teu outro como a ti próprio” – o resto é conversa fiada. Por outras palavras, Jesus, o “judeu perfeito”, teria mostrado que:

A verdadeira crise de religiosidade está na impossibilidade que ressentimos para vivenciar Deus no outro homem. É crise de confiança no homem. Deus morreu porque não confiamos nem no outro homem nem em nós próprios. E tal crise é exatamente a mesma para cristãos e para judeus.

“Religiosidade”, propriamente dita, i.e., *Wirklichkeit*, lembremo-nos bem, apresenta-se sempre como realidade efetiva e intersubjetiva, através da língua... logo, é o campo de significado, sabedoria e beleza – trata-se, portanto, de substância ética. Jesus, parece, na visão flusseriana, teria tido como missão fundamental apontar para essa clareira.

Ou, num linguajar mais “filosófico”, poderíamos dizer, com Slavoj Žižek (2014), que Jesus, o “judeu perfeito”, é a lição (hegeliana) corporificada de que «até Deus [Pai] precisa de um ponto de identificação externo e descentralizado em algum cenário de fantasia mínima», i.e., Jesus foi a lição de que «o próprio Deus» não é «diretamente o que é» fora da intersubjetividade, na abstração do Eu-Sou; logo, “aparece” *em* Cristo, *como* o Cristo, *na* substância ética (p. 184-185).

Por outras palavras, o “Deus-Pai” é também um “Abismo”.

Žižek ecoa aqui (sem, todavia, admiti-lo) uma das teses mais fundamentais de Hegel em suas *Palestras sobre a Filosofia da Religião*: a ideia de que «a própria natureza divina», em sua «primeira esfera [o Deus-Pai]», existe apenas em sua imediatidade ou abstração. «A abstração do Deus-Pai é abandonada no Filho», isto é, na morte de Cristo. Mas a “morte” ainda é pura negação. E, como a lógica da dialética de Hegel exige, essa negação deverá ser negada e transcendida (*Aufhebung*); e será, «na unidade do Pai e do Filho – amor ou Espírito» (Hegel, 2007, p. 370).

“Amor” ou “Espírito”, como toda a agente sabe, é outro nome para a comunidade, onde a conversa sobre a unidade (Pai, Filho e Espírito Santo) ocorre.

Trata-se, portanto, de substância fundamentalmente ética. Essencialmente porque, para Hegel, ao morrer na cruz, Cristo nem reconcilia nem salva o Universal – simplesmente confere propósito existencial à falta ou carência que, uma vez removido o cobertor da intersubjetividade, o Da-sein basicamente é. Pois, como bem diria Hölderlin, o “poeta dos poetas” (pela boca de Heidegger): «Os poderes celestiais / Não podem fazer tudo. São os mortais / Que primeiro alcançam o abismo» (Hölderlin, apud Heidegger, 2001b, p. 90).

E é precisamente no abismo que Flusser descobre que “Deus não morreu, vive no outro”.

Uma visão do Sagrado que, para sermos bem honestos, já está presente nas meditações do místico católico Angelus Silesius: «O homem é o outro Eu de Deus» (1986, p. 52).

Então, talvez não seja nenhuma coincidência que Flusser tenha optado por abrir o livro do diabo, antes de qualquer outra afirmação, com uma citação de Silésio...«(*Gott ist ein lauter Nichts, Ihn rührt kein Nun noch Hier; je mehr du nach Ihm greifst, je mehr entwirft Er dir.*) Angelus Silesius» (2012a, p. 7). I.e.: *Deus é puro nada, nenhum aqui ou agora O toca; quanto mais nos agarramos a Ele, mais Ele nos escapa*. I.e.: Deus é Abismo.

Por ser Abismo, Flusser deve recorrer a metáforas, imagens que *apontam* para o Inefável, a *Sobredeterminidade* – e, claro, “Diabo”, que representa o Nada, ou mais corretamente, o movimento do “puro ser” para o “puro nada” – é *apenas* uma delas. E, por palavras repetidas, vimos: na sua subjetividade pura, o *Eu* também é um abismo.

É desse duplo abismo que a inquietação – a tal *vertigem espiritual* sem a qual não há, segundo Flusser, filosofia que presta (Ens. 9, p. 48) – nasce.

Ou, nas palavras do próprio Ângelo Silésio, «Um Abismo chama o Outro» (op. cit., p. 42); e, portanto, a «única diferença», a única ponte, de fato, «entre o Eu e Deus é, numa só palavra, o outro» (p. 66), i.e., a alteridade.

Daí a intersubjetividade ser, para Flusser, mais primordial que a subjetividade.

O modo de relacionar-se com esse primado é evidentemente a Ética.

Logo, Ética é, para Flusser, *philosophia prima*.

A presente tese buscou trazer à tona o conteúdo e a extensão desse primado.

Referências Bibliográficas

Obras de Vilém Flusser

Publicadas:

- 2011a. *A Dívida*, Edith Flusser (ed.), São Paulo: Annablume.
- 2012a. *A História do Diabo*, São Paulo e Coimbra: Annablume e Imprensa da U.Coimbra.
2007. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*, J. A. Pereira (ed.), São Paulo: Annablume.
- 2002a. *Da Religiosidade: A Literatura e o Senso de Realidade*, E. Flusser (ed.), São Paulo: Escrituras
2006. *Die Geschichte des Teufes*, Göttingen: Hubert & Co.
- 2012b. *Língua e Realidade*, São Paulo e Coimbra: Annablume e Imprensa da U.Coimbra.
- 2011b. *Natural:mente*, São Paulo: Annablume.
2003. *The Freedom of the Migrant: Objections to Nationalism*, Kenneth Kronenberg (trans.), Anke K. Finger (ed.), Urbana, Illinois: The University of Illinois Press.
1994. *Vom Subjekt zum Project: Menschwerdung*, Herausgegeben von Stefan Bollmann und Edith Flusser (eds.), Erik Eisel (trans.), Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 2002b. *Writings*, A. Ströhl (ed.), E. Eisel (trans.), Minneapolis: University of Minnesota Press.

Disponíveis online no Acervo Digital do Arquivo Vilém Flusser São Paulo

- | | |
|---------------------------|--|
| Ens. 2, p. 90-91 | Ama teu outro como a ti próprio. (Para Dora). |
| Mag. 8, p. 24 | A Morte. |
| Ens. 2, p. 50-71 | Apátridas e Patriotas I & II. |
| Ens. 15, p. 3 | A Poesia de Dora Ferreira da Silva. |
| Books 33-1, p. 1ff | <i>Atestado de Falta de Fundamentos</i> . |
| Ens. 3, p. 2-3 | Benedito Nunes e o mundo de Clarice Lispector. |
| Cor_64, p. 15-16 | Carta a Miguel Reale. |
| Cor_64, p. 16-18 | Carta a Miguel Reale. |
| G. 2, p. 22 | Carta a Paulo Leminski. |
| Ens. 5, p. 3-4 | Da Amizade. |
| Mag. 2, p. 73 | Da Banalidade do Mal. |
| Ens. 5, p. 69-76 | Da Dívida. |

Ens. 5, p. 81-84	Da História.
Ens. 5, p. 85-89	Da Inveja.
Ens. 5, p. 35	Da Liberdade.
Ens. 5, p. 67-68	Da Religiosidade.
Ens. 5, p. 109-110	Da Superação.
Ens. 6, p. 74-79	Do Diabo.
Ens. 7, p. 3-5	Do Inobjeto I.
Ens. 7, p. 30-33	Do Messias.
Ens. 7, p. 70-73	Do Projeto.
Ens. 7, p. 69	Do Tempo e como ele acabará.
Mag. 1, p. 27-30	Em Louvor do Espanto.
Mag. 6, p. 84-85	Entrevista Revista Shalom.
Ens. 8, p. 113-114	Espectros: uma conferência do Arcanjo Gabriel.
Mag. 6, p. 23-62	Filosofia da Linguagem.
Ens. 8, p. 48	Fora do alcance da língua. Dossiê Mira Schendel.
Mag. 8, p. 25	Gerações.
Ens. 11, p. 36-27	Língua e Realidade.
Ens. 12, p. 65-67	Moramos?
Ens. 12, p. 2-3	Musas II – As Nove.
Ens. 9, p. 19	O Filósofo como lixeiro.
Ens. 15, p. 97-100	Pensamento e Reflexão.
Ens. 15, p. 79-81	Por que fazem alguns filosofia?
Ens. 15, p. 74-78	Problemas Linguísticos dos Judeus no Brasil.
Ens. 17, p. 27-30	Ser Judeu I – Aspecto Existencial.
Ens. 17, p. 39-42	Ser Judeu IV – Aspectos Religiosos.

Obras de Emmanuel Levinas

1999. *Alterity and Transcendence*. Michael B. Smith (trans.). London: The Athlone.

1997. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. S. Hand (trans.). Baltimore: J. Hopkins U.Press.

1998. *Entre Nous: Thinking of the Other*. M. B. Smith and B. Harshav (trans). New York: Columbia U.Press.

1993. Interview with Levinas. [Interview given to] Michel Field. *Eidos 84*. YouTube vídeo: 5:49. June 29. Consulted in April 2025. [Interview with Levinas \(English Subtitles\)](#)

2011. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. A. Lingis (trans.). Pittsburgh: Duquesne U.Press.

2007. *Totality and Infinity*. A. Lingis (trans.). Pittsburgh: Duquesne U.Press.

Obras de George W. F. Hegel

2022. *Fenomenologia do Espírito*. José Barata-Moura (trad.). Lisboa: Página a Página.
2007. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Vol. 3: The Consummate Religion. P. C. Hodgson (ed.). R. F. Brown, P. C. Hodgson and J. M. Stewart (trans.). Oxford: Clarendon Press.
2011. *Lectures on the Philosophy of World History*. Vol.1. Lectures of 1822-1823. R. F. Brown and P. C. Hodgson (eds. & trans.). Oxford: Oxford U.Press.
1971. *Philosophy of Mind*. Part 3 of *The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (1830). W. Wallace (trans.). Oxford: Clarendon Press.
2012. *The Elements of the Philosophy of Right*. A. W. Wood (ed.). H. B. Nisbet (trans.). New York: Cambridge U.Press.
- 2010a. *The Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline*. Part 1 of the *Science of Logic*. Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom (trans.). Cambridge: Cambridge U.Press.
2013. *The Logic*. Part 1 of *The Encyclopaedia of The Philosophical Sciences* (1830). William Wallace (trans.). Ohio, USA: Bookmasters, Inc.
- 2001a. *The Philosophy of History*. J. Sibree (trans.). Kitchener, Canada: Batoche Books.
- 2001b. *The Philosophy of Right*. S.W. Dyde (trans.). Kitchener, Canada: Batoche Books.
- 2010b. *The Science of Logic*. G. Di Giovanni (trans. & ed.). New York: Cambridge U.Press.

Obras de Karl Löwith

2021. *Correspondence: 1919-1973*. (with Martin Heidegger). J. Goesser Assaiante and S. Montgomery Ewegen (trans.). Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
1965. *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth century thought*. London: Constable.
2006. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo xx*. Román Setton (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
2022. Heidegger: Problem and Background of Existentialism. In: *Sämtliche Schriften*. J.B. Metzler, Berlin, Heidelberg. DOI.: https://doi.org/10.1007/978-3-662-65943-4_5
1949. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
1966. *Nature, History, and Existentialism: and other essays in the Philosophy of History*. Arnold Levison (ed.). Evanston, Illinois: Northwestern U.Press.

Obras de Martin Heidegger

- 2001a. *Being and Time*. J. Macquarrie & E. Robison (trans.). Oxford, England: Blackwell.
- 2001b. Building Dwelling Thinking. In: *Poetry, Language, Thought*. Albert Hofstadter (trans.). New York: HarperCollins, p. 141-160.
1998. *Caminhos da Floresta*. Irene Borges-Duarte e Outros (trad.). Helga Quadrado e I. Borges-Duarte (eds.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
1999. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Parvis Emad and Kenneth Maly (trans.). Bloomington: Indiana University Press.
2021. *Correspondence: 1919-1973*. (with Karl Löwith). J. Goesser Assaiante and S. Montgomery Ewegen (trans.). Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
2000. *Elucidations of Hölderlin's Poetry*. K. Hoeller (trans.). New York: Humanity Books.
1982. *On the Way to Language*. Peter D. Hertz (trans.). New York: Harper & Row.
1972. *On Time and Being*. Joan Stambaugh (trans.). New York: Torchbooks.
- 2001b. *Poetry, Language, Thought*. Albert Hofstadter (trans.). New York: HarperCollins.
2002. *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*. J. van Buren et al. (trans.). Albany: State University of New York Press.
1977. *The Question Concerning Technology: and other essays*. William Lovitt (trans.). New York: Harper & Raw, Publishing, Inc.
1949. *Über den Humanismus*. Göttingen: Hubert & Co.
- 2001b. What are Poets for?. In: *Poetry, Language, Thought*. Albert Hofstadter (trans.). New York: HarperCollins, p. 89-139.

Obras de outros autores

- AHO, K., 2003 – Why Heidegger is not an Existentialist: Interpreting Authenticity and Historicity in *Being and Time*. In: *Florida Philosophical Review*, University Central of Florida, 3(2), p. 5-22.
- ALUNNIL, C., 2014 – Attualità.... In: CASSIN *et al.* (eds.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. New Jersey: Princeton U.Press, p. 64-71.
- AMBURY, James, 2024 – Socrates (469-399 B.C.E). In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. [Socrates | Internet Encyclopedia of Philosophy](#). Acessado em 6 de abril de 2025.
- ANTUNES, Arnaldo, 2000 – *As Coisas*. São Paulo: Iluminuras.

ARENDT, Hannah, 2006 – *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Penguin.

AUDI, Robert (Ed.), 1999 – *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge U.Press. 2nd edition.

AUGUSTINE, A., 2015 – *The City of God*. Marcus Dods (trans.). Idaho: Roman Roads Media.

____ 1999 – *The Confessions*. Edward B. Pusey (trans.). Grand Rapids: Michigan: Christian Classics.

BATLIČKOVÁ, Eva, 2010 – *A Época Brasileira de Vilém Flusser*. São Paulo: Annablume.

____ 2019 – O Drama Saúl: diálogo como um princípio descentralizador na obra de Vilém Flusser. 165f. *Tese de Doutorado* (em Letras e Ciências Humanas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

____ 2004 – Os Elementos Pós-modernos na Obra Brasileira de Vilém Flusser. In: *Ghrebh: Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia*, Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia, PUC-UP, São Paulo, 2(6), p. 51-64. [Ghrebh- 6](#)

____ 2012 – Prefácio à edição portuguesa. In: FLUSSER, A *História do Diabo*. São Paulo e Coimbra: Annablume e Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 11-15.

BENJAMIN, Walter, 2007 – *Illuminations: Essays and Reflections*. Hannah Arendt (ed.). Harry Zohn (trans.). New York: Schocken Books.

BERGO, Bettina, 2024 – Emmanuel Levinas. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition). E. N. Zalta and Uri Nodelman (eds.). [Emmanuel Levinas \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#)

BERNINI, Gian L. *Davi*. 1623-24. Escultura em Mármore. Galleria Borghese, Roma, Itália.

BÍBLIA. [Online]. Almeida (trad.), 2009 – [Bíblia Online - ACF - Almeida Corrigida Fiel](#)

BLATTNER, W., 2006 – *Heidegger's Being and Time: A Reader's Guide*. New York: Continuum.

BURBIDGE, J. W., 2006 – *The Logic of Hegel's Logic: An Introduction*. Quebec: Broadview.

BUREN, J. van, 2005 – The Earliest Heidegger: A New Field of Research. In: DREYFUS & WRATHALL (eds.), *A Companion to Heidegger*. Massachusetts: Blackwell, p. 19-31.

- BÜTTGEN, P., 2014 – Aufheben, Aufhebung. In: *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Barbara Cassin et al. (eds.). New Jersey: Princeton U.Press, p. 71-76.
- CAMUS, Albert, 1991 – *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. J. O'Brien (trans.). New York: Vintage.
- ____ 1955 – *The Myth of Sisyphus & Other Essays*. Justin O'Brien (trans.). New York: Vintage Books.
- CASSIN, Barbara, et al. (Eds.), 2014 – *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. New Jersey: Princeton U.Press.
- CHAPMAN, Andrew C., 2024 – *Understanding Theory Concepts: From Absurdism to Zeitgeist*. E-Book: The Autodidact's toolkit.
- CICCARIELOO-MAHER, George, 2017 – *Decolonizing Dialectics*. Durham: Duke U.Press.
- COHEN, G. A., 2001 – *Karl Marx's Theory of History: A Defense*. New Jersey: Princeton U.Press.
- COHEN, Richard A., 2011 – Forward. In: LEVINAS, *Otherwise than Being or Beyond Essence*. A. Lings (trans.). Pittsburgh: Duquesne U.Press, p. xi-xvi.
- CORRINGTON, Robert S., 2016 – *Deep Pantheism: Toward a New Transcendentalism*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- CROSSLEY, Nick, 1996 – *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*. London: Sage.
- DAHLSTROM, Daniel O. (Ed.), 2011 – *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVID, Pascal, 2014 – Dasein / Existenz. In: CASSIN et al. (eds.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. New Jersey: Princeton U.Press, p. 196-200.
- DELEUZE, G., 1993 – *The Fold: Leibniz and the Baroque*. T. Conley (trans.). London: Athlone.
- DESMOND, William, 2012 – Being True to Mystery: On saturated phenomena and the hyperbole of Being. Lecture by Prof. William Desmond. Villa Nova University [Theology Institute Annual Conference, Part 2]. YouTube video, 58:52. 12 April. [True Being and Being True: William Desmond's Retrieval of Metaphysics](#)
- DIAS DA SILVA, Wanderley, 2025 – Com qual Kant Flusser gostaria de concordar?. In: TEIXEIRA, NATÁRIO, EPIFÂNIO (org.), *O Diálogo com Kant no Pensamento Luso-Brasileiro*. Porto: Instituto de Filosofia da U.Porto e DG Edições, p. 213-238.
- ____ 2024c – Entre Lúcifer e o Cristo {ou} Queda e Redenção. In: *Flusser Studies*, Lugano, Suíça, 38(2), Nov., p. 1-31. R. Guldin (ed.). [Wanderley Dias Da Silva | Flusser Studies](#)

___ 2024a – *Fernando Pessoa & Hegel: O Poeta & o Filósofo*. Lisboa e São Paulo: Lisbon International Press.

___ 2011 – Flusser’s moral theory – philosophy as melancholy. In: *Flusser Studies*, Lugano, Switzerland, 12(2), Nov., p. 1-19. R. Guldin (ed.). [Flusser Studies 12 - November 2011 | Flusser Studies](#)

___ 2024b – Meanders of Vilém Flusser’s Ethics of Alterity. In: *Sophia – International Journal of Philosophy and Traditions*, Springer, University of Melbourne, Australia. DOI.: <https://doi.org/10.1007/s11841-024-01033-x>

___ 2021 – O Diabo (quase) desmascarado de Vilém Flusser. In: *Prisma: Revista de Filosofia*, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 3(1), jun., p. 118-145. [O DIABO \(QUASE\) DESMASCARADO DE VILÉM FLUSSER | PRISMA - Revista de Filosofia](#)

___ 2023, Vilém Flusser: Transcensão de Patricidade – o lugar de Flusser na história da filosofia brasileira. In: *Filosofia Luso-Brasileira*. António B. Teixeira, Renato Epitáfio (eds.). Lisboa: Movimento International Lusófono & DG Edições, p. 190-224.

FERNANDES, Alexandre C., 2017 – Ética e técnica na pós-história: Uma inserção no pensamento de Vilém Flusser. Dissertação (*Mestrado em Filosofia*). Universidade de Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, 91f. [Dissertacao Alexandre Cortez Fernandes.pdf](#)

FERREIRA DA SILVA, Dora, 1999 – Entrevista com Dora Ferreira da Silva. Entrevista a Ricardo Mendes. Projeto Vilém Flusser no Brasil (1999-2001). Em parceria com FACOM-FAAP, ECA_USP/TV USP. FAAP, 04 de fevereiro de 1999, São Paulo [AVFSP]. YouTube vídeo, 1:00:26. 28 de agosto de 1999. [Consultado em abril 2025]. [Entrevista com Dora Ferreira da Silva](#)

FERREIRA DA SILVA, Vicente, 2010 – *Transcendência do Mundo*. In: FERREIRA DA SILVA, *Obras Completas*. R. Petrónio (ed., org., & notas). São Paulo: É-Realizações Editora.

FINDEIß, F., 2014 – *Psychologische Elements in der Anthropologie von Karl Marx*. München: AVM.

FINGER, Anke, 2007 – Prager Erinnerungen: ein Interview mit Edith Flusser von Anke Finger. [Interview: Edith Flusser]. In: *Flusser Studies*, Lugano, Suíça, 5(2), Nov, p. 1-19. R. Guldin (ed.). [Interview: Edith Flusser | Flusser Studies](#)

FRANKE, W., 2016 – Preface. In: BROWN & FRANKE (eds.), *Transcendence, Immanence, and Intercultural Philosophy*. Cham: Palgrave Macmillan & Springer Nature, p. ix-x.

GADAMER, H., 1976 – *Hegel’s Dialectics: Five Hermeneutical Studies*. New Haven: Yale U.Press.

GOUWENS, D. J., 2016 – Kierkegaard as “A Precursor of Karl Barth”. In: *Kierkegaard’s Influence on Theology. Anglophone and Scandinavian Protestant*

Theology. J. Stewart (ed.). *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Vol.10. Milton Park: Routledge, p. 85-104.

GÓRNISIEWICZ, Arkadiusz, 2016 – Existentialism as a Political Problem in Karl Löwith's Thought. In: *History of European Ideas*, Routledge, UK, 42(7), 19 May, p. 951-964. [Existentialism as a Political Problem in Karl Löwith's Thought: History of European Ideas: Vol 42 , No 7 - Get Access](#)

GRAHAM, William F. Jr., 1968 – *Peace with God*. Westwood, New Jersey: Revell.

GRAVES, Dan, 1996 – *Scientists of Faith: 48 Biographies of Historic Scientists and Their Christian Faith*. Grand Rapids, MI: Kregel.

GULDIN, Rainer, 2011 – Acheronta movebo: On the Diabolical Principle in Vilém Flusser's Writing. In: *Flusser Studies*, Lugano, Suíça, 11(1), May, p. 1-13. R. Guldin (ed.).

HARRILL, J. Albert, 2010 – Stoic Physics, the Universal Conflagration, and the Eschatological Destruction of the "Ignorant and Unstable" in 2 Peter. In: *Stoicism in Early Christianity*, Tuomas Rasimus, Troel Engberg-Pedersen, and Ismo Dunderberg (eds.). Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, p. 115-140.

HATFIELD, Gary, 2004 – Note on Texts and Translation. In: KANT, *Prolegomena to Any Future Metaphysics that Will be Able to Come Forward as Science*. Gary Hatfield (trans.). Cambridge: Cambridge University Press, p. xl-xliv.

HAYAT, P., 1999 – Preface: Philosophy Between Totality and Transcendence. In: LEVINAS, *Alterity and Transcendence*. Michael B. Smith (trans.). London: Athlone, p. ix-xxiv.

HENNRICH, Dirk M., 2019 – O contributo de Vilém Flusser para a ética na época da imaginação digital. In: *Galáxia*, São Paulo, n. 41, maio-ago., p. 5-13. [SciELO Brazil - O contributo de Vilém Flusser para a ética na época da imaginação digital O contributo de Vilém Flusser para a ética na época da imaginação digital](#)

HERRICK, James A., 2013 – *The History and Theory of Rhetoric: an introduction*. 5th Edition. Abingdon, England: Routledge.

HYPOLITE, Jean, 1974 – *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. S. Cherniak and J. Heckman (trans.). Evanston: Northwestern U.Press.

____ 1997 – *Logic and Existence*. L. Lawlor and A. Sen (trans.). New York: SUNY Press.

INWOOD, Michael, 1999 – *A Heidegger Dictionary*. Maiden, Massachusetts: Blackwell.

ISMAEL, J. C., 1965 – Entrevista: "O diabo é um idiota, Sr. Flusser?". In: *Vilém Flusser no Brasil – Boletim Flusser*, São Paulo. [Vilem Flusser no Brasil - Boletim Flusser n.7.](#)

- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D., 2001 – *Dicionário Básico de Filosofia*. RJ: Zahar.
- KANT, I., 1998 – *Critique of Pure Reason*. P. Guyer and A. W. Wood (trans. & eds.). New York: Cambridge U.Press.
- KEARNEY, R., 1992 – *Heidegger's Three Gods*. Warwick: Research Publication Series.
- KERSLAKE, Cristina, 2019 – *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh U.Press.
- KORSCH, Karl, 2015 – *Karl Marx*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- KOSKY, Jeffrey L., 2001 – *Levinas and the Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana U.Press.
- KRAUSE, Gustavo B., 2007 – Prefácio: A Gente de Flusser. In: FLUSSER, *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, p. 7-16.
- ____ 1998 – Introdução: A Épokhé Brasileira. In: FLUSSER, *Fenomenologia do Brasileiro: Em Busca de um Novo Homem*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, p. 7-29.
- ____ 2010 – “Meu bem, você não entendeu nada”: a generosidade cética de Vilém Flusser. In: *A Festa da Língua: Vilém Flusser*. Murilo J. Costa (coord.). São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, p. 19-28.
- ____ 2008 (com Anke Finger e Rainer Guldin) – *Vilém Flusser: uma introdução*. São Paulo: Annablume.
- KUEHN, Evan F., 2020 – *Troeltsch's Eschatological Absolute*. Oxford: Oxford U.Press.
- KUHN, Helmut, 1949 – Meaning in History: the philosophical implications of the philosophy of history. By Karl Löwith. A Review. In: *Journal of Philosophy*, 46(25), p. 822-826.
- LARUELLE, François, 2016 – *Struggle and Utopia at the End Times*. Drew S. Burk and Anthony P. Smith (trans.). Minneapolis, Minnesota: Univocal Publishing.
- LEMINSKI, Paulo F., 2016 – Carta de Paulo Leminski a Vilém Flusser de 1 de junho de 1964. In: Correspondências, Cor_26_6-Portuguese 2 of 4. Acervo Digital: AVFSP, p. 18.
- LISPECTOR, Clarice, 1964 – *A Paixão Segundo G. H.* Rio de Janeiro: Editora do Autor.
- ____ 1996, *A Paixão Segundo G. H.* Edição Crítica. B. Nunes (ed.). Madrid: ALLCA XX.
- ____ 2019 – *Um Sopro de Vida*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- LIU, Charles, 2024 – *The Handy Quantum Physics Answer Book*. Michigan: Visible Ink Press.
- LONGAIR, Malcolm S., 2023 – *Galaxy Formation*. Third Edition. Berlin: Springer Nature.

- LOURENÇO, Eduardo; LETRIA, José, 2014 – *A História é a Suprema Ficção*. Entrevista de José Jorge Letria a Eduardo Lourenço. Lisboa: Guerra e Paz.
- LOYEN, Clemens van, 2014 – A positividade da negação: o exílio de Flusser no Brasil. In: *Flusser Studies*, Lugano, Suíça, vol. 17, jun. R. Guldin (ed.). [Flusser Studies 17 - Double Issue / Thematic focus: Music | Flusser Studies](#)
- MAGEE, Glenn A., 2010 – *The Hegel Dictionary*. London: Continuum Books.
- MANGLIK, Rohit, 2024 – *Life Science – Unit 4 – Biology of Microorganisms*. Lucknow, India: EduGorilla.
- MANNACK, Thomas, 2001 – *The Late Mannerists in Athenian Vase-Painting*. New York: Oxford U.Press.
- MARTZ, Louis L., 1991 – *From Renaissance to Baroque: Essays on Literature and Art*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press.
- MARX, Karl, 2009 – *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*. Annette Jolin and Joseph O'Malley (trans.). Cambridge: Cambridge U.Press.
- MCFARLAND, Alex; HARPER, Bert, 2021 – *100 Bible Questions and Answers*. Savage, Minnesota: BroadStreet Publishing Group.
- MICHELANGELO. *Davi*. Escultura em Mármore Carrara. 1501-04. Accademia di Belle Arti di Firenze, Itália.
- MORGAN, M. L. (Ed.), 2019 – *The Oxford Handbook of Levinas*. New York: Oxford U.Press.
- NABOR, Maria I. P., 2003 – *Ethics*. José C. Nery (ed.). Quezon: Katha Publishing Co. Inc.
- NELSON, Eric S., 2020 – *Levinas, Adorno, and The Ethics of the Material Other*. Albany, New York: State University of New York Press.
- NIETZSCHE, F., 2001 – *Além do Bem e do Mal: ou Prelúdio de uma Filosofia do Futuro*. Márcio Pugliesi (trans.). Curitiba, Paraná: Hemus.
- ____ 2002 – *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. R. P. Horstmann and J. Norman (eds.). J. Norman (trans.). New York: Cambridge U.Press.
- ____ 2006 – *On the Genealogy of Morality*. K. Ansell-Pearson (ed.). C. Diethe (trans.). Cambridge: Cambridge U.Press.
- NISHIDA, Kitaro, 1966 – *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*. Tokyo: Maruzen.
- NUNES, B., 1996 – Introdução, Nota filológica e Nota à segunda edição. In: LISPECTOR, *A Paixão Segundo G. H.* Edição Crítica. B. Nunes (ed.). Madrid: ALLCA XX.
- ____ 2002b – *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Zahar.

____ 2005 – Meu Caminho na Crítica. In: *Estudos Avançados*, USP, São Paulo, 19(55), p. 289-305. <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10111>

____ 2002a – *O Dorso do Tigre*. Rio de Janeiro: Editora 34.

O'BRIEN, Mahon, 2021 – *Heidegger's Life and Thought*. Lanham: Rowman & Littlefield.

OLSON, Robert G., 2017 – *An Introduction to Existentialism*. New York: Dover Publications.

O'REGAN, Cyril, 1994 – *The Heterodox Hegel*. Albany: State University of New York.

PAAR, Adrian, 2010 – *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh U.Press.

PATIOS, G., 2014 – *Kierkegaard on the Philosophy of History*. Basingstock: Macmillan.

PATOČKA, Jan; DODD, James, 2018 – *An Introduction to Husserl's Phenomenology*. Erazim Kohák (trans.). Chicago: Carus Publishing Company.

PENTIUC, Eugen J., 2006 – *Jesus: The Messiah in the Hebrew Bible*. New York: Paulist Press.

PESSOA, Fernando, 2013 – *Fausto*. Teresa S. Cunha (ed.). Lisboa: Relógio D'água.

____ 1993 – *Novas Poesias Inéditas*. M. R. M. Sabino e A. M. M. Sereno (eds.). Lisboa: Ática.

____ 1994 – *Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literárias*. George R. Lind e Jacinto P. Coelho (eds.). Lisboa: Ática.

____ 2006a – *Textos Filosóficos*, Vol. 1. António de Pina Coelho (ed.). Lisboa: Ática.

____ 2006b – *Textos Filosóficos*. Vol. 2. António de Pina Coelho (ed.). Lisboa: Ática.

PLATO, 1903 – The Apology. In: *Platonis Opera*. John Burnet (ed.). Oxford U.Press. Perseus Digital Library: [Plato, Apology, section 17a](#)

POIRIER, Maben W., 2018 – Eric Voegelin's Immanentism: A Man at Odds with the Transcendent? In: *Voegelin View* [Online], n. p., October 15. [Eric Voegelin's Immanentism: A Man at Odds with the Transcendent? - VoegelinView](#). Acesso em: 23 de março de 2025.

RAE, Gavin, 2011 – *Realizing Freedom: Hegel, Sartre, and the Alienation of Human Being*. Basingstock: Palgrave Macmillan.

RAMIRO, Mário, 2002 – Apresentação. In: FLUSSER, *Da Religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. Edith Flusser (ed.). São Paulo: Editora Escrituras, p. ix-xii.

RAMSEY, Frank P., 2001 – *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*. R. B. Braithwaite (trans.). London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

- REALE, M., 1992 – *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa: Verbo. Vol. 5.
- REDDING, Paul, 1996 – *Hegel's Hermeneutics*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- RESNICK, Howard. (H.D. Goswami), 2015 – *A Comprehensive Guide to Bhagavad-Gītā, with Literal Translation*. Gainesville, Florida: Krishna West, Inc.
- RESCHER, Nicholas, 2007 – *Dialectics: A Classical Approach to Inquiry*. Frankfurt: Verlag.
- RETZ, Tyson, 2022 – *Progress and the Scale of History*. Cambridge: Cambridge U.Press.
- RIEBELING, Zachary, 2021 – Trauma Delegitimized: Löwith and the Cosmic View of History. In: *History and Theory*, Wesleyan University, Middletown, 60(1), March 1, p. 23-49.
- ROSA, João Guimarães, 1994 – *Grande Sertão: Veredas*. In: ROSA, *Ficção Completa*. São Paulo: Editora Nova Aguilar. Vol. 2.
- ROSENBAUM, Yudith, 2002 – *Clarice Lispector*. São Paulo: Publifolha.
- SÁ, Olga de, 1996 – Paródia e Metafísica. In: LISPECTOR, *A Paixão Segundo G. H.* Edição Crítica. B. Nunes (ed.). Madrid: ALLCA XX.
- SARTRE, Jean-Paul, 2015 – *A Náusea*. Rita Braga (trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____, 1992 – *Being and Nothingness*. Hazel. E. Barnes (trans.). New York. Gallimard.
- _____, 1958 – *No Exit: a play in one act*. New York: Samuel French, Ltd.
- _____, 1984 – O Existencialismo é um Humanismo. In: *Os Pensadores*. Rita Correia Guedes (trad.). São Paulo: Abril Cultural, p. 3-32.
- SCHARFF, Robert C., 1997 – On “Existentialist” Readings of Heidegger. In: MCBRIDE (ed.), *Sartre and Existentialism: Philosophy, Politics, Ethics, The Psyche, Literature, and Aesthetics*. Hamden, Connecticut: Garland Publishers. Vol. 3, p. 143-156.
- SCHROEDER, Caroline S., 2017 – A metáfora do Diabo em Wolfgang von Goethe e Vilém Flusser: algumas considerações sobre arte e modernidade. In: *PÓS – Revista do Programa de Pós-graduação em Artes*, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 7(13), p. 195-214. DOI.: <https://doi.org/10.35699/2238-2046..15713>
- SCHWARZ, Hans, 2000 – *Eschatology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co.
- SILESIUS, Angelus, 1986. *The Cherubic Wanderer*. Maria Shradý (trans.). New York: Paulist Press.

SOUZA DIAS, G., 2009 – *Mira Schendel: do espiritual à corporeidade*. SP: Cosac Naify.

STAMBAUGH, Joan, 1972 – Introduction. In: HEIDEGGER, *On Time and Being*. Joan Stambaugh (trans.). New York: Harper Torchbooks, p. vii-xi.

STEPELEVICH, Lawrence S. (Ed.), 1983 – *The Young Hegelians: An Anthology*. Cambridge: Cambridge U.Press.

STRATHERN, Paul, 2012 – *Nietzsche*. New York: Harper Collins Press.

TEIXEIRA, António B., 1999 – O pensamento filosófico de Vicente Ferreira da Silva. In: *Reflexão: Revista em Ciências da Religião*, Campinas, São Paulo, 24(75), p. 32-47. <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/10913>

___ 2011 – Religião, Sagrado e Mito em Vilém Flusser. In: *Flusser Studies*, Lugano, Suíça, 11(1), 1 de maio, p. 1-9. R. Guldin (ed.). [Religião, sagrado e mito em Vilém Flusser | Flusser Studies](#)

THOMSON, Ian, 2011 – Ontotheology. In: DAHLSTROM (ed.), *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. Cambridge, England: Cambridge University Press, p. 106-134.

THORSTEINSSON, Runar M., 2010 – Stoicism as a key to Pauline Ethics in Romans. In: *Stoicism in Early Christianity*, Tuomas Rasimus, Troel Engberg-Pedersen, and Ismo Dunderberg (eds.). Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, p. 15-38.

TIME BANDITS, 1981 – Directed by Terry Gilliam. Written by T. Gilliam and M. Palin. Performed by John Cleese, Sean Connery, Shelley Duvall *et al.* United Kingdom: HandMade Films.

TUNHAS, Paulo, 2012 – *O Pensamento e os seus Objectos: Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*. MLAG Discussion Papers, vol. 5. Porto: U.Porto Press.

VALADARES, Paulo, 2014 – O Misterioso Romy Fink, “Personagem” de Bodenlos. In: *Saeculum – Revista de História*, João Pessoa, Departamento de História da Universidade Federal da Paraíba, Dossiê – História e História das Religiões, n. 30, p. 205-215.

VAN RIESSEN, Renée D. N., 2007 – *Man as a Place of God: Levinas' Hermeneutics of Kenosis*. Dordrecht, The Netherlands: Springer.

VOEGELIN, Eric, 1982 – *From Enlightenment to Revolution*. John H. Hallowell (ed.). Durham, North Carolina: Duke U.Press.

___ 1990 – On Hegel: A Study in Sorcery. In: *Eric Voegelin's Collected Works*, Vol. 12. E. Sandoz (ed.). Baton Rouge: Louisiana State U.Press, p. 213-233.

___ 1990 – *The Collected Works of Eric Voegelin: Published Essays – 1966-1985*. Vol. 12. Ellis Sandoz (trans.). Baton Rouge: Louisiana State U.Press.

- ____ 1987 – *The New Science of Politics: an Introduction*. Chicago: The U.Chicago Press.
- VON HEYKING, John, 2001 – *Augustine and Politics as Longing in the World*. Columbia: University of Missouri Press.
- VON WRIGHT, George H., 1982 – The Origin of Wittgenstein's Tractatus. In: G. H. von Wright, *Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, p. 63–110.
- WEBB, Eugene, 2018 – The Question of Eric Voegelin's Faith (or Atheism?): A Comment on Maben Poirier's Critique. In: *Voegelin View* [Online], n. p., October 16. [The Question of Eric Voegelin's Faith \(or Atheism?\): A Comment on Maben Poirier's Critique - VoegelinView](#). Acesso em: 23 de março de 2025.
- WEINTRAUB, D. A., 2011 – *How Old is the Universe?* New Jersey: Princeton U.Press.
- WERKMEISTER, William H., 2021 – *Martin Heidegger on the Way*. Amsterdam: Rodop B. V.
- WESTLAKE, Hannah (Ed.), 2016 – *Complete History of the Universe*. Dorset: Imagine Publishing.
- WESTPHAL, Merold, 1992 – Levinas, Kierkegaard, and the Theological Task. In: *Modern Theology*, Wiley Online Library, Jim Fodor and Bill Cavanaugh (eds.), 8(3), p. 241-261. DOI.: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1992.tb00280.x>
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 2001 – *Tractatus Logico-Philosophicus*. Luiz Henrique L. Santos (trad.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP).
- ____ 2010 – *Tractatus Logico-Philosophicus*. Bertrand Russell (cont.). C. K. Ogen (trans.). London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- WOOD, Allen W., 2012 – *Hegel's Ethical Thought*. New York: Cambridge U.Press.
- WOODCROFT, Bennet, 1854 – *Titles of Patents of Invention: Chronologically arranged*. Part I. London: Queen's Printing Office.
- WOLIN, Richard, 2003 – *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. New Jersey: Princeton U.Press.
- ŽIŽEK, Slavoj, 2014 – *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London: Verso.