

MASARYKOVA UNIVERZITA

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav románských jazyků a literatur

Habilitační práce

BRNO 2026

EVA BATLIČKOVÁ

MASARYKOVA UNIVERZITA

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav románských jazyků a literatur

**O PAPEL CONSTITUTIVO DO *INDIZÍVEL* NA TEORIA DA LINGUAGEM DE
VILÉM FLUSSER: LEITURAS FLUSSERIANAS DE WALTER BENJAMIN E DE
MARTIN HEIDEGGER**

**The Constitutive Role of the *unspoken* in Vilém Flusser's Theory of Language: Flusserian
readings of Walter Benjamin and Martin Heidegger**

**Konstitutivní role *nevyslovitelná* v teorii jazyka Viléma Flussera: flusserovská čtení Waltera
Benjamina a Martina Heideggera**

Eva Batličková

Tese de Habilitação

Habilitation Thesis

Habilitační práce

BRNO 2026

DECLARAÇÃO

Declaro, para os devidos fins, que a presente tese de habilitação é original e resultado da minha investigação, e que a escrevi de forma autónoma, recorrendo apenas a fontes indicadas na lista de referências bibliográficas.

Em Brno, 12 de maio de 2026

Mgr. Eva Batličková, Doutora em Letras

DECLARATION

I hereby declare that this Habilitation Thesis is the result of my own work and that I wrote it independently, using only duly listed and properly cited sources and reference.

In Brno, 12th May 2026

Mgr. Eva Batličková, Doutora em Letras

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že předkládaný habilitační spis je původní, je výsledkem vlastního výzkumu, a že jsem ho vypracovala samostatně s využitím písemných zdrojů, které jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Brno, 12. května 2026

Mgr. Eva Batličková, Doutora em Letras

AGRADECIMENTOS

Aos colegas do Departamento de Línguas e Literaturas Românicas da Faculdade de Letras da Universidade Masaryk (minha *Alma Mater*), que me acolheram depois de 15 anos vividos no Brasil. Com muitos me reencontrei, outros foram novos para mim, mas a todos se dirige minha gratidão pelo ambiente receptivo e motivador que juntos proporcionaram.

Agradeço particularmente ao professor titular Petr Kylvoušek por todas as formas de apoio imagináveis no ambiente acadêmico, desde o científico e institucional ao diplomático e simplesmente humano. Sem ele, nosso Departamento não seria o que ele é hoje.

Agradeço às minhas colegas mais próximas, professora Maria de Fátima Baptista Néry Plch e professora doc. Silvie Špánková, pelas longas conversas, pela amizade e carinho. A Fátima agradeço muito pela revisão paciente do manuscrito. À professora doc. Iva Svobodová pela generosidade que possibilitou minha entrada no programa de Filologia Portuguesa.

Ao professor doc. René Ceballos da Universität Leipzig, o primeiro leitor das páginas a seguir, um crítico tão diligente quanto gentil, e antes de tudo, um interlocutor incansável e sempre inspirativo.

O esvaziamento da linguagem que grassa, em toda a parte rapidamente, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da palavra. Ela provém de uma ameaça à essência do homem.

(M. Heidegger: "Carta sobre o humanismo")

Toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem, e essa concepção leva, em toda a parte, à maneira de verdadeiro método, a novos questionamentos.

(W. Benjamin: "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem")

ÍNDICE

RESUMO (PT)

ABSTRACT (EN)

ABSTRAKT (CZ)

INTRODUÇÃO

1. PRELIMINARES

- 1.1. Observações metodológicas: metafísica, transcendente, sagrado
- 1.2. Debate sobre o papel da linguagem na constituição do conhecimento

2. IMPORTÂNCIA DO PENSAMENTO ALEMÃO NA FORMAÇÃO DA TEORIA DA LINGUAGEM DE VILÉM FLUSSER

- 2.1. Contexto histórico-cultural
- 2.2. *Breve intermezzo 1*: Grécia Antiga como berço da civilização ocidental, resposta alemã ao iluminismo francês
- 2.3. Fontes de inspiração do jovem Vilém Flusser
 - 2.3.1. Filosofia como poesia, fragmento contra o sistema: o primeiro romantismo alemão
 - 2.3.2. Luta pela razão: Hermann Cohen e sua leitura de Immanuel Kant
 - 2.3.3. Da lógica ao misticismo: Ludwig Wittgenstein e os limites da linguagem
 - 2.3.4. Males da razão "reduzida": Edmund Husserl e a crítica da racionalidade moderna
- 2.4. Origens da teoria da linguagem de Vilém Flusser, crítica do estado da civilização ocidental

3. LEITURAS FLUSSERIANAS DE WALTER BENJAMIN: *NOME* e *ALEGORIA*

3.1. Teoria da linguagem nos primeiros escritos de Walter Benjamin

3.1.1. Concepção da linguagem em "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem"

3.1.2. Conceitos de *nome* e de *alegoria* em *Origem do drama barroco alemão*

3.2. *A história do diabo* de Vilém Flusser sob a ótica da *alegoria* benjaminiana

3.3. Questão do *nome* em *A dívida* de Vilém Flusser

3.4. *Breve intermezzo 2*: Ironia como instrumento da transgressão

3.5. O silêncio de Flusser a respeito de Walter Benjamin

4. LEITURAS FLUSSERIANAS DE MARTIN HEIDEGGER: *LOGOS* e *POIESIS*

4.1. A concepção da linguagem em Martin Heidegger

4.1.1. Os textos da juventude

4.1.2. *Ser e tempo: logos e aletheia*

4.1.3. Período de transformação e de pós-*Khere*: vigor da linguagem poética

4.1.4. O misticismo em Martin Heidegger

4.2. Poder ontológico da linguagem em Vilém Flusser: *Língua e realidade*

4.2.1. Linguagem como princípio organizador do mundo humano, *logos* e *cosmos*

4.2.2. Tipologia linguística: volta às origens românticas

4.2.3. *Breve intermezzo 3*: Émile Benveniste e o debate sobre as categorias

4.2.4. Poesia, arquiteta da realidade,

4.2.5. Genealogia da linguagem: natureza, civilização, tecnologia

4.2.6. Filosofia nos moldes da poesia

5. POETAS E PROFETAS: A TEORIA DA LINGUAGEM DE VILÉM FLUSSER APLICADA EM "ESPERANDO POR KAFKA"

CONCLUSÃO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANEXOS

Resumo

O objetivo da minha tese de habilitação é analisar a teoria da linguagem de Vilém Flusser com foco no conceito de *indizível* que remete à dimensão do sagrado entendida pelo filósofo como intrínseca às nossas línguas. A pesquisa se concentra nos textos de Flusser escritos das décadas de 1950 e 1960 no Brasil, interpretando-os sob a ótica das reflexões sobre a linguagem de Walter Benjamin e de Martin Heidegger cuja influência se evidencia neles.

Entre os títulos de Flusser selecionados para a nossa investigação, destacam-se duas obras mais consagradas da sua primeira fase intelectual, *A história do diabo* e *Língua e realidade*, publicadas já na década de 1960, que serão complementadas com monografias *A dúvida* e *Até a terceira e a quarta geração* (publicada em 2017 sob o título *O último juízo: gerações*) e com alguns ensaios. O enfoque nas duas obras bastante conhecidas se deu por vários motivos. O primeiro se oferece naturalmente, pois ambas fazem parte do auge intelectual da época brasileira de Flusser com as ideias já consolidadas. A dupla de monografias *A história do diabo* e *Língua e realidade* é particularmente interessante (a primeira mencionada, *A história do diabo*, foi escrita em alemão antes da segunda *Língua e realidade*, que foi, por sua vez, escrita em português e publicada em 1963, dois anos antes da publicação da versão portuguesa da primeira), uma vez que testemunham de forma muito nítida a transformação do tema da crítica da civilização ocidental que domina os textos de Flusser na década 1950 ao tema da articulação de uma nova teoria da linguagem que assimila a crítica da racionalidade dos textos anteriores. O segundo motivo tem a mesma relevância. Nas duas monografias, em conjunto com a terceira, *A dúvida*, elaborada um ano após *Língua e realidade*, transparecem com muita clareza as concepções da linguagem de Walter Benjamin e Martin Heidegger. No caso de Benjamin, identificamos sua influência em *A história do diabo* (conceito de *alegoria*) e em *A dúvida* (conceito de *nome*). Serviram-nos de referência os ensaios de Benjamin dedicados a mito e linguagem (1915-1921) e a monografia *Origem do drama barroco alemão*. No caso de Heidegger, levantamos o tema da linguagem abordado nos textos no decorrer da sua carreira acadêmica, com atenção especial à fase pós-Khere, apontando algumas correspondências com concepção da linguagem de Flusser em *Língua e realidade*. O último motivo a ser mencionado neste momento, está relacionado com uma certa dívida que, a meu ver, o mundo da filosofia tem com a escrita de Flusser. Apesar do amplo conhecimento das duas obras mencionadas, seu potencial estritamente filosófico nem sempre é reconhecido. Meu estudo pretende ser uma pequena contribuição para os estudos da obra de Flusser nesta direção.

O ponto de partida da nossa investigação é constituído por quatro conceitos: *nome* e *alegoria* vinculados sobretudo à teoria da linguagem de Walter Benjamin, e *logos* e *poíesis* com presença forte na teoria de Martin Heidegger. A análise destes conceitos na obra de Flusser nos permite abrir espaço no qual se evidenciam paralelos e diálogos de Flusser com a tradição filosófica europeia. Com esta finalidade, levantamos quatro momentos significativos, principalmente da filosofia alemã com a qual Flusser tem mais afinidade: o primeiro romantismo alemão com sua contribuição irrefutável na articulação da relação da cultura e filosofia alemãs com a Grécia Antiga; o neokantismo com enfoque no Hermann Cohen, cujos textos foram significativos na formação do jovem Benjamin e, além disso, um filósofo associado ao judaísmo não ortodoxo, defendendo sua importância para o pensamento europeu, um traço que encontramos também no pensamento de Flusser; a filosofia analítica representada

aqui por Ludwig Wittgenstein, seu integrante proeminente que, ao mesmo tempo, conseguiu mostrar seus limites; e por fim, a fenomenologia de Edmund Husserl assumida por Flusser abertamente como método da sua própria investigação, junto a crítica da racionalidade europeia presente nas palestras da sua época tardia, publicada em forma de livro sob título *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, com a qual Flusser dialoga de forma inerente nos seus primeiros textos.

A última parte da tese é dedicada à análise do ensaio de Flusser "Esperando por Kafka", cuja data publicação corresponde com a de *Língua e realidade*, monografia na qual expõe minuciosamente sua teoria da linguagem. O ensaio onde Flusser analisa a obra do seu conterrâneo Franz Kafka se apresenta como um exemplo significativo da aplicação das suas considerações sobre a linguagem na obra concreta.

Palavras-chave

teoria da linguagem, crítica da racionalidade moderna, *poiesis*, filosofia brasileira

Abstract

The aim of my postdoctoral thesis is to analyse Vilém Flusser's theory of language, focusing on the concept of the *unspoken* that refer to the dimension of the sacred understood by the philosopher as intrinsic to our languages. The research focuses on texts written by Flusser in Brazil during the 1950s and 1960s, interpreting them through the lens of the reflections on language by Walter Benjamin and Martin Heidegger, whose influence is evident in them.

Among the works by Flusser selected for our research, two of the most celebrated works from his early intellectual phase stand out: *The History of the Devil* and *Language and Reality*, published as early as the 1960s, which will be supplemented by the monographs *On Doubt* and *Unto the Third and Fourth Generation* (published in 2017 under the title *The Last Judgement: Generations*) and by a number of essays. The focus on these two well-known works stems from several reasons. The first is self-evident, as both form part of the intellectual peak of Flusser's Brazilian period, when his ideas were already fully developed. The pair of monographs *The History of the Devil* and *Language and Reality* is particularly interesting (the first, *The History of the Devil*, was written in German before the second, *Language and Reality*, which was, in turn, written in Portuguese and published in 1963, two years before the publication of the Portuguese version of the first), as they bear very clear witness to the shift from the theme of the critique of Western civilisation that dominates Flusser's texts in the 1950s to the theme of articulating a new theory of language that incorporates the critique of rationality found in his earlier works. The second reason is equally significant. In these two monographs, together with the third, *On Doubt*, written a year after *Language and Reality*, the conceptions of language held by Walter Benjamin and Martin Heidegger are very clearly evident. In the case of Benjamin, we identify his influence in *The History of the Devil* (the concept of *allegory*) and in *Doubt* (the concept of *the name*). We drew on Benjamin's essays on myth and language (1915–1921) and the monograph *The Origin of German Tragic Drama*. In the case of Heidegger, we examined the theme of language addressed in his texts throughout his academic career, with particular attention to the post-Kher phase, highlighting some correspondences with Flusser's conception of language in *Language and Reality*. The final point to be mentioned at this juncture relates to a certain debt which, in my view, the world of philosophy owes to Flusser's writing. Despite the widespread familiarity with the two works mentioned, their strictly philosophical potential is not always recognised. My study aims to be a small contribution to the study of Flusser's work in this regard.

The starting point for our research consists of four concepts: *name* and *allegory*, linked primarily to Walter Benjamin's theory of language, and *logos* and *poiesis*, which feature prominently in Martin Heidegger's theory. The analysis of these concepts in Flusser's work allows us to open up a space in which parallels and dialogues between Flusser and the European philosophical tradition become evident. To this end, we highlight four significant periods in, above all, German philosophy with which Flusser has the greatest affinity: early German Romanticism, with its undeniable contribution to articulating the relationship between German culture and philosophy and Ancient Greece; Neo-Kantianism, with a focus on Hermann Cohen, whose writings were significant in the formation of the young Benjamin and, furthermore, a philosopher associated with non-orthodox Judaism, defending its importance for European thought—a trait we also find in Flusser's thought; Analytic Philosophy, represented here by

Ludwig Wittgenstein, its prominent exponent who simultaneously succeeded in demonstrating its limitations; and finally, the phenomenology of Edmund Husserl, which Flusser openly adopted as the method for his own research, alongside the critique of European rationality present in the lectures of his later years, published in book form under the title *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, with which Flusser engages in an inherent dialogue in his early texts.

The final section of the thesis is devoted to an analysis of Flusser's essay 'Waiting for Kafka', which was published at the same time as *Language and Reality*, the monograph in which he sets out his theory of language in detail. The essay, in which Flusser analyses the work of his compatriot Franz Kafka, serves as a significant example of how his ideas on language are applied in a specific work.

Keywords

theory of language, critique of modern rationality, *poiesis*, Brazilian philosophy

Abstrakt

Cílem mé habilitační práce je analýza Flusserovy teorie jazyka se zaměřením na pojem *nevyslovitelná*, které odkazuje na sféru posvátna, kterou tento filozof chápe jako neoddělitelnou součást našich jazyků. Výzkum se soustředí na Flusserovy texty napsané v 50. a 60. letech v Brazílii a interpretuje je z úhlu pohledu teorií Waltera Benjamina a Martina Heideggera, jejichž vliv je v nich patrný.

Mezi tituly vybranými pro náš výzkum vynikají dvě nejznámější díla z Flusserova raného tvůrčího období, *Příběh d'ábla* a *Jazyk a skutečnost*, publikované již v 60. letech, které jsou doplněny monografiemi *Pochybnost* a *Až do třetího a čtvrtého pokolení* (vydané v roce 2017 pod názvem *Poslední soud: pokolení*) a několika eseji. Koncentrace na tato dvě velmi známá díla má několik důvodů. První z nich je zřejmý, neboť obě patří k intelektuálnímu vrcholu Flusserova brazilského období s již konsolidovanými koncepcemi. Dvojice monografií *Příběh d'ábla* a *Jazyk a skutečnost* je obzvláště zajímavá (první z nich, *Příběh d'ábla*, byla napsána v němčině koncem 50. let, a dočkala se svého vydání teprve po předkladu do portugalského, dva roky po první vydané knize, *Jazyk a skutečnost* [1963] psané přímo portugalsky), jelikož velmi jasně svědčí o proměně tématu kritiky západní civilizace, které dominuje Flusserovým textům v 50. letech, v otázku formulace nové teorie jazyka, která kritiku racionality předchozích textů asimiluje. Druhý důvod má stejnou relevanci. V obou monografiích, společně s třetí, *Pochybnost*, vypracovanou rok po *Jazyku a realitě*, se velmi jasně zrcadlí myšlenky o jazyce Waltera Benjamina a Martina Heideggera. V případě Benjamina, dokumentujeme jeho vliv na dílech *Příběh d'ábla* (koncept *alegorie*) a *Pochybnost* (koncept *jména*), a to na základě Benjaminových esejí věnovaných mýtu a jazyku (1915–1921) spolu s monografií *Původ německé truchlohry* (1928). V případě Heideggera jsme se pokusili o zmapování tématu jazyka v textech prolínajících se celou jeho akademickou dráhou, se zvláštním zřetelem na fázi post-Khere, s cílem poukázat na některé souvislosti s Flusserovým pojetím jazyka v díle *Jazyk a realita*. Poslední důvod, který bych v této chvíli ráda zmínila, souvisí s určitým dluhem, který má podle mého názoru svět filozofie vůči Flusserově tvorbě. Navzdory široké znalosti obou zmíněných děl není jejich striktně filozofický potenciál vždy uznáván. Moje studie si klade za cíl být drobným příspěvkem ke studiu Flusserova díla v tomto směru.

Výchozím bodem našeho výzkumu jsou čtyři pojmy: *jméno* a *alegorie*, které souvisejí především s jazykovou teorií Waltera Benjamina, a *logos* a *poesis*, které zaujímají významné místo v teorii Martina Heideggera. Analýza těchto pojmů ve Flusserově díle nám umožňuje otevřít prostor, v němž se projevují paralely a dialogy, které vede s evropskou filozofickou tradicí. Za tímto účelem jsme vybrali čtyři významné momenty, zejména německé filozofie, k níž má Flusser největší afinitu: raný německý romantismus s jeho nesporným přínosem k propojení německé kultury a filozofie se starověkým Řeckem; novokantovství se zaměřením na Hermanna Cohena, jehož texty byly významné pro formování mladého Benjamina a který byl navíc filozofem spojeným s neortodoxním judaismem a obhajoval jeho význam pro evropské myšlení, což je rys, se kterým se setkáváme také u Flussera; dále analytickou filozofii zde zastoupenou Ludwigem Wittgensteinem, jejím významným představitelem, který zároveň ukázal její omezení; a konečně fenomenologii Edmunda Husserla, kterou Flusser otevřeně přijal jako metodu svého vlastního bádání, spolu s jeho kritikou evropské racionality z jeho pozdního

období, vydanou knižně pod názvem *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s níž Flusser ve svých raných textech vede inherentní dialog.

Poslední část práce je věnována analýze Flusserova eseje „Čekáme na Kafku“, jehož datum vydání se shoduje s datem vydání monografie *Jazyk a skutečnost*, v níž je podrobně rozvedena jeho teorie jazyka. Jedná se o jakýsi literárně existenciální rozbor díla Franze Kafky, který je velmi zajímavým příkladem uplatnění jeho úvah o jazyce v konkrétním díle.

Klíčová slova

teorie jazyka, kritika moderní racionality, *poesis*, brazilská filozofie

INTRODUÇÃO

"Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar." (Wittgenstein, 2001: 281) A proposição que encerra *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein tornou-se tão notória que ressoa além dos limites do discurso estritamente filosófico. A dimensão da linguagem que se encontra além do universo das nossas línguas é um assunto que nem sempre é considerado adequado para um debate filosófico ou linguístico sério, sobretudo nos nossos tempos. Mas nem sempre foi assim.

Nas primeiras décadas do século XX a situação era diferente. Quando Ferdinand de Saussure revolucionou o campo das pesquisas linguísticas, o debate sobre a linguagem era mais amplo. A própria linguística *stricto sensu* nasceu das reflexões filosóficas que remontam aos tempos antigos. Para os primórdios do pensamento sobre a linguagem que na cultura ocidental encontramos no pensamento dos filósofos gregos, é característica sua estreita conexão com a razão. Afinal de contas, a palavra grega *logos*, que costuma ser traduzida como discurso, é o mesmo conceito usado para a razão universal nos textos dos filósofos antigos. No decorrer do tempo, a relação da linguagem com a razão tornou-se, em grande parte, um debate sobre os limites da razão, sobre a validade do nosso conhecimento e sobre os limites da comunicabilidade.

Nas décadas de 1950 e de 1960, quando inicia a sua trajetória filosófica, Flusser se ocupa de dois grandes temas. O primeiro pode ser especificado como uma investigação das raízes da crise da civilização ocidental relacionada à racionalidade moderna. O segundo é associado aos estudos da linguagem e é inseparável do primeiro. Quando Flusser escreve sobre a sua intenção de fundamentar uma nova teoria da linguagem (*Língua e realidade*, 1963), propõe devolver a abrangência perdida aos debates sobre a linguagem e enfatizar sua conexão não apenas com os problemas epistemológicos, mas também com os éticos. Sua intenção é atualizar estudos da linguagem a partir das teorias filosóficas mais recentes, especificamente as da filosofia analítica, da fenomenologia e do existencialismo.

Minha pesquisa pretende apontar algumas ideias e concepções dos primeiros escritos de Flusser e mostrar que suas teorias fazem parte de uma tendência filosófica mais ampla. Tendência que se posiciona contra a instrumentalização da razão e com ela, da linguagem, que acompanham a humanidade desde os tempos modernos. A razão moderna com suas raízes no Renascentismo, consolidou-se no Iluminismo, chegando ao seu auge na forma do positivismo

do século XIX, como uma concepção romantizada da ciência. Nos moldes positivistas, a razão tendeu a ser confinada ao mundo do cálculo e da medição, obcecado pela precisão e rigor. O pragmatismo tornou-se gradualmente uma nova norma da sociedade, que a legitimou explorar tudo que se encontrava ao seu alcance, desde os recursos naturais até os seres humanos. O processo de dominação da razão moderna manifestou-se no campo científico com a imposição da metodologia das ciências exatas e naturais com foco na exatidão e na objetividade, metodologia que tenderia ser aceita também como regra das ciências humanas inclusive da própria filosofia. Assim poderia ser descrita a visão do mundo de Flusser no início da sua trajetória intelectual, que começou a se formar nos primeiros anos após o fim da Segunda Guerra Mundial. Trajetória marcada pelo esforço não apenas para apontar os problemas, mas para buscar solução capaz de indicar uma saída para a profunda crise da civilização ocidental da época do pós-guerra. Uma das estratégias que Flusser desenvolveu nos seus primeiros textos é mostrar a importância da dimensão do sagrado na história da humanidade e o vazio que se instala com sua substituição pelo mundo do cálculo. Esta estratégia estará no centro da nossa atenção no decorrer deste trabalho.

Como o título da tese assinala, o tema central das páginas que seguem será a relação de Flusser com a linguagem e sua conexão com o espaço do sagrado. O termo *indizível* que o autor usa em *Língua e realidade* (1963) para se referir à esfera extralinguística na qual as palavras se originam e na qual tendem a diluir-se por fim, aparece como o *de tudo diferente* em *A dúvida* (1963/64)¹. Este conceito não é novo. O *ganz andere* – que pode ser traduzido como o *de tudo diferente* flusseriano – é um termo importante nas reflexões de Mircea Eliade, autoridade na área das ciências da religião, dedicadas à esfera espiritual. Minha proposta é submeter à análise a hipótese de que a concepção da linguagem de Flusser pode ser entendida, em princípio, como uma resposta à linguística de viés saussuriana que impera sobre os estudos da linguagem desde o início do século XX. O giro que Flusser procura dar pode ser compreendido, a meu ver, como uma reação à secularização da concepção da linguagem e como uma tentativa de devolver o plano sagrado a ela. Plano que grande parte das teorias da linguagem do decorrer da história do pensamento ocidental considerava inerente a ela.

¹ A datação se baseia nas informações do livro *Flusser-Quellen*: "1963/64 Entstehung des Buchmanuskripts Da dúvida [Vom Zweifel], das posthum 1999 in Rio veröffentlicht wird". (Sander, 2002: 15)

Nosso trabalho será desenvolvido em três passos. Nos primeiros dois capítulos esboçaremos o contexto filosófico dentro do qual podemos inserir as reflexões de Flusser sobre a linguagem e destacaremos a importância do pensamento alemão na sua formação intelectual. Entre as correntes e os nomes que influenciaram sua obra direta ou indiretamente, vamos nos concentrar nos primeiros românticos de Jena, no pensamento neokantiano sob o enfoque de Hermann Cohen, nas questões acerca da linguagem na teoria de Ludwig Wittgenstein da época do *Tractatus* e na fenomenologia transcendental de Edmund Husserl, assim como na sua crítica da ciência ocidental. Uma atenção especial será dedicada, porém, a dois pensadores que, a meu ver, marcaram profundamente os primeiros trabalhos de Flusser: Walter Benjamin e Martin Heidegger. A influência de cada um dos filósofos na teoria da linguagem de Flusser será submetida a análise em capítulos avulsos. O primeiro deles, "Leituras benjaminianas de Flusser", abordará a importância dos conceitos de *nome* e de *alegoria* presentes nos textos da juventude de Benjamin nas duas monografias de Flusser, *A história do diabo* (1958/1965) e *A dúvida* (1963/1964). O segundo, "Leituras heideggerianas de Flusser", focará os conceitos de *logos* e de *poíesis* na forma como as compreende Martin Heidegger em seus textos sobre a linguagem e sob esta óptica vamos examinar a obra prima de Flusser na qual expõe sua teoria da linguagem, *Língua e realidade* (1963). A tese será encerrada com o capítulo "Poetas e profetas" no qual mostraremos a aplicação da teoria da linguagem de Flusser numa obra concreta, no caso, na escrita de Franz Kafka.

1. PRELIMINARES

1.1. Observações metodológicas: metafísica, transcendente, sagrado

Quando falamos da dimensão do *indizível* na teoria da linguagem de Vilém Flusser, não temos como evitar a questão da metafísica e com ela relacionados os conceitos de transcendente e de sagrado. Nos debates filosóficos contemporâneos, o campo da metafísica não é um dos mais tematizados, sendo reservado, geralmente, às teorias do passado. Na década de 1950, quando Flusser começou a escrever seus textos, a situação não era muito diferente. Ele próprio procurava saída deste campo e nas várias partes das suas monografias dedicadas às questões ontológicas e epistemológicas (*Língua e realidade*, *A dúvida*) explicitamente transpõe os termos como realidade ou verdade no domínio da linguística (entendida no sentido mais amplo). Por outro lado, seus conceitos de *indizível*, *inarticulável* ou *de tudo diferente*, mesmo apresentados por ele no contexto do debate linguístico, não escapam da dimensão metafísica que faz parte do pensamento ocidental desde a Antiguidade. Examinemos, então, brevemente, o próprio conceito da metafísica.

O termo metafísica está vinculado a um dos tratados de Aristóteles, onde ele discute a *primeira filosofia* ou a *teologia* com o objetivo de determinar o verdadeiro *saber*. Em algumas partes, ele se refere especificamente ao conhecimento das *primeiras causas* e de deus como o *primeiro motor imóvel*. O nome dado posteriormente ao seu tratado, *Metafísica*, tornou-se um dos conceitos fundamentais da filosofia e, em princípio, está vinculado aos temas mencionados. Para Aristóteles, a metafísica é uma disciplina teórica cujo objetivo é apreensão da verdade. Junto a ela, a matemática e a geometria seguem o mesmo propósito. O que, a seu ver, diferencia a metafísica das outras disciplinas é o foco na substância imaterial. Em consequência ela está isenta da legitimação do seu próprio objeto de pesquisa. (Loux, 2006: 2-3)

Em outras partes do seu tratado, Aristóteles especifica o alvo de investigação da metafísica como estudo do *ser* enquanto *ser*, com a intenção do seu reconhecimento como uma ciência universal com capacidade de abranger objetos da pesquisa das outras ciências. O que a valida frente as outras disciplinas é, para Aristóteles, seu método singular de investigação.

What is distinctive about metaphysic is the *way*² in which it examines those objects; it examines them from a particular perspective, from the perspective of their being beings or things that

² A palavra italizada corresponde com a grafia do texto original.

exists. So metaphysics considers things as beings or as existents and attempts to specify properties or features they exhibit just insofar as they are beings or existents. (Loux, 2006: 3)

Podemos ver que há uma dualidade no entendimento da metafísica. Por um lado, temos a metafísica como uma disciplina específica que se ocupa do conhecimento das *primeiras causas*, por outro, uma área que tende a ser universal com intuito de abarcar todo o domínio do *ser*. (Loux, 2006: 3) Esta dualidade caracterizou sobretudo o pensamento filosófico medieval. Neste período, havia duas tarefas principais da metafísica: definir as categorias como estrutura da realidade e estudar existência e natureza da Substância Divina. Nos séculos XVII e XVIII, com a transformação de diferentes disciplinas científicas os assuntos da metafísica expandiram. No contexto do racionalismo continental apareceram novos temas que começaram a preencher as páginas dos tratados filosóficos como, por exemplo, a dicotomia entre corpo e mente e suas consequências na vida dos seres humanos. Um dos lugares centrais era tomado pelo tema da liberdade da vontade humana e da investigação dos seus princípios e da sua extensão. (Loux, 2006: 4)

Embora no centro dos questionamentos metafísicos tivesse permanecido o *ser* e a sua natureza, este assunto se abriu à diversas perspectivas. A *metafísica geral* ocupa-se pelo *ser* enquanto *ser*, ou seja, pelo *ser* no seu entendimento mais amplo. A *metafísica especial*, por sua vez, investigar o *ser* sob uma variedade de perspectivas. A *cosmologia* pesquisa o *ser* no sentido do princípio das coisas mutáveis. A *psicologia racional* investiga o *ser* como fundamento dos seres racionais, enquanto a *teologia natural* foca como *ser* se manifesta no divino. (Loux, 2006: 4-5)

Por outro lado, a metafísica desenvolvida pelos racionalistas tornou-se um sistema abstrato e especulativo que estava afastado da imagem comum do mundo. Um exemplo emblemático encontramos, por exemplo, nos sistemas de Spinoza e de Leibniz. (Loux, 2006: 5) Neste contexto, a metafísica tornava-se um alvo frequente da crítica dos pensadores empíricos, sendo depreciada sua ausência do significado, uma vez que não havia representação na experiência sensorial dos seus objetos de investigação.

Immanuel Kant procurou solucionar o problema no âmbito da sua filosofia crítica, submetendo à examinação as próprias limitações da razão humana. Nas suas investigações chegou à conclusão de que as faculdades cognitivas humanas são baseadas tanto na parte inata como na experiência dos dados brutos fornecidos pelos sentidos. "The data get structured or organized by way of the innate concepts, and the result is an object of knowledge." (Loux,

2006: 5) Nosso conhecimento é resultado de aplicação dos nossos conceitos inatos ao conteúdo sensorial da nossa experiência subjetiva. Surge, porém, a questão da validade do conhecimento a respeito dos objetos que se encontram fora da nossa experiência sensorial como, por exemplo, imortalidade de alma, existência de Deus ou a liberdade da vontade humana. Neste contexto, Kant articula a diferença entre a *metafísica transcendental* e a *metafísica crítica*. Enquanto a *metafísica transcendental* se concentra na investigação da realidade além da nossa experiência, a *metafísica crítica* pesquisa o caráter do nosso pensamento e do nosso conhecimento. Desta forma, Kant procura determinar as condições do conhecimento. (Loux, 2006: 6)

Até hoje a concepção de Kant possui defensores que compreendem a metafísica como uma disciplina própria para descrever os esquemas conceituais que formam nossa imagem do mundo. Os pesquisadores contemporâneos, claro, estão cientes de que não se trata apenas de uma imagem do mundo, mas que existem várias. Para eles, a metafísica proporciona formas de representação do mundo. O que os une com Kant é o entendimento de que conseguimos investigar apenas os nossos esquemas conceituais e que o mundo "de verdade" é inacessível para nós. Não há, simplesmente, escapatória da mediação dos esquemas entre nós e o mundo. (Loux, 2006: 6-7)

What I grasp is the object as I conceptualize or represent it, so that the object of my thought is something that is, in part at least, the product of the conceptual or representational apparatus I bring to bear in doing the thinking. What I have is not the thing as it is in itself, but the things as it figures in the story I tell of it or the picture I construct of it. (Loux, 2006: 8)

Este pressuposto caracteriza os *idealistas*, afirmando que não há nada mais do que as histórias que os seres humanos constroem sobre o mundo. Para alguns, as estruturas a partir das quais construímos as histórias são um tipo de muros que impedem o nosso acesso às coisas como realmente são.³ (Loux, 2006: 8)

Com o pensamento kantiano estão relacionados mais dois termos fundamentais: *transcendental* e *transcendente*. Enquanto o *transcendental* está vinculado ao plano do condicionamento do conhecimento e dos seus limites, o conceito do *transcendente* remete à esfera do divino. Para Kant, o conhecimento *transcendental* é o conhecimento das possibilidades da razão e de como ela funciona. Ele discorda da divisão tradicional do universo dos sentidos e do intelecto na qual *fenômenos* (aparências, dados dos sentidos) fazem parte do

³ Flusser em *A história do diabo* (1965) descreve as leis científicas como pontes sustentadas nos símbolos matemáticos que criam uma ilusão da realidade.

mundo dos sentidos, enquanto *númenos/noumena* (objetos do pensamento, da intuição intelectual) pertencem ao mundo do intelecto. Para ele, esta dicotomia não funciona uma vez que não há fenômenos que não sejam apreensíveis em categorias, assim como não há *númenos/noumena* independentes da consciência dos sentidos. "Contudo, se devemos no fim das contas falar de aparências, devemos pensar que elas são aparências de *algo*, um algo que Kant chama de 'o objeto transcendental', que é, todavia, somente um X desconhecido, do qual não sabemos [...] nada." (Kenny, 2009: 189) Sobre o objeto transcendental não podemos dizer nada, porque não temos como submetê-lo às categorias, sendo elas aplicáveis apenas ao mundo sensorial. (*Ibid.*) Em consequência, Kant não considera as categorias do espaço e do tempo uma realidade em si. Elas podem ser apreendidas somente como ideias. "Se nos livramos do sujeito, espaço e tempo desaparecem: como fenômenos eles não podem existir em si, mas somente em nós. O que as coisas são em si, o que não faz parte do mundo dos fenômenos, é algo que permanece desconhecido para nós."⁴ (Kenny, 2009: 208)

O conceito kantiano do *transcendente* associado ao divino tem suas origens no neoplatonismo. Nele, o transcendente é aquilo que se encontra além da substância. O típico exemplo é a alma que transcende o corpo. Kant aborda esta problemática na *Crítica da razão pura* (1781), no capítulo intitulado "O ideal da razão pura", onde se opõe à teologia racional, alegando que nenhuma prova racional de Deus funciona já que todas elas são altamente especulativas. Neste tipo de provas, alega Kant, a razão "abre suas asas em vão, para elevar-se acima do mundo dos sentidos pelo mero poder do pensamento especulativo." (Kenny, 2009: 360)

Na sua segunda Crítica, *A crítica da razão prática* (1788), dedicada às questões éticas e morais, novamente surge o tema da existência de Deus. Kant outra vez afirma, que não há como comprová-la através dos instrumentos da razão, visto que se trata de uma esfera além dos limites do conhecível, por outro lado, ocupar-se com pensamento em Deus ele considera crucial para uma atividade racional, já que Ele é uma garantia da validade das leis morais. Nós "temos a obrigação de buscar a bondade perfeita que inclui a virtude e a felicidade" e apenas "o todo-poderoso e onisciente Deus" o pode garantir. (Kenny, 2009: 364) "Deus existe" é, para Kant, um postulado ético.

⁴ Para Flusser os dois horizontes transcendentais da linguagem, intelecto e a realidade, também não possuem a "dignidade ontológica", eles não são um *ser* em si. Eles se realizam apenas dentro das línguas concretas. (Flusser, 2011: 42)

Na leitura das primeiras monografias de Flusser percebemos que suas reflexões sobre a linguagem correspondem aos conceitos kantianos. No livro *A dívida*, ele transpõe o problema da realidade do plano metafísico ao linguístico, determinando o sujeito, o objeto e o predicado da frase como partes do *ser*. O intelecto, isto é, o Eu, é sujeito da frase, enquanto o mundo é o seu objeto. O predicado da frase é o *Sachverhalt* wittgensteiniano, "o estado de coisas [que] é uma ligação de objetos (coisas)". (Wittgenstein, 2001: 135) O sujeito e o objeto são horizontes de línguas e assim, da realidade. Eles se tornam reais, ou seja, conseguem participar da realidade somente dentro de uma língua concreta. Além destes dois horizontes, as línguas possuem ainda outros limites contra os quais se chocam. Estes limites Flusser chama de *nomes próprios*; ele os define como produtos de intuição poética. Os intelectos poéticos intuem as palavras novas, os nomes, do *de tudo diferente*, do *inarticulável*. "O nome próprio é a adoração do inarticulável, e a conversação autêntica é um canto de louvor ao inarticulável que vibra no nome próprio." (Flusser, 2011: 102) Na teoria da linguagem de Flusser, o *de tudo diferente* constitui uma região do sagrado, nele se encontram as origens dos intelectos e da linguagem. (Flusser, 2011: 93-107) Para ele, o pensamento ocidental, assim como todo pensamento, conserva o fundamento religioso. (Flusser, 2011: 107) A tragédia da nossa civilização é que o nosso pensamento se afastou do *inarticulável*, do *de tudo diferente*, resultando em esvaziamento do significado da nossa conversação, e assim, da nossa realidade. (Flusser, 2011: 104) No contexto kantiano, os dois horizontes da linguagem, o intelecto e o mundo, pertencem à esfera do *transcendental*. Eles são os elementos constitutivos da realidade, no entanto, *em si* não fazem parte dela. O *de tudo diferente*, por sua vez, encontra-se na dimensão do divino, ele é *transcendente*.

Já nesta parte preliminar podemos compreender que a região do sagrado é inerente ao universo da linguagem na teoria de Flusser, sendo a própria fonte da linguagem. Mas o sagrado para ele não significa apenas o transcendente impenetrável, ele é fundamental na determinação da "realidade" ou da "irrealidade" do mundo no qual vivemos. Em *A história do diabo*, o mundo profano, diabólico, sustentado pelo pensamento especulativo, é irreal ou, melhor dito, uma espécie de "realidade paralela" que este tipo de pensamento constrói. Em *Língua e realidade* fala de sistema de "pontes" que edificamos sobre o abismo impenetrável para o intelecto que nos assusta. A "realidade" autêntica, de maneira oposta, é aquela relacionada à Criação divina.

Mircea Eliade, em seu livro *O Sagrado e o Profano* (1957), usa o termo *hierofania*, isto é, uma espécie de manifestação, para explicar como o sagrado entra na vida humana. O sagrado se manifesta, ele se revela ao ser humano. "A pedra sagrada, a árvore sagrada, não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque 'revelam' algo que

já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*." (Eliade, 1992: 13) Para ele, o mundo profano na sua totalidade de um cosmos dessacralizado é uma descoberta relativamente recente no contexto da história da humanidade. Uma descoberta realizada pelo homem das sociedades modernas. Para as pessoas das sociedades pré-modernas, a proximidade do sagrado era mais que desejada, já que "o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudoreal." (Eliade, 1992: 14) O sagrado proporciona significado para as coisas que sem ele jazeriam no caos. "Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há ruptura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo." (Eliade, 1992: 17) A extensão homogênea e infinita carece de pontos de referências, por isso pode ser chamada de caos. "Para viver no Mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no 'caos' da homogeneidade e da relatividade do espaço profano." (*Ibid.*)

A revelação através da *hierofania* possibilita obter um ponto fixo para o ser humano que lhe proporciona a orientação na homogeneidade caótica e o salva do perigo de viver num mundo sem sentido, numa extensão informe do mundo profano.

A experiência profana [...] mantém a homogeneidade e, portanto, a relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o "ponto fixo" já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias. A bem dizer, já não há "Mundo", há apenas fragmentos de um universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de "lugares" mais ou menos neutros onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial. (Eliade, 1992: 18)

E é nesta perspectiva que podemos entender a concepção do espaço religioso na teoria da linguagem de Flusser. Ele entende a linguagem como doadora de sentido ao mundo humano, como construtora de cosmos, e, assim, da realidade. Suas raízes se encontram na dimensão do sagrado e esta dimensão é constitutiva para todas as culturas. O esvaziamento progressivo deste espaço no âmbito da civilização ocidental – que se iniciou na Idade Moderna através da exaltação da racionalidade pragmática, do cálculo, do mensurável ou da análise lógica, que transformou o mundo ao nosso redor em algo manipulável e disponível – é o ponto de partida da crítica de Flusser ao estado da cultura ocidental. Para ele, reencontrar a dimensão sagrada pela humanidade ocidental é o sinónimo de voltar a pensar de forma autêntica, voltar a ser um

ser racional no sentido mais amplo, e com todas as consequências e deveres que este termo implica.

1.2. Debate sobre o papel da linguagem na constituição do conhecimento

O tema da linguagem está presente nos debates filosóficos desde as suas origens na Grécia Antiga, onde estava estritamente relacionada à razão e aos seus limites. A palavra grega para linguagem ou discurso, *logos*, é a mesma usada para a razão universal nos textos dos filósofos antigos.

As origens da linguística moderna encontram-se no solo filosófico. As fronteiras entre a filosofia e a linguística continuam fluídas até hoje e os linguistas, com maior ou menor frequência, esbarram nos assuntos e nos conceitos historicamente relacionados às questões das áreas da metafísica, da epistemologia e da ética. A semântica e a pragmática, por exemplo, partem das teorias dos filósofos que faziam suas pesquisas na fronteira entre a filosofia crítica, a lógica e a matemática, como Gottlob Frege e seus alunos Bertrand Russell e Rudolf Carnap. (Szabó, Thomason, 2019: xii)

A primeira análise da linguagem sobre a qual temos conhecimento, encontramos no diálogo platônico *Cratylus*. Nele, Sócrates relativiza a importância constituinte da linguagem para o conhecimento. Para ele, dar nome a um objeto pressupõe o conhecimento prévio do objeto nomeado. (Losonsky, 2022: 52) Platão, num dos diálogos posteriores, *Sofistas*, diz que a conversação repleta de sentido não é um mero encadeamento de nomes ou verbos, mas uma "tecelagem [de] verbos com nomes".⁵ (Platão apud Losonsky, 2022: 52)

Aristóteles introduziu a concepção da lógica no pensamento sobre a linguagem em *Categorias* onde articulou a distinção entre o sujeito e o predicado. Em *Primeira Analítica* apresenta a concepção da proposição (*protasis*) como fundamento da lógica baseada na argumentação que parte de uma afirmação (*logos*) que, em seguida, é confirmada ou negada. Ele não diferencia entre o conteúdo proposicional e o discurso linguístico; para ele, os dois formam a estrutura tanto do conteúdo, como da linguagem. No texto *Da Interpretação*, Aristóteles, de acordo com Platão, afirma a diversidade entre as línguas, entendendo-as como baseadas nas convenções. Ele foi também o primeiro a inserir um conceito mental entre o nome

⁵ "weaving [of] verbs with names" (trad. nossa)

e a sua referência. Ele o chamou de *afecção da alma* que pode ser entendido como uma ideia, uma palavra interior ou uma imagem interior dos objetos denominados. Para ele, a relação entre a imagem mental (*afecção da alma*) e coisa é natural, enquanto a relação entre a palavra e a imagem mental é convencional. Deste modo, os sons que representam alguma coisa são convencionais, por outro lado, as línguas também representam *afeções da alma* de forma natural. Isso é universal a todas as línguas humanas. (*Ibid.*)

Human thoughts, in turn, represent reality, and this is also shared by all. The relationship between thoughts and reality is natural, not conventional. Thoughts represent real objects in virtue of a shared form. The meaning of language is a function of the thoughts it expresses, but what is said when using language is not the thought, but what the thought represents. Thus while a sentence expresses a thought, the sentence signifies what the thought is about, an animal, for instance. Both sentences and thoughts can be affirmations or denials of how things are, and accordingly can also be true or false. Truth and falsity come with a structure of their own, for example, contradiction and consistency, and these form the basis of demonstrative inference. Language and mind share this logical structure. (Losonsky, 2022: 52-53)

Aristóteles, "pai da lógica", estava ciente das inúmeras funções da linguagem salvo de formar afirmações verdadeiras ou falsas. De exemplo oferece a prece como um tipo de uso da linguagem que está além das categorias lógicas das proposições. Além da prece, ele destaca também os discursos da retórica e da poesia, baseados em princípios diferentes do da lógica, aproveitando outras funções da linguagem.

Os estoicos, por sua vez, concentravam-se nos elementos particulares da linguagem, distinguindo o som da fala (*phone*), a forma escrita (*lexis*), o significado (*lekton*) e a unidade entre som e significado, ou seja, *logos*, uma conversação com sentido. Havia uma estreita diferença entre *lekton*, algo exprimível na linguagem, e entre os objetos ou acontecimentos extra-mentais. Apesar de *lekton* ser articulável na linguagem, para eles se tratava de uma abstração imaterial que não pode ser confundida nem com o estado psíquico do falante, nem com a frase que ele expressa. "Truth-value is a property of *lekta* that form statements, not the sentences that express them." (Losonsky, 2022: 54) Verdade ou validade são propriedades de *lekta* que formam afirmações, não de frases que o expressam. A mesma frase, do ponto de vista gramatical, pode ser expressa em várias formas semânticas. Vale a pena destacar que a concepção de *lekton* como um componente do significado linguístico marcou profundamente as reflexões de Gottlob Frege e, consequentemente, o desenvolvimento da filosofia da linguagem do século XX. (Losonsky, 2022: 54)

Os primeiros filósofos modernos ingleses, entre eles Francis Bacon, Thomas Hobbes e John Locke, abordavam a questão da linguagem de forma sistemática, por vezes até mecânica. Para eles, o objetivo da linguagem consistia na organização do conhecimento de uma pessoa para estruturar o pensamento da outra. Este processo envolvia também símbolos e representações gráficas criando um misto de imagens, palavras e frases. (Losonsky, 2022: 60)

No final do século XIX, a "revolução copernicana" no campo da epistemologia causada por Immanuel Kant, transformou também as discussões em torno da linguagem. Para ele, as categorias do entendimento foram responsáveis pela estruturação da experiência, sendo elas anteriores à linguagem natural⁶. Johann Georg Hamann, filósofo contemporâneo de Kant, ao contrário, defendeu a linguagem natural como o único instrumento e critério da razão; o hábito e o uso (*Usum*) foram para ele os critérios da validade. Ele se opunha ao que chamava de obsessão pela estrutura e pela forma da linguagem tão típica para Kant, mas também para os escolásticos. Ele entendia essa obsessão como prejudicial, vinda do mundo frio da matemática. (Losonsky, 2022: 65-66)

Outro crítico das teses kantianas foi Johann Gottfried von Herder, um determinista linguístico, que também defendia o papel fundamental da linguagem natural no pensamento humano, inclusive nas atividades da reflexão e da abstração. (Losonsky, 2022: 66) Se pensamos, "falamos internamente" para nós mesmos, mas isto não significa que usamos uma linguagem mental especial. Para pensar usamos simplesmente representações internas da linguagem natural. A linguagem natural determina a forma do nosso pensamento, até mesmo o filosófico e, dentro dele, o metafísico. A variedade das línguas naturais corresponde com a diversidade das regiões geográficas, com os ambientes específicos e com as necessidades próprias. As diferenças linguísticas caracterizam também épocas históricas nas quais os indivíduos concretos com suas paixões e experiências superam, no decorrer do tempo, o nível individual e se inserem no contexto mais amplo. (*Ibid.*)

O princípio do determinismo é compartilhado também por Vilém Flusser, o que se torna particularmente claro no segundo capítulo da monografia *Língua e realidade*. O capítulo "A língua forma realidade" é dedicado à análise das categorias gramaticais de várias línguas, com

⁶ Línguas naturais são línguas desenvolvidas naturalmente pelo ser humano ao contrário das línguas formais, artificiais e construídas.

foco no alemão, inglês e português, com objetivo de demonstrar a influência implacável das línguas concretas sobre o pensamento filosófico. (Flusser, 2007: 97-154)

Apesar de Herder considerar a linguagem fundamentalmente social, não se trata de um produto da convenção para ele, uma vez que também as convenções dependem da linguagem. A linguagem é uma habilidade inata, formada tanto pela individualidade do falante como da sua interação com os outros. Desta forma, o ser humano possui uma certa liberdade a respeito da linguagem, por outro lado, a sua relação com ela está sempre determinada pela sociedade. Ao refletir sobre as primeiras línguas naturais, Herder chega à conclusão de que sua origem parte da expressão de emoções e paixões, inclusive de medo e de dor, afirmando que esta função antecedia a prática da descrição. Ele entendeu que a linguagem é, antes de tudo, uma expressão da criatividade humana, defendendo também a importância essencial da poesia em detrimento da prosa. (Losonsky, 2022: 66)

As próprias bases da linguística moderna costumam ser relacionadas sobretudo com o nome de Wilhelm von Humboldt. Sua concepção de línguas naturais é dinâmica e ele as entende como uma *energia*, uma atividade contínua, em oposição de um produto (*ergon*). Também para ele são as línguas naturais expressão da criatividade, nascendo de uma força inerente a mente. Humboldt adota algumas ideias de Kant, em particular, sua concepção da experiência como um campo dentro do qual os objetos se mostram. Esta concepção pressupõe uma determinada constituição da experiência, ou seja, certos princípios conforme os quais o objeto se dá a ela. Nestes princípios Humboldt identifica a essência da experiência. Para ele, a experiência não é algo, mas uma forma em que alguma coisa se dá. Humboldt trabalha com mais um conceito importante, *forma de linguagem*. Trata-se de uma forma que determina como a mente concebe e estrutura a forma externa da linguagem. A *forma de linguagem* não deve ser confundida com a forma sonora da linguagem. Enquanto a forma-som é um fenômeno externo, organizado em unidades gramaticais e semânticas, a *forma de linguagem* é interna. (Losonsky, 2002: 66- 67) Para Humboldt, as línguas naturais são "um domínio infinito e efetivamente ilimitado [...] de tudo que pode ser pensado."⁷ (Humboldt apud Losonsky, 2002: 67)

A teoria da linguagem de Humboldt enfatiza a interdependência entre palavra e pensamento, assim como a espontaneidade dos homens, com sua individualidade e criatividade e diversidade. Ele oferece uma espécie de perspectiva biológica aplicada aos valores românticos entendendo as origens da linguagem como naturais. Os pensadores que compartilham sua base

⁷ "unending and truly boundless domain... of all that can be thought." (Tradução nossa.)

teórica, costumam ser críticos a respeito das concepções formais, matemáticas, que consideram demasiadamente técnicas, privando a linguagem de uma série de aspectos e dimensões. (Losonsky, 2002: 68-70) Nesta linha crítica do pensamento formal podemos inserir também a teoria da linguagem de Flusser.

2. IMPORTÂNCIA DO PENSAMENTO ALEMÃO NA FORMAÇÃO DA TEORIA DA LINGUAGEM DE VILÉM FLUSSER

Embora Vilém Flusser tenha nascido em Praga (1920), na capital da então Tchecoslováquia, numa família judaica que costumava falar em tcheco em casa⁸, o papel fundamental do ambiente intelectual alemão na formação do seu pensamento é indiscutível. Os textos dos autores de língua alemã marcaram seu caminho intelectual e ele próprio escrevia quase exclusivamente em alemão até a década de 60, quando começou a publicar seus trabalhos em português. No espólio do filósofo, o Arquivo de Vilém Flusser na Universität der Künste em Berlim, não encontramos nenhum texto teórico em tcheco. O primeiro trabalho mais importante que se preservou até os nossos dias, a peça de teatro *Saul* (1936), é redigido em alemão, assim como a maior parte das poesias que Flusser escreveu tanto na mesma época, como mais tarde, no exílio na Inglaterra e nos primeiros anos no Brasil.⁹

2.1. Contexto histórico-cultural

O ambiente intelectual e artístico na época de entreguerras na Europa central foi profundamente marcado por conflitos políticos e sociais violentos. As consequências desastrosas da Primeira Guerra Mundial junto à profunda crise econômica que se alastrava pela grande parte do mundo, estavam começando a se converter em combustível para um novo confronto bélico. Para a Tchecoslováquia, a Alemanha vizinha tornava-se gradualmente uma ameaça séria à autonomia política recentemente conquistada (1918), selada por uma série de alianças internacionais que logo mostrariam sua lamentável fragilidade.

A transformação da sociedade alemã que levou o seu Estado exercer o papel de um dos principais protagonistas das duas Guerras Mundiais, estava-se manifestando já nas últimas décadas do século XIX. Em 1888, ascendeu ao trono da Prússia o Imperador Guilherme II, conhecido por sua vocação para a política bélica. Durante o seu governo abriu espaço para

⁸ Para as informações a respeito do contexto familiar e cultural do jovem Flusser, consultar: Batlickova, E. (2019) *Saul de Vilém Flusser: diálogo e subversão*. São Paulo, Annablume, p. 19-46.

⁹ A peça *Saul* e as poesias encontram-se no Arquivo de Vilém Flusser em Berlim (VFA), na pasta "Personal" nº 2: PER_2_POEMS_DOCUMENTS_CURRICULAE_PHILOSOPHOCAL_SELFPORTRAIT.

enaltecimento de conceitos como povo, destino ou sangue, atribuindo o valor supremo ao heroísmo em nome da nação. Este tipo de discurso posicionava-se claramente contra as ideias de liberdade, igualdade e fraternidade enquanto herança universal do Iluminismo. A sociedade alemã caminhava na direção da renúncia aos valores baseados nos princípios políticos oriundos da Revolução Francesa e manifestava o desprezo das normas da classe burguesa marcadas pelo espírito mercantil e pela tecnicização da vida "à moda americana". Grande parte da inteligência alemã clamava por reorganização e renovação da nação, procurando afastá-la do perigo vindo da decadência lá fora. Sua posição crítica ao mundo capitalista, pragmático e obcecado pelo lucro financeiro, voltava-se contra a razão em si, vendo a solução no mundo irracional de instintos, mitos, heróis e de guerras entre as nações superiores e inferiores. (Zunin, 2001: 71-75)

Esta tendência mostrou seu lado particularmente atroz nos acontecimentos da Primeira Grande Guerra. Os filósofos alemães nas primeiras décadas do século XX procuravam urgentemente uma resposta tanto ao racionalismo exacerbado enraizado no pensamento cartesiano e positivista, como ao irracionalismo feroz que exercia poder avassalador sobre a civilização europeia delirante, com as manifestações particularmente fortes em seu país.

Na filosofia alemã testemunhamos o crescimento de reflexões que reivindicavam a volta às raízes do pensamento ocidental identificado com a filosofia grega, com intuito de libertá-lo das algemas da racionalidade positivista. Emblemática é a crítica de Edmund Husserl que culpa este tipo de racionalidade pragmática pelo esvaziamento do próprio conceito da ciência, deixando-a "residual",

O conceito positivista de ciência, no nosso tempo, é, então, — considerado historicamente — um *conceito residual*. Ele deixou cair todas as questões que se tinham incluído nos conceitos, ora estritos, ora alargados, da metafísica, entre as quais todas as questões que, de um modo pouco claro, são chamadas de "questões supremas e últimas". (Husserl, 2012: 5)

A racionalidade que Husserl também considera residual, tomou conta da humanidade moderna, suprimiu outras dimensões da vida social e individual, deixando o ser humano a ser dominado pelo pragmatismo. O homem ocidental, desde então, vive sua vida cada vez mais reduzida na instrumentalização do mundo à volta, acompanhada pela indiferença frente às perguntas éticas e religiosas. (Husserl, 2012: 5-6)

Neste cenário, a volta à filosofia grega e aos seus conceitos mostrava-se uma solução legítima, visto que suas origens estão relacionadas com a necessidade de se opor ao mundo

obscuro e irracional de mitos e superstições que na época dominava a vida social. *Logos*, o conceito fundamental do pensamento grego, tornou-se uma referência para os filósofos nas primeiras décadas do século XX. Nele percebia-se o potencial da recuperação da razão e da sua validade inquestionável, mostrando-a em toda a sua complexidade e abrangência, incluindo as dimensões da ética e do transcendente. O outro termo vindo da filosofia grega que marca fortemente sua presença na história do pensamento ocidental é *poiesis*. No sentido originário expressa a força criativa nascida do *logos*, mais tarde encontra seu foco na criatividade humana sempre em relação estreita com a esfera da arte e da linguagem. *Nooumenon*, o outro conceito substancial para o desenvolvimento da nossa tese é resgatado para a filosofia moderna por Immanuel Kant. No contexto do pensamento grego, *nooumenon* é algo apreensível pela mente ao contrário do *phainomenon*, um objeto perceptível pelos sentidos. Kant incorpora *noumena* na sua concepção do idealismo transcendental como um componente não empírico da nossa experiência, como o conteúdo da intuição intelectual com acesso às coisas "em si". Assim como na filosofia grega, também nas reflexões de Kant, *noumena* encontram-se em oposição aos fenômenos (*phenomena*), aparências das coisas capturadas pelos sentidos, formando o segundo componente da nossa experiência, o empírico.

Se o *logos* grego garante a harmonia entre o cosmos organizado e a racionalidade do homem, no misticismo judaico exerce papel semelhante na *linguagem adâmica* vinculada à Criação. Com este conceito trabalha também Walter Benjamin nos seus primeiros textos da fase que costuma ser chamada de esotérica. (Witte, 2017: 51, 69, 73) Ele afirma que no ato da criação havia uma união entre o mundo e a capacidade do ser humano nomear as coisas de acordo com sua essência. O conhecimento autêntico, segundo Benjamin, está relacionado ao desvendamento do sentido original de *nomes*, isto é, palavras originárias. No polo oposto ao conhecimento autêntico encontramos a *alegoria*, o pensamento especulativo baseado no julgamento. Através dele a humanidade criou uma realidade artificial reduzida às leis das ciências exatas, instrumentalizando o conhecimento que se tornou pragmático. Este tipo de conhecimento está longe de ser autêntico, tratando-se de um mero "saber do poder". (Benjamin, 1985)

2.2. Breve intermezzo 1: Grécia Antiga como berço da civilização ocidental, resposta alemã ao iluminismo francês

Nas páginas anteriores pudemos observar a tendência da filosofia alemã de identificar as raízes do pensamento ocidental com a cultura da Grécia Antiga. Para estas origens é característica uma certa pureza, espiritualidade e autenticidade que, com o tempo, seriam corrompidos. Pela decadência do pensamento ocidental costuma ser culpada a racionalidade moderna relacionada ao cartesianismo, à racionalidade iluminista e ao positivismo franceses. A oposição entre o mundo germânico e a França, inerente a essa teoria, não é casual e demonstra condicionamentos histórico e ideológico da concepção vigente durante dois séculos.

Em 1987, Martin Bernal, historiador norte-americano, publicou o primeiro volume do seu livro *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, com o título *The Fabrication of Ancient Greece (1785- 1985)*, no qual examina a construção da concepção da cultura ocidental como descendente direta da grega. Bernal explica, que por muito tempo a cultura da Antiga Grécia foi considerada um importante transmissor do conhecimento do Oriente ao Ocidente. Esta concepção foi baseada no, assim chamado, Modelo Antigo que se apoiava nos textos dos historiadores e pensadores da Antiguidade como, por exemplo, Eurípides, Heródoto ou Sócrates. De acordo com este modelo, a população original da Grécia era composta pelos povos primitivos "[...] colonizados pelos egípcios e fenícios, que construíram cidades e civilizaram os nativos. Os fenícios, por exemplo, introduziram o alfabeto, enquanto os egípcios ensinaram aos pelasgos coisas como irrigação, os nomes dos deuses e as formas de lhes prestar culto." (Bernal, 2005: 16) Na história europeia encontramos vários momentos da redescoberta da cultura grega como, por exemplo renascimentos alfrediano, carolíngio, otônida ou abássida (Queiroz apud Santos, Vansuita, 2024: 587), mas na época do Renascimento lhe foi atribuído o papel importante de rival dos paradigmas medievais que teriam de ser superados. Enquanto a Itália e a França voltavam sua atenção tradicionalmente ao período romano, cujo legado reivindicavam para si, no espaço germânico começou a nascer o culto da cultura grega. A partir da segunda metade do século XVIII, neste espaço geográfico, a arte grega passou a ser venerada como a mais elevada na história da humanidade. Os princípios desse processo são vinculados ao livro do precursor do filo-helenismo alemão, Johann Joachim Winckelmann, *História da Arte Antiga* [*Geschichte der Kunst des Alterthums*] publicado em 1764, no qual faz a “glorificação da cultura grega à maneira de uma religião da arte.” (Hösle in Guimarães e col., 2023: 132) Com o tempo, a ideia da superioridade da cultura grega expandiu

para outras áreas e, por exemplo, os historiadores da filosofia começaram a contestar a existência da própria filosofia antes dos pensadores gregos.

Este processo possui o notável fundo histórico e político. Quando as terras germânicas foram ocupadas pelas tropas napoleônicas, entre 1806-1813, radicalizou-se entre a população o sentimento antifrancês, que se manifestava desde a Revolução Francesa. Em consequência, surgiu uma necessidade urgente de articular uma consciência nacional germânica que estaria em clara oposição à francesa. O próprio romantismo alemão nasce da oposição contra as “conquistas” francesas como os valores universais nascidos da Revolução ou a racionalidade iluminista. Os intelectuais e artistas germânicos estiveram cientes da sua função insubstituível na construção da identidade do seu povo. Filósofos e filólogos como Johann Gottfried von Herder, irmãos August e Friedrich Schlegel ou Novalis procuravam alternativa à cultura francesa, na época considerada superior à alemã. Seu esforço resultou na consolidação da filosofia e estética nos moldes exclusivamente culturais, diferentemente da sua conexão com política e vida social, algo bastante comum na França.

Para que a cultura da Grécia Antiga pudesse ser apropriada pela germânica, foi imprescindível submeter o Modelo Antigo da interpretação do seu nascimento à uma transformação essencial. Precisava ser resolvida a questão étnica da população que deu origem à cultura ocidental, entendida no contexto do mundo moderno como cultura dos brancos. Por este motivo, o Modelo Antigo foi gradualmente contestado e substituído pelo Modelo Ariano, fundamentado na concepção das invasões dos povos do Norte, os caucasianos, que se sobrepuseram à população original da Grécia e iniciaram o grande milagre que resultou no reverenciado helenismo. Desta forma, as influências semita e africana foram excluídas na formação desta cultura. Digno de nota é que este modelo que privilegiava a raça branca foi conveniente também para outros países europeus que levavam sua missão civilizadora para as colônias. (Bernal, 2005: 17-18)

Desta forma, os gregos, que começavam então a serem vistos como particularmente virtuosos, foram de certa forma, convocados para se tornarem setentrionais, pois não poderiam ter recebido a herança de sua civilização das luxuriantes e decadentes regiões meridionais e orientais. (Bernal, 2005: 18)

No decorrer do século XIX, a concepção dos europeus como herdeiros da cultura grega foi difundida e aceita nos outros países da Europa, no entanto, no ambiente germânico teve um valor particular. O vínculo com ela fazia parte da narrativa fundante sobre o seu passado

glorioso e, além disso, no contexto do conflito bélico com a França ofereceu-se um paralelo histórico precioso. Naquele momento já estava recorrente a ideia da superioridade da cultura grega sobre a romana, entendida como mera tentativa de imitação. A identificação dos germânicos com os gregos permitiu-lhes entrar no papel histórico que encontraram no modelo da Grécia invadida pelos "bárbaros" Romanos. Sua dominação militar pelo inimigo não significou, de forma alguma, a subjugação cultural, preservando, assim, seu valor perene e a dignidade nacional.

Na consolidação da ideia dos germânicos como portadores da cultura grega teve seu papel incontestável Wilhelm von Humboldt, filólogo, diplomata e administrador do estado que, em 1793, sugeriu uma reforma educacional alemã com o propósito de se opor às tendências modernas, isto é, às iluministas vindas da França. Ele sugeriu instituir os princípios que deviam "reintegrar homens e mulheres, espiritualmente separados e alienados uns dos outros devido aos influxos da modernidade, por meio do estudo do povo mais perfeitamente integrado do passado, os antigos gregos". (Bernal, 2005: 20) Em 1807, como reação à invasão napoleônica, o governo prussiano realmente deliberou reformas educacionais e Humboldt foi chamado para dirigi-las. Desta forma ele conseguiu implementar os estudos da Antiguidade (*Altertumswissenschaft*) tanto no estudo secundário (*Gymnasium*), como no universitário (*Seminar*). Neste contexto pode ser acrescentada uma última observação a respeito do objetivo principal da educação humanista da época, que era bastante pragmático: "impedir ou evitar revoluções". (Bernal, 2005: 20)

Nas primeiras duas décadas do século XX, a humanidade ocidental sentia-se mais uma vez confrontada com uma série de consequências avassaladoras dos tempos modernos que culminaram no morticínio da Primeira Guerra Mundial. No ambiente intelectual alemão, a cultura grega tornou-se novamente uma referência relevante na crítica da decadência moral do Ocidente causada pela racionalidade instrumentalizada e pragmática, reduzida a um instrumento do progresso cada vez mais questionável. Quando filósofos como Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Jaspers e, mais tarde, também Vilém Flusser, levantaram suas vozes contra o pensamento moderno, buscando a autenticidade originária nos conceitos dos filósofos gregos, encontravam-se no terreno já uma vez consagrado pelos primeiros românticos alemães.

2.3. Fontes de inspiração do jovem Vilém Flusser

Antes de nos concentrarmos na parte analítica da pesquisa com foco nos conceitos mencionados – *nome, alegoria, logos, poiesis* –, considero importante apontar em alguns nomes e correntes da filosofia alemã que nos possam ajudar a criar uma base mais ampla na qual podemos inserir a concepção da linguagem de Vilém Flusser. A intenção não é apresentar os sistemas de pensamento de forma completa, mas somente salientar alguns aspectos que, a meu ver, podem ser identificados também nas reflexões de Flusser.

Nas páginas a seguir, abordaremos, brevemente, o primeiro romantismo alemão com o foco na contestação do sistema e da linearidade no pensamento filosófico e na importância da poesia como forma adequada de filosofar. Na teoria do neokantiano Hermann Cohen salientamos sua leitura platônica dos textos de Immanuel Kant e a sua relação com o misticismo judaico, visto que estes dois aspectos de seu pensamento identificamos também na escrita do jovem Walter Benjamin e, por conseguinte, nos primeiros textos de Flusser. Enquanto a influência dos primeiros românticos e do neokantismo encontramos, geralmente, apenas de forma velada na obra de Flusser, os nomes de Ludwig Wittgenstein e Edmund Husserl aparecem nela de forma explícita. No caso de Ludwig Wittgenstein levantaremos os temas menos discutidos da sua fase do *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) que giram em torno da sua relação com a religião e o misticismo. Nosso curto relato será encerrado como uma exposição resumida da fenomenologia transcendental de Edmund Husserl, alguns apontamentos a respeito de suas observações sobre a linguagem e a crítica da racionalidade moderna com ênfase na obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936).

2.3.1. Filosofia como poesia, fragmento contra sistema: o primeiro romantismo alemão

Nos países germânicos da primeira metade do século XVIII podemos testemunhar um fenômeno interessante na forma da filologia com uma motivação religiosa, no sentido de uma história universal fundamentada filosoficamente. Teologia, filosofia e filologia unem-se num conjunto praticamente inseparável.

A palavra de Deus, que continua sendo estudado fervorosamente, não se restringe mais à Bíblia, mas se manifestava em toda a história do espírito humano. Entender essa história como unidade não é simplesmente um interesse da erudição; trata-se de uma tarefa religiosa, sendo que, provavelmente, somente cumprir tarefas dessa natureza gera chances de produzir algo permanente. (Hösle in Guimarães e col., 2023: 130)

Esta tendência manifesta-se fortemente nas reflexões dos primeiros românticos alemães. Johann Gottfried Herder, filólogo e filósofo alemão que introduziu o pensamento romântico no ambiente intelectual alemão, criou uma espécie de "teologia das ciências humanas". "Explorar o mundo espiritual, especialmente da literatura dos povos, se transforma, no seu caso, numa tarefa quase religiosa." (Hösle in Guimarães e col., 2023:132) O ser humano é uma obra divina e como tal, tem capacidades criativas que se manifestam na linguagem. Contra as teorias da linguagem que procuram seus princípios na esfera divina ou, ao contrário, no reino dos animais, ele defende sua origem exclusivamente humana. "A origem da linguagem, portanto, só se torna divina de uma maneira digna quando é humana." (Herder apud Hösle in Guimarães e col., 2023: 134). Para Herder, o pensamento encontra-se na base da linguagem, apresentando-se apenas através dela. Herder revolucionou também a concepção da história, mostrando-a como dinâmica. Nela tudo se transforma, tudo é mutável, e as culturas humanas fazem parte deste processo. (Safranski, 2010: 26)

Já comentamos que os primeiros filósofos românticos alemães se opuseram ao pensamento iluminista procurando novas bases alternativas sobretudo para as ciências humanas. A outra referência substancial para os românticos são as ideias de Kant com as quais em parte dialogam, em parte discordam. Eles valorizam suas três *Críticas* como um marco no refreamento da expansão do projeto do esclarecimento iluminista. Enquanto o Iluminismo compreende a razão como responsável pelo progresso da humanidade em termos positivistas e mecanicistas, Kant questiona a validade de instrumentos racionais e, assim, o tipo de conhecimento que nos proporcionam. (Souza, 2017: 2-3) O ponto da divergência, por sua vez, encontra-se na concepção kantiana da filosofia como sistema contra a qual eles propõem a ideia de *fragmento*.

Os primeiros românticos de Jena expõem, e também aplicam, a concepção de *fragmento* na revista *Athenaeum* publicada pelos irmãos Friedrich e August Schlegel. O primeiro número, do total de três, saiu em 1798 e ofereceu grande espaço também para os textos de Georg Friedrich Philipp von Hardenberg, mais conhecido como Novalis, figura eminente deste movimento como poeta e teórico. A importância do *fragmento*, na visão de Novalis, consiste

na oposição aos grandes sistemas do pensamento filosófico argumentando que o pensamento humano se expressa naturalmente de forma fragmentada, desnudando sistemas como artificiais. A valorização do *fragmento*, do sonho, do mito e da imaginação deveria recuperar dimensões da existência humana veladas e obscurecidas pela supervalorização da razão. No *fragmento* reconheciam uma nova forma de filosofar. Esta filosofia não vai priorizar uma conclusão, seu interesse se concentrará no próprio processo, no movimento. Eles apelam no "fazer filosófico" que tem afinidade com o "fazer artístico". (Souza, 2017: 5) O foco na estética é uma das características deste grupo. "Ao fazer filosofia através de fragmentos, os primeiros românticos alemães apontam para esse importante fato ontológico: enquanto sujeitos de um discurso, somos movimento, somos compostos por pensamentos descontínuos e não lineares." (Souza, 2017: 8)

No enaltecimento do *fragmento* e simultâneo questionamento do sistema podemos encontrar o motivo da máxima valorização dos poetas por este grupo, inclusive em detrimento dos filósofos. O poeta jamais se deixa prender dentro dos limites da razão estabelecidos pelo pensamento iluminista. "[...] os românticos alemães apontam para um fato: o completo, o infinito e a totalidade sempre escapam ao ser humano, justamente por sua condição ontológica – incompleta, finita e fragmentada." (Souza, 2017: 9) Para os românticos, a tarefa da filosofia consiste muito mais na abertura do horizonte das perguntas, do que na busca das respostas certas que sempre se mostram limitadas e relativas. De antemão podemos dizer que este é também o princípio da concepção da filosofia como diálogo que encontramos no pensamento de Flusser.¹⁰

Os teóricos literários do primeiro romantismo, especialmente de Novalis e os irmãos Schlegel, entendem a poesia sobretudo no sentido de *poiesis* como um processo criativo. Para eles, a filosofia faz parte da poesia por estar relacionada à comunicação (*Mitteilung*) (ao contrário da apresentação, *Darstellung*) e com o desvendamento (*Enthüllung*). A filosofia é um processo criativo com a capacidade de revelar a verdade, uma espécie da poesia transcendental. (Seligmann-Silva, 2004: 96)

No lado oposto à poesia encontra-se a prosa. Ela é resultado do pecado original que nos afasta da origem poética da linguagem, sendo, ao mesmo tempo, a tentativa de superá-lo. Poesia e filosofia se complementam. "O poético como registro do individual-universal em oposição ao filosófico, como registro do geral-abstrato." (Seligmann-Silva, 2004: 96) Para Friedrich

¹⁰ Para mais detalhes consultar: Batlickova, E. *Saul de Vilém Flusser: diálogo e subversão*. São Paulo, Annablume, 2019.

Schlegel, a filosofia poderia se resumir à história. "História não é nada senão a Filosofia e esses nomes poderiam ser totalmente trocados." (Schlegel apud Seligmann-Silva, 2004: 97) Novalis, por sua vez, destaca o lado prático da filosofia, já que, para ele, *práxis* é próxima à atividade criativa poética, a uma "atividade do gênio". (Novalis apud Seligmann-Silva, 2004: 97) A ideia do gênio criador como alguém que consegue expressar a individualidade da linguagem, da arte ou da poesia em si, opõe-se ao conceito do universalismo propagado pelo Iluminismo e Humanismo. O termo gênio aplica-se também às línguas concretas, isto é, a língua é entendida como uma expressão do espírito. Cada língua possui seu próprio espírito particular. (Novalis apud Seligmann-Silva, 2004: 98)

Para o pensamento romântico a linguagem é essencialmente criadora e mágica, visto que está baseada no conjunto de atividades pensar, falar e agir, de mesma forma como era a linguagem de Deus. "Pensar é falar. Falar e atuar e fazer são uma operação modificada. Deus falou faça-se luz e fez-se". (Novalis apud Seligmann-Silva, 2004: 98) Este entendimento da linguagem como força criativa implica uma consequência ontológica: se a linguagem é uma atividade criadora fundamental, não há realidade além do universo linguístico.¹¹ (Novalis apud Seligmann-Silva, 2004: 98)

Os primeiros românticos enfatizam a forma de escrever como o elemento ativo da escrita, salientando a "relação estruturante entre a linguagem e o estilo."¹² (Seligmann-Silva, 2004: 108) Para eles, a exposição sistemática exigida como estilo de textos filosóficos é apenas um entre muitos, além de não ser o mais apropriado, uma vez que enaltecem o fragmento em detrimento do sistema. A forma mais adequada para escrever os textos filosóficos é, a seu ver, o poético. A ironia é um outro estilo privilegiado pelos pensadores românticos, especificamente por Friedrich Schlegel, que a considera um método com potencial destrutivo para as ideias que imperam no momento.¹³ (Benjamin, 2011: 89)

A intenção dos românticos foi, acima de tudo, ampliar o horizonte da filosofia. O processo de conhecimento eles entendiam como uma construção do saber, opondo-se ao mero

¹¹ No terceiro capítulo da nossa monografia vamos mostrar, que esta é também uma das teses fundamentais de *Língua e realidade* (1963) de Flusser.

¹² Não há como não lembrar o texto de Flusser "Ensaio", publicado pela primeira vez em *O Estado de S. Paulo* em 1967, que pode ser entendido como um manifesto da defesa da importância do estilo: "Não há um pensamento único articulável em duas formas. Duas sentenças diferentes são dois pensamentos diferentes. A decisão de tratar de um tema erudito de forma acadêmica ou de forma viva é a decisão de tratar desse tema de dois ângulos diferentes. Outros serão os argumentos apresentados, outras as conclusões alcançadas, e o próprio tema será apenas aparentemente o mesmo. O estilo informará o trabalho." (Flusser, 1998, 94)

¹³ Ironia é um aspecto importante também nos textos de Vilém Flusser. Este ponto será abordado no capítulo 3.4. "Breve intermezzo 2: nome, ciência e ironia".

conhecimento dos fatos. (Seligmann-Silva, 2004: 100) Para Friedrich Schlegel, a filosofia era "necessariamente mística", sendo objeto das suas investigações "o mistério de todos os mistérios; um mistério só pode e deve ser comunicado de um modo misterioso." (Schlegel apud Seligmann-Silva, 2004: 101) Nesta concepção de filosofia ocupa o lugar essencial a *alegoria* em seu sentido simbólico. "Nessa descrição da filosofia como passagem para a alegoria e para a poesia em decorrência da indizibilidade do mais elevado somos levados ao tema do simbólico na teoria do conhecimento e na estética românticas." (Seligmann-Silva, 2004: 101)

Os filósofos românticos dedicaram-se também às questões linguísticas *stricto sensu*. Uma grande contribuição para a linguística moderna foi articulação da tipologia de línguas que Friedrich Schlegel descreveu em seu tratado publicado em 1808, *Über die Sprache und Weisheit der Indier (Sobre a Língua e a Sabedoria dos Indianos)* no qual reconhece três tipos de línguas: isolantes, aglutinantes e flexíveis. Sua classificação se baseia na forma da flexão dos respectivos tipos de línguas, ou seja, de que maneira expressam categorias gramaticais como, por exemplo, a conjugação verbal para determinar o tempo, a pessoa gramatical ou o modo verbal.¹⁴ (Antón, 1998: 8-14)

Com o pressuposto dos românticos de que o conhecimento é um tipo de construção condicionada pela linguagem, a verdade então não depende do progresso do conhecimento. Ela se encontra na própria linguagem. "A linguagem original relacionava o homem diretamente com um conhecimento total e com a Natureza; a queda equivale ao início da 'confusão', do caos, da não-compreensão, e, portanto, a necessidade de se interpretar – e traduzir – o mundo das palavras." (Seligmann-Silva, 2004: 24-25) Uma ideia semelhante identificamos também na concepção da *língua adâmica* nos textos do jovem Walter Benjamin, entre eles o ensaio "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem" (1916) ou sua tese de habilitação *Origem do drama barroco alemão* (1928).

Os românticos reconhecem três níveis da linguagem que correspondem a três fases históricas da humanidade. A primeira encontra-se nos tempos anteriores à "queda" do homem. Esta fase caracteriza a linguagem edênica na qual "não há distância entre os signos e os elementos designados, nela o homem compreende sem mediação a linguagem da natureza e das coisas [...] esta é a linguagem do conhecimento absoluto." (Seligmann-Silva, 1999: 26) A

¹⁴ Este texto e sua importância na teoria de Flusser em *Língua e realidade* serão abordados no capítulo 4.2.3. "Tipologia linguística: volta às origens românticas".

pluralidade de línguas que marca a segunda fase é relacionada com o primeiro pecado do ser humano e com sua expulsão do Paraíso. Neste nível da linguagem, as palavras se distanciam das coisas e o homem perde a sua capacidade de compreender o mundo que o cerca. Aqui encontramos o propósito da filosofia romântica, que consiste na restituição da linguagem originária que entra na terceira e a última etapa, a da sua recuperação. Para os românticos trata-se de uma tarefa vital, já que a essência do homem se abriga na linguagem, especificamente na palavra. A responsabilidade para cumprir este encargo é dada aos poetas e aos filósofos. (Seligmann-Silva, 1999: 26)

Friedrich Schlegel fala sobre força demiúrgica das palavras, "magia da letra", que possibilita a cada indivíduo criar a sua própria realidade. (Schlegel apud Seligmann-Silva, 1999: 28) Para os românticos, a linguagem decaída contém elementos que apontam para a totalidade perdida. Estes elementos não se encontram apenas na linguagem, mas também no mundo ao nosso redor e, sobretudo, na natureza. Desta forma eles podem "ser lidos como um universo simbólico, através do qual se obtém uma mediação com o absoluto". (Seligmann-Silva, 1999: 29) Os românticos recuperam a ideia medieval do simbolismo universal onde a natureza em si está carregada de símbolos e tudo nela fala conosco. Nesta concepção, todo conhecimento é simbólico, alegórico. O mundo é uma escritura e tudo nele é um signo. Todo conhecimento é simbólico. (Seligmann-Silva, 1999: 30)

O que é particularmente interessante no romantismo alemão, em relação ao pensamento de Benjamin e Flusser, é sua afinidade com a tradição cabalística do misticismo judaico, como nos lembra Seligmann. Na sua defesa das teorias místicas da linguagem existe "uma motivação simbólica entre os significantes e os objetos designados". (Seligmann-Silva, 1999: 31) A linguagem é, para os românticos, de origem divina e uma fonte de sentido do nosso mundo. (*Ibid.*)

A linguagem possui várias manifestações [...] sendo que cabe à poesia justamente o papel de desautomatizar a linguagem, retirá-la da submissão à prática do cotidiano. Nela todas as palavras são elevadas à categoria de nomes próprios, tornam-se mônadas numa linguagem que se autolegisla e que está liberada de ter que servir. A poesia é local onde a linguagem se manifesta como *poiesis* (criação) absoluta, num conceito que [...] é central na epistemologia romântica. (Seligmann, 1999: 32)

Embora o absoluto não seja acessível ao nosso conhecimento, ele é a condição dele. "A consciência do infinito é a raiz de todo saber." (Schlegel apud Seligmann-Silva, 1999: 46) O saber é só uma aproximação ao ideal e só pode ser simbólico, só conhecemos "símbolos da

verdade". (Seligmann-Silva, 1999: 49) Por isso, a verdade só pode ser relativa, tanto a respeito dos indivíduos, das línguas concretas e do tempo.

Na epistemologia romântica, os símbolos costumam ser vinculados ao conceito de *alegoria*, como já comentamos, preservando seu significado etimológico original: *alle-gorein*, literalmente "outro-dizer". Ela indica tanto a presença, como ausência do absoluto. Novalis, por exemplo, afirma que o absoluto pode ser conhecido apenas de forma negativa. (Seligmann-Silva, 1999: 49) Não se trata, porém, da negação da própria existência da verdade ou do absoluto ou da nossa capacidade de se aproximar a eles. Os românticos apenas contestam a possibilidade de serem atingidos de forma conceitual. Este argumento reforça a insustentabilidade de sistemas filosóficos, sendo baseados primordialmente em conceitos. A solução, para os românticos, se oferece na aceitação do fragmento como elemento constitutivo de nosso conhecimento, uma vez que corresponde com nosso entendimento do mundo. A totalidade é para eles um pressuposto *a priori*, já que o fragmento só pode existir "enquanto o pedaço de um todo". (Frank apud Seligmann-Silva, 1999: 50)

Neste contexto fica claro, que o pensamento sistemático não é adequado para analisar as questões filosóficas. Os românticos propõem uma alternativa: a reflexão. Eles entendem a reflexão como uma atividade criadora, cujo ponto de partida é ausência. Ela se desenvolve num processo circular guiado por um *telos* que garante sua sistematicidade (que difere do conceito de sistema desenvolvido no processo linear).

O ato de reflexão é, portanto, o ato filosófico por excelência; ele é a fonte da vida porque apenas com ele se inicia o trabalho de conexão e separação ente os extremos, entre o eu e o mundo, entre o real e o Ideal. Assim como o idealismo teve que sair de si, tornando-se um realismo, do mesmo modo a reflexão gera o *salto* (*Sprung*) sobre si mesma: *com ele é criado o próprio mundo*. (Seligmann-Silva, 1999: 50-51)

Para Benjamin, a reflexão é "absolutamente criadora". (Seligmann-Silva, 1999: 51) A reflexão é criativa no sentido de constituição do *eu* como um médium a respeito do absoluto. Ela expõe e atualiza o absoluto para ele. O *eu* é a única forma de existência do absoluto. A reflexão é fundamentalmente cíclica e se opõe à concepção do conhecimento no sentido do progresso. A própria filosofia, portanto, deveria ser um processo cíclico e consciente do fato que tudo que podemos conhecer é, simplesmente, fragmento. Desta forma, os românticos renunciam "aos padrões da filosofia da época, baseados em sistemas abrangentes e procedimentos predominantemente analíticos". (Seligmann-Silva, 1999: 59) Eles procuram

criar um contraponto às totalidades que sustentam sistemas filosóficos, assim como à ideia do progresso com sua linearidade.

2.3.2. Luta pela razão: Hermann Cohen e sua leitura de Immanuel Kant

Enquanto os românticos de Jena procuravam articular alternativas aos grandes sistemas filosóficos, o neokantismo que se formava na segunda metade do século XIX seguia o objetivo de restabelecer o prestígio do pensamento sistemático. Concentrava-se na substituição da especulação científica pela investigação apoiada na legitimação gnosiológica. A filosofia neokantiana pode ser compreendida como uma busca pela sustentação da autonomia da filosofia a partir de uma síntese, englobando o idealismo velho com as duas tendências novas: materialismo e pensamento científico da época relacionado às ciências naturais. (Köhnke, 2011: 22)

Um dos expoentes do neokantismo, Hermann Cohen, fundador da escola de Marburg, exige nossa atenção especial por dois motivos: seus textos foram importantes para o jovem Walter Benjamin (Witte, 2017: 35), e consequentemente, para os primeiros trabalhos de Flusser. A segunda razão consiste na relação particular do seu pensamento com o misticismo judaico que novamente podemos identificar tanto nas teorias tanto de Benjamin, como de Flusser.

Hermann Cohen faz parte da corrente idealista, defendendo os valores iluministas como racionalidade crítica, tolerância e humanismo. Para ele, a primazia da razão não se dá apenas nos planos de epistemologia e metafísica, mas também nos campos da ética, da política e da religião. Opunha-se a todo tipo de irracionalismo que se manifestava na sua época em diversas formas, como historicismo, materialismo, nacionalismo, pessimismo, antissemitismo, existencialismo ou sionismo. (Beiser, 2018: 1) Seu perigo ele percebia tanto na opinião pública, como nos círculos extrauniversitários que formaram seu posicionamento a partir da crítica da religião inspirada nos hegelianos de esquerda, do materialismo filosófico e do pessimismo schopenhaueriano. Esta tendência, alega Cohen, levou ao esvaziamento da filosofia acadêmica, da crítica da cultura, da filosofia política e da ética. O grande mal da sociedade ele percebia no excessivo individualismo que se manifestava implacavelmente na vida política e pública, reduzindo-as cada vez mais a meros jogos de interesse de certos grupos. Nesta situação, a filosofia acadêmica da segunda metade do século XIX concentra-se na recuperação da sua

autonomia e, sobretudo, do rigor acadêmico e das questões teóricas, procurando se desvincular dos problemas políticos. O próprio Hermann Cohen busca na leitura crítica de Kant a recuperação do pensamento sistemático da filosofia alemã, opondo-se ao empirismo, positivismo e materialismo. (Köhnke, 2011: 238)

Os textos de juventude de Cohen demonstram que sua leitura de Kant parte dos princípios platônicos, denominando inclusive Platão de um "patriarca da intuição intelectual do idealismo transcendental"¹⁵. (Cohen apud Köhnke, 2011: 243) Para ele, a contemplação filosófica é uma forma lógica e conceitual de ver as coisas, uma espécie de criatividade singular típica tanto para os pensadores como para os artistas.

Seu entendimento de experiência difere do de Kant, pois renuncia à dicotomia estabelecida entre as percepções de origem empírica e as de *a priori*. A experiência, a seu ver, é simplesmente percepção de um dado que inclui as duas partes constitutivas do conhecimento: *a priori* e *a posteriori*. A experiência é uma função conjunta do intelecto com os sentidos, criando o fundamento na articulação de um objeto de conhecimento. A própria representação do objeto, no entanto, é resultado de um ato cognitivo. Para ele, forma e matéria constituem uma unidade, implicando que as duas podem ser representadas exclusivamente por nós. "Por meio desta interpretação, o objeto se evapora; ele pode ser pensado apenas como um fenômeno produzido ativamente e, assim, somente como algo na medida em que nós o representamos."¹⁶ (Köhnke, 2011: 241) É importante salientar de que *a priori* não é uma forma, para Cohen, mas um processo espiritual. (Köhnke, 2011: 307)

Para garantir a validade objetiva às formas *a priori*, Cohen defende a relação recíproca entre o subjetivo e o objetivo através da qual se consolida o ideal no real. Walter Benjamin adota esta ideia na sua teoria de conhecimento exposta no livro *Origem do drama barroco alemão* (1928), no qual o *conceito* é um mediador entre o mundo das ideias e o dos fenômenos. Ele alega que os fenômenos podem ser salvos só pelas ideias e as ideias podem ser representadas apenas pelos fenômenos. "Pois elas [ideias] não se representam em si mesmas, mas unicamente através de um ordenamento de elementos materiais no conceito, de uma configuração desses elementos." (Benjamin, 1984: 56)

¹⁵ "patriarca de la intuición intelectual del idealismo trascendental" (trad. nossa)

¹⁶ "El concepto de objeto se evapora mediante esta interpretación; sólo ha de ser pensado como fenómeno "producido" activamente y, así, sólo como algo en la medida en que nos lo representamos." (trad. nossa)

O termo *ideia* é fundamental também nas reflexões de Cohen que o considera constitutivo para o discurso lógico-gnosiológico da mesma forma que para o prático-filosófico. As normas relacionadas a ideias possuem validade absoluta, tanto no campo das ciências, como na esfera da sociedade, ou seja, trata-se tanto das leis da lógica, como das leis éticas. (Köhnke, 2011: 257) Ele adota o conceito de *noumenon* de Kant, atribuindo-lhe o significado regulador de uma ideia transcendental. Se, por exemplo, a liberdade for reduzida ao campo fenomenal, as normas éticas seriam palavras vazias. Se for destruída a ética, será destruída também a liberdade. (Köhnke, 2011: 255-256) A concepção platônico-kantiana de Cohen pode ser entendida no contexto "da razão prática" como uma defesa contra o agnosticismo ético que estava presente nas teorias de alguns neokantianos da época que procuravam extrair este tema da discussão filosófica. (Köhnke, 2011: 256)

O forte vínculo de Cohen com a tradição judaica é outro aspecto do seu pensamento que exige nossa atenção, uma vez que tanto Walter Benjamin como Vilém Flusser estão vinculados a esta tradição sobretudo na sua concepção do *nome* como palavra originária¹⁷. Seu biógrafo, Frederick Beiser comenta que não é possível separar os escritos filosóficos de Cohen dos religiosos. "The philosophical were the basis for the religious; but the religious were the motivation for the philosophical." (Beiser, 2018: 2). Seu enraizamento na tradição do judaísmo racionalista, comenta o biógrafo, proporciona aos seus textos a dimensão do racionalismo iluminista através do idealismo crítico usado como metodologia. Cohen ressalta os valores do Iluminismo e do Humanismo como fundamentais à civilização europeia, compreendendo-os, porém, como inerentes ao pensamento judaico também. Estes valores, a seu ver, são inseparáveis dos princípios do judaísmo, caracterizando-o como a primeira religião racional. (Beiser, 2018: 3-5) No seu entender, os judeus foram imprescindíveis na propagação e na divulgação dos valores iluministas e humanistas na Europa. Ele defende a convivência enriquecedora entre a comunidade judaica e as demais, posicionando-se radicalmente contra a ideia do sionismo que considera tão prejudicial como qualquer outro nacionalismo. "He was confident in the forces of assimilation in German culture and believed that further intellectual and cultural progress would end with a symbiosis of German and Jew." (Beiser, 2018: 5)

Esta ideia, aliás, não era estranha naquela época, dado que desde século XVIII o pensamento judaico começou a ocupar um espaço importante na filosofia alemã e até os teólogos luteranos, além do grego e do latim, costumavam estudar hebraico. Na história do

¹⁷ Este tema será abordado o terceiro capítulo da nossa tese, "Leituras flusserianas de Walter Benjamin: *nome e alegoria*".

pensamento alemão entrou, inclusive, a lendária amizade, relacionada a este período, entre Gotthold Ephraim Lessing e Moses Mendelssohn, uma das figuras proeminentes da Haskalá, ou seja, do renascimento judaico. (Hösle in Guimarães e col., 2023: 130-131)

Beiser insere Cohen na tradição do racionalismo judaico entre os grandes nomes como Maimônides, Espinoza ou Mendelssohn. Para todos eles, as ideias essenciais da religião são entendidas como reguladoras e não, por exemplo, como parte do reino sobrenatural. Cohen, inspirado nas pesquisas de Rudolf Hermann Lotze, filósofo e lógico de uma geração anterior a ele, distingue entre a existência e a validade. Neste sentido, Deus não precisa existir para que tenha validade.

[...] Cohen contends that the idea of God has validity but that it does not have existence. The validity of the idea of God rests upon its basis in the principles of morality, which have a normative status, and which do not describe existence in any way. These principles still have validity, however, because every rational person should give his or her assent to them. (Beiser, 2018: 3)

As reflexões de Cohen mostram claramente como temas tradicionalmente relacionados com a esfera da religião são importantes também nos debates filosóficos e como estes debates se transformam de acordo com as necessidades e prioridades da respectiva época.

2.3.3. Da lógica ao misticismo: Ludwig Wittgenstein e os limites da linguagem

Os temas da religião e do misticismo provavelmente não seriam os primeiros que ocorreriam na nossa mente em relação ao nome de Ludwig Wittgenstein. E, realmente, não se trata de assuntos que dominam suas reflexões; por outro lado, não os deixa de lado. Por exemplo, na sexta parte do *Tractatus Logico-Philosophicus* dedicada, em grande parte, aos problemas tradicionalmente vinculados à metafísica, o filósofo aponta para as limitações da lógica incapaz de apreender a complexidade do nosso mundo, chegando à questão de Deus e ao termo de sentimento místico. (Wittgenstein, 2001: 279)

Wittgenstein, incontestavelmente um dos expoentes mais importantes da filosofia analítica, pode ser considerado, ao mesmo tempo, seu *enfant terrible* por questionar os próprios preceitos dela. A atitude analítica, em termos gerais, procura substituir a ontologia e a metafísica pela análise da linguagem entendida como a expressão objetiva do pensamento, ao contrário dos processos psicológicos, ou seja, subjetivos. Trata-se de uma tendência cujos primórdios são

marcados pelas pesquisas de Gottlob Frege, matemático e lógico alemão, e consagradas pelos trabalhos de George Edward Moore¹⁸ e Bertrand Russell. O segundo deles, foi uma figura marcante para o jovem Wittgenstein durante seus estudos de filosofia e de lógica na Universidade de Cambridge. Russel era matemático e lógico dos mais notáveis da época, coautor da monumental *Principia Mathematica* de três volumes¹⁹ e professor de Wittgenstein. A relação de aluno e professor transformou-se com tempo em amizade.

Os anos na Universidade de Cambridge resultaram numa obra relativamente curta, porém ambiciosa, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Seu objetivo o autor determina como "traçar o limite da expressão dos pensamentos" (Wittgenstein, 2001: 131), isto é, das limitações da linguagem da lógica, e em seguida manifesta sua fé que "no essencial" conseguiu resolver este problema de vez. Com um certo ar de enigma encerra a breve apresentação do seu propósito, concedendo pouca relevância para a sua solução definitiva (ou para qualquer outra). (Wittgenstein, 2001: 133)

Luiz Henrique Lopes dos Santos, um dos maiores especialistas brasileiros na correlação da lógica e da metafísica, escreve um longo e denso ensaio introdutório à sua tradução do *Tractatus*, "A essência da proposição e a essência do mundo", na qual insere Wittgenstein "na antiga linhagem de Plotino, Spinoza e Schopenhauer: a do misticismo racional." (Santos in Wittgenstein, 2001: 111).

Santos está convencido de que o impacto do *Tractatus* consiste sobretudo no fato de que Wittgenstein conseguiu unir nele duas tradições filosóficas: a crítica e a lógica. A primeira tradição, a crítica, concentra-se nas relações entre linguagem, pensamento e realidade, enfrentando a questão principal: "o que se pode legitimamente pretender conhecer?" (Santos in Wittgenstein, 2001: 14) Na Antiguidade a representaram, por exemplo, sofistas e céticos, na Época Moderna sobretudo as teorias de David Hume e de Immanuel Kant. Caracterizam-na as reflexões em torno de legitimidade da pesquisa filosófica que aborda temas como o essencial, o absoluto, a totalidade, etc. Trata-se de temas tradicionalmente compreendidos como metafísicos, opondo-se aos temas e objetos da pesquisa das ciências empíricas, que se limitam ao território do causal e do relativo. Wittgenstein se aproxima a eles afirmando que os

¹⁸ O início da filosofia analítica costuma ser relacionado à publicação do artigo de G.E. Moore "The Nature of Judgment", em 1898.

¹⁹ O tratado que procurou fundamentar a matemática como ciência de acordo com exigências da época foi escrito junto a seu colega Alfred North Whitehead e publicado entre os anos de 1910–1913.

problemas filosóficos são resultados do "mau entendimento da lógica da nossa linguagem". (Wittgenstein, 2001: 131)

A segunda tradição, a lógica, foca, por sua vez, na estrutura do discurso sobre o *ser*, que gira em torno dos enunciados corretos e incorretos, verdadeiros e falsos. As raízes deste tipo de pensamento encontramos nos diálogos platônicos, sobretudo no *Sofista* onde está problematizada a relação da linguagem e seus enunciados com a realidade. Os textos de Frege são uma expressão exemplar desta tradição nos tempos modernos, começando com *Begriffsschrift* [*Conceitografia*] (1879). Nesta linha do filosofar destacariam-se, mais tarde, já mencionado Russel e Alfred North Whitehead com seus textos basilares da lógica.

No *Tractatus*, Wittgenstein conseguiu incorporar a questão crítica à tradição lógica, o que pode ser entendido também vice-versa: o estilo lógico de reflexão foi inserido na tradição crítica. (Santos in Wittgenstein, 2001: 16) Desta forma, as questões críticas da filosofia podem encontrar suas soluções apenas "no plano estritamente lógico de uma reflexão sobre a essência do discurso enunciativo". (Santos in Wittgenstein, 2001: 17)

Um dos pontos importantes do *Tractatus* é desenvolvimento da ideia de diferença entre a *significado* (*Bedeutung*) e o *sentido* (*Sinn*) das proposições formulada por Frege.

O exemplo favorito dos filósofos para explicar essa diferença é o planeta Vênus, que pode ser chamada ou a "Estrela da Tarde", por ser a primeira que aparece no céu crepuscular, ou "Estrela da Manhã", por ser a última visível na madrugada. O nome Vênus significa um planeta. O sentido, porém, está relacionado com as condições da verdade. Por isso as expressões Estrela da Tarde e a Estrela da Manhã tem o mesmo significado (o planeta Vênus). Seu *sentido*, porém, difere, já que apresenta este objeto astronômico de diferentes maneiras. A primeira expressão fala da primeira estrela que aparece no céu quando anoitece, a outra sobre a última estrela que brilha no céu matinal. (Santos in Wittgenstein, 2001: 34-36) "De modo geral, um nome encerra um conteúdo descritivo, por meio do qual chega a significar o que efetivamente significa, e esse conteúdo descritivo é sua contribuição para a determinação das condições de verdade das proposições em que ocorre, seu sentido." (Santos in Wittgenstein, 2001: 36)

Desta forma começamos adentrar no debate filosófico complexo sobre diversos universos regidos com suas próprias regras, revelando a divergência entre a concepção do mundo sustentada pelas ciências naturais baseadas nos fatos empíricos, e a concepção do mundo apoiada nas teorias filosóficas que os problematizam. O próprio Wittgenstein postula o princípio da independência do sentido de qualquer pressuposto fático. O *espaço lógico*, como

ele chama o espaço de possibilidades, é independente da ocorrência de qualquer fato. (Santos in Wittgenstein, 2001: 36) Para Wittgenstein o mundo é a totalidade de fatos e como tal, "uma circuncisão no espaço lógico, uma entre muitas possíveis." (Santos in Wittgenstein, 2001: 79) Ou ainda em outras palavras: "O sentido não pode depender da existência do que quer que seja porque o sentido é a possibilidade da existência [...]." (Rodrigues Jourdan, 2009: 98)

Uma das consequências mais importantes da diferença entre o *significado* e o *sentido* nas proposições que Wittgenstein tira, é o estatuto das leis lógicas que carecem de *sentido*. "[...] o propósito da lógica são propriedades e relações internas das proposições, cuja existência não pode ser enunciada por nenhuma proposição com sentido." (Santos in Wittgenstein, 2001: 75) Como as proposições lógicas se mostram sem sentido, aparece uma pergunta inquietante: como as proposições sem sentido podem ser empregadas na descrição do mundo? Ou numa variação: que imagem do mundo recebemos se a lógica é a nossa referência?

6.1 As proposições da lógica são tautologias.

6.11 As proposições da lógica, portanto, não dizem nada. (São as proposições analíticas).

6.12 Que as proposições da lógica sejam tautologias, isso *mostra* as propriedades formais – lógicas – da linguagem, do mundo. (Wittgenstein, 2001: 249 e 251)

As proposições filosóficas enfrentam o mesmo problema. Elas se encontram no espaço da validade universal oposto ao mundo empírico de contingências, onde as coisas podem acontecer da tal ou de outra maneira ou até não acontecer. Suas proposições carecem de sentido pelo mesmo motivo como as da lógica. Apenas proposições contingentes, determináveis pelas circunstâncias, estão carregadas de sentido. (Santos in Wittgenstein, 2001: 86) As proposições da lógica e da filosofia são sintaticamente em ordem, mas semanticamente não representam nada.

Se uma proposição tem sentido, é logicamente contingente, é uma proposição empírica. Se é logicamente necessária, então não tem sentido, é uma proposição lógica, uma tautologia ou uma contradição. A necessidade lógica não é um atributo de fatos, mas o sintoma da vacuidade de uma proposição. (Santos in Wittgenstein, 2001: 94)

O mesmo problema enfrenta também a matemática:

Os símbolos numéricos não simbolizam nada, as equações aritméticas não representam nada; elas mostram relações estruturais entre posições relativas em séries formais [...]. A lógica do

mundo, que a lógica mostra em tautologia e contradições, a matemática mostra em equações.²⁰ (Santos in Wittgenstein, 2001: 96)

Wittgenstein, porém, não pretende simplesmente deslegitimar a linguagem da lógica, da matemática ou da filosofia. O que ele busca é a delimitação da competência dessas ciências na apreensão e na descrição do nosso mundo. No parágrafo 6.13 escreve: "A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental."²¹ (Wittgenstein, 2001: 261) E mais adiante prossegue: "A matemática é um método lógico. As proposições da matemática são equações; portanto, pseudoproposições. A proposição da matemática não exprime pensamento." (Wittgenstein, 2001: 261, 263; parágrafos 6.2 e 6.21) E para não restar dúvida, Wittgenstein conclui de forma sucinta, afirmando que leis "tratam da rede, não do que a rede descreve." (Wittgenstein, 2001: 271; parágrafo 6.35)

Mesmo que o pensamento não imponha sua forma ao mundo, ele é a condição da sua existência. Para Wittgenstein, só pode existir o que é concebível, ou seja, não há um mundo inacessível ao pensamento. "O pensamento não encontra no mundo a estrutura do espaço lógico, mas nele reconhece essa estrutura como sendo a sua própria, a que o institui como pensamento do mundo no mesmo movimento que institui o mundo como mundo do pensamento." (Santos in Wittgenstein, 2001: 93) Não adianta, então, perguntar, por exemplo, se o nosso mundo se rege pelas leis newtonianas, porque pensar que leis naturais têm conteúdo empírico e que explicam como o mundo funciona, é mera ilusão. Não podemos esquecer, de que todas elas são formuladas como proposições sem sentido. (Santos in Wittgenstein, 2001: 100)

6.371 Toda a moderna visão do mundo está fundada na ilusão de que as chamadas leis naturais sejam as explicações dos fenômenos naturais.

6.372 Assim, detêm-se diante das leis naturais como diante de algo intocável, como os antigos diante de Deus e do Destino. E uns e outros estão certos e estão errados. Os antigos, porém, são mais claros, na medida em que reconhecem um termo final claro, enquanto, no caso do novo sistema, é preciso aparentar que está *tudo* explicado.

6.373 O mundo é independente de minha vontade. (Wittgenstein, 2001: 273)

Já comentamos que a sexta parte do *Tractatus* é dedicada sobretudo às questões da filosofia tradicional e das suas proposições. Ficou claro que no entendimento de Wittgenstein estas proposições não possuem sentido, porque tratam dos assuntos de validade universal e não

²⁰ Este é um dos problemas centrais do livro de Flusser *Língua e realidade* (1963).

²¹ *Transcendental* no sentido kantiano relacionado às formas que antecedem nossa experiência.

das contingências do mundo empírico. Se a filosofia com suas teorias está privada de sentido, qual é então o seu papel? Em resposta, Wittgenstein apresenta a concepção de filosofia como uma atividade. "Merece ser qualificada como filosófica toda atividade que conduza à apreensão da estrutura essencial e dos fundamentos absolutos do mundo." (Santos in Wittgenstein, 2001: 101)

A essência do mundo, para Wittgenstein, não é uma substância, mas uma forma, "a forma comum à realidade empírica e à linguagem". (Santos in Wittgenstein, 2001: 102) Esta forma não deve ser procurada na superfície dos sinais, ou seja, na esfera da *episteme*, do mundo empírico, dos objetos; mas no fundo oculto dos símbolos. A tarefa da filosofia deveria ser, então, uma aplicação da lógica, "uma atividade de analisar logicamente as proposições empíricas." (Santos in Wittgenstein, 2001: 102)

Santos salienta que a proposta de Wittgenstein não intenta dissolver a filosofia. Ele apenas submete à crítica a filosofia tradicional pelo erro de pretender dizer aquilo que não pode ser dito, mas o que deve ser conhecido. (Santos in Wittgenstein, 2001:102) Isso é muito marcante sobretudo nos seus aforismos sobre o solipsismo e sobre a ética. Quando Wittgenstein escreve que o universo do pensável é limitado pelas fronteiras do espaço lógico, refere-se aos limites da sintaxe lógica da linguagem. As fronteiras da linguagem e, com ela do pensamento, são os limites do mundo. O mundo não mantém uma relação interna com alguma linguagem, mas com *a* linguagem. Os sistemas simbólicos concretos, sejam eles línguas ou linguagens, são tipos de materialização *da* linguagem. Na afirmação de Wittgenstein que a linguagem é a minha linguagem e que os limites do mundo são limites da minha linguagem, mostra-se seu solipsismo. (Santos in Wittgenstein, 2001: 103-104) "O mundo e a vida são um só. O *eu* da filosofia não é imanente, nem transcendente. Ele está nos limites do mundo e do pensamento, em sua forma essencial comum. É condição de existência do mundo e do pensamento. É transcendental."²² (Santos in Wittgenstein, 2001: 106)

Neste contexto é muito interessante observar a forma como Wittgenstein aborda o problema da ética. Não há dúvida sobre o objeto de estudo da ética, ou seja, o valor absoluto, diferentemente do valor relativo, que serve para um certo fim. Como o valor absoluto é incondicionado, não pode estar vinculado aos fatos. "O valor absoluto é o sentido ético da vida – aquilo para que se deve viver. O problema do sentido da vida é problema ético por excelência.

²² A mesma concepção identificamos no livro *A dívida* (1963/64) de Flusser. Consultar o capítulo "Da frase". (Flusser, 2011: 49-70)

O sentido da vida não pode, pois, estar no mundo." (Santos in Wittgenstein, 2001: 108) O sentido da vida é na própria vida, ela não necessita de qualquer fundamento para ter valor. Para a ética não importa "como o mundo seja, mas que ele seja. A experiência ética por excelência, a experiência do valor, é o sentimento de que o mundo é fundamento absoluto de sua existência, independente do que nele ocorra [...]" (Santos in Wittgenstein, 2001: 109)

O fundamento absoluto do mundo é aquilo em que consiste o valor da vontade e do mundo. A isso, há quem chame Deus. O sentimento da solidariedade essência da vontade com Deus, enquanto essência e fundamento do mundo, é o sentimento místico. (Santos in Wittgenstein, 2001: 110)

6.432 *Como* seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela *no* mundo.

6.4321 Os fatos fazem todos parte apenas do problema, não da solução.

6.44 O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é.

6.45 A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada.

O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico.

(Wittgenstein, 2001: 279)

Assim como o *sentimento místico* também a análise lógica das proposições revela a estrutura essencial do mundo, para Wittgenstein. Trata-se da revelação "da identidade fundamental entre Deus, o sujeito, o mundo e o valor." (Santos in Wittgenstein, 2001: 110) Esses fundamentos, porém, não são transcendentais, mais transcendentes, eles demarcam os limites do mundo, não se encontram além dele.

A "experiência" metafísica é a experiência dos limites do mundo, isto é, a experiência dos dados originários e absolutos que, definindo o espaço lógico, definem o espaço de manobra da fisionomia contingente do mundo. Essa experiência, o sentimento do mundo como totalidade limitada, aciona uma disposição metafísica natural. Corretamente dirigida, ela conduz ao misticismo; caso contrário, aos contrassensos filosóficos. (Santos in Wittgenstein, 2001: 111)

Mesmo que Wittgenstein tenha afirmado a existência da experiência metafísica, ele não a considera articulável e a transfere à esfera do misticismo, ou seja, além das fronteiras das nossas línguas. Este é o ponto que mais tarde criticaria Flusser. Ao seu ver, o pessimismo de Wittgenstein subestima o poder da linguagem e a reduz indevidamente:

O poder criador escapou, curiosamente, à observação wittgensteiniana, tanto o poder criador da conversação em geral como o poder criador da conversação reflexiva em particular. Daí o

pessimismo injustificado de Wittgenstein. Ele não notou que a língua não é estática, mas é algo que cresce e se expande, e que cresce e se expande graças aos intelectos que participam da conversação. Pensadores como Husserl e Heidegger aproximam-se muito desse entendimento do problema, porém nunca o penetram. (Flusser, 2007: 98)

2.3.4. Males da razão "reduzida": Edmund Husserl e a crítica da racionalidade moderna

A virada dos séculos XIX e XX é marcada pela busca de novas bases para a fundamentação das diferentes áreas científicas. Os campos da lógica e da matemática são vinculados aos nomes de Gottlob Frege, Bertrand Russell e Alfred North Whitehead, como já mencionamos. Para a psicologia, além dos célebres estudos de Sigmund Freud sobre o subconsciente, são essenciais também trabalhos de Franz Brentano. E a revolução causada na área da física pelas duas teorias de relatividade de Albert Einstein é de conhecimento geral. (Smith, 2013: 11)

A formação do pensamento filosófico de Edmund Husserl foi marcada, principalmente, pelos estudos nos âmbitos da lógica, da matemática e da psicologia. De acordo com as tendências da época, seu objetivo foi criar novos alicerces para uma filosofia "reduzida" pela imposição dos princípios positivistas dominantes. (Husserl, 2012: 5) Os novos fundamentos da filosofia deviam cumprir a exigência de uma ciência rigorosa em termos metodológicos, de outro lado, recuperar a legitimidade da pesquisa nos campos da metafísica e da ética.

Nos primeiros anos da vida universitária do jovem Husserl²³ destaca-se seu interesse pelas ciências exatas. Na Universidade de Leipzig estuda astronomia, matemática e física, defendendo sua tese de doutorado em matemática na universidade de Viena (1882). No decorrer dos próximos anos, amplia seus estudos ao campo da psicologia e na universidade de Halle se habilita com o trabalho focado na análise psicológica da concepção de número. Concentra-se na questão da formação de números nos atos psicológicos. Em 1891, publica um livro baseado na sua tese de habilitação. Sai com o título *Filosofia da aritmética, investigações psicológicas e lógicas, vol. I*.

A recepção do texto é bastante crítica. Seus colegas matemáticos o acusam de reduzir a matemática a atividades mentais, e Gottlob Frege fala abertamente da sua teoria como resultado

²³ Edmund Husserl era conterrâneo de Vilém Flusser. Nasceu na cidade de Prostějov/Prossnitz, no território da atual República Tcheca. Além disso, assim como ele, provém de uma família judaica, o fato que marcaria sobretudo a última parte da sua vida, tanto intelectual, como pessoal.

do "psicologismo". Husserl leva as críticas a sério, reconhece pontos fracos da sua pesquisa e desiste do planejado segundo volume. Os próximos dez anos são marcados pelo esforço de livrar suas reflexões sobre a lógica de psicologismos. Finalmente, nos anos 1900 e 1901, publica o resultado do seu trabalho: *Investigações lógicas* (1900-1901). (Smith, 2013: 16-18)

Nesta época, a atenção de Husserl volta-se sobretudo aos estudos de Kant e das doutrinas neokantianas; a partir deles repensa alguns pontos de *Investigações lógicas*. Sob influência de Kant, começa a usar o termo *noema*, que na filosofia grega designava aquilo que está conhecido. Ele próprio aproveita o termo na sua concepção para denominar o significado ideal. Em 1912 publica o seu terceiro livro: *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Volume I: Introdução geral à fenomenologia pura*. Nele apresenta sua pesquisa dos últimos anos que resultou numa forma particular do idealismo transcendental. Sua teoria fenomenológica desenvolvida anteriormente recebe a característica transcendental com assumida influência do idealismo transcendental neokantiano, "onde o mundo está 'constituído' em uma multiplicidade dos atos da consciência atuais e possíveis".²⁴ (Smith, 2013: 21) Há várias leituras do idealismo transcendental de Husserl. Alguns especialistas identificam nele a proximidade com as ideias de George Berkeley e seu idealismo subjetivo, outros com a doutrina de Kant. Há também interpretação da sua teoria como um realismo ontológico vinculado ao perspectiva metodológico, ou seja, partindo da ideia de que apesar de as coisas no mundo existirem independentemente da nossa consciência, conseguimos conhecê-las apenas através de certos significados particulares. (*Ibid.*)

Husserl procura abordar diferentes áreas da filosofia nas suas reflexões. Atenção especial, no entanto, dirige à lógica e à epistemologia. Neste contexto, destacam-se dois pensadores que foram particularmente marcantes na articulação das suas ideias: Franz Brentano e Bernard Bolzano. Brentano nos seus estudos da área da psicologia resgata o conceito de *intencionalidade* da filosofia medieval que se tornará fundamental na teoria de conhecimento de Husserl. (Smith, 2013: 16) Bolzano, teólogo, matemático e filósofo de Praga, inspira Husserl, por sua vez, com seus estudos na área de lógica, sobretudo com sua concepção platônica da existência das proposições *em si* que garantem a objetividade do pensamento lógico e matemático. Ele articula, assim, uma espécie da lógica "pura", uma lógica no sentido de "teoria da teoria". (Smith, 2013: 35)

²⁴ "[...] whereby the world is 'constituted' in a multiplicity of actual and possible acts of consciousness." (Tradução nossa.)

Para Husserl, a concepção da lógica de Bolzano foi fundamental na busca da objetividade, procurando evitar a inclinação ao psicologismo na análise dos atos de pensamento. Husserl concentrava-se no problema semântico da nossa linguagem, de como ela expressa o sentido e como representa objetos do mundo externo. Bolzano apresenta uma solução na ideia da ciência como um sistema de proposições que são objetivas "em si" (*Satz an sich*). Elementos dessas proposições são ideias "em si" (*Vorstellung an sich*). Husserl defende a importância de aceitar a concepção da existência das "proposições em si" de Bolzano para que seja garantida a objetividade lógica e, conseqüentemente, a objetividade de outras disciplinas como, por exemplo, da matemática ou da filosofia. (Smith, 2013: 40-47) Trata-se, sem dúvida, de um viés platônico, no entanto, é importante lembrar que o próprio Frege, pai da lógica moderna, contava com este elemento platônico na sua teoria. (Smith, 2013: 50) Esta solução é compreensível sobretudo quando lembramos apontamentos de Wittgenstein a respeito da lógica formal. Vimos que no *Tractatus* ele levanta o problema das proposições da lógica entendidas como puramente formais (por exemplo a concepção de Russel e Whitehead) e sua ausência do sentido devido ao conteúdo de validade universal. Nesta perspectiva, a lógica entendida como ciência puramente formal mostra-se lamentavelmente inadequada como um instrumento para apreensão do mundo humano que necessita de um sentido. Husserl é neste sentido radical e considera os lógicos formais "tecnicistas", longe de serem filósofos. (Smith, 2013: 49)

O postulado da existência do sentido ideal que Husserl inseriu na sua teoria da lógica, tal como os lógicos de viés platônico do século XIX (Frege, Bolzano, Lotze), é uma forma de garantir a objetividade desta "teoria das teorias". A concepção da linguagem de Husserl parte do mesmo pressuposto. A linguagem expressa pensamentos e não o mundo objetivo, já que na comunicação compartilhamos proposições expressas na linguagem. Do mesmo modo que a lógica, também "atividades discursivas apontam aos significados ideais"²⁵. (Smith: 2013: 50)

Assim como para Frege e Wittgenstein, também para Husserl é importante diferenciar entre o sentido de uma proposição que entende como um "significado ideal" (*Sinn*) e entre o seu objeto, ou seja, a referência da proposição (*Bedeutung*). A semântica de Husserl se desenvolve, então, em dois níveis: do significado ideal (tradicionalmente chamado de sentido) e da referência objetiva (tradicionalmente chamada de significado²⁶). Na comunicação os participantes compartilham pensamentos, ou seja, significados ideais, não objetos de referência. Husserl entende a comunicação no sentido amplo, não reduzido a falar e ouvir. Para ele, trata-

²⁵ "[...] activities of speech relate to ideal meanings". (Tradução nossa.)

²⁶ Vide capítulo 2.2.3. dedicado a Ludwig Wittgenstein.

se de um vasto espectro de atividades mentais, uma vez que os participantes da conversação compartilham também experiências de percepção, reflexões ou desejos. (Smith, 2013: 49-50)

Nos seus estudos de Kant e da filosofia neokantiana, Husserl se inspira pelo conceito de *noema*, que insere na sua teoria da linguagem. Para ele, trata-se do sentido ideal da proposição, de uma entidade atemporal tanto em relação ao objeto quanto em relação ao ato mental. Nossa comunicação é possível apenas graças aos *noemas*. Ao estudo de *noemas* dedica-se a fenomenologia:

Phenomenology studies the intentional force of these meanings, their role in the intentionality of consciousness. Logic studies their logical forms and their role in valid patterns of inference. Philosophy of language studies their role in speech activity and also semantics. Ontology addresses their ideal status. According to Husserl, phenomenology provides a crucial part of the foundations of logical and linguistic theory by tying logical theory into the theory of intentionality, of how the mind (and therewith language) represents things in the world. (Smith, 2013: 57)

Chegamos à parte da sua teoria mais conhecida, à fenomenologia transcendental, que ele próprio define como uma ciência das essências da consciência. A consciência é responsável pela nossa experiência, isto é, pela nossa vivência. Ela é uma espécie de mediador entre nós e o mundo, nos possibilita ver, desejar e pensar. A característica fundamental da consciência é a *intencionalidade*. Como já comentamos, trata-se do termo que lhe apresentou Brentano, recuperando-o da tradição escolástica.²⁷ Este termo implica, que a nossa consciência sempre se dirige a alguma coisa, ou seja, a consciência sempre é "de alguma coisa". Há, porém, uma diferença substancial na compreensão deste conceito na teoria dos dois pensadores. Enquanto Brentano afirma que a *intencionalidade* está no ato mental, para Husserl a *intencionalidade* é o próprio ato. Em outras palavras, o ato mental não é uma coisa, mas uma ação. (Smith, 2013: 54-55)²⁸

A questão metodológica ocupa posição central na fenomenologia de Husserl. Ele introduz o método da "redução fenomenológica transcendente" que consiste na suspensão dos nossos conhecimentos adquiridos, isto é, na retenção de "preconceitos" que aprendemos a respeito do mundo que nos cerca, tanto sobre a natureza, como sobre a cultura. Esta suspensão

²⁷ Sobre este tema fala, por exemplo, Hamid Taieb no artigo "Brentano and the Medieval Distinction Between First and Second Intentions". Ele comenta: „He [Brentano] claimed that all our mental acts have an “intentional relation” (*intention ale Beziehung*) to an immanent object (i.e., an object in the mind) that has “intentional inexistence” (*intentionale Inexistenz*), and held that these ideas came from the scholastics.“ (Taibeb, 2022: 143)

²⁸ Da mesma forma Flusser, no seu livro *A dívida*, define o intelecto como um campo onde ocorrem os pensamentos.

proporciona a reflexão sobre a constituição das coisas na nossa experiência o que nos permite atingir um outro nível da consciência: uma região da consciência pura. Nela, por fim, alcançamos os *noumena*, o significado ideal das coisas.

Para Husserl, a fenomenologia transcendental se concentra no papel do significado ideal na nossa experiência "pura". As coisas que nos cercam, adquirem suas propriedades pensáveis através da consciência, em princípio, individual. Deste aspecto não são poupadas nem as teorias científicas, sendo da mesma forma um fruto de consciências individuais. Na sua concepção radical, tudo é entendido como um fluxo vindo da consciência.

Stones, trees, dogs, my own body, other people, buildings— all things in our world come into being through consciousness, indeed through my consciousness, that is, so far as I can know from my own first-person, phenomenological perspective. Moreover, all of our scientific and philosophical theories are themselves products of consciousness, mine and others'. Whence all of phenomenology, logic, ontology, epistemology, and ethics, along with mathematics, physics, chemistry, biology, psychology, and sociology— all these ranges of theory are products of consciousness. (Smith, 2013: 78)²⁹

Intuição (Anschauung) é outro conceito substancial na teoria de conhecimento de Husserl. A *intuição de essências (Wesensschauung)* é a experiência de algo evidente, de algo "em si". Sua epistemologia pretende ser uma teoria das evidências que se opõe às teorias baseadas nos atos de julgamento ou nas crenças consolidadas. As evidências têm, por sua vez, um caráter epistemológico particular na experiência da percepção, já que são apreendidas pela intuição. As evidências são uma garantia da autenticidade do nosso conhecimento. (Smith, 2013: 57-61)

No plano da ética, Husserl defende a validade objetiva dos valores éticos que são do mesmo rigor como as proposições da lógica. A ética é, para ele, uma disciplina científica tão objetiva e tão imprescindível quanto a lógica.³⁰ O objetivo da ética deveria ser o estudo da *constituição* dos seus valores nos atos de consciência. A *constituição* é o termo relacionado à consciência, compreendida por Husserl não como uma substância, mas como um ato. Nesse entender, a consciência é um ato onde objetos se *constituem*. Em consequência, o sentido adquire o significado só na nossa consciência. Isso, porém, não priva os valores éticos de

²⁹ Flusser apresenta a mesma concepção no seu livro *Língua e realidade*: "Aquilo que chamamos de fenômenos naturais, as pedras, as estrelas, a chuva, as árvores, a fome, são fenômenos reais, porque são conceitos, palavras. As relações entre os fenômenos são reais, porque formam pensamentos, frases." (Flusser, 2007: 231) ou "A pedra dos gregos, aquele fenômeno pesado e morto, subproduto da vida do cosmos que procura o seu lugar justo caindo, é um fenômeno diferente da nossa pedra, aquele campo eletromagnético e gravitacional cujo comportamento é previsível apenas estatisticamente." (Flusser, 2007: 232).

³⁰ O rigor e a importância da ética comparáveis com a lógica já vimos na teoria do neokantiano Hermann Cohen.

objetividade e intersubjetividade, sendo eles produtos da atividade intencional dos homens baseada no seu engajamento intersubjetivo e com objetos.

So ethical and practical properties belong to objects in our life-world: they are part of the region Husserl calls Culture (*Geist*, "spirit"). Now, cultural objects tie into our social or, as Husserl says, intersubjective engagement with objects. Thus, the table is "there for everyone", for me or you or anyone else, to write on. Moreover, we assume that it was crafted by someone; it is the product of intentional activities by others. Further, where a type of action is good, its value is "there for everyone"—its value is objective and intersubjective. (Smith, 2013: 62)

A última fase filosófica de Husserl, relacionada à crítica do estado da civilização ocidental, é marcada por acontecimentos dramáticos. Em 1933 os nazistas tomam o poder na Alemanha e os judeus, assim como outros não-arianos, são banidos da vida política e das universidades. Husserl não pode mais publicar e perde, inclusive, a cidadania alemã. Nessa conjuntura difícil, sua filosofia ganha forte apelo social. O fato interessante é que sua obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936), importante marco desta fase, está diretamente relacionada a um evento acadêmico em Praga que nos pode servir de mais uma prova da proximidade dos universos intelectuais alemão e tcheco na época de entreguerras.

Entre 2 e 7 de setembro de 1934, foi organizado o Congresso Filosófico Internacional em Praga. Os organizadores solicitaram Edmund Husserl para que se pronunciasse a respeito da "missão da filosofia atual". Atendendo ao pedido, ele escreveu uma carta datada de 30 de agosto de 1934, lida na sessão plenária. Nela já encontramos uma série de ideias da primeira parte do futuro livro. (Carr in Husserl, 1970: xvi) Um ano mais tarde, inspirado nestas reflexões, o filósofo proferiu um ciclo de palestras em Viena, *Filosofia na crise da humanidade europeia*, e ao final do ano em Praga, *A crise das ciências e da psicologia europeias*. Os três eventos serviram de base para a elaboração do último grande projeto de Husserl que mencionamos: o livro *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, uma das primeiras críticas sistemáticas à modernidade e à sua razão científica. (Carr in Husserl, 1970: xvi- xviii)

Para Husserl, as mudanças de paradigmas científicos não são relacionadas apenas a uma questão de novas hipóteses, mas a uma maneira nova de como o homem se reconhece em relação ao ambiente. A mudança de paradigma parte do questionamento da natureza e do mundo. Novas doutrinas e métodos são secundários, para ele, o que importa é a atitude perante o mundo. A atitude que antecede à filosofia grega ele caracteriza como a atitude *primordial natural* que entende o mundo como *Lebenswelt*, o mundo original de vida. Ela não é teórica, ela é uma espécie de conhecimento do mundo enquanto o mundo. Nesse sentido, Husserl usa o

conceito *natural* como uma reflexão não-teórica que antecipa a reflexão crítica. *Lebenswelt* é um horizonte da atitude pre-crítica. O problema da civilização europeia ele percebe na sua alienação do *Lebenswelt* através das construções aparentemente bem-sucedidas do racionalismo galileo-cartesiano. Desta forma, ela se alienou também de si mesma. (Carr in Husserl, 1970: xxxviii – xli)

Nas suas palestras, Husserl não se preocupa com o rigor científico das ciências modernas, mas com a redução positivista da ideia de ciência a uma "mera ciência de fatos" (Husserl, 2012: 2) e seu consequente esvaziamento de sentido para a vida humana. A crise então não está relacionada à ciência em si, mas ao papel que ela exerce na cultura europeia. "Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos." (Husserl, 2012: 3)

As raízes da profunda reviravolta da cultura ocidental ele localiza no Renascentismo, quando a humanidade abandonou o modelo medieval de vida enraizado na religião e voltou a sua atenção ao homem da antiga Grécia, que Husserl descreve como existir de forma filosófica: "o dar-se livremente a si mesmo, a toda a sua vida, as suas regras, a partir da razão pura, a partir da filosofia." (Husserl, 2012: 4)³¹

Para Husserl o conceito de filosofia engloba todas as outras disciplinas científicas, ela é "ciência omni-englobante, ciência da totalidade do ente." (Husserl, 2012: 5) A concepção positivista de ciência ele considera residual, por abandonar as "questões supremas e últimas", limitando-se aos fatos empíricos nos que se fundamenta. (Husserl, 2012: 5) Como estas questões ultrapassam o universo dos meros fatos, "o positivismo, por assim dizer, decapita a filosofia." (Husserl, 2012: 6) Os princípios deste processo ele identifica no Iluminismo, no decorrer do qual os filósofos começam a se deslumbrar com as ciências dos meros fatos, articulando uma nova filosofia que não consegue mais legitimar sua universalidade. Neste sentido, Husserl entende a crise das ciências europeias como a crise da universalidade da filosofia, salientando a importância crucial da metafísica para a filosofia: "Deste modo, coube à metafísica, à ciência das questões supremas e últimas, a dignidade de rainha das ciências, cujo espírito unicamente proporciona o sentido último a todos os conhecimentos, aos conhecimentos de todas as outras ciências." (Husserl: 2012: 7).

³¹ Flusser é neste sentido ainda mais crítico, quando no seu extenso ensaio *Até a terceira e a quarta geração* escreve: "Quando a humanidade medieval abandonou a catedral para adentrar o mundo imanente, era em direção do nazismo que se dirigia. Ao ter abandonado a cruz que sustentava o Salvador que carregava os pecados do mundo, já escolheu a humanidade, sem sabê-lo, a cruz gamada que simboliza os pecados do mundo. É neste espírito subjetivo e carregado de sensação de responsabilidade que devemos tratar o nazismo." (Flusser, manuscrito: 229)

A postura cética perante a legitimidade de uma filosofia universal ele relaciona com o desabamento da crença na própria razão:

O ceticismo em relação à possibilidade de uma metafísica, o desmoronamento da crença numa filosofia universal como condutora do novo homem, significa precisamente o desmoronamento da crença na "razão": entendida tal como os antigos contrapunham à *doxa* a *episteme*. É ela que a tudo aquilo que supostamente é, a todas as coisas, valores, fins, confere em última instância um sentido, a saber, a sua referência normativa àquilo que, desde os inícios da filosofia, era designado pela palavra verdade - verdade em si [...]. Assim, cai também a crença numa razão "*absoluta*" a partir da qual o mundo tem o seu sentido, a crença no sentido da história, no sentido da humanidade, na sua liberdade, nomeadamente como a capacidade de o homem prover à sua existência humana individual e geral um sentido racional. (Husserl, 2012: 9)

Ele acredita que a filosofia da sua época, que chama de Modernidade Filosófica, assume cada vez mais o caráter de luta pela existência "de uma filosofia que acredita ingenuamente na razão – contra o ceticismo que a nega ou empiricamente desvaloriza." (Husserl, 2012: 9) Esta nova tarefa universal da filosofia é condicionada pelo entendimento mais abrangente da razão, porque apenas a razão a partir de si dá sentido ao mundo. (*Ibid.*) Ele apela ao empenho da humanidade pela sua autocompreensão. Na filosofia nova de Husserl deve renascer a filosofia antiga, tornando-a "simultaneamente uma repetição e uma transformação universal do sentido". Ele acredita que sua recuperação é possível apenas com a volta às suas origens e, ao mesmo tempo, com a consciência dos filósofos da sua tarefa universal. (Husserl, 2012: 10)

As filosofias céticas, contra as quais a nova filosofia deve se impor, ele caracteriza como "as não filosofias que apenas conservam a palavra, mas não a tarefa". O novo tipo de filosofar, o engajado, é, ao contrário, vivo e efetivo. (Husserl, 2012: 11) Seu dever é despertar a razão latente ciente de todas as suas possibilidades, o que implica, para ele, trazer a metafísica e a filosofia universal de volta. O despertar da razão latente está vinculado ao conceito de *telos*, presente na filosofia desde suas origens.³² *Telos* como o "movimento infinito da razão latente até a manifesta". (Husserl, 2012: 11) Para Husserl, a humanidade no seu percorrer pela história tem apenas duas possibilidades. O homem pode se assumir como *ser racional* e se deixa orientar pela razão, conforme sua essência, no processo guiado pela *entelechia* que conduz o devir da humanidade. A segunda possibilidade é a recusa da primeira. A humanidade deste caso é, para

³² No pensamento grego, o *telos* era entendido como a razão de ser, como o destino final de alguma coisa. Especificamente para Aristóteles, o *telos* descrevia o objetivo final de uma ação ou seu propósito.

Husserl, "um mero delírio histórico-fático, uma aquisição acidental de uma humanidade acidental, no meio de outras humanidades e historicidades [...]" (*Ibid.*)

Fica claro, que no final da sua vida Husserl assume uma posição engajada na filosofia e a mesma coisa exige dos seus colegas. Compreende filósofos como *funcionários da humanidade* por serem responsáveis por ela. Só eles podem garantir o "verdadeiro ser" da humanidade dirigido pelo *telos*. A nova filosofia deve ser essencialmente prática, deve ser realizada "por meio da ação". (Husserl, 2012: 13)

Nos delongamos na filosofia de Husserl mais do que nos outros filósofos alemães selecionados por um simples motivo. Embora todos eles marquem uma presença na articulação do pensamento do jovem Flusser, seja de maneira direta ou indireta, Husserl se destaca. Seus primeiros textos, sobretudo aqueles nos quais começou a trabalhar ainda na década de 1950, podem ser lidos como uma resposta ao desafio da nova filosofia que Husserl lançou no seu último livro dedicado à crise das ciências europeias e em consequência o estado da civilização europeia sobretudo no sentido ético. Flusser inicia sua carreira filosófica com a necessidade de uma filosofia engajada, opondo-se às "não filosofias que apenas conservam a palavra", procurando raízes e respostas para a crise dos valores éticos da cultura ocidental. Nesta busca, a linguagem e o seu papel na sociedade vão ganhando cada vez mais força.

2.4. Origens da teoria de linguagem de Vilém Flusser, crítica do estado da civilização ocidental

Na década de 1960, numa das suas primeiras aparições públicas que se deu no Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) em São Paulo, Flusser disse:

De certa forma podemos dizer que a Idade Moderna, essa época do triunfo do Ocidente, não passa de uma realização progressiva da visão cartesiana. A coisa pensante, o sujeito, investe durante essa época contra o mundo dos corpos que é o seu objeto, com a dupla finalidade misteriosa de compreendê-lo e modificá-lo. A ciência é o método pelo qual o pensamento se precipita sobre os corpos para compreendê-los, e a tecnologia é o método pelo qual o pensamento se agarra às coisas para modificá-las. O próprio êxito desses dois métodos (que é o triunfo do Ocidente) e também, a meu ver, o começo do fim da Idade Moderna, e, talvez, por isto mesmo, o começo do fim do Ocidente. Porque o conhecimento do mundo dos corpos que a

ciência proporciona ao pensamento revela progressivamente a dubiedade desse mesmo mundo, e a modificação nele operada pela tecnologia é, portanto, fútil.³³ (Flusser, 2002: 37-38)

Esta fala foi antecedida por duas décadas de estudos autodidáticos de filosofia e pelas centenas de páginas que Flusser escreveu sobretudo desde o início dos anos 50. Originalmente escritos em alemão, foram, em parte, apresentados em português ao público de leitores brasileiros no decorrer dos anos de 1960.

O primeiro manuscrito de Flusser, *Die Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*³⁴ [*História do pensamento do século XVIII*] é considerado perdido, apresenta, no entanto, alguns índices de que ele tenha sido aproveitado como base ao extenso trabalho concluído na segunda metade da década de 1960, *Até a terceira e a quarta geração*³⁵. O texto foi publicado em 2017 pela editora paulistana É Realizações como *O último juízo: gerações*³⁶. O título original dado à obra pelo autor mostra a explícita relação do progresso da humanidade moderna com a *culpa* e o conseqüente castigo divino. A expressão "até a terceira e a quarta geração" remete a frase do Êxodo 20:5: "Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e a quarta geração dos que me odeiam [...]"³⁷

Nesta monografia, a história do homem moderno é concebida como uma série de transgressões que paulatinamente esvaziam a sua vida da dimensão do sagrado. Flusser, assim como Husserl, identifica o início deste processo com o Renascentismo, quando a humanidade dá as costas à catedral e sai rumo ao mundo imanente. (Flusser, TQG: 32-35)³⁸ Desde lá, o progresso se dirige ao mundo profano dos fenômenos, ao mundo empírico e material, ao vazio do niilismo e à destruição nos últimos tempos ainda mais acelerada pelas conquistas

³³ O discurso foi publicado na coletânea *Da religiosidade*, publicada pela primeira vez em 1967.

³⁴ As menções ao texto aparecem na correspondência de Vilém Flusser de 1951 (por ex., a Alex Bloch, à Editora da Columbia University, a David Flusser) (Guldin, FS 20, 2015: 2-3, Batlickova, 2019: 59)

³⁵ A primeira referência a respeito do manuscrito, encontramos em março de 1965, no primeiro número da revista *Cavalo Azul*, um projeto concebido pela poetisa Dora Ferreira da Silva. Nela foram publicados os dois primeiros subcapítulos do primeiro capítulo "A Sé", precisamente: "A Escola" e "A Alquimia". Sabemos, assim, que no início de 1965, o livro estava concluído. Na segunda metade da década de sessenta, houve um sério interesse editorial pela publicação da monografia. No currículo de 31.3.1968, Flusser lista o manuscrito como no prelo pela Editora Universitária. A publicação esperada, porém, não aconteceu na vida do autor.

³⁶ Consultar: Batlickova, E. "Até a terceira e a quarta geração: a experiência do holocausto como fundamento das teorias de Vilém Flusser", *Flusser Studies* 23 – June 2017, p. 3-4, e Batlickova, 2019: 62-63.

³⁷ Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Paulus, 2011, 7ª reimpressão.

³⁸ Neste artigo trabalho com o manuscrito original do Arquivo Flusser em Berlim que preserva as intenções originais do autor, inclusive o título: VFA, BOOKS22_1-GER-2_1354. Abreviatura: TQG

tecnológicas das duas Guerras Mundiais. As quatro gerações o autor identifica com as quatro fases do progresso moderno. A primeira geração, que ele chama de *culpa*, é a renascentista, responsável por desencadear o processo de transformação irreversível do modelo medieval no qual a dimensão religiosa da vida humana ocupava um lugar fundamental. A segunda geração, a da *maldição*, abrange o período histórico entre o Barroco e o Romantismo e a terceira, a do *castigo*, é delimitada com a Segunda Grande Guerra. A última geração é a sua, a da pós-guerra, a da *penitência*. É a geração "que tinha sobrevivido ao banho. Fomos vomitados, todos nós, pelo inferno para as praias do futuro. [...] Somos nós, da quarta geração, os pesquisadores do nosso castigo." (Flusser, TQG: 253) "Somos uma geração derrotada a fim de ser pioneira. Não no sentido do progresso, pois o próprio conceito carece doravante de significado. Mas no sentido de um retorno em novo nível de significado." (Flusser, TQG: 253-254). Todas as quatro gerações acompanham e endossam o processo da vitória da matéria sobre a espiritualidade e cada uma delas carrega a culpa na substituição da realidade pela "realização" através da ciência moderna. O conhecimento e o saber não estão mais em serviço de uma pesquisa do *ser* e se transformaram em mera busca de métodos para realizar as virtualidades do suposto progresso da humanidade. (Flusser, TQG: 122-123)

Também a segunda obra, *Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese* (*Século XX: busca de uma síntese subjetiva*), analisa vários momentos e aspectos da história humana procurando as raízes das atrocidades cometidas nas primeiras quatro décadas do século XX. A abordagem eclética salta aos olhos já na própria estrutura da obra, na qual cada capítulo se divide e diversifica minuciosamente em subcapítulos e sub-subcapítulos, o que permite desenvolver o respectivo tema de diversas perspectivas. Para se ter uma ideia mais concreta, vejamos a subdivisão do primeiro capítulo como consta no índice. O capítulo se chama "Política" e é dividido em subcapítulos: "Roma"; "Império Bizantino"; "Babel"; "Índia"; "Extremo Oriente". O primeiro subcapítulo "Roma", então, se ramifica em treze sub-subcapítulos: "Barbárie horizontal"; "Barbárie baixa"; "Barbárie alta"; "França, ou seja, lógica"; "Inglaterra, ou seja, política"; "América, ou seja, pragmatismo"; "Alemanha, ou seja, decadência"; "Judeus"; "Igreja"; "Separatistas balbuciantes"; "Separatistas berrantes"; "Separatistas vulgares"; "Separatistas calados". (Flusser, inédito: 2)³⁹

³⁹ "Politik; Rom; Horizontale Barbarei; Untere Barbarei; Obere Barbarei; Frankreich oder die Logik; England oder die Politik; Amerika oder das Pragma; Deutschland oder der Verfall; Juden; Kirche; Die lallenden Separatisten; Die brüllenden Separatisten; Die grunzenden Separatisten; Die schwiegenden Separatisten." (V. Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese*. <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/flusser-das-20-jahrhundert.Apdf>).

Die Geschichte des Teufels (A história do diabo), a terceira monografia da década de 1950, encerra a "trilogia" da preocupação de Flusser com o estado da civilização ocidental. A versão alemã concluída na segunda metade dos anos 50, Flusser traduziu para português e publicou como seu segundo livro, em 1965. Vamos analisá-lo detalhadamente no próximo capítulo dedicado às leituras flusserianas de Walter Benjamin e mostrar como a concepção do progresso de Flusser é vinculada à de *alegoria* desenvolvido por Benjamin em *Origem do drama barroco alemão*. (Benjamin, 1984)

Em 1960, Flusser enfim sai do seu isolamento intelectual e entra na cena intelectual brasileira. Em outubro daquele ano publica seu primeiro ensaio, "Da língua portuguesa", na *Revista Brasileira de Filosofia*. Em 1961 começa a contribuir regularmente ao *Suplemento literário* de *O Estado de São Paulo* e em 1962 torna-se membro do Instituto Brasileiro de Filosofia. A possibilidade da troca intelectual mostra-se vital para o trabalho de Flusser. Ele amplia suas teorias com novas perspectivas e consolida seu estilo, que logo se tornará sua marca particular: o estilo ensaístico leve, desafiador e irreverente. Em 1963, publica seu primeiro livro *Língua e realidade*, uma espécie de monografia de habilitação (Guldin, 2005: 48) que lhe possibilita entrar oficialmente no ambiente acadêmico brasileiro e lecionar nas universidades, apesar de ele próprio não possuir formação superior.

Neste primeiro livro publicado, encontramos sua teoria de linguagem já consolidada. O pessimismo que irradia de *A história do diabo* devido a compreensão da linguagem como uma obra diabólica que está no princípio da história da humanidade, constituindo o universo do nosso pensamento – "O diabo é tudo, e tudo é absurdo. Tudo que faço, e tudo que penso, tudo é absurdo." (Flusser, 2005:187) – é superado. O autor encontra uma solução na recuperação da dimensão sagrada da linguagem que se torna o tema principal da sua próxima monografia, *A dúvida* (1963/1964), publicada postumamente.

Mas o que exatamente aconteceu com o entendimento da linguagem de Flusser entre os poucos anos que separam a elaboração de *A história do diabo* e de *Língua e realidade*? No decorrer da nossa pesquisa vamos argumentar de que não se trata, de fato, de uma transformação, mas da transposição do enfoque na sua concepção da linguagem. Em *A história do diabo*, o autor desenvolve a ideia do progresso da humanidade a partir da profanação do pensamento. É um entregar-se ao saber como poder no sentido da *alegoria* benjaminiana, que encobre o sentido original da palavra pela significação especulativa.

De passagem seja dito somente que numa história das leis apareceria o diabo como fundador, ou pelo menos como cofundador das religiões tradicionais do Ocidente. Abreviemos a história

e digamos apenas que o diabo arrancou a lei do seu ambiente mágico, tornou-a mais simples, despiu-a das suas vestes éticas, e criou o mundo das ciências exatas. Na sua encarnação prometeica apoderou-se o diabo das leis depositadas nos altares dos deuses (nos quais as tinha depositado, sub-repticiamente, em tempos mais antigos) e entregou essas leis aos homens, para que com elas pudessem tornar-se livre. (Flusser, 2005: 110)

Na linha benjaminiana continua a crítica de Flusser relacionada ao potencial da linguagem científica baseada na abstração com seu potencial de criar um mundo paralelo. O processo de abstração aproxima a construção de *pontes*:

Todas as pontes têm isto em comum: são construídas de símbolos e ancoradas no caos. Os seus elementos são tirados do mundo da magia, os seus fundamentos são o mundo ilusório dos sentidos. É óbvio que o diabo procura mascarar esse aspecto das pontes. Baseia ele ponte sobre ponte, constrói ponte após ponte, fundamenta ponte com ponte, suporta ponte com ponte, e erige um edifício de pontes que consistem em pontes, de tal modo que a teia de pontes encobre quase inteiramente o caos. Não satisfeito com isto, reduz e desidrata os fenômenos do mundo sensível para transformá-los em símbolos do primeiro, do segundo, do terceiro e do nonagésimo grau, e, assim transformados e quase sem peso, conduz os fenômenos por sobre as suas pontes. (Flusser, 2005: 111)

Um dos aspectos fundamentais de *A história do diabo* consiste no fato de que nela Flusser ainda não diferencia entre vários planos, ou tipos, de linguagem, ao contrário de *Língua e realidade* onde apresenta o notório gráfico em forma de globo no qual podemos ver sua classificação de oito tipos de linguagem. Os quatro tipos de linguagem do hemisfério norte representam a sua forma autêntica, enquanto os quatro localizados no hemisfério sul representam sua forma inautêntica, a decaída. Em *A história do diabo* existe apenas uma *língua*, a diabólica.

A língua é o inimigo visceral da fé, e tudo que por ela for tocado, ficará imune à intervenção do divino. Toda palavra é uma espada flamejante do diabo, e a língua como um todo é um único protesto contra as limitações do intelecto, um grito de articulação contra o inefável, um brado de guerra contra a divindade, uma expressão da inveja do intelecto humano dirigida contra Deus. (Flusser, 2005: 147)

Nesta monografia, até o pensamento dos poetas e dos filósofos está aprisionado dentro da língua diabólica, dando mais um passo à frente na perdição humana e entregando-se a um novo pecado. Na teoria da linguagem de Benjamin em *Origem do drama barroco alemão* esse estado da alma que Flusser descreve corresponderia a “espiritualidade sem deus” (Benjamin, 1984: 253), decorrente da ânsia guiada pelo pensamento *alegórico* de alcançar o poder através do saber. O resultado é o isolamento do homem no mundo e entre os outros homens levando-o

a um profundo estado de luto. Em *A história do diabo*, a mente filosófica é uma mente niilista e suicida.

A mente se entrega à filosofia, deixa conduzir-se. Sem preconceitos e sem programa segue a mente o caminho do espírito da filosofia. Essa falta de preconceitos do programa caracteriza o caminho da mente entregue à filosofia. Nisso reside a autenticidade da mente. Não quer chegar a ponto algum, quer apenas morrer, e isto é tudo. (Flusser, 2005: 202)

Em *Língua e realidade*, o clima das reflexões de Flusser muda radicalmente. O grande tema da história humana com o foco na evolução do pensamento moderno, que era determinante para seus trabalhos anteriores, cede espaço para a exposição ampla da sua concepção da linguagem onde este tema permanece, mas não domina mais. A sua primeira monografia é marcada pela forte presença de uma "certa dose de otimismo" (Flusser, 2004: 30) da herança filosófica grega com a fé na capacidade do espírito avançar "da 'aparência' para a 'realidade'." (*Ibid.*)

A filosofia, a religião, a ciência e a arte são os métodos pelos quais o espírito tenta penetrar através das aparências até a realidade e descobrir a verdade. O esforço abrange, portanto, todo o território da civilização humana. As civilizações não dependentes dos gregos estão empenhadas no mesmo esforço, embora o formulem de maneira diferente. (Flusser, 2004: 31)

O próprio Flusser recorre aos conceitos da filosofia grega como *fenômenos*, *onta*, *noumena*, *aletheia* ou *poiesis*. No âmbito desta transformação mais profunda, o autor transforma também o papel dos filósofos e dos outros "poetas" na sua concepção, atribuindo-lhes o papel dos verdadeiros construtores da realidade. A linguagem não é mais uma obra do diabo, mas a fonte das riquezas mais importantes da vida humana.

Ei-la, a língua, em toda sua imensa riqueza. O instrumento mais perfeito que herdamos de nossos pais e em cujo aperfeiçoamento colaboraram incontáveis gerações desde a origem da humanidade, ou, talvez, até além dessa origem. Ela encerra em si toda a sabedoria da raça humana. Ela nos liga aos nossos próximos e, através das idades, aos nossos antepassados. Ela é, a um tempo, a mais antiga e a mais recente obra de arte, obra de arte majestosamente bela, porém sempre imperfeita. E cada um de nós pode trabalhar essa obra, contribuindo, embora modestamente, para aperfeiçoar-lhe a beleza. (Flusser, 2004: 36-37)

A melhor contribuição ao aperfeiçoamento da língua é seu enriquecimento e aprofundamento através da atividade poética dos nossos intelectos, que conseguem se conectar com o indizível e dele trazer a inspiração autêntica. "A poesia é, pois, a produção da língua. De onde produz o poeta a língua? Ex nihilo, daquele nada indizível que é o Alfa e o Ômega da língua." (Flusser, 2004: 176)

Enquanto em *A história do diabo* encontramos paralelos com o conceito benjaminiano de *alegoria*, na sua última monografia deste período, *A dívida*, nos deparamos com um outro conceito deste filósofo, o de *nome*, que Flusser usa como *nome próprio*. Nesta monografia, mais breve do que as anteriores, ele se compromete procurar um novo senso de realidade para a humanidade que se perdeu no niilismo da intelectualização progressiva do mundo. O remédio está justamente no *nome próprio*, uma palavra que dentro da conversa preserva sua origem sagrada:

Os nomes próprios inassimiláveis continuarão sempre como corpos estranhos dentro da estrutura da língua, continuarão sendo apelidos. Um exemplo típico desses apelidos, desses nomes próprios inassimiláveis que são apreendidos sem jamais serem compreendidos, é a palavra “Deus”. [...] Não obstante, justamente por ser inassimilável, pode, talvez, servir de catalisador dos processos linguísticos autênticos. Pode estimular a conversação, sem jamais poder participar autenticamente dela. (Flusser, 2011: 76)

No próximo capítulo vamos ter oportunidade de examinar mais de perto as teorias da linguagem e do conhecimento da primeira fase criativa de Walter Benjamin, e sua influência na articulação da concepção da linguagem de Vilém Flusser.

3. LEITURAS FLUSSERIANAS DE WALTER BENJAMIN: *NOME E ALEGORIA*

O saber pode ser questionado, a verdade não.
(W. Benjamin: *Origem do drama barroco alemão*)

3.1. Teoria da linguagem nos primeiros escritos de Walter Benjamin

Walter Benjamin é conhecido sobretudo como crítico literário e ensaísta de posições marxistas. Na nossa pesquisa vamos nos concentrar, no entanto, no primeiro período de suas atividades intelectuais, que costuma ser caracterizado como fase esotérica. (Witte, 2017: 51, 69, 73) Este período pode ser delimitado pelos anos de 1915 e de 1924. O primeiro, marca a publicação do primeiro dos ensaios que apresentam aspectos de misticismo, "Dois poemas de Friedrich Hölderlin"; o segundo é o ano da conclusão do "texto cru" da tese de livre docência *Origem do drama barroco alemão* (finalizado na primavera de 1925, publicado em 1928) e o início do seu engajamento como um publicista politicamente envolvido, simpatizando com os ideais comunistas. (Witte, 2017: 69)

Nos textos da fase esotérica, o tema da linguagem, assim como os questionamentos a respeito da sua origem e da sua essência, está muito presente. Esta fase é igualmente marcada por uma estreita ligação à cultura e à espiritualidade judaicas. Este aspecto do seu pensamento é muito bem documentado na sua extensa correspondência com Gershom Scholem, especialista renomado em misticismo judaico e fundador dos estudos modernos de Cabala⁴⁰, professor da Universidade Hebraica de Jerusalém. Scholem foi um dos amigos intelectuais mais próximos de Benjamin até à sua morte. Por exemplo, na época em que Benjamin trabalhava no ensaio

⁴⁰ Cabala significa, literalmente, "tradição". Para os místicos judaicos, não há interpretação única e certa da *Torá* ou de outros textos sagrados, antes pelo contrário: "Cada homem tem seu próprio e único acesso à revelação. A autoridade não mais reside num singular e inequívoco 'significado' da comunicação divina, mas na sua infinita capacidade de assumir formas novas." (Scholem, 2009: 21)

"Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem" (1916), eles discutiam sua concepção da linguagem intensamente, porque Scholem se ocupava com o mesmo tema, fazendo pesquisa para seu livro *O nome de Deus e a teoria da linguagem de Cabala* (*Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*). (Seligmann, 2009: 12)

Os princípios filosóficos de Walter Benjamin estão relacionados com a Universidade de Freiburg onde, em 1912, inicia seus estudos com o professor neokantiano Heinrich Rickert. (Witte, 2017: 20) É, no entanto, um outro neokantiano, cujos textos irão marcar profundamente o jovem Benjamin. Referimo-nos a Hermann Cohen ligado à Escola de Marburg, cujas posições filosóficas comentamos mais detalhadamente no primeiro capítulo. Neste momento considero, porém, importante ressaltar mais alguns aspectos de sua obra vinculados ao judaísmo que serão importantes também para entender as posições de Benjamin.

Já mencionamos que para Cohen o pensamento judaico está nas origens da cultura da razão que caracteriza a civilização ocidental, considerando preceitos da religião judaica fundamentais para o desenvolvimento moral da humanidade. A educação vinculada ao dever social e ao engajamento exerce o papel crucial no processo desta evolução. Neste contexto ele entende os estudos da religião como parte indispensável das reflexões sobre a cultura humana e destaca a relação do judaísmo com a filosofia grega, e consequentemente, com a cultura alemã. "Cohen pregou e defendeu um ideal do germanismo do qual a inspiração do monoteísmo e messianismo judaico era um componente essencial [...]." (Poma, 2021: 404) Para ele, a relação entre o monoteísmo judaico e a filosofia grega foi "um encontro real entre as diferentes tradições, possibilitado por uma profunda afinidade e comunhão na única razão universal". (Poma, 2021, 404) No texto *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) ele afirma:

Esses [os judeus] criaram a religião da razão e dado que a participação da razão também contribui positivamente para a produção da essência da razão, essa homogeneidade requer inevitavelmente, se não a adesão à ciência, a adesão à filosofia. Não se pode esconder que o conceito de filosofia é transformado e alterado se não for cultivado como uma filosofia científica. Mas o caráter universal da razão, no entanto, liga a religião à filosofia, mesmo com a exclusão da ciência. (Cohen apud Poma, 2021: 405)

O monoteísmo judaico e a filosofia grega são, para ele, duas partes essenciais e inseparáveis na sustentação da estrutura da nossa cultura, uma humanística, a outra universalista, sendo as duas baseadas no princípio da "razão". (Poma, 2021: 409)

Walter Benjamin nos seus primeiros textos também apresenta algumas ideias do misticismo judaico como pilares do pensamento ocidental, questionando, assim, a primazia dos filósofos gregos na sua fundamentação. Um dos exemplos eloquentes encontramos na exposição da sua teoria do conhecimento em *Origem do drama barroco alemão*. O conhecimento autêntico é, para ele, baseado na busca do sentido original de *nomes*, que se originam na linguagem concedida ao homem por Deus na Criação. Ele define *nomes* como um "ser que determina o modo pelo qual são dadas as ideias". (Benjamin, 1984: 58) A ideia, por sua vez, é "algo de linguístico, é o elemento simbólico presente na essência da palavra" (Benjamin, 1984: 58-59) sendo a tarefa do filósofo "restaurar o caráter simbólico da palavra, no qual a ideia chega à consciência de si". (Benjamin, 1984: 59) Este caráter simbólico é encoberto pela linguagem inautêntica, proveniente do pensamento *alegórico*, especulativo. O conhecimento autêntico é, assim uma espécie de reminiscência, uma retrospectiva em busca do original. Benjamin, porém, alega, que não se trata de *anamnesis* platônica.

Em última análise, contudo, na origem dessa atitude não está Platão, e sim Adão, pai dos homens e pai da filosofia. A nomeação adamítica está tão longe de ser jogo e arbítrio, que somente nela se confirma a condição paradisíaca, que não precisa ainda lutar contra a dimensão significativa das palavras. As ideias se dão, de forma não intencional, no ato nomeador, e tem de ser renovadas pela contemplação filosófica. Nessa renovação, a percepção original das palavras é restaurada. (Benjamin, 1984: 59)

Além do judaísmo, encontramos uma outra influência forte na formação do pensamento do jovem Benjamin: trata-se das teorias dos filósofos da primeira geração do romantismo alemão, sobretudo de Friedrich Schlegel e de Novalis. Embora os primeiros românticos alemães tivessem sido ofuscados por outros nomes ilustres da filosofia alemã dos séculos XVIII e XIX, seu pensamento voltado contra os grandes sistemas filosóficos na filosofia foi inspirador para várias mentes brilhantes do século XX. A descoberta da forte ligação da obra de Benjamin com os primeiros românticos viria a dar-se apenas na década de 1980, na mesma altura em que foi igualmente identificada na obra de Derrida, bem como no pensamento pós-moderno em geral. (Seligmann-Silva, 1999: 76). E veremos mais adiante como o próprio Flusser se deixou inspirar com as suas ideias, o fato que se manifesta de forma mais evidente em *Língua e realidade* (1963).

Walter Benjamin dedicou a eles sua tese de doutorado, *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*⁴¹, defendida em 1919. No centro das suas atenções é a estreita ligação do conceito da crítica da arte com a teoria do conhecimento nos textos dos primeiros românticos. Algumas observações a respeito deste tema apontadas na sua tese, tornaram-se ponto de partida de seus próximos trabalhos.

Quando falamos dos primeiros românticos alemães no primeiro capítulo da nossa tese, salientamos seu posicionamento contra o sistema. Benjamin, porém, chama a atenção para o fato de esta atitude não poder ser confundida com um tipo de anti-sistematicidade. Trata-se apenas de um outro tipo de sistematicidade que se manifesta na infinitude circular do pensamento reflexivo e que não depende de construção de sistemas em si. Assim, Benjamin caracteriza a tendência de pensamento de Friedrich Schlegel como decisivamente sistemática (Benjamin 2011: 50), argumentando de que nos últimos anos do século XVIII, ele se pronunciou na revista *Athenäum* a respeito da lógica como uma "pressuposição da possibilidade de um sistema" que é imprescindível para sua exigência de verdade positiva. (F. Schlegel apud Benjamin, 2011: 51) A função do sistema entendido pelos românticos de Jena consiste na *progressão* de pensamento, isto é, num movimento não linear que o diferencia da ideia do progresso. A filosofia que conseguiria atender exigências deste pensamento seria fundamentalmente cíclica.

Daí a filosofia ter de começar, como a poesia épica, pelo meio, e é impossível recitá-la e contar parte por parte de modo que a primeira parte fique completamente fundamentada e clara para si. Ela é um todo, e o caminho para conhecê-la não é, portanto, uma linha reta, mas um círculo. (F. Schlegel⁴² apud Benjamin, 2011: 51)

Com o círculo está ligada a infinitude de pensamento. Para Schlegel e Novalis, não se trata de uma infinitude da continuidade, mas de "uma infinitude da conexão". (Benjamin, 2011: 36) A segunda característica do pensamento reflexivo, a imediatez, proporciona-lhe, por sua vez, a capacidade de penetrar no absoluto. (Benjamin, 2011: 42)

⁴¹ O texto foi publicado em português em 1993 pela editora Iluminuras, na tradução de Márcio Seligmann-Silva que o introduziu aos leitores com um elucidativo prefácio.

⁴² Schlegel, Friedrich. *Philosophische Vorlesungen*, Ed. C.J.H. Windischmann. Suplemento a Friedrich von Schlegel's sämtlichen Werken. 4 partes em 2 v. Bonn, 1846 (2.ed), p.407 do segundo volume.

Benjamin reconhece no pensamento sistemático de Friedrich Schlegel alguns traços de misticismo. Ele explica sua relação com o absoluto como uma tentativa de "compreender de maneira absoluta o sistema", que se opõe à busca de compreender sistematicamente o absoluto. (Benjamin 2011: 53-54) Uma das possibilidades como entender o sistema de forma absoluta é seu entendimento através da arte, já que a arte é um mediador com o absoluto. Benjamin usa para a arte o termo *médium-de-reflexão* absoluto. (Benjamin 2011: 52) Apesar do viés místico de Schlegel, Benjamin considera seu pensamento conceitual, ou seja, perfeitamente articulável. (Benjamin 2011: 55) A possibilidade da articulação dos nossos contatos com a dimensão mística é ponto essencial também na teoria de linguagem de Benjamin. Para ele esse ponto é imprescindível, porque este contato só faz sentido sendo comunicável entre as pessoas. Esta posição é contrária, por exemplo, à de Martin Buber que afirma a incomunicabilidade da experiência mística. Para Benjamin, de maneira oposta, a linguagem é o fator constitutivo para a nossa relação com o sagrado. Por isso, a experiência religiosa precisa ser comunicável e comunicada. Ele estabelece, assim, a distinção entre o conceito de *experiência* e o de *vivência*, sendo a *experiência* algo comunicável e a *vivência* ligada ao inefável. A experiência religiosa ele considera essencial para o homem. (Uderman, 2024: 110)

Benjamin dedica grande espaço na sua tese ao conceito da *crítica* dos primeiros românticos alemães, como já assinala no título. A sua concepção da atividade crítica está, no entanto, longe de ser um ato de julgar. A crítica de uma obra de arte é a soma de todos os esforços teóricos, ela é um "criticismo superior". Este trabalho intelectual é criativo e "objetivamente produtivo". (Benjamin, 2011: 58-59) "Ser crítico implica elevar o pensamento tão acima de todas as conexões a tal ponto que, por assim dizer magicamente, da compreensão da falsidade das conexões, surgiria o conhecimento da verdade." (*Ibid.*)

Conhecimento baseado em crítica está vinculado a um grau de consciência mais elevado. "A intensificação da consciência na crítica é, a princípio, infinita; a crítica é, então, o medium no qual a limitação da obra singular liga-se metodicamente à infinitude da arte e, finalmente, é transportada para ela, pois a arte é, como já está claro, infinita enquanto *médium-de-reflexão*." (Benjamin, 2011: 76)

Enquanto a arte em si é infinita, o que caracteriza uma obra de arte autêntica, de acordo com Schlegel, é sua incompletude⁴³. "Apenas o incompleto pode ser compreendido, pode nos

⁴³ A ideia de obra como algo incompleto encontramos também nas reflexões de Flusser. No ensaio "Esperando por Kafka" (1963) ele começa o seu texto com o comentário de que a obra literária enquanto parte integrante da conversação [Flusser chama assim a "civilização"] possui dois aspectos básicos: encerra a conversação que a

levar mais além. O completo pode ser apenas desfrutado." (Schlegel⁴⁴ apud Benjamin, 2011: 78) Neste sentido, a obra é incompleta no contexto do "absoluto da arte". (Benjamin, 2011: 78)

Caos é um outro conceito que os românticos de Jena reconfiguram no contexto filosófico para se opor à racionalidade iluminista. Para Schlegel, o termo *caos* é o cenário do domínio organizador, o símbolo do *médium absoluto*. Neste sentido, a poesia é a ferramenta adequada para lidar com ele; ela é o *continuum* das formas que se materializam no *caos*.⁴⁵ (Benjamin, 98). "Mas a beleza suprema, sim, a suprema ordem é, portanto, decerto, apenas a do caos, a saber, de algo que espera apenas o toque do amor para desdobrar-se num mundo harmônico." (Schlegel⁴⁶ apud Benjamin, 2011: 98) Sendo assim, a poesia não progride no vazio, mas antes no sentido de "um desdobramento e de uma intensificação continuamente mais abrangentes das formas poéticas". (*Ibid.*)

Os românticos identificam a forma poética e simbólica suprema no romance, devido a duas características essenciais: liberdade exterior e a ausência de regras. Eles o entendem como a poesia mais espiritual, forma suprema da reflexão na poesia. (Benjamin, 2011: 104-105) A poesia torna-se compreensível através da prosa e, desta forma, "mais capacitada para a exposição do limitado". (Schlegel⁴⁷ apud Benjamin, 2011: 106).

Na concepção da linguagem tanto de Benjamin como de Flusser, encontramos a preocupação com o lado oposto deste processo da "prosaisação" do mundo. Os dois percebem perigo causado pelo domínio da razão especulativa que se manifesta sobretudo na ciência moderna. Sem a força criativa da poesia que "desdobra e intensifica as formas poéticas" inerentes a caos, ao indizível, ou seja, a dimensão do sagrado. O resultado é a construção da realidade paralela cada vez mais afastada do fundamento da linguagem original e assim, da própria essência humana, o que traz consequências desastrosas para a civilização ocidental.

precede e origina a conversação que a sucede. (Flusser, 2002: 69). As últimas frases do seu texto estão bastante claras: "Esperando por uma resposta autêntica a Kafka, estamos, portanto, ainda esperando pela realização completa de sua mensagem. Estamos esperando por Kafka". (Flusser, 2002: 82)

⁴⁴ Schlegel, F. *Schriften*, org. Minor III, p. 104.

⁴⁵ Na monografia de Flusser *Língua e realidade* encontramos uma concepção de *caos* muito próxima à dos românticos de Jena. O *caos*, ou também, o *indizível*, é para ele, uma dimensão na qual se origina o *cosmos*, o mundo organizado do ser humano, através da indispensável atividade criadora da poesia.

⁴⁶ Schlegel, F. *Jugendschriften*, p. 358.

⁴⁷ Da carta de Novalis para F. Schlegel de 12 de janeiro de 1798.

3.1.1. Concepção da linguagem em "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem"

Um dos textos mais significativos da primeira fase filosófica de Walter Benjamin a respeito do nosso tema é o ensaio publicado em 1916, "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem". O autor o introduz de seguinte forma: "Toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem, e essa concepção leva, em toda a parte, à maneira de verdadeiro método, a novos questionamentos." (Benjamin, 2013: 49) Para Benjamin, a linguagem não se limita a expressão de manifestação do espírito humano, ela se estende em "absolutamente tudo". "Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual." (Benjamin, 2013: 51)

No seu texto, Benjamin diferencia entre a essência espiritual e a essência linguística. A essência linguística é aquilo que é comunicável na essência espiritual. "Portanto, a linguagem comunica, a cada vez, a respectiva essência linguística das coisas; mas sua essência espiritual só é comunicada na medida em que se encontra imediatamente encerrada em sua essência linguística, na medida em que ela seja comunicável." (Benjamin, 2013: 52) Para Benjamin, as coisas só existem na forma em que são comunicadas. Não existe uma lâmpada, mas uma lâmpada na linguagem, na comunicação, na expressão. (Benjamin, 2013: 53)⁴⁸

Todas as coisas do mudo possuem a essência linguística que se comunica conosco. O importante é entender, que a comunicação não acontece através da linguagem, mas dentro da linguagem. A linguagem não é um *instrumento* (*Mittel*) de comunicação, ela é um *meio* (*Medium*) de comunicação no sentido mais puro, uma vez que "que toda língua se comunica *em* si mesma". (*Ibid.*).

A característica própria do *meio*, isto é, a imediatidade de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem, e, se quisermos chamar de mágica essa imediatidade, então o problema originário da linguagem será a sua magia. Ao mesmo tempo, falar da magia da linguagem significa remeter a outro aspecto: a seu caráter infinito. Este é condicionado por seu caráter imediato. (Benjamin, 2011: 53-54)

⁴⁸ Vilém Flusser argumenta de forma parecida no seu livro *Lingua e realidade* (1963) e traz o exemplo da expressão "chove". "[...] já aqui posso dizer que compreendo o dado 'chove' somente na forma da frase chove, e que, portanto, a famosa correspondência entre frases e realidade não passa de uma correspondência entre duas frases idênticas." (Flusser, 2007: 48)

O caráter infinito é próprio a cada língua, porque o que se comunica *na* língua "não pode ser limitado nem medido do exterior, e por isso em cada língua reside sua incomensurável, e única em seu gênero, infinitude. É sua essência linguística, e não seus conteúdos verbais, que define o seu limite." (Benjamin, 2013: 54)

Benjamin critica a concepção de linguagem como um instrumento que parte do pressuposto que nos comunicamos *através* dela. Esta concepção entende a linguagem como um recurso e Benjamin a chama de "burguesa". (Benjamin, 2013: 55). As palavras são simplesmente um instrumento da comunicação, seu objeto enquanto o homem é seu destinatário. A concepção da linguagem de Benjamin, porém, não conta com termos como instrumento, objeto ou destinatário. O elemento crucial da sua teoria de linguagem é *nome*.

Se a essência linguística das coisas é a sua linguagem, a essência linguística do ser humano é a sua língua. (*Ibid.*) E como os homens se comunicam em palavras, sua essência linguística se manifesta em nomear as coisas. No *nome* "a essência espiritual do homem se comunica com Deus". Mas o *nome* é, ao mesmo tempo, a "essência mais íntima da própria língua", nele a língua se comunica a si mesma. (Benjamin, 2013: 55 - 56) Em outras palavras, o *nome* está ausente de qualquer instrumentalização, ele existe apenas como o *meio* (*Medium*) puro. "Assim, como parte do legado da linguagem humana, o *nome* garante que *a língua é pura e simplesmente* a essência espiritual do homem; e é somente por isso que o homem é, entre todos os seres dotados de espírito, o único cuja essência espiritual é plenamente comunicável." (Benjamin, 2013: 56) A essência da linguagem e a espiritualidade humana são uma só coisa. Por isso Benjamin salienta em várias partes do texto de que a essência espiritual é comunicável exclusivamente *na* linguagem e não *através* dela - ela se encontra dentro dela, não no mundo externo.

Benjamin usa o termo "língua adâmica" para designar a linguagem em sua forma pura, para ressaltar sua relação com a Criação bíblica.

O homem é aquele que nomeia, nisso reconhecemos que por sua boca fala a pura língua. Toda natureza, desde que se comunica, se comunica na língua, portanto, em última instância, no homem. Por isso, ele é o senhor da natureza e pode nomear as coisas. É somente através da essência linguística das coisas que ele, a partir de si mesmo, alcança o conhecimento delas – no nome. A criação divina completa-se no momento em que as coisas recebem seu nome do homem, a partir de quem, no nome, somente a língua fala. (Benjamin, 2013: 56.)

O homem não é criador da linguagem, mas ele lhe fornece a dimensão espiritual. Essa atividade, a espiritualização da linguagem, caracteriza a essência do homem.

Para Benjamin existe uma relação estreita entre a filosofia da linguagem e a filosofia da religião. Ela se manifesta no conceito da revelação. Nela se mostra o caráter inatingível da palavra como sua condição única e suficiente, o caráter "divino da essência espiritual que nela se exprime".⁴⁹ (Benjamin, 2011: 59) Na sua argumentação, Benjamin recorre à imagem bíblica: quando Deus deu a vida ao primeiro homem com seu sopro, depositou nele, simultaneamente, também o espírito e a língua. (Benjamin, 2011: 60) Esta língua divina era a originária e estava longe de ser parecida com as línguas atuais privadas da sua dimensão religiosa. Palavras das nossas línguas são um mero reflexo das palavras provenientes da "língua adâmica", da língua dos *nomes*.

Neste contexto não é difícil de entender a razão do radical desacordo de Benjamin com as teorias linguísticas do século XX que compreendem a linguagem a partir do signo linguístico e da sua arbitrariedade. Ele afirma que a linguagem nunca fornece meros signos e que palavras e as coisas nunca estão relacionados de forma casual. (Benjamin, 2011: 63) Podemos perceber o caráter moral do apelo pela recuperação da linguagem primordial. Partindo do pressuposto de que a essência da linguagem e a essência espiritual do homem são inseparáveis, a consequência da instrumentalização da linguagem e do esvaziamento do seu sentido é a instrumentalização do próprio homem e o esvaziamento do sentido da sua vida. Neste cenário, a existência da humanidade perde seu propósito. Desta forma podemos interpretar também a concepção da linguagem de Flusser que atinge a dimensão explicitamente ética na monografia *A dúvida* (1963/1964).

[...] a conversação ocidental é, como toda conversação, resultado de uma alienação do inarticulável; sua meta é a superação da alienação pela articulação do inarticulável; o pensamento ocidental tem por meta tornar pensável o impensável e assim eliminá-lo; logo, o intelecto ocidental tem por meta a intelectualização total. (Flusser, 2011: 114)

No contexto da sua concepção da linguagem, Benjamin aborda a questão da tradução⁵⁰, recorrendo ao nível mais profundo da teoria linguística, como ele próprio avisa. (Benjamin, 2013: 65) Ele diferencia entre a *língua das coisas*, que caracteriza como uma língua muda, concebida por Deus no ato da Criação e entre a *língua dos homens*, baseada em *nomes*.

⁴⁹ Não há como não lembrar a frase com a qual Flusser termina suas reflexões sobre a linguagem em *Língua e realidade*: "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?" (Flusser, 2011: 243)

⁵⁰ O tema da tradução desenvolve de forma mais detalhada num dos próximos ensaios desta fase "A tarefa do tradutor" (Benjamin, 2013: 101-120).

Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome. Trata-se, portanto, da tradução de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento. (Benjamin, 2013: 64-65)

A língua da Criação só pode ser imperfeita, por estar inacabada. Como Benjamin já salientou, ela só se completa no ato nomeador do homem e na sua capacidade de conhecer a essência das coisas. A possibilidade da tradução entre línguas diferentes é possível devido a "relação entre *meios* [*Medium de comunicação*] de diferente densidade". (Benjamin, 2013: 64) "A tradução é a passagem de uma língua para outra por uma série contínua de metamorfoses. Séries contínuas de metamorfoses, e não regiões abstratas de igualdade e de similitude, é isso que a tradução percorre." (*Ibid.*)

A objetividade da tradução está, para Benjamin, "garantida em Deus". "Pois Deus criou as coisas e nelas a palavra criadora é o gérmen do nome que conhece [...]." (Benjamin, 2013: 65) Foi também na ordem divina de nomear as coisas onde se mostrou a competência concedida ao homem no ato da Criação; a capacidade de entender a essência real, ontológica das coisas que lhe permite dar-lhes o *nome* certo. Na palavra se une o plano ontológico com o epistemológico e o homem dispõe da faculdade de transitar entre eles criando, assim, a base do conhecimento autêntico.

O primeiro pecado do homem está também vinculado à linguagem. Ao comer a maçã da árvore do conhecimento, ele perde a sua capacidade de conexão com a essência da linguagem primordial.

O saber sobre o que é bom e o que é mau não tem a ver com o nome, é um conhecimento exterior, a imitação não criativa da palavra criadora. Nesse conhecimento, o nome sai de si mesmo: o pecado original é a hora de nascimento da *palavra humana*, aquela em que o nome não vivia mais intacto, aquela palavra que abandonou a língua que nomeia, a língua que conhece, pode-se dizer: abandonou a sua própria magia imanente para reivindicar expressamente seu caráter mágico, de certo modo, a partir do exterior.⁵¹ (Benjamin, 2013: 67)

⁵¹ Na monografia *A dúvida* (1963/1964) Flusser apresenta sua concepção da intelectualização progressiva da cultura ocidental que corresponde à reflexão de Benjamin sobre a queda do homem. Flusser fala do estado da dúvida extrema, da dúvida da dúvida, que começou com o abandono da fé autêntica. A dúvida radical, contudo, não leva apenas ao esvaziamento do senso da realidade, mas também à busca de uma fé nova. O problema de qualquer fé nova é, porém, sua inautenticidade, já que a perda da fé autêntica é um processo irreversível.

Na concepção do pecado original de Benjamin podemos identificar os princípios do seu conceito do pensamento alegórico desenvolvido na sua tese de livre docência, *Origem do drama barroco alemão*. Trata-se de um pensamento especulativo que tende a julgar, baseado nos valores variáveis e relativos, obstruindo ao homem o acesso à linguagem pura, à linguagem do *nome*, isto é, da palavra na qual se unem os planos ontológico e epistemológico, garantindo o conhecimento autêntico. Com a queda do homem, a linguagem tornou-se um instrumento, uma ferramenta do saber com o objetivo de dominar. E com a servidão da linguagem começou também a servidão das coisas. O saber deixou de ser relacionado ao conhecimento profundo das coisas e do seu sentido preservado no *nome*; ele começou a ser associado ao mundo exterior numa dinâmica julgadora (o que é bom, o que é mal e para quem?). O conhecimento se relativizou, sujeitando-se a diversos pontos de vista, transformando-se paulatinamente num mero instrumento do poder.

3.1.1. Conceitos de *nome* e de *alegoria* em *Origem do drama barroco alemão*

Origem do drama barroco alemão é um texto elaborado entre os anos de 1923-1925 (Witte, 2017: 57-59), foi concebido como tese de livre-docência, porém recusado por duas bancas da Faculdade de Filosofia em Frankfurt (nas disciplinas de História da Literatura e de Estética Geral), acabando por ser publicado três anos mais tarde, em 1928. (Witte, 2017: 66)

Além dos grandes temas abordados como a desconstrução da estética do símbolo, a crítica radical da ciência e a visão pessimista da história (Witte, 2017: 59), Benjamin dedica grande espaço à questão que incomodava vários filósofos desde a época de Kant: a validade e o alcance do nosso conhecimento. Ele define seu método filosófico como *representação* e determina também a sua forma de expressão como tratado. O tratado é para ele um estilo "de caminho indireto", em que podemos identificar a recusa romântica da linearidade.

Os tratados podem ser didáticos no tom, mas em sua estrutura interna não têm a validade obrigatória de um ensino, capaz de ser obedecido, como a doutrina, por sua própria autoridade. Os tratados não recorrem, tampouco, aos instrumentos coercitivos da demonstração matemática. Em sua forma canônica, só contêm um único elemento de intenção didática, mais voltada para a educação que para o ensinamento: a citação autorizada. A quintessência do seu método é a representação. Método é caminho indireto, é desvio. A representação como desvio é, portanto, a característica metodológica do tratado. Sua renúncia à intenção, em seu movimento contínuo: nisso consiste a natureza básica do tratado. Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas. (Benjamin, 1984: 50)

Ele aproxima o tratado a um mosaico composto de fragmentos que corresponde à contemplação que justapõe elementos isolados e heterogêneos. Ele explicitamente critica a dominação dos grandes sistemas na filosofia, considerando este tipo de pensamento inadequado para as investigações filosóficas. (Benjamin, 1984: 49-51)

Dessa forma, Benjamin constrói uma oposição entre dois métodos de conhecimento, o da representação e o do saber. Enquanto a representação é um método com a capacidade de deixar transparecer as ideias, o saber é uma tentativa de posse, apropriando-se do objeto na consciência. Para ele o objeto do saber não coincide com a verdade, uma vez que: "O saber pode ser questionado, a verdade não". (Benjamin, 1984: 52)

Como unidade no Ser, e não como unidade no Conceito, a verdade resiste a qualquer interrogação. Enquanto o conceito emerge da espontaneidade do entendimento, as ideias se oferecem à contemplação. As ideias são preexistentes. A distinção entre a verdade e a coerência do saber define a ideia como Ser. É este o alcance da doutrina das ideias para o conceito da verdade. Como Ser, a verdade e a ideia assumem o supremo significado metafísico que lhes é atribuído expressamente pelo sistema de Platão. (Benjamin, 1984: 52)

Para Benjamin, as tarefas do filósofo e do investigador nos moldes da ciência moderna diferem profundamente. O filósofo deveria exercer uma espécie de mediação entre o artista e o investigador, visto que seu ofício se concentra na apreensão do mundo das ideias no qual se dissolve o mundo empírico. Enquanto o investigador se deixa seduzir com a cadeia de deduções, o filósofo deve saber lidar com fragmentos e com a "repetição dos motivos, em contraste com o universalismo vazio". (Benjamin, 1984: 55) Para Benjamin, a ciência não é capaz de apreender a verdade na sua unidade e singularidade e produz o saber a partir de meros conjuntos de conhecimentos.

A esfera dos objetos do mundo fenomenal e a das ideias universais, na teoria de Benjamin, precisam de um mediador. Este mediador é *conceito*.

Graças a seu papel mediador, os conceitos permitem aos fenômenos participarem do Ser das ideias. [...] É função dos conceitos agrupar os fenômenos, e a divisão que neles se opera graças à inteligência, com sua capacidade de estabelecer distinções, é tanto mais significativa quanto tal divisão consegue de um golpe dois resultados: salvar os fenômenos e representar as ideias. (Benjamin, 1984: 56-57)

Assim como os fenômenos podem ser salvos pelas ideias, as ideias só podem ser representadas pelos fenômenos, ou seja, por meio da empiria. "Pois elas [ideias] não se representam em si mesmas, mas unicamente através de um ordenamento de elementos materiais no *conceito*, de uma configuração desses elementos." (Benjamin, 1984: 56) Os fenômenos podem ser apreendidos de forma mais clara nos seus extremos, por isso deveríamos buscar a configuração dos conceitos nos seus limites, não na média. (Benjamin, 1984: 57)

Na teoria do conhecimento de Benjamin, o termo da verdade tem seu lugar privilegiado. A verdade, como ele a entende, não é alcançável num ato intencional, isto é, numa relação entre o sujeito conhecedor e o objeto que ele pretende conhecer. O objeto determinado pelo mundo empírico não tem nenhum vínculo com a verdade. A verdade é a própria "força que determina a essência dessa empiria." (Benjamin, 1984: 58) Esta força reside num tipo de palavra, uma palavra originária, o *nome*, que já conhecemos do ensaio "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem" (1916).

A ideia, que se encontra no plano da linguagem, é um elemento simbólico que está presente na origem da palavra. Neste contexto, toda a palavra que faz parte da conversação possui duas dimensões: a dimensão simbólica, que pode ser até certo ponto oculta, e a profana, vinculada a significações. Enquanto o símbolo pode ser revelado através da intuição, significações são produtos do conhecimento especulativo. A tarefa do filósofo é salvar a dimensão simbólica da palavra. (Benjamin, 1984: 59)

A busca da verdade na concepção benjaminiana é, assim, um tipo de reminiscência, o método conhecido desde a época de Platão como *anamnesis*. Benjamin, porém, não dá primazia a Platão a respeito da sua invenção, alegando que nas suas origens encontramos o primeiro homem, Adão.

A nomeação adâmica está tão longe de ser jogo de arbítrio, que somente nela se confirma a condição paradisíaca, que não precisa ainda lutar contra a dimensão significativa das palavras. As ideias se dão, de forma não intencional, no ato nomeador⁵², e têm de ser renovadas pela contemplação filosófica. Nessa renovação, a percepção original da palavra é restaurada. (Benjamin, 1984: 59)

⁵² Esta concepção benjaminiana corresponde ao entendimento da linguagem de Flusser em *A dúvida*, onde determina duas atividades linguísticas: "chamar" e "conversar". "Chamar" é uma espécie de intuição poética que consegue articular o *nome próprio* e em seguida o ceder para a "conversação", que o gradualmente profana, esquecendo-se da sua origem sagrada.

A filosofia, para Benjamin, "é uma luta pela representação de algumas poucas palavras, sempre as mesmas - as ideias". (*Ibid.*) O essencial na sua concepção da verdade é sua identificação com a linguagem. A verdade é, para ele, uma realidade linguística, não uma consciência reflexiva. A verdade está na língua, não na consciência humana. A verdade se encontra além das fronteiras da nossa consciência. (Benjamin, 1984: 60)

Na teoria de Benjamin, do lado oposto do *nome*, da dimensão simbólica da palavra, encontra-se a *alegoria*. Ela é o lado profano da palavra. Ela está nas origens do processo de substituição do *nome* através das significações criadas especulativamente. É através do pensamento alegórico que se encobre a dimensão original simbólica da palavra. (Benjamin, 1984: 183)

Está claro que sua compreensão da *alegoria* diverge substancialmente da concepção dos primeiros filósofos românticos alemães. Para eles, o conhecimento alegórico é o conhecimento simbólico com a capacidade de revelar elementos da linguagem original perdida; os elementos que se encontram não só na nossa linguagem, mas também no mundo ao nosso redor. É o conhecimento alegórico que proporciona ao homem a conexão com o absoluto.

A posição de Benjamin a respeito da *alegoria*, ao contrário, aproxima-se mais à dos pensadores mais antigos, frequentemente hermeneutas dos textos bíblicos. Entre eles, Erasmo de Rotterdam e os exegetas protestantes reclamavam de "acúmulo de leituras figurais da Bíblia" no que percebiam "uma sobreposição indevida à clareza da palavra de Deus que deve ser acessível a todos os homens". (Vattimo in Abbagnano, 2012: 666) Também Mircea Eliade reflete sobre as origens da alegoria e a caracteriza como uma espécie da "tradução" do mundo sagrado ao profano. Ele explica que este método foi desenvolvido pelos estoicos na Antiguidade para resgatar e, ao mesmo tempo, revalorizar os mitos: "O alegorismo estoico permitiu a tradução, numa linguagem universal e facilmente compreensível, de qualquer tradição antiga ou exótica. O método alegórico alcançou sucesso considerável; desde então passou a ser frequentemente utilizado." (Eliade, 1957: 7).

O próprio Benjamin relaciona as origens da *alegoria* à percepção da transitoriedade das coisas e à preocupação de salvá-las. A alegoria desvaloriza intencionalmente o objeto. Por meio dela, o mundo profano dos homens começa a ganhar força sobre o mundo eterno divino. (Benjamin, 1984: 248)

Esta reviravolta na percepção dos valores está relacionada com o conceito de culpa, historicamente vinculado ao cristianismo que o acompanha durante toda a sua trajetória.

A culpa é imanente tanto ao contemplativo alegórico, que trai o mundo por causa do saber, como aos próprios objetos de sua contemplação. Essa concepção baseada na doutrina da queda da criatura, que arrasta consigo a natureza, constitui o fenômeno do profundo alegorês ocidental, que se distingue da retórica oriental dessa forma de expressão. (Benjamin, 1984: 247)

Ele define a *alegoria* como saber das significações, um triunfo da matéria que, por fim se espiritualiza. Justamente no riso, a matéria se espiritualiza de forma exuberante. "Ela se torna tão espiritual, que vai muito além da linguagem". (Benjamin, 1984: 250-251)

A concepção alegórica tem sua origem na oposição entre *physis* culpada, instituída pelo Cristianismo, e uma *natura deorum* mais pura do Pantheon grego. O primeiro termo resgata a Contra-Reforma, o segundo a Renascença. Para a particular cosmovisão do Barroco é importante sua referência à Idade Média que associa o mundo material com o demoníaco, isto é, com a própria figura do Anticristo. As ciências naturais e exatas como a matemática, faziam parte do pacto com a essência diabólica da matéria. (Benjamin, 1984: 250)

Enquanto o *nome* tem sua origem na língua adâmica como condizente com a intenção divina, a *alegoria* se encontra no lado oposto, ela é um produto do Anticristo⁵³. É a *alegoria*, o pensamento de significações, o saber intencional e de julgar que inicia a nossa queda, o pecado que todo homem carrega nas costas desde o seu nascimento ou, mais exatamente, desde começar a falar. E embora tenhamos receio do lado das trevas, o Satã desenvolve estratégia efetiva para nos tranquilizar e cativar para cumprir seus propósitos:

Antes de provocar o terror, no luto, Satã age como tentador. Ele inicia os homens num saber que está na base de um comportamento delituoso. [...] Esse saber não é a luz interna, [...] mas um clarão subterrâneo irrompendo das entranhas da terra. Esse clarão ascende no contemplativo o olhar rebelde de Satã. [...] Pois uma coisa só pode ser representada alegoricamente para quem detém esse saber. Mas se a meditação é movida menos pela busca paciente da verdade que pelo desejo de aceder, sob a forma da contemplação imediata, incondicional e compulsiva, ao conhecimento absoluto, as coisas em sua simples essência se esquivam a esse conhecimento, e aparecem como pó, como um feixe de referências alegóricas. A intenção alegórica é tão oposta à voltada para a verdade, que nela se manifesta com incomparável clareza a unidade de uma pura curiosidade, visando um mero saber, com o arrogante isolamento do homem. (Benjamin, 1984: 252)⁵⁴

⁵³ De mesma forma, Vilém Flusser no livro *A história do diabo* (1965) concebe a origem da língua, que afasta a humanidade de Deus, como uma obra diabólica.

⁵⁴ W. Benjamin expõe sua teoria da *alegoria* no contexto das peças do teatro barroco, muitas vezes comparando o drama barroco espanhol com o alemão. O trecho citado está vinculado ao teatro de Calderón.

Para Benjamin a intencionalidade é um dos traços essenciais do pensamento que procura alcançar o poder sobre o mundo. O pensamento que não está preocupado com a busca da verdade.

A intenção alegórica é tão oposta à voltada para a verdade, que nela se manifesta com incomparável clareza a unidade de uma pura curiosidade, visando um mero saber, com o arrogante isolamento do homem. [...] Sua mão de Midas transforma tudo o que ela toca em significações. (Benjamin, 1984: 252)

Partindo do dito bíblico: "E Deus viu tudo o que fizera, e viu, que tudo era bom", o saber do Mal não tem um objeto, já que não existe o Mal no mundo da Criação. "Ele surge no próprio homem, com a vontade de saber, ou antes, no julgamento." (Benjamin, 1984: 256) Ou seja, o único saber que existe é o saber do Mal que está sempre vinculado à perspectiva subjetiva.

No próprio pecado original, a unidade de culpa e significação emerge como a abstração, diante da árvore do "conhecimento". O alegorista vive na abstração e está em seu elemento no pecado original, enquanto faculdade do próprio espírito linguístico. [...] Pois o Bem e o Mal não tem nome, são inomináveis, e nesse sentido estão fora da linguagem dos nomes, com a qual o homem paradisíaco nomeou as coisas, e que ele abandona, quando se entrega ao abismo da especulação. (Benjamin, 1984: 256)

Os elementos concretos da linguagem enraízam na *nome*, os abstratos, ao contrário, se originam na palavra julgadora. O Mal conquista uma ilusão do "tribunal celeste"; ele se coloca como obra de suprema sabedoria. (Benjamin, 1984: 256-257)

3.2. A história do diabo de Vilém Flusser sob a ótica da *alegoria benjaminiana*

Como comentado no primeiro capítulo da nossa tese, *A história do diabo* é uma das três monografias que Flusser começou a escrever na década de 1950 em alemão. Elas giram ao redor do tema do duvidoso progresso da humanidade moderna sobre a qual impera a razão instrumentalizada e pragmática. Dessas três, *A história do diabo*, é a mais conhecida. A versão portuguesa, traduzida do alemão pelo próprio autor⁵⁵, foi publicada pela primeira vez em 1965,

⁵⁵ Para entender o complexo processo de tradução e re-tradução ao qual Flusser submetia suas obras, consultar: Guldin, R. *Philosophieren zwischen den Sprachen. Vilém Flusser Werk*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2005; ou Guldin, R. *Pensar entre línguas. A teoria da tradução de Vilém Flusser*, São Paulo, Annablume, 2010.

em São Paulo. O original alemão, *Die Geschichte des Teufels*, saiu postumamente, em 1993. No seu país de origem, na República Tcheca, foi publicado em 1997 a partir do original alemão. Em 2014, por fim, também os leitores de língua inglesa tiveram oportunidade de apreciar este texto. *The History of the Devil*, foi publicado pela Minnesota Press, na tradução baseada no manuscrito português de Flusser de 1965.

Como o diabo na monografia de Flusser é fundamentalmente relacionado ao tempo e ao mundo fenomenal, ele se encontra nas origens da própria história. "O diabo é possivelmente imortal, mas certamente surgiu em dado momento. Ele nada na correnteza do tempo, quiçá a dirige, ele é histórico no sentido estrito do termo." (Flusser, 2005: 19) O diabo é o princípio conservador do nosso mundo contingente. A história da civilização ocidental moderna, é uma história do progresso linear da ciência no sentido iluminista: o conhecimento baseado no racionalismo tendo como seu objeto o mundo empírico; ideais do direito natural, da liberdade, da igualdade e da secularização. A nossa história não seria possível sem "assistência" do diabo:

É dever do diabo manter o mundo no tempo. Uma derrota definitiva do diabo (por inconcebível que seja) seria uma catástrofe cósmica irremediável. O mundo se dissolveria. Mas a nossa tradição nos ensina que o mundo foi criado por Deus. Começamos a perceber os motivos positivos do diabo. E os motivos divinos continuam obscuros. Já agora intuímos o fato de que o diabo é-nos muito mais próximo que o Senhor, e que seguir o diabo é muito mais cômodo e simples do que perseguir os obscuros caminhos divinos. (Flusser, 2005: 21)

O diabo revela-se paulatinamente, em forma de fases do progresso da humanidade moderna. Como o progresso se realiza a partir das conquistas científicas e tecnológicas com exigência do pensamento cada vez mais abstrato e pragmático, orientando-se à dominação da natureza e satisfazendo desejos da sociedade voltada aos valores materiais, Flusser denomina essas fases de acordo com sete pecados capitais: *luxúria, ira, gula, inveja, avareza, soberba, tristeza/preguiça*. Esta lista serve, ao mesmo tempo, para mostrar a relativização das transgressões contra Deus, já que são compreensíveis e perfeitamente toleráveis do ponto de vista dos valores da sociedade moderna. Flusser mostra que a *luxúria* pode ser compreendida como um estímulo da vida, a *ira* como um campo no qual se desenvolve a ciência, na fase da *gula*, depois, a tecnologia. A dupla de pecados *inveja-avareza* articula uma dinâmica de lutas políticas e sociais, ou seja, a luta pela vida digna no âmbito da sociedade. *Soberba* é constitutiva para o domínio das artes e a *tristeza do coração* um atributo da filosofia. Os dois últimos são "a meta do próprio diabo e da história da humanidade" como pecados do espírito. (Flusser,

2005: 26) Esta longa citação poderia nos servir de guia para compreender a concepção de *A história do diabo*.

O modo de existência mais autêntico do Mal é o saber, e não a ação. Em consequência, a tentação física concebida em termos meramente sensoriais, como a luxúria, a gula e a preguiça, não constitui o fundamento único do Mal, e a rigor, não constitui um fundamento final e preciso. Esse reside, ao contrário, na miragem de uma espiritualidade absoluta, isto é, sem Deus, associada à matéria como sua contrapartida, e que só no Mal pode ser experimentada concretamente. O estado de espírito que nele predomina é o luto, que gera a alegoria, e constitui seu conteúdo. Do luto, derivam três promessas satânicas originais, todas de natureza espiritual. [...] O que seduz, é a ilusão da liberdade, na investigação do proibido; a ilusão da autonomia, no ato de segregar-se da comunidade dos crentes; e a ilusão do infinito, no abismo vazio do Mal. [...] A espiritualidade absoluta, visada por Satã, destrói-se ao emancipar-se do Sagrado. A substancialidade (só agora privada de Alma) se transforma em sua pátria. O puramente material e o absolutamente espiritual são os dois polos do reino de Satã: e a consciência é a sua síntese fraudulenta, que imita a verdadeira, a da vida.

Não foi, porém, Flusser quem escreveu este texto. Trata-se de um trecho de *Origem do drama barroco alemão* de Benjamin. (Benjamin, 1984: 253) A própria estrutura do livro de Flusser baseada nos pecados capitais listados já pelo Benjamin e o poder dissimulador do diabo que se manifesta na ambivalência dos pecados no contexto social, e espiritual, demonstra a presença deste texto no desenvolvimento das ideias de Flusser.

Benjamin, porém, aborda na sua tese tanto *alegoria* no sentido do pensamento especulativo associado ao uso da linguagem inautêntica, como *nome*, enraizado na linguagem adâmica vinculada diretamente à Criação. Para Flusser, em *A história do diabo*, existe apenas uma linguagem, a inautêntica. Ele se refere a ela simplesmente como à *língua*⁵⁶, um produto do diabo por excelência que abrange a linguagem dos poetas e dos artistas em geral, assim como dos filósofos.⁵⁷

⁵⁶ É característico para os textos de Flusser o uso exclusivo do termo *língua*, mesmo nas situações quando de uso comum seria o conceito de *linguagem*. Este fato poderíamos relacionar ao ambiente cultural alemão no qual se formou seu pensamento e onde a palavra "die Sprache" tem outra abrangência de que seu equivalente português "língua", como costuma ser traduzida. Para este problema chamam atenção também os editores de textos de Walter Benjamin (Benjamin, 2017, 49-50. Em alemão, a binaridade é construída de forma diferente e se baseia nos termos *Sprache* e *Rede*. Em termos saussurianos, *Sprache* significa *langue* (competência), um "repertório das possibilidades", enquanto *Rede* é sinônimo para *parol* (performance), uma expressão pronunciada, uma declaração, uma ocorrência individual. (Bés in Martinet, 1973: 124 - 126) *Rede* se limita, então, a um ato concreto de pronunciar uma sentença/afirmação, enquanto *Sprache* está vinculado ao sistema. Consequentemente, no contexto alemão não há dicotomia entre *língua* e *linguagem* como a conhecemos do ambiente português. Em alemão se diz, então, "die Deutsche Sprache" e também "die Sprache des Tieres", enquanto em português diríamos "língua alemã" e "linguagem dos animais".

⁵⁷ Flusser se dedica à problemática da língua autêntica e do *nome* no livro *A dúvida* que será abordado no próximo capítulo.

Na descrição dos princípios diabólicos da civilização ocidental Flusser recorre a dois "mitos": o bíblico e o da ciência. O mito fundador dos povos do Livro⁵⁸, "No início criou o Senhor os céus e a terra [...]", recebe no universo científico do século XX a forma da teoria do *Big Bang* em conjunto com a física quântica. Em termos empíricos, tanto o primeiro, como o segundo mito, é de difícil apreensão, já que o primeiro ocorreu nos tempos antes da humanidade ter surgido à face da Terra e o outro é inimaginável por seu alto nível de abstração. Esse fato aponta para o caráter enganador do diabo que encobre a realidade com uma espécie de *véu de maia* como o apresenta o hinduísmo, para torná-la impenetrável. (Flusser, 2005: 32)

O papel do *véu de maia* que oculta a realidade é para Flusser exercido pelo pensamento científico moderno. As fases do progresso nos afastam cada vez mais do mundo da Criação e do próprio Deus. A ciência moderna baseia-se no conhecimento especulativo, ou seja, naquele que Benjamin definiu como *alegórico* (1928), naquele que visa o saber e não a verdade. O saber que significa poder, que procura dominar a natureza e outros homens, através da objetivação e da instrumentalização. O saber que constrói uma realidade paralela que deve proteger a humanidade dos perigos imprevisíveis da natureza e do destino.

Flusser identifica o universo dominado pelo diabo com um universo dos fenômenos determinados pelo tempo. Ele vê o princípio do progresso na "fenomenalização" que caracteriza como "transformação de realidade em irrealidade". (Flusser, 2005: 31) Mas o que Flusser entende sob os termos "realidade" e "irrealidade"? A resposta se oferece no domínio do discurso das teorias da religião no qual este livro está imerso. Sendo, na sua concepção, as etapas do progresso entendidas como pecados, trata-se de um progresso inautêntico e "irreal" por ser exclusivamente vinculado ao mundo da especulação e das contingências. A realidade autêntica, a original, está relacionada à Criação, ao divino. Neste contexto pode ser interessante e elucidativo para nós a explicação de Mircea Eliade a respeito da diferença entre a realidade sagrada e a profana no livro *O sagrado e o profano* (1956):

O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo real. (Não se deve esperar encontrar nas línguas arcaicas essa terminologia dos filósofos – real-irreal etc. –, mas encontra-se a coisa.) É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder. (Eliade, 1992: 14)

⁵⁸ Os povos cuja religião parte do Velho Testamento: judeus, cristãos, muçulmanos.

Para Eliade, só na dimensão do sagrado a realidade se revela, enquanto no mundo profano há apenas fragmentos da realidade no meio do caos. Não há realidade autêntica no mundo profano.

Flusser exemplifica a posição sagrada e a profana na transformação da imagem do céu pela ciência moderna. Ela o converteu em uma máquina celeste constituída por fenômenos temporais completamente afastados, assim, do reino do "ser puro". (Flusser, 2005: 43) De mesma forma, como a ciência dos últimos séculos modificou a imagem do céu, modificou também a imagem da Terra, substituindo o modelo geocêntrico de Ptolomeu pelo heliocêntrico introduzido na física por Kepler, no início do século XVII. O que pode ser considerado um passo revolucionário e indispensável no âmbito do conhecimento científico, mostra-se problemático no cenário religioso, onde a posição central da Terra não é uma questão do espaço físico, mas do espaço simbólico.

Na concepção de Flusser, a realidade proporcionada pela ciência não é uma realidade autêntica. Ela é, ao contrário, enganadora e nos afasta da realidade autêntica, a sagrada, encobrendo-a com *véus de maia*. A proposta do livro de Flusser, no entanto, não é tentar rasgá-los. "É pelo contrário, deixar-se envolver por eles, para ver até onde nos levam." (Flusser, 2005: 49)

O diabo criou os céus, para criar a terra. E criou a Terra, para criar a vida. E criou a vida, para criar a humanidade. E criou a humanidade, para criar o espírito humano, esse espírito que conhece o Bem e o Mal, portanto o campo do pecado. Em outras palavras: a Terra é o palco do pecado. É ela a oficina na qual o diabo forja a sua arma para a conquista da realidade: o espírito humano. (Flusser, 2005: 43)

A "história do diabo" é contada por Flusser desde as origens da vida no plano do primeiro pecado, da *luxúria*. A história está desenvolvida a partir do ponto de vista do mito contemporâneo, ou seja, da ciência.

O enorme rio de vida, constituído de protoplasma e que flui contra as portas celestes em torrente sempre mais furiosa, não passa de condição virtual da realidade luxuriosa que são nossas mentes. São mitos tudo que contamos a respeito desse rio, e tornam-se reais apenas na estrutura linguística da nossa mente. O enorme rio de protoplasma foi criado e propulsionado pelo diabo como condição virtual do emergir das nossas mentes. Somos, neste sentido, a coroação da natureza. (Flusser, 2005: 100)

Cumprindo o papel de "coroação da natureza" conseguimos criar uma realidade secundária. A evolução diabólica dentro de nós, seres humanos, condensa e consolida sempre

mais a realidade que nós mesmos somos. Trata-se de uma realidade negativa, porque nega os céus, porque é baseada no conhecimento do Mal.

Superando a fase da *luxúria*, a humanidade entra no novo estágio do progresso histórico e entra no campo de *ira*. "É pela ciência doravante que espera [o diabo] vencer a guerra. Passemos a considerar o diabo irado e agressivo." (Flusser, 2005: 102) A história da civilização humana pode ser descrita, para Flusser, como uma crescente subjetivação do mundo ao redor, o crescente domínio da razão moderna. O ideal da *ira* que se manifesta no pensamento científico é a liberdade. (Flusser, 2005: 105) Liberdade na qual o homem se esquivava do mundo mágico dos desuses.

De passagem seja dito somente que numa história das leis apareceria o diabo como fundador, ou pelo menos como cofundador das religiões tradicionais do Ocidente. Abreviemos a história e digamos apenas que o diabo arrancou a lei do seu ambiente mágico, tornou-a mais simples, despiu-a das suas vestes éticas, e criou o mundo das ciências exatas. Na sua encarnação prometeica apoderou-se o diabo das leis depositadas nos altares dos deuses (nos quais as tinha depositado, sub-repticiamente, em tempos mais antigos) e entregou essas leis aos homens, para que com elas pudessem tornar-se livres. (Flusser, 2005: 110)

Flusser chama este processo de "cientifização progressiva do mundo". (Flusser, 2005: 111) Ele descreve as leis científicas como pontes sustentadas nos símbolos matemáticos e que servem para transportar fenômenos em direção ao futuro.

Todas as pontes têm isto em comum: são construídas de símbolos e ancoradas no caos. Os seus elementos são tirados do mundo da magia, os seus fundamentos são o mundo ilusório dos sentidos. É óbvio que o diabo procura mascarar esse aspecto das pontes. Baseia ele ponte sobre ponte, constrói ponte após ponte, fundamenta ponte com ponte, suporta ponte com ponte, e erige um edifício de pontes que consistem de pontes, de tal modo que a teia de pontes encobre quase inteiramente o caos. Não satisfeito com isto, reduz e desidrata os fenômenos do mundo sensível para transformá-los em símbolos de primeiro, segundo, terceiro e nonagésimo grau, e, assim transformados e quase sem peso, conduz os fenômenos por sobre as suas pontes. As pontes, sendo simbólicas, não suportariam o peso de um fenômeno sensível. O peso do fenômeno sensível é sua irreversibilidade e sua plenitude existencial indefinível. A sua luxúria, em outras palavras. As pontes científicas não podem suportá-la. (Flusser, 2005: 111)

As pontes científicas se mostram o que de fato são, isto é, uma ilusão. A única ponte ontologicamente válida para Flusser seria aquela que unisse fenômeno e símbolo, vivência e palavra. Mas para construir esta ponte, a ciência confessa ser incompetente demais. O grande perigo que a ciência nos traz é sua carência da realidade. (Flusser, 2005: 112-117)

Gula, o próximo pecado identificado com a etapa tecnológica do progresso científico na qual se transformam as teorias científicas em objetos.

A meta da gula é devorar a natureza toda e transformá-la em instrumentos. Os instrumentos, por terem origem mental, são muito mais reais que os objetos da natureza. Os objetos da natureza são "vir-a-ser" da mente gulosa, estão diante da mão da mente ("vorhanden"). Os instrumentos testemunham a ação devoradora e transformadora da mente, e estão ao serviço da mente ("zuhanden"). A natureza transformada em instrumentos será um ambiente quase real que estará ao serviço da mente. Nesse ambiente a mente estará livre, mas não estará alienada. A gula tem, portanto, dois movimentos: a fome (conhecimento) e a digestão (tecnologia). (Flusser, 2005: 120)

Para Flusser, a ciência não procura o conhecimento, seja ele objetivo ou absoluto. O verdadeiro propósito da ciência é a transmutação da natureza. Em termos ontológicos, trata-se da transformação da realidade dos sentidos em realidade da mente; em termos existenciais podemos falar da transformação da angústia e do desejo no tédio e no nojo. (Flusser, 2005: 124-128)

Somos, de fato, incapazes de acompanhar o ritmo da evolução dos instrumentos que criamos e eles nos ultrapassam gradualmente até sermos devorados por eles, comenta Flusser. "O homem não passa de órgão no corpo da vida, cuja meta é devorar a natureza que lhe é anterior, transformá-la em instrumentos, e ser devorado por eles." (Flusser, 2005: 129)

A humanidade, por fim, alcança a realidade nova no nível do próximo pecado que se apresenta na dupla *inveja e avareza*. A nova realidade é a realidade social. A sociedade se converte em realidade do primeiro grau e segue acompanhada pelas realidades diretamente vinculadas a ela. As mais importantes realidades secundárias são "civilização" e "cultura". (Flusser, 2005: 137) O mecanismo de consolidação da realidade construída, acontece através das significações. Assim, ela começa a corresponder a uma consciência articulada a partir da sociedade que se manifesta na forma das mencionadas civilização e cultura.

No plano da sociedade, Flusser apresenta um novo tipo de mitos, "mitos da humanidade", que caracteriza como produtos da sociedade.

Os mitos são as estruturas pelas quais a sociedade projeta as nossas existências para que realizem sociedade, realizando-se a si mesmos nesse processo. Os mitos são, portanto, o produto primário e imediato da sociedade. É impossível captar pela nossa mente evoluída a "sociedade em si", porque ela é o próprio fundo da mente. [...] Mito e rito, essas manifestações primárias da sociedade, constituem o ponto de partida da "história" no senso estrito do termo. A história da civilização é um evoluir dos mitos e ritos. Esse processo está em curso ininterrupto. A inveja assopra constantemente mitos, e a avareza os ritualiza constantemente. (Flusser, 2005: 137-138)

Também os objetos da natureza fazem parte dos mitos da sociedade. "O que são os astros 'em si'?" pergunta-se Flusser. E em seguida responde: "Pergunta falsa. Os astros não são 'em si', mas são 'para a sociedade'". (Flusser, 2005: 140)

No estágio da *inveja* e da *avareza*, encontramos mais um fenômeno social fundamental: a normatividade. A vivência do valor tem sua particularidade. Como se trata da realidade da mente, percebemo-la como imediata; da realidade externa, da dos fenômenos, podemos duvidar. O problema da vivência do valor é a sua resistência aos argumentos intelectuais; não temos como questioná-la. (Flusser, 2005:144) Desta afirmação podemos pressentir uma advertência que Flusser nos deixa a respeito do poder das ideologias e dos dogmatismos na sociedade.

Ficou claro que, para Flusser, a civilização é uma manifestação fenomenal da sociedade. Ela pode ser descrita do ponto de vista externo, apresentando-se como um número determinado de pessoas junto aos seus instrumentos e às instituições. Do ponto de vista interno, ela adquire a forma do Eu consciente. Consciência está vinculada à articulação do fundamento da realidade, que neste momento é a sociedade. Esta articulação não é outra coisa senão a linguagem. "O Eu consciente é sociedade articulada. O Eu consciente é um ser linguístico, é um nó dentro do tecido chamado 'conversação', é uma organização de palavras. A civilização, se vista introspectivamente, é uma organização de palavras." (Flusser, 2005: 146).

Intelectos, por sua vez, Flusser determina como pontos de cruzamento dos fios da conversação. As palavras apontam para seu fundamento. Este fundamento encontra-se na esfera do diabo.

Toda palavra é testemunha viva da história inteira do pensamento. Toda palavra encerra em si o segredo da dialética histórica do pensamento. Neste sentido é toda palavra o integral do pensamento. É ela, toda palavra, mesmo a mais humilde, o grito de triunfo de toda a correnteza da vida, desde o protoplasma, um grito da vida transformada em pensamento. Pelo seu significado, que é a realidade fundamental do processo dialético, é toda palavra um nome do diabo, e não deveria, a rigor, ser tomada em vão e sem a sensação do sacro. (Flusser, 2005: 147)

A língua como é compreendida neste texto, é o inimigo visceral da fé. Tudo que por ela for tocado, ficará imune à intervenção do divino.⁵⁹ A língua como um protesto contra as

⁵⁹ Só para comparação vejamos a metáfora de Benjamin a respeito do pensamento alegórico com a maldição da mão do rei Midas: "A intenção alegórica é tão oposta à volta para a verdade, que nela se manifesta com incomparável clareza a unidade de uma pura curiosidade, visando um mero saber, com o arrogante isolamento do homem. [...] Sua mão de Midas transforma tudo o que ela toca em significações." (Benjamin, 1984: 252)

limitações do intelecto, uma revolta contra o inefável através da articulação, "um brado de guerra contra a divindade, uma expressão da inveja do intelecto humano dirigida contra Deus". (*Ibid.*).

Flusser se refere aos princípios deste pensamento também no seu livro *Até a terceira e a quarta geração*, responsabilizando-o pela crise profunda da civilização ocidental que se manifestou na Segunda Guerra Mundial. "Quando a humanidade medieval abandonou a catedral para adentrar o mundo imanente, era em direção do nazismo que se dirigia." (Flusser, TQG: 229).

O objetivo do intelecto científico é a tentativa de superar a morte pelo conhecimento. Uma meta absurda, comenta o autor, aliás como todas as metas diabólicas são absurdas.

Há, porém, pessoas que não se contentam com a realidade social, porque percebem que no seu âmbito tudo é relativo, inclusive a própria justiça social. São eles que entram no domínio do pecado "mais evoluído", no da *soberba*. Ela é o caminho da superação da sociedade.

Nele [pecado da *soberba*] a mente se eleva por cima do rebanho da "gente", torna-se "super-homem". Compenetrada da relatividade de todos os valores, não se precipita essa mente gloriosa para dentro do abismo abrasador do "bem absoluto", mas paira, qual Zaratustra, acima do bem e do mal para impor os seus próprios valores à realidade, uma realidade, por certo, que não será mais a sociedade. (Flusser, 2005: 154)

A sociedade é superada no campo da nossa vontade e nós, por fim, entendemos que tudo que acontece no mundo são meras formas da nossa vontade. "Num movimento excêntrico a vontade cria mundo. Num movimento concêntrico a vontade conhece o mundo. Nesse conhecimento a vontade descobre-se a si mesma no fundo do mundo." (Flusser, 2005: 157) A vontade e a língua se tornam uma coisa só. Através da língua a vontade consegue criar tanto o mundo como a mente. Ela é intrínseca tanto aos artistas como aos cientistas, sendo todos eles "poetas" no sentido amplo. A poesia, neste texto, é uma manifestação da arte que encarna a atividade criadora da vontade. (Flusser, 2005: 159)

O pintor e o escultor, que são "poetas" no sentido por nós empregado, são intelectos possesores por vontade criadora. A vontade tende, nesses intelectos, a articular-se pelo processo que temos descrito. Expele e projeta a sua articulação, que é beleza. É uma articulação conforme regras estéticas, e isenta, no seu primeiro impulso, de todo significado. (Flusser, 2005: 164)

Na concepção da linguagem apresentada por Flusser neste texto, nem a camada da poesia escapa da goela do diabo. É digno de nota que nos outros textos a poesia está sempre

identificada com uma linguagem autêntica por excelência. Devido a sua capacidade criativa, ela consegue entrar em contato com a dimensão do sagrado, sendo ele denominado de *indizível* (*Língua e realidade*) ou de *tudo diferente* (*A dúvida*). Como comentamos no início deste capítulo, a visão de linguagem de Flusser em *A história do diabo* que corresponde ao entendimento do pensamento *alegórico* de *Origem do drama barroco de Benjamin*, já que atinge todas as dimensões da atividade humana. "Na teologia negativa de Benjamin, o saber e a alegoria, a ciência e a arte, como produtos de uma 'especulação puramente subjetiva', estão entregues ao diabo." (Witte, 2017, 64)

Uma vez que a vontade criadora caracteriza também os cientistas, eles também são poetas. Assim como os outros artistas, passam por várias fases; no caso, da fase figurativa à abstrata.

Mas a natureza é arte representativa, figurativa. Representa a vontade criadora no seu estágio abstrato. É ilusão a natureza. As ciências naturais, seguindo os passos da pintura, começam a aplicar os raios X do autorreconhecimento contra a natureza. A ciência mais avançada é a física moderna. Está se aproximando, rapidamente, do estágio da pintura concreta. As estruturas da física moderna deixaram de ser representativas e figurativas. (Flusser, 2005, 166)

A ciência é orgulhosa. No espectro oposto deveria encontrar-se a humildade e o silêncio dos filósofos e dos homens santos. Porém, nem essas regiões, estão a salvo das tentações do diabo. Ele consegue-as dominar através da ilusão e do fingimento e torná-las o campo do último pecado. Flusser o chama de *preguiça* ou de *tristeza do coração*. Caracteriza-o uma soberba humilde que só finge a humildade. Nem o silêncio que o acompanha é autêntico.

É um silêncio muito semelhante ao silêncio sagrado. É o silêncio triste. Esse silêncio surge quando a mente procura articular simultaneamente dois juízos opostos. Essa articulação simultânea do "sim" e do "não", que é um articular intenso, tem todas as aparências do silêncio sagrado. Nesse articular intenso nada é articulado, porque os dois juízos se cancelam mutuamente. Surge um zero nessa articulação, surge um nada. Mas é um zero dialeticamente tenso, e um nada contraditório e cheio. (Flusser, 2015: 183)

Este último estado da linguagem, onde o pensamento se dissolve, Flusser descreve também no livro *Língua e realidade*. Este "zero", ou "nada" pode ser enfrentado de duas maneiras. Para o pensamento lógico, trata-se de um vazio já que expressa uma tautologia ou um paradoxo. Para o pensamento poético, como descrito em *Língua e realidade* ou em *A dúvida*, este "nada" é uma fonte primordial de sentido. Para o pensamento especulativo de *A história do diabo* que contamina todas as esferas da vida humana, incluindo arte e filosofia, a

dimensão autêntica da linguagem e da sua origem, estão vedadas. Até os poetas estão condenados a viver numa ilusão tecida pelo diabo. No mundo profano, o diabólico, limitado as contingências e especulação, não há salvação.

A luta tinha por tema a distinção entre o Bem e o Mal, entre ilusão e realidade. Quanta ingenuidade. Essa ingenuidade agora está evaporada. O círculo fechou-se. O diabo foi criado para criar o mundo, e agora, quando o mundo se dissolveu, dissolveu-se o diabo e o criador do diabo. Ou, para formular o processo da evolução de maneira tautológica, única formulação adequada: do nada veio o nada e foi aniquilado. Nem deveríamos ter esperado por outro resultado. O diabo é um princípio negativo. Quando nos dispusemos a seguir-lhe o caminho, já deveríamos ter pressentido a sua meta: nirvana. (Flusser, 2005: 185)

No termo de "vontade criadora" (Flusser, 2005: 159) com o qual Flusser caracteriza o espírito poético no plano do pecado de *soberba* encontramos uma clara alusão à "vontade de poder" de Friedrich Nietzsche. A intenção do autor está ainda mais ressaltada pelo fato de que a "vontade criadora" manifesta-se na penúltima etapa do progresso da humanidade moderna, isto é, na etapa que antecede a aniquilação niilista da percepção do mundo no plano do último pecado, *tristeza do coração*. No texto de Nietzsche, *A vontade de poder*,⁶⁰ o niilismo é revelado como intrínseco à história do Ocidente. Sua forma ativa é considerada um sinal de "poder incrementado do espírito" (Nietzsche, 2011: 36), sendo o aspecto fundamental do processo da legitimação necessária para transmutação de valores. A profunda descrença em valores supremos acompanhada pela força da destruição do niilismo ativo, leva a humanidade à busca da instauração de novos valores. (Nietzsche, 2011: 37) Problema grave, porém, começa a se manifestar quando a fé, no sentido de numa unidade universal superior como referência ética, é substituída pela construção de um mundo que deixou estes valores desmoronar. Sem a fé em algo universal e superior, o mundo deixa de ser verdadeiro e revela sua estrutura apoiada na mera necessidade psicológica, num subjetivismo puro. Uma vez tomado este caminho, o homem chega à "descrença em um mundo metafísico, que interdita a crença em um mundo verdadeiro". (Nietzsche, 2011: 32) A única realidade é reduzida a um universo de devir, ou seja, a um mundo das contingências, dos fenômenos. Esse problema indissociável da era moderna traz consigo outra decorrência preocupante: a perda da dignidade do ser humano aos seus próprios olhos. (Nietzsche, 2011: 35)

⁶⁰ A tradução portuguesa com este título baseia-se na complicação de textos realizada pela irmã de Friedrich Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche e pelo seu amigo editor, Peter Gast, publicada cinco anos após a morte do autor. O livro que saiu em 1906 com o título *A vontade de poder (Der Wille zur Macht)* parte dos escritos tardios e inéditos (1885-1887) do filósofo quando tencionava escrever sua obra prima que levasse esse título.

Mas Friedrich Nietzsche não é a única referência que encontramos em *A história do diabo*. Sua versão portuguesa de 1965 está estruturada em parágrafos numerados⁶¹ de tal forma que lembra a estrutura de *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Wittgenstein desenvolve em seus parágrafos uma argumentação lógica que deve mostrar o limite da expressão dos pensamentos e chega à conclusão de que a linguagem da lógica, suas proposições (assim como as da matemática e da filosofia) carecem de significado. "Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar." (Wittgenstein, 2001: 281) Para Flusser, este desfecho é o vazio sobre o qual ele fala nos últimos parágrafos do seu livro. O vazio, o "zero", o "nada", ao qual nos leva o pensamento especulativo do qual a filosofia analítica é o caso exemplar. Flusser, para ressaltar o poder corrosivo deste tipo de pensamento, constrói a sua argumentação a partir de uma dialética negativa onde o argumento apresentado questiona, e por fim destrói o argumento anterior. O texto resulta em um beco sem saída onde tudo se dissolve.

O diabo é tudo, e tudo é absurdo. Tudo que faço, e tudo que penso, tudo é absurdo. E este livro que faço e penso com tanto sofrimento é um esforço absurdo. Com efeito, é duplamente absurdo. É absurdo como tudo neste mundo absurdo. E é absurdo porque trata da absurdidade do mundo. É absurdo querer falar, é absurdo querer escrever, é absurdo querer agir, é absurdo querer salvar-se, e é duplamente absurdo querer falar, é absurdo querer escrever, é absurdo. Enfim: é absurdo querer, a não ser talvez querer a morte. (Flusser, 2005: 187)

Flusser oferece a solução só no seu livro seguinte, *Língua e realidade* (1963), onde a concepção da linguagem não se limita à sua forma instrumentalizada pelo pensamento especulativo. Lá o "nada" não é o fim, mas o *indizível*, o sagrado, e a poesia como a camada da linguagem mais alta junto à oração possui o acesso a ele. Quando o intelecto poético alcança as fronteiras da linguagem, ele apreende as novas palavras do *indizível* e com elas enriquece a camada da conversação.

O livro *A dúvida*, sobre que falaremos nas próximas páginas, vincula a camada da poesia ao *nome próprio*. A atividade poética apresenta neste contexto como um "chamar" dos *nomes próprios* da esfera do *de tudo diferente*. *Tudo diferente*, o "*ganz andere*" de Eliade, torna a questão do sagrado explícita e insere o livro diretamente na discursividade das teorias da religião.

O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades "naturais". É certo que a linguagem exprime ingenuamente o tremendum, ou a majestas, ou o

⁶¹ A estruturação do texto em parágrafos não encontramos no original alemão finalizado na década de 50, nem na sua publicação de 1993. Isso se deve ao fato de o manuscrito alemão não ter sido preparado por Flusser para a edição final e assim não acompanha a evolução do estilo do autor para quem a forma se tornou um recurso fundamental da sua escrita.

mysterium fascinans mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o ganz andere: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural. (Eliade, 1957: 12)

3.3. Questão do nome em *A dúvida* de Vilém Flusser

A monografia *A dúvida* foi elaborada na sequência⁶² de *Língua e realidade* e em muitos aspectos parece ser sua complementação. *A dúvida* acrescenta à teoria da linguagem apresentada em *Língua e realidade* uma dimensão espiritual que, provavelmente, tivesse sido inconveniente na tese de livre docência que necessitava de aprovação pelos acadêmicos paulistas mais conservadores. Em meados dos anos 1960, foi publicado apenas um ensaio de 14 páginas, "Da dúvida", no caderno de Humanidades do Instituto Tecnológica de Aeronáutica (ITA) de São José dos Campos, onde Flusser lecionava filosofia com foco na filosofia da ciência. Este texto resume as ideias centrais da monografia original mais ampla publicada postumamente, omite, porém, um elemento importante: a transformação da forma da escrita ensaística numa forma mito poética. Os parágrafos dedicados ao nome e à proximidade, mantêm a sobriedade estilística no ensaio publicado, comparando com a linguagem poética exuberante dos capítulos com os mesmos títulos do texto original ("Do nome"; "Da proximidade"). A monografia que submetemos à análise nas próximas páginas, foi publicada apenas em 1999, pela editora carioca Relume Dumará.

Assim como *A história de diabo* apresenta uma série de paralelos com a concepção da *alegoria* de Benjamin, *A dúvida* concentra-se no papel do nome. Enquanto no primeiro livro Flusser foca-se exclusivamente na linguagem especulativa, em *A dúvida* mostra a importância da linguagem poética com suas origens em *nome próprio*.

A reflexão sobre a racionalização extrema do pensamento ocidental desenvolvida em *A dúvida* começa, de fato, onde termina *A história do diabo*. A dúvida extrema, o tema central do livro, que o autor caracteriza como a "dúvida da dúvida", definindo-a como a intelectualização progressiva do próprio intelecto. Neste processo, o intelecto é levado à dúvida

⁶² Em *Flusser-Quellen. Eine kommentierte Bibliografie Vilém Flussers vom 1960-2002*, elaborada por Klaus Sander, uma referência em datação de textos de Flusser, consta a data da sua conclusão 1963/1964.

radical que, em sua última consequência, corresponde ao esvaziamento do senso de realidade. A fé, o estado de espírito oposto à dúvida, está nas suas origens. O espírito tomado por dúvida abandona o território da fé na procura de uma outra fé, que é, porém, menos autêntica do que a original. A renúncia à fé original é uma decisão que desencadeia um processo irreversível. Não há mais volta ao estado da fé autêntica.

O importante é compreender o conceito da fé de Flusser. Ele a relaciona com a capacidade de vivenciar a realidade, imprescindível para a sanidade mental dos homens. "A dúvida da dúvida ameaça destruir os últimos vestígios da fé, da sanidade e da liberdade, porque ameaça tornar o conceito 'realidade' um conceito vazio, isto é, não vivível." (Flusser, 2011: 25) Para Flusser, o esvaziamento da "realidade" é um processo histórico do ponto de vista coletivo e o processo psicológico do ponto de vista individual. Quando os dois processos se juntam, a humanidade é levada à intelectualização progressiva que, para Flusser, equivale suicídio do intelecto. (*Ibid.*) Os parênteses dentro dos quais o autor coloca o termo realidade relativizam este conceito e, assim como no caso de *A história do diabo*, e realidade profanada, esvaziada de sentido, perde o estatuto de realidade. O mundo profano, caótico e ausente de sentido encontra-se no lado oposto do mundo sagrado, saturado de ser nos termos de Eliade. (Eliade, 1957)

O que chama a atenção na monografia *A dúvida* é o plano no qual Flusser procura articular a questão da intelectualização progressiva do pensamento. Tradicionalmente, o debate filosófico sobre os princípios e limites do pensamento, desenvolve-se no campo da metafísica, mas Flusser o desloca para o plano linguístico. O seu entendimento da linguística está, no entanto, longe da disciplina nos padrões saussurianos como veremos em seguida.

Flusser procura um novo entendimento não apenas da linguagem, mas também dos seus elementos que procura livrar da sua carga essencialista. Ele redefine o intelecto como uma forma, isto é, como uma maneira de como ocorrem pensamentos. Para Flusser, o intelecto é "o campo no qual ocorrem pensamentos". (Flusser, 2011: 41)

O intelecto, descrito como campo no qual ocorrem pensamentos, dispensa a pergunta: "o que é o intelecto?". Um campo não é um quê, mas a maneira como algo ocorre. O campo gravitacional da Terra não é um algo, mas a maneira como se comportam corpos relacionados com a Terra. (Flusser, 2011: 42)

Na argumentação de Flusser, o intelecto não pode ser algo, porque não é atingível na linguagem. O intelecto no sentido de *Eu* não pode ser apreendido nas línguas ou pelas línguas,

já que os intelectos são um dos horizontes da linguagem, e assim não fazem parte dela. O intelecto é um ponto a partir do qual a linguagem se estende.

O intelecto não tem dignidade ontológica fora dos pensamentos, não é um Ser em si. Inversamente, não há pensamentos soltos no intelecto. Para ocorrerem, os pensamentos devem ocorrer de alguma maneira, e esta maneira é o intelecto. (Flusser, 2011: 42)

Nesta compreensão do intelecto podemos reconhecer a herança não apenas kantiana, mas também dos seus sucessores, os neokantianos. Kant, na sua filosofia teórica, pôs a ênfase na epistemologia em detrimento da ontologia, o que os neokantianos desenvolveram no dualismo entre o fato (Faktum) e a validade (Geltung). (Esta binaridade, por exemplo, explica que, para Hermann Cohen, Deus não precisa de existir para ter validade absoluta na ética). O sujeito de conhecimento é, por conseguinte, mais um sujeito lógico e transcendental, do que um sujeito empírico no sentido de uma pessoa. (Köhnke, 2011: 348-350)

Se o intelecto é um horizonte a partir do qual a linguagem se estende, o outro horizonte da linguagem é a realidade. Entre estes dois horizontes estende-se uma teia de pensamentos que os intelectos produzem e que bloqueia a nossa visão da realidade. O intelecto e a realidade são as condições para a linguagem e, assim, para o mundo humano (cosmos). Os dois horizontes não fazem parte do mundo e não há como sujeitá-los a qualquer análise dentro da linguagem.

A teia dos pensamentos se afigura como uma camada que se interpõe entre o Eu e a realidade, tapando a visão da realidade, apresentando indiretamente essa realidade e o Eu, e representando essa realidade para o Eu. As palavras "tapar", "presentear" e "representar" são homônimas em alemão, a saber, *vorstellen*. A teia dos pensamentos é aquilo que Schopenhauer chama de *Vorstellung*. A teia dos pensamentos é, então, aquele véu tecido de ilusões que deve ser rasgado de acordo com o ensinamento hindu, e que lá é chamado de *maia*. (Flusser, 2011: 43)

De acordo com a sua proposta da transpor a reflexão sobre o pensamento ao plano linguístico, Flusser identifica pensamentos com conceitos. Ele define o pensamento como "uma organização lógica de conceitos". (Flusser, 2011: 44) A dinâmica do pensamento é levada por uma necessidade de se completar. As regras que o pensamento segue nesse caminho são da lógica⁶³. O pensamento se multiplica de acordo com elas. (Flusser, 2011: 45)

A teia dos pensamentos pode ser concebida como conjunto dinâmico de organizações de conceitos que esconde e revela a realidade, ou seja, que introduz o Eu à realidade de maneira distorcida por suas próprias regras, ou que apresenta a realidade ao Eu distorcida pelas regras

⁶³ Em *A dúvida*, Flusser se refere apenas ao grupo de línguas flexionais, representativas para a cultura ocidental.

do pensamento. A realidade se apresenta tão-somente através do pensamento; a "realidade em si" não pode ser captada pela teia dos pensamentos, porque essa teia obedece a regras que lhe são inerentes. (Flusser, 2011: 45)

Por isso Flusser chama o intelecto de "campo da dúvida". O pensamento através dos conceitos vela a realidade no esforço de revelá-la. O pensamento é uma busca da realidade que começa pelo seu abandono. (Flusser, 2011: 47) Este tipo de pensamento já conhecemos de *A história do diabo* como o pensamento especulativo, alegórico nos termos benjaminianos.

Detenhamo-nos ainda no termo de "conceito" que Flusser entende como algo entre palavra e coisa, "algo plenamente supérfluo, com efeito, introduzido somente no esforço de superar o abismo entre palavra e coisa". (Flusser, 2011: 50)

Basta, para o momento, constatar que não há palavras sem conceitos, nem conceitos sem palavras, e que, em consequência "conceito" e "palavra" são sinônimos no sentido lógico. Emocionalmente diferem, cabendo ao "conceito" o papel de conciliador entre a fé e o intelecto, mas logicamente coincidem. Podemos, portanto, por questão de economia, abandonar o uso da palavra "conceito" em prol da palavra "palavra". O pensamento é, portanto, uma organização de palavras. (*Ibid.*)

Vimos que já na concepção de conhecimento de Benjamin o "conceito" teve um papel privilegiado, sendo mediador entre fato e ideia. (Benjamin, 1984) Mas enquanto Benjamin mantém a diferença entre ideia e conceito, Flusser procura uma espécie de síntese ou melhor, aplica o método da *navalha de Occam* que já usou na eliminação do termo Eu a favor do termo intelecto (Flusser, 2011: 41-42). Nesta lógica, o pensamento se torna "uma organização linguística" que se desenvolve no processo de "articulação de palavras". (Flusser, 2011: 51)

Se definirmos "língua" como "campo no qual se dão organizações de palavras", "língua" passa a ser sinônimo de "intelecto". O estudo do intelecto, estudo da língua que é, torna-se disciplina rigorosa. (*Ibid.*)

Flusser afirma, que os novos estudos de linguagem que ele propõe, precisam partir da consciência da diferença entre a língua primária (língua pura, ainda não expressa) e da língua secundária (língua aplicada, expressa). Para ele, a palavra pura é um símbolo, enquanto a palavra aplicada é um grupo de fonemas. Os estudos linguísticos, a seu ver, confundem os campos de investigação da linguagem devido à desconsideração desses dois tipos de palavras.

A parte que se ocupa com a língua aplicada precisa ser relegada ao terreno das ciências naturais, e pouco ou nada terá a ver com os problemas do pensamento. A outra parte formará aquilo que

Dilthey chamava de "ciência do espírito" (*Geisteswissenschaft*), com a diferença que será uma ciência despsicologizada. Será uma ciência tão exata, ou tão pouco exata, quanto o são as ciências naturais. Essa ciência da língua pura está, por ora, somente *in statu nascendi*. (Flusser, 2011: 52)

Origens da ciência da linguagem pura ele vincula, por um lado, às pesquisas que focam o estudo da lógica, como investigações de Carnap e Wittgenstein, por outro, às pesquisas voltadas para questões existenciais, representadas pelos nomes de Heidegger e de Sartre. Esta ciência, porém, ainda não foi instituída e ele se propõe ser um dos seus pioneiros. (Flusser, 2011: 53)

As reflexões de Flusser neste livro estão formuladas com a pretensão de servirem de moldes desta nova ciência da linguagem. No seu âmbito, pensamentos são sinónimos de frases e o intelecto um campo no qual ocorrem. A frase, na concepção de Flusser, possui dois horizontes: sujeito e objeto. A frase é um processo que se projeta de um horizonte a outro e esse projeto é o predicado. Como o sujeito e o objeto são horizontes da frase, não fazem parte do projeto dela. Eles não participam da dinâmica da projeção, eles são estáticos. A mensagem da frase é o predicado, ele é seu significado. O pensamento em si é um tipo de padrão conforme ao qual todos os outros projetos se realizam. "O pensamento é um projeto, por ser a maneira pela qual a existência se projeta contra suas origens." (Flusser, 2011: 55)

Para Flusser, a frase é uma teia de pensamentos. "Visualizando a frase estaremos visualizando a teia do mundo efetivo, real, *wirklich* para o homem, estaremos visualizando a estrutura da 'realidade'." (Flusser, 2011, 57) Em outras palavras, a estrutura da realidade é uma estrutura construída a partir das frases. A forma da frase reflete o cosmos da nossa realidade. A nossa realidade é, para Flusser, composta de um tríptico ontológico: de sujeito, objeto e predicado. Este tríptico é uma forma em que a realidade nos é imposta. Além dela, o mundo não existe. "O resto é metafísica, portanto, silêncio." (Flusser, 2011: 61)

Flusser explica sua ideia de forma mais detalhada. "Sujeito, objeto e predicado são as formas do Ser que perfazem a nossa realidade." (Flusser, 2011, 61) O projeto da frase é um todo, *Sachverhalt* wittgensteiniano⁶⁴, isto é, uma realidade comunicável de forma correta de acordo com o mundo empírico e com as regras da lógica.

⁶⁴ "2.01 Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen. (Sachen, Dingen). / O estado de coisas é uma ligação de objetos (coisas)." (Wittgenstein, 2001, 134, 135)

O sujeito e o objeto, assim como o Eu/intelecto e a realidade, não tem significado porque não fazem parte da frase. Eles são transcendentais para a frase e, assim, para a realidade. Eles adquirem o significado só como parte do predicado, só quando se tornam o *Sachverhalt*. "A frase é a única maneira, embora frustrada, pela qual símbolos se realizam, porque é a única maneira pela qual adquirem o significado. É a única maneira, porque assim é construído o nosso intelecto." (Flusser, 2011: 69) Se, para Flusser, a frase é uma "maneira frustrada" da realização de símbolos, a frustração é sofrida também pelo intelecto ao ser ele o campo onde as frases ocorrem. Mesmo assim, ele é o único recurso que temos. "Logo, embora seja o intelecto um esforço frustrado, é ele também um esforço produtivo. Com efeito, ele é o único esforço produtivo que nos é dado. A soma dos predicados parciais é a soma das nossas realizações. Bem entendido, neste contexto 'nós' é sinónimo de 'língua'." (*Ibid.*)

A questão fundamental que preocupa Flusser são os limites do intelecto, que ele determinou como sujeito e objeto, ou seja, o intelecto e a realidade. Sujeito e objeto correspondem a um certo tipo de palavra, na concepção de Flusser denominada *nome próprio*. *Nomes próprios* são palavras que impõem limitações ao intelecto, limitando assim a própria dúvida. (Flusser, 2011: 70)

As últimas fronteiras do intelecto, o ponto no qual o intelecto para e deixa de funcionar, são nomes de um certo tipo, chamado "nomes próprios". A partir deles e contra eles investe, em vão, todo esse processo chamado pensamento. A investigação deste tipo de palavras equivale, portanto, à investigação da limitação do intelecto, e equivale à investigação da condição humana. (Flusser, 2011: 72)

Na concepção da linguagem de Flusser, *nomes próprios* são *palavras primárias*. Enquanto as *palavras primárias* são chamadas, as *secundárias* são conversadas. Ele salienta que chamar e conversar são duas atividades distintas. A primeira denomina de *intuição poética*, a segunda de *crítica*. Conversação em si é, de fato, uma profanação paulatina de *nomes próprios*. Há alguns *nomes próprios*, porém, que resistem à conversação, são indigestos para ela. Eles não fazem parte da conversação, mas se tornam seus catalisadores e sejam responsáveis por sua autenticidade. (Flusser, 2011: 76)

As duas atividades, a *intuição poética* e a *crítica*, exercem um papel importante na conversão. Enquanto a *intuição poética* a amplia, a *crítica* a consolida. Por outro lado, é exatamente a presença dos *nomes próprios* na nossa conversação que nos dá a consciência de que nem tudo pode ser conversado. (Flusser, 2011: 79-80)

A poesia, como está concebida neste texto, difere substancialmente da concepção da poesia em *A história do diabo* onde é apresentada como uma forma da manifestação da vontade do Eu. Em *A dúvida*, sua concepção parte do termo grego de *poiesis*. O verbo *poiein* significa uma atividade produtiva realizada pelo poetas, *poietés*, aqueles que produzem. Na teoria da linguagem de Flusser, a atividade produtiva do intelecto é a *intuição poética* através da qual *nomes próprios* são chamados. "Intuição é sinónimo de expansão do intelecto para dentro das suas potencialidades. Ao intuir algo, transformo este algo em nome próprio, realizo este algo dentro do intelecto." (Flusser, 2011: 78) A intuição poética proporciona ao intelecto vivência dos seus limites e, assim, sua expansão.

A situação limítrofe da linguagem é um verso. "Pelo verso a língua tenta superar a si mesma. No verso a língua se esforça por articular o inarticulável, por tornar pensável o impensável, por realizar o nada." (Flusser, 2011: 80). Todo *nome próprio* é neste sentido santo. "Os nomes próprios são testemunhos da limitação e da expansibilidade do intelecto, e são, por isto mesmo, santos." (Flusser, 2011: 81) Santo no sentido do sagrado de Eliade, visto que neles se manifesta hierofania, uma revelação que nos orienta.

A língua se expandiu, mas o caos não diminui. A poesia aumenta o território do pensável, mas não diminui o território do impensável [...]. O inarticulável, ao ser penetrado pela poesia, demonstra o que é: inarticulável. O nome próprio, justamente por ser uma conquista do intelecto, desvenda o abismo insuperável que separa o intelecto do inarticulável. A língua cresce, o inarticulável continua intocado. O intelecto é absurdo. O nome próprio é a prova palpável da absurdidade do intelecto. (Flusser, 2011: 82)

O processo oposto à criação e à expansão da linguagem é a sua consolidação. A poesia verte o *nome próprio* para dentro da língua para ser conversado. Ele é submetido à análise crítica. Com ele, o verso está sendo intelectualizado; a intelectualização profana o verso. Em resumo, o propósito da conversação é a profanação do verso. "A conversação destrói progressivamente o mistério do verso, destrói-lhe a marca do choque com o inarticulado. Pela conversação, o verso é convertido em prosa." (Flusser, 2011: 83)

E é esta concepção da linguagem e do progresso da civilização ocidental que já conhecemos de *A história do diabo*. De mesma forma, em *A dúvida* podemos ler:

O verso se dá *in illo tempore*, mas, ao ser vertido, dá origem ao tempo intelectualmente acessível. A conversação é o aspecto intelectual do tempo. O progresso da conversação, sendo o "nosso" progresso intelectual, é, para nós, como um pensamento idêntico ao progresso do tempo. O passado é o "conversado", o presente é o "conversando-se" e o futuro é o "a conversar". O sentido do progresso é a explicitação, a dessacralização, a intelectualização do verso. Desse

ângulo "progresso" e "decadência", "desenvolvimento" e "exaustão", tornam-se sinônimos. (Flusser, 2011: 83-84)

A conversação é um processo de abstração de acordo com as regras da lógica, no caso das línguas flexionais. Para Flusser a civilização ocidental se dirige rumo à matemática. "A transformação de um verso em equação matemática seria o conhecimento perfeito desse verso." (Flusser, 2011: 85) O conhecimento resulta do processo da abstração. "A conversação do nome próprio se processa em diferentes níveis de abstração e de intelectualização. As frases formuladas nesses diferentes níveis são outros tantos 'conhecimentos'. A conversação produz conhecimentos." (*Ibid.*)

Flusser explica os níveis de abstração como diferentes níveis de significado. Estes níveis correspondem a diferentes disciplinas, cada uma com sua metodologia. Não se trata apenas de disciplinas científicas, mas também da arte e da ética. O que proporciona a "ressignificação" do *nome próprio* em vários níveis de abstração é a tradução. Desta forma, a tradução é responsável também pela "ressignificação" do *nome próprio* em várias disciplinas.

A visão global dos diferentes níveis de significado, meta da epistemologia, é obstruída pelas dificuldades de tradução de nível para nível. O problema do conhecimento é, no fundo, um problema de tradução. O conhecimento especializado é resultado da tradução de um nome próprio para um dado nível de abstração. (Flusser, 2011: 86)

Tradução é para Flusser um conceito amplo e novamente se oferecem alguns paralelos com as ideias de Benjamin. No ensaio "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem", Benjamin expõe seu entendimento da tradução como um procedimento que alcança níveis ontológico e epistemológico. Para ele, a tradução que se realiza no plano das línguas concretas é antecipada pela tradução da *língua das coisas* para a *língua dos homens*. De forma mais minuciosa, desenvolve sua ideia no ensaio "A tarefa do tradutor" (1921) no qual afirma que a tradução é possível apenas graças à afinidade "meta-histórica entre as línguas". Esta afinidade é "a pura língua". (Benjamin, 2013: 109) O papel dos grandes tradutores das obras literárias seria a recuperação da língua pura dentro da língua concreta para qual estão traduzidas.

A tarefa do tradutor é redimir, na própria, a pura língua, exilada na estrangeira, liberar a língua do cativeiro da obra por meio da recriação. Em nome da pura língua, o tradutor rompe as barreiras apodrecidas da sua própria língua: Lutero, Voss, Hölderlin, George ampliaram as fronteiras do alemão. (Benjamin, 2013: 117)

Enquanto Benjamin se foca a possibilidade de resgatar o *nome* na tradução, ou seja, adentrar na língua pura, Flusser está mais preocupado com sua direção oposta, a da abstração. Para ele, a abstração progressiva do *nome próprio* constitui o perigo que ele chama de laicização do pensamento que leva ao esvaziamento da realidade. Este perigo considera iminente no caso da civilização ocidental, trata-se do estado mencionado da “dúvida da dúvida”, diretamente vinculada à escassez da intuição poética. Apenas a intuição poética tem o poder de prover à conversação os *nomes próprios* e devolver-lhe a dinâmica criativa. Sem a presença dos *nomes próprios* a conversação se torna estéril e "começa a refluir sobre si mesma". (Flusser, 2011: 87)

Para Flusser, a saída desta situação seria assumir a postura respeitosa, humilde perante o inarticulável do qual brota nossa linguagem e, com ela, nosso conhecimento e nossa realidade. Este respeito humilde se oporia ao pensamento orgulhoso da humanidade moderna. Seria necessário aceitar os limites do intelecto, assim como a experiência do choque com o indizível. Só assim voltaria a dimensão religiosa das nossas vidas e do nosso pensamento. O *nome próprio*, não é apenas o limite da linguagem, ele é, sobretudo, sua fonte. (Flusser, 2011: 88)

Seria o reconhecimento que o intelecto não é um instrumento para dominar o caos, mas um canto de louvor ao nunca dominável. O nome próprio não é o resultado de um esforço intelectual, mas de um choque entre o intelecto e o indominável. O nome próprio é a síntese do intelecto com o de tudo diferente. O nome próprio, e por procuração toda palavra, é o Nome santo. (Flusser, 2011: 89)

Reconhecer os limites do intelecto e compreender que possa ser nossa conexão com o sagrado, coibiria tanto o intelectualismo exacerbado como o anti-intelectualismo. Esta seria uma estratégia contra o racionalismo pragmático do pensamento moderno e, ao mesmo tempo, do irracionalismo que se mostrou uma resposta lamentavelmente trágica para ele. Só assim conseguiríamos recuperar o senso da realidade.

Como em toda monografia de Flusser, o estilo da escrita é um dos aspectos constitutivos da mensagem e é imprescindível considerá-lo para entender a sua complexidade.

A maior parte do livro é formalmente levada no plano da anunciada linguística como "disciplina rigorosa." (Flusser, 2011: 51) Isso indicam também títulos dos capítulos que correspondem aos conceitos analisados: "Do intelecto", "Da frase", "Do nome". Nos dois últimos capítulos, "Da proximidade" e "Do sacrifício", no entanto, o plano da linguagem usado

na exposição dos argumentos, muda radicalmente. A terminologia filosófica e linguística cede espaço à linguagem poética, repleta de símbolos, metáforas e imagens fortes.

A linguagem do ensaio muda, porque o assunto se transformou. O problema do conhecimento deixou de ser tratado no plano da abstração científica e começou a ser tratado no plano do *nome próprio*, no plano poético e mítico. O autor passa para um outro plano de acordo com exigências que o tema do mito traz consigo. Para abordar esta dimensão do pensamento, a linguagem científica mostra-se completamente inadequada e precisa se render. Em *Língua e realidade* ele escreve:

Abundam atualmente esforços no sentido de explicar o mito não miticamente e, portanto, penetrar a camada do mito não miticamente. Cito os exemplos de Bachofen, Jung e Kerényi. Creio, todavia, que essas tentativas estão fadadas ao malogro pelo próprio caráter da língua. Se lemos atentamente esses esforços, descobrimos que a própria linguagem dos autores se torna mítica ao tratar do mito. A camada da língua na qual se estão introduzindo o exige. (Flusser, 2007: 193)

Em *A dúvida*, nos dois últimos capítulos, Flusser dá espaço para uma linguagem exuberante, imaginativa e emotiva para descrever o nascimento do intelecto como um "virar-se do de tudo diferente contra si mesmo". Este nascimento se deu: "in illo tempore, e está acontecendo sempre de novo [...]". (Flusser, 2011: 91-92) Não há dúvida que se trata-se de um acontecimento mítico.

Sabemos muito intimamente desse acontecimento fundamental [nascimento do intelecto], porque nós, como seres pensantes, somos justamente esse virar-se do de tudo diferente contra si mesmo. O de tudo diferente é de tudo diferente de nós devido a esse virar-se. Nós somos a alienação do de tudo diferente de si mesmo. [...]. Nós como seres pensantes, somos a dúvida que o de tudo diferente fez surgir, virando-se contra si mesmo. (Flusser, 2011: 92)

O intelecto definitivamente não é um instrumento de investigação de tudo diferente. (*Ibid.*)

A conversação no sentido da profanação do verso, procura velar o choque do intelecto com o indizível, procura velar a dimensão do sagrado. Através do pensamento especulativo os homens procuram construir uma realidade paralela, mais segura do que a original. A realidade original que nos aflige tanto, Flusser relaciona à história Bíblica da expulsão do Paraíso. "[...] consciência da expulsão encontra-se na raiz da nossa consciência de nós mesmos. Somos, como seres pensante, fundamentalmente seres expulsos. Somos desterrados." (Flusser, 2011: 93) A culpa hereditária, inata ao ser humano, o medo e o constrangimento associados à sua origem procuram ser velados. Flusser comenta do que a "expulsão do paraíso" como base de diversos mitos fundadores em culturas diferentes, demonstra a presença do "saber pré-intelectual".

(Flusser, 2011: 94) Essa expulsão se demonstra nas nossas línguas, ela se torna evidente na formulação do *nome próprio*.

O nome próprio é o grito apavorado, a exclamação de admiração e de adoração e a saudade do de tudo diferente por si mesmo. O nome próprio articula a expulsão (expressão) do de tudo diferente para fora de si mesmo. O nome próprio é a dúvida que o de tudo diferente nutre por si mesmo, e ele é a tentativa da superação dessa dúvida, a tentativa para uma volta a si mesmo. (Flusser, 2011: 94)

No intelecto pensante, isto é, em nós, o de tudo diferente enfrenta a si mesmo.

O intelecto encara o de tudo diferente pelo nome próprio, sem poder, entretanto, ver o de tudo diferente. O intelecto é uma tentativa frustrada e desesperada de ver. Paradoxalmente: se o intelecto tivesse êxito em sua tentativa, se conseguisse ver a coisa, isto seria também o fim do intelecto. A visão da coisa é o fundir-se do intelecto com a coisa que provocaria simplesmente o desaparecimento do intelecto. (Flusser, 2011: 95)

Seguindo a lógica de Flusser que caracteriza o *nome próprio* como um tipo de palavra que não se sujeita à conversação comum (incluindo o debate científico) e que pode ser apreendida apenas através da atividade de chamar exercida pelos intelectos poéticos, o próprio autor coloca-se além das fronteiras da linguagem comum para poder refletir sobre ela. "Já que devemos dispensar, nesse esforço, toda conversação 'prosaica', somos forçados a recorrer à alegoria⁶⁵ para descrever o *nome próprio* como se apresenta visto de dentro." (Flusser, 2011: 96) Para isso deve nos servir uma outra atividade mental, a introspecção, na qual podemos reconhecer o termo de reflexão dos românticos.

A introspecção revela o nome próprio como raio que rasga as trevas extra intelectuais e extralinguísticas que encaramos e às quais nos opomos. O raio é de tal luminosidade que nada torna visível da coisa que sentimos vivencialmente estar escondida nas trevas. A luz do raio que é o nome próprio ofusca as coisas, não as ilumina. Embora queira iluminar as trevas das quais surgiu, nada ilumina a não ser a si mesmo. O nome próprio, embora queira significar a coisa, nada significa a não ser a si mesmo. Antes de o raio surgir, tudo eram trevas. Intelectualmente falando, tudo era nada. Depois de o raio surgir, as trevas desapareceram na luminosidade e a luminosidade aniquilou o nada. Aniquilou também a coisa que queria iluminar. Essa luminosidade (Lichtung) que é a perda da coisa somos nós, é o intelecto que nasce. O nosso exílio da coisa e a nossa saudade da coisa é justamente o deslumbramento pela luz que somos, essa luz impenetrável que nos cega. O intelecto é autodestruidor. O intelecto é absurdo. (Flusser, 2011: 96-97)

⁶⁵ Flusser não usa nos seus textos a *alegoria* no sentido benjaminiano do pensamento especulativo e o usa no sentido comum como representação simbólica da realidade através das metáforas, imagens, analogias e outras figuras retóricas que transmitem vários sentidos. Este uso tradicional remete a sua origem grega *allos*, "outro", e *agoreuein*, "falar em público".

Ficou claro que nem a introspecção a respeito do *nome próprio* nos salvou do absurdo autodestrutivo que conhecemos já de *A história do diabo*. Como Flusser comenta em *Língua e realidade*, a o pensamento lógico da ciência e da sua linguagem no seu caminho da perfeição são levados à tautologia ou ao paradoxo, onde se dissolvem. Este caminho acompanha Flusser em *A história do diabo* e nem arte ou filosofia salvam os intelectos que vivem dentro da realidade paralela que eles próprios criaram.

Existe, porém, um outro ponto de vista para observar o mesmo absurdo e que não leva ao niilismo. E este ponto de vista encontramos em *A dúvida*. No mundo entendido como um espaço sagrado, a percepção do nada, da absurdidade, se transforma. Mesmo que o nosso pensamento e nossa linguagem sejam levados aos seus limites, eles não se dissolvem. Ao contrário, eles se abrem à outra forma de percepção que consiste na contemplação do nada. O nada neste contexto Flusser chama *de tudo diferente* que coincide com o termo alemão *ganz andere* de Mircea Eliade (1957). O que pode ser entendido como vazio do ponto de vista científico, pode ser entendido como "preenchido de *ser*" do ponto de vista religioso. E é a partir do nosso encontro com o sagrado que percebemos as limitações do nosso intelecto e das nossas línguas.

O intelecto, que surge com o *nome próprio* no qual encara a sua origem de tudo diferente, é uma adoração *de tudo diferente*. "O intelecto é uma reza." (Flusser, 2011, 97) Em outras palavras, o habitat do intelecto é a dimensão religiosa. Fora dela ele sofre uma queda, uma mutilação, e tomado de medo, procura ocultar a verdade presente nos *nomes próprios* através da abstração.

Mas o nada, o *de tudo diferente*, causa terror até nos intelectos abertos à sua dimensão sagrada. O pavor faz parte integrante do sagrado e, conseqüentemente, da linguagem.

Tremor primordial, *mysterium tremendum*, é a *Stimmung* que faz tremer a língua e dá origem à sua estrutura. Vibrando de tremor ante o de tudo diferente, a língua se ordena; é neste sentido misterioso que a língua concorda com o de tudo diferente: vibra em sua face, é a sua corda, formando com o de tudo diferente um acordo de tremor. Embora não haja um acordo entre a língua e o de tudo diferente, há este acordo misterioso que é a vibração ordenada da língua. (Flusser, 2011: 98)

O *nome próprio* é uma semente da ordem nas trevas dominadas pelo caos. Portanto, as línguas não descrevem nem explicam o *de tudo diferente*, elas apenas conseguem articulá-lo "vibrando" com ele.

Flusser aplica o princípio da vibração com o *de tudo diferente* na análise da obra de Franz Kafka. No ensaio "Esperando por Kafka" (1963)⁶⁶, no esforço de entender sua mensagem, Flusser pede uma "simpatia" no sentido de uma harmonização através vibração.

[...] simpatia no sentido grego da palavra ("co-vibração"). Esta palavra "simpatia" brotou do húmus da música. Consideremos, como exemplo, a viola *d'amore*. Nela certas cordas vibram em simpatia com as cordas tocadas pelo arco. Quando nos aproximamos da obra de Kafka, peço ao leitor que tente assumir essa atitude de simpatia, que tente transformar o seu intelecto em cordas que vibrem em simpatia com aquelas tocadas por Kafka. É um esforço difícil. A obra de Kafka não é "simpática" no uso corrente da palavra. Entretanto, ela parece pedir a nossa simpatia num sentido que não é exclusivamente musical. (Flusser, 2002: 70)

Para Flusser, o entendimento da linguagem e do pensamento não deve ser desvinculado das suas origens na dimensão do sagrado. Neste sentido eles se mostram uma festa da celebração de suas raízes. "O pensamento é a festa sempre encenada da alienação do de tudo diferente de si mesmo. Todos os mitos e todos os ritos da humanidade são no fundo fases individuais, festas inferiores e parciais, dessa única enorme festa de alienação que é o pensamento." (Flusser, 2011: 99) O *nome próprio* é um mito, enquanto a conversação um rito que se dá na transformação do mito em palavra secundária.⁶⁷ E neste sentido o intelecto é o campo da dúvida onde o mito se profana.

A intuição poética produz mitos (nomes próprios), e a conversação os desmitologiza pelo ritual da gramática. Os poetas são mitólogos (os contadores de mitos), os críticos são ritualizadores dos mitos. Os poetas são os profetas, e os críticos são os sacerdotes da festa que é a língua. (Flusser, 2011: 100)

No plano religioso no qual se desenvolvem os dois últimos capítulos, o motivo da crise da cultura ocidental Flusser descreve como afastamento do pensamento ocidental do inarticulável para girar sobre si mesmo. A civilização ocidental "mitologizou" o próprio rito e esta situação atinge todos os planos da língua que é acompanhada por um pragmatismo cínico. (Flusser, 2011: 104-109) O filósofo considera a combinação do dogmatismo com o pragmatismo particularmente nefasta, acusando-a da aceleração do declínio da conversação

⁶⁶ O ensaio foi publicado pela primeira vez na revista *Comentário*, em 1963. Mais tarde integrou a coletânea de ensaios *Da religiosidade* de 1967.

⁶⁷ Podemos ver que a concepção de Flusser está próxima do alegorismo estoico sobre o qual fala Eliade no sentido da tradução dos mitos "numa linguagem universal e facilmente compreensível" com a intenção de revaloriza-los. (Eliade, 1957/1992, 7).

ocidental: "estamos conversando sempre mais rigorosamente sobre sempre menos." (Flusser, 2011: 110)

Como já comentamos, a possibilidade da sua salvação Flusser vislumbra no reconhecimento dos limites do pensamento, no sacrifício do orgulho da conversação ocidental. O intelecto não deveria ser mais um instrumento da conquista, mas de adoração. "Em outras palavras, voltemos a ser seres pensantes – voltemos a ser homens." (Flusser, 2011: 120)

Salientemos, no entanto, que Flusser não é o primeiro que oferece este tipo de visão à racionalidade do homem moderno. Heidegger, por exemplo, no seu ensaio de 1943 "A palavra de Nietzsche 'Deus morreu'"⁶⁸ descreve o progresso da humanidade moderna de forma tão crítica quanto o faria Flusser anos mais tarde. Heidegger acusa a humanidade dos últimos 350 anos de soltar a Terra do seu Sol, aproximando-se à situação dos acorrentados do mito da caverna de Platão. A luz do supra-sensível, que servia à humanidade como paradigma, deixou de estar vinculada à Terra. Quando o homem se levantou para se afirmar como *ergo cogito*, como ser pensante, tudo ao seu redor reduziu-se ao objeto, sendo "sugado na imanência da subjetividade". (Heidegger, 2002: 299) As pessoas abandonaram o pensar e o substituíram pela curiosidade.

Os curiosos no público suprimiram o pensar e substituíram-no pelo palavreado que fareja niilismo por todo o lado onde acha que o seu opinar próprio está ameaçado. Esta auto-cegueira diante do niilismo autêntico, que está ainda a aumentar, tenta dissuadir deste modo a sua angústia diante do pensar. (Heidegger, 2002: 305)

Tanto Heidegger como Flusser procuram a resposta para a situação crítica da sociedade ocidental na revisão crítica da racionalidade moderna: "O pensar só começará quando tivermos experimentado que a razão, venerada há séculos, é a mais obstinada opositora do pensar". (*Ibid.*)

3.4. Breve intermezzo 2: Ironia como instrumento da transgressão

Cabe nos, por hora, a última observação a respeito do *nome* em Flusser. Meses antes da publicação do seu primeiro livro, *Língua e realidade*, ele publicou o ensaio "Nomear". Mais precisamente, em 22 de dezembro de 1962, no *Suplemento Literário* de *O Estado de São Paulo*.

⁶⁸ O texto faz parte da coletânea *Caminhos de Floresta (Holzwege)*, que reúne os trabalhos de Martin Heidegger escritos entre os anos 1936-1946. O livro foi publicado pela primeira vez na Alemanha em 1950.

O tema central do texto é o poder mágico inerente ao *nome* que se manifesta desde a sua veneração pelos povos primitivos até as nomenclaturas complexas dos cientistas de hoje. Nomear, escreve Flusser, foi "a primeira atividade produtiva do homem, a sua única atividade paradisíaca [...]", referindo-se à tarefa dada a Adão por Deus.

Este ensaio é interessante por vários motivos, um deles é a estratégia particular com que aborda o tema do sagrado. Enquanto a segunda parte de *A dívida* se desenvolve em tom de urgência que Flusser acentua com o uso da linguagem poética, em "Nomear" aproveita outro recurso, a ironia. Ironia no sentido metodológico proposto por Friedrich Schlegel, entendendo seu potencial de estremecer as ideias dominantes. (Benjamin, 2011: 89) Embora Schlegel tenha refletido sobre a ironia no contexto da obra da arte, comentando que "a ironização da forma consiste em sua destruição voluntária [...]" (Schlegel apud Benjamin, 2011: 91), fica claro que Flusser recorrendo à ironia no texto filosófico procura romper a estrutura do pensamento filosófico tradicional infringindo sua forma tradicional. A ironia contém mais um aspecto crucial, a subjetividade, presente também na escrita de Flusser. Em seu curto texto dedicado à questão do estilo filosófico, "Ensaio" (1967), descreve o estilo ensaístico, com o qual ele próprio se identifica, como o estilo vivo, contrário ao estilo erudito, acadêmico que é despersonalizado e desonesto existencialmente. (Flusser, 1998: 93) O adjetivo "vivo" na descrição do estilo ensaístico ele especifica com "isto é meu" em parênteses, definindo-o como estilo que assume "eu" e, desta forma, a responsabilidade "do autor como pessoa de carne e osso". (Flusser, 1998: 94)

Em "Nomear" Flusser abandona por um momento sua concepção na qual a ciência se encontra num plano da linguagem que diverge substancialmente do da poesia e mostra como também ela se relaciona com a esfera do sagrado, mesmo que nem sempre de forma assumida. Neste ensaio aborda a relação da ciência com os *nomes*, palavras originárias, afirmando de que "a ciência se distingue da magia menos radicalmente de que geralmente estamos dispostos admitir. Fundamentalmente ela continua nomeando." (Flusser, 1962: 2) Ele define a ciência do ponto de vista ontológico como "uma disciplina, que cria, organiza e combina os *nomes*. Assim concebida, ela é um caso especial e especializado da poesia. Os fenômenos são aquilo que os *nomes* científicos chamam. A realidade desses fenômenos não é, portanto, um problema científico." (*Ibid.*) A realidade da ciência é composta basicamente de *nomes*, sendo ela própria uma atividade puramente linguística.

Na ciência, continua Flusser, persiste o elemento que é fundamental para a magia: o milagre. "A ciência quando aplicada funciona. [...] urânio 'realmente' se transforma em energia

e o avião 'realmente' voa.” (Flusser, 1962: 2) Embora possamos concordar com o argumento de que a ciência é lógica enquanto a magia ilógica, isso não nos legitima a desconsiderar os métodos ontologicamente ou epistemologicamente diferentes. Mesmo admitindo de que a ciência funciona melhor de que a magia, "trata-se de uma circunstância estatística, de uma diferença de grau, não de qualidade". (Flusser, 1962: 2) Flusser conclui sua reflexão de modo lúdico e provocativo, remetendo ao início do seu texto que começou com a asserção: "nomear continua sendo a atividade mais nobre do espírito humano." (Flusser, 1962: 2)

Podemos acrescentar apenas uma pequena observação chamando atenção na forma circular do ensaio que é mais apropriada ao discurso mito-poético de que à linearidade do pensamento científico moderno.

3.5. O silêncio de Flusser a respeito de Walter Benjamin

Uma das características da obra de Flusser é omissão de referências às fontes que aproveita na construção dos seus argumentos. Isso não significa, porém, que há uma ausência completa das alusões aos pensadores que, de alguma forma, o influenciaram ou inspiraram. Alguns menciona no decorrer das suas reflexões, e, por exemplo, no final do livro *Língua e realidade* encontramos um índice de títulos de livros marcantes para a sua monografia. A relação de quatro páginas é estruturada, dividida em lista para cada capítulo (Flusser, 2007: 249-253). Esta precisão rara no caso de Flusser deve se, muito provavelmente, ao fato de que esta monografia foi uma espécie da tese de habilitação (Guldin, 2005: 48), que lhe abriria a porta para lecionar nas universidades brasileiras. Assim, o autor procurou atender as normas acadêmicas. Índice semelhante com as obras de referência foi também preparada para *A história do diabo*, publicada dois anos depois de *Língua e realidade*. Dessa vez a lista com as fontes não acompanhou o texto final, preservando-se apenas em forma de manuscrito datilografado (também de quatro páginas).⁶⁹

Nestas duas listas não encontramos menção a qualquer texto de Walter Benjamin. Flusser não o menciona nos seus ensaios e monografias e seu nome procuraríamos em vão na correspondência com seus dois grandes interlocutores da década de 1950 e dos primeiros anos

⁶⁹ No Vilém Flusser Archive em Berlim encontramos esta índice no arquivo digitalizado: BOOKS 35_1_GT_1353_QUELLENANGABEN_DE

da década seguinte, David Flusser⁷⁰ e Alex Bloch⁷¹. Enfrentamos, portanto, a pergunta pelos motivos desta omissão deliberada. Antes de tentá-la responder, façamos um breve excuroso ao ambiente intelectual e cultural da comunidade judaica de Praga na época de entreguerras no qual Flusser cresceu. Assim podemos examinar as possibilidades de contato do jovem Flusser com o pensamento de Benjamin.

Embora Flusser tenha deixado a sua cidade natal com 19 anos (em 1939), sem poder formar-se em filosofia na Faculdade de Direito na Universidade Carolina na qual ingressara, o interesse pela filosofia e pelos temas judaicos eram já cultivados por ele há algum tempo. A peça de teatro *Saul* escrita em 1936, documenta a maturidade das suas ideias e familiaridade com judaísmo, teatro moderno e filosofia. Além do mais, numa entrevista concedida a uma rádio suíça, na sua casa em Robion, em 30 de setembro de 1991⁷², Flusser comenta como o impressionou a palestra "Preconceito contra Deus" [Vorurteil gegen Gott] de Martin Buber em 1937 na qual estava presente.

E é exatamente, Buber, figura bastante conhecida em Praga devido à sua estreita ligação com a cena intelectual judaica local, que pode ser considerado um ponto de partida do interesse pelos textos do jovem Benjamin nessa comunidade devido às suas discórdias públicas a respeito do sionismo e diferentes concepções do judaísmo. Buber criou laços fortes com o grupo *Bar Kochba*, *Verein der jüdischer Hochschuler in Prag* formado por jovens intelectuais judeus de Praga que defendiam ideias sionistas. Em 1903, Buber foi convidado junto com Berthold Feiwel para proferir uma palestra por ocasião do décimo aniversário do grupo com o tema do renascimento judaico, *Haskalá*. Sua colaboração com os membros de *Bar Kochba* estreitava-se gradualmente e, nos anos de 1909 e 1910, apresentou-se em Praga novamente. (Venclová, 2012: 41-42) Estas três palestras foram publicadas na Alemanha, em 1911, sob o título *Drei Reden über das Judentum* [Três palestras sobre o judaísmo] (Frankfurt am Main, Rütten & Lönig) (Venclová, 2012: 45) Suas palestras tiveram uma forte repercussão e entre ouvintes

⁷⁰ David Flusser é o nome que adotou o primo de Vilém, Gustav Flusser, alguns anos após sua emigração para Palestina, futuro Israel. Os dois primos, Vilém e Gustav, tiveram uma relação próxima na adolescência; os dois deixaram o país natal depois da sua ocupação pelo exército nazista. A correspondência preservada no Arquivo de Vilém Flusser em Berlim inicia em 1949 e permanece até à morte de Vilém. Entre os temas frequentes, além da filosofia, pertence o judaísmo.

⁷¹ Com Alex Bloch, Flusser inicia a parte "Diálogos" da sua autobiografia intelectual *Bodenlos*. Assim como ele, nasceu numa família judaica de Praga, e emigrou para o Brasil fugindo do terror nazista. Flusser o caracteriza como um gênio, cuja genialidade se manifesta na sua vida da qual criou uma obra da obra: "Aventura em todos os níveis do concreto". (Flusser, 2007: 123)

⁷² Publicada em FLUSSER Vilém. *Zweigespräche. Interviews 1967-1991*. Göttingen: European Photography, 1996.

encontravam-se também escritores judaicos como, por exemplo, Max Brod e Franz Kafka. É digno de nota de que o segundo deles, Kafka, era bastante crítico das ideias do palestrante. (Venclová, 2012: 45). Até à ocupação do país pelo exército nazista, em 1939, Buber visitou Praga ainda várias vezes.

Não somente Praga foi um ambiente fértil para o jovem Flusser. O pai de Vilém Flusser, Gustav Flusser, era um intelectual judeu bastante ativo e eclético, socialmente e politicamente engajado na recém instaurada Tchecoslováquia. Fazia parte de um grupo de intelectuais e artistas *Pátečníci*, em torno do então presidente do país, Tomáš Garrigue Masaryk. Gustav Flusser traduziu inclusive alguns de seus trabalhos sociológicos e políticos para o alemão, que foram publicados como *Aus Masaryks Werken* [Da obra de Masaryk] em 1921. No mesmo ano, o pai de Vilém publicou também uma coleção de artigos dedicados à análise da atuação dos partidos políticos alemães no Parlamento tchecoslovaco, *Deutsche Politiker an das tschechische Volk* [Políticos alemães ao povo tcheco]. (Koleltzsch, 2007: 5-11)

Tanto o meio familiar quanto o social proporcionavam ao jovem Flusser uma experiência com as culturas judaica, tcheca e alemã, fato que ele próprio costuma mencionar nos seus textos.⁷³ Em 1976 Flusser escreve uma carta com o relato sobre sua família a pedido do jornalista Joseph Fraenkl onde podemos ler sobre a relação com o judaísmo da parte do seu avô e do seu pai. O avô Leopold "era um 'iluminista', antes mesmo de 'representante' marxista, o que não o impediu de fazer negócios na região de Hopfen [...]", e seu pai, apesar de agnóstico, era muito ativo nos círculos judaicos: "Foi Diretor Presidente da *B'nai B'rith*⁷⁴, dirigiu diversas organizações judaicas, e me permitiu fazer Bar-mitzvá. Seu antissionismo era muito virulento (só hoje compreendo os motivos), recusou no ano de 1938 o 'Certificado de Honra' que lhe foi concedido na Palestina, vinculado a uma cátedra em Jerusalém, o que lhe teria salvado a vida."⁷⁵(Flusser, 2014:19)

Nesses breves relatos encontramos dois temas importantes que faziam parte dos debates acalorados sobre as formas do judaísmo da época. O "iluminismo" do avô que se opunha à ortodoxia imposta por parte da comunidade judaica, e o antissionismo do pai que se posicionava

⁷³ Um belo exemplo encontramos no ensaio *Praga, a cidade de Kafka* publicado originalmente no Suplemento Literário de *O Estado de S. Paulo*, posteriormente como parte da coleção de ensaios *Da religiosidade* (1967).

⁷⁴ *B'nai B'rith* significa em hebraico Os Membros da Aliança. Trata-se de uma organização fundada em 1843 em Nova York por Henry Jones, que se dedica a serviços sociais dentro e fora da Comunidade Judaica e atua em vários países do mundo.

⁷⁵ A carta foi incluída no livro: V. Flusser. *Ser judeu* (2014). Annablume, São Paulo.

contra reconstrução da identidade judaica a partir dos "laços de sangue" de uma nação. A ideia do sionismo ganhava força desde a segunda metade do século XIX, desde o início, porém, encontrava também muitos opositores entre os intelectuais judeus. Eles não se deixavam iludir pela volta à Terra Prometida e percebiam a proximidade assustadora das suas ideias com as dos outros nacionalismos europeus que, sobretudo na época da entreguerra, se radicalizavam exponencialmente.

O tema do sionismo bastante discutido no início do século XX, foi também um dos pontos de divergência entre o jovem Benjamin, que estava apenas entrando no mundo dos intelectuais, e o já consagrado Buber. A discordância ganhou certa publicidade em 1916, quando Benjamin recusou o convite de Buber para participar da sua revista *Der Jude*. O motivo principal foi a rejeição do conteúdo sionista do primeiro número. (Seligmann, 2009: 10) Os anos seguintes apenas alimentam as discórdias e em 1934 Benjamin escreve na carta para um dos seus amigos sobre sua profunda antipatia a respeito de Buber. (Uderman, 2024: 105)

Há vários pontos de desencontro entre os dois pensadores, começando pelo posicionamento a respeito da Primeira Guerra Mundial. Enquanto Buber a apoiava, Benjamin não escondia sua abominação. (Uderman, 2024: 105) O problema mais persistente, porém, encontrava-se na relação dos dois para com o judaísmo e na valorização diferente dos seus elementos. De exemplo pode nos servir a presença do mito na religião judaica que Buber venerava. Neste contexto, Benjamin era uma espécie de iluminista, percebendo no mito uma opressão, ligada ao medo e indecisão, numa "submissão a uma ordem totalizante". (Uderman, 2024: 106) Buber, por sua vez, entende cada monoteísmo vivo como "pleno de elemento mítico." (Buber apud Uderman, 2004: 106)

De forma mais abrangente podemos dizer que Buber abraçou as ideias do mito, do destino e de sangue.

[...] o que importa sublinhar aqui é que ele [Buber], em sua admiração pelo mito e respeito pela ideia do destino, colocou a partilha de sangue com os antepassados como elemento basilar para a construção de um autêntico judaísmo — como mito primordial do mundo judaico e destino do povo judeu. (Uderman, 2024: 108)

Para Benjamin, o vínculo de sangue ancestral com o mito é mais um motivo para recusá-lo: "Benjamin, em seu combate contra o mito, buscou fundamentar uma interpretação judaica centrada na irrelevância das ligações sanguíneas." (Uderman, 2024: 108) Para Buber é

necessária uma recuperação do pensamento mítico e da ideia de destino, enquanto para Benjamin o pensamento mítico é carregado pela culpa e a condenação prévia do ser humano. Para Benjamin, a redenção é possível apenas em oposição contra o destino, é imprescindível romper com ele e dissolver a ordem culpabilizante. (Uberman, 2024: 107)

Outro ponto de dissonância encontramos inclusive no campo da linguagem e sua relação com o sagrado. Para Buber a verdadeira experiência espiritual é incomunicável, já que a religiosidade judaica se constrói no sentimento fundamental (*Grundgefühl*) que dá sentido (*Sinn*) ao homem. (Uberman, 2024: 109) Para Benjamin, ao contrário, a linguagem é essencial na nossa relação com o sagrado e a experiência religiosa tem de ser comunicável e comunicada. Na dicotomia de dois conceitos experiência e vivência - experiência como algo comunicável e a vivência ligada ao inefável - Benjamin defende a importância da experiência religiosa, dizendo que sua relação com o judaísmo não se dá a parir da vivência, mas "por meio de uma experiência única." (Benjamin apud Uberman, 2004: 110)

A rejeição do sionismo por Benjamin manifestou-se, inclusive, em termos práticos na recusa de se mudar para a Palestina, renunciando ao convite do seu grande amigo Gershom Scholem que vivia lá desde 1923. Benjamin não se deixou convencer nem com a promessa de dar aulas da literatura moderna alemã e francesa na Universidade de Jerusalém nem com a bolsa "de alguns milhares de dólares" para aprender hebraico. (Witte, 2017: 83)

Mesmo que este breve panorama não responda à nossa pergunta inicial pela falta da referência às reflexões de Benjamin nos textos de Flusser, mostra que as suas ideias e posições não deviam ser alheias aos intelectuais da comunidade judaica de Praga e que, o jovem Flusser deveria ter conhecimento delas já naquela época. Benjamin, além do mais, tornou-se bastante conhecido nos últimos anos da República de Weimar (1929-1933) como um dos críticos de língua alemã mais renomados. Na sua posição de crítico engajava se inclusive como "estrategista na luta literária". (Witte, 2017: 86)

A explicação do silêncio a respeito de Benjamin, a meu ver, devemos procurar numa outra fase da vida de Flusser. Mais precisamente, no início da década de 1960, quando começa a se inserir ao mundo complexo da filosofia brasileira.

Nessa época, no âmbito da filosofia acadêmica de São Paulo, havia basicamente dois grupos fortes que divergiam profundamente inclusive em termos ideológicos. No lado dos

ideais da esquerda, em grande parte socialistas e comunistas, encontravam-se professores e os alunos do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH da USP). A primeira universidade brasileira fundada em 1934 com ajuda da "missão cultural francesa" foi concebida como uma "forma de superar a tradicional estrutura das escolas profissionais isoladas representadas pela Faculdade de Medicina, pela Politécnica e pela Faculdade de Direito". (Neto, Gonçalves, 2020: 186-187) A filosofia da USP posicionou-se desde o início contra as instituições que representavam a parte conservadora da elite intelectual paulistana vinculada ao ensino católico.

Do outro lado do espectro político e ideológico encontrava-se Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), sediado na mesma cidade. Fundado em 1949, assumia a base "filosófico-burocrático-empresarial". (Neto, Gonçalves, 2020: 183) Sua concepção se apoiava na estreita ligação com a oligarquia paulista cujo poder se vinha consolidando a partir dos anos 1930 devido à acumulação do capital da indústria da região Centro-Sul, da qual São Paulo era o estado mais forte. Desta forma criou-se "um aparato ideológico, cultural educacional da hegemonia burguesa", que devia proporcionar uma espécie de releitura conservadora da história do Brasil e da história do seu pensamento filosófico. (Neto, Gonçalves, 2020: 182) A política do Instituto era particularmente visível na sua linha editorial da *Revista Brasileira de Filosofia* (1951) sustentada na proposta de resgatar a tradição filosófica brasileira ligada à tradição das faculdades de direito, nomeadamente, de São Paulo e de Recife. Os filósofos que defendiam estas posições faziam parte da Escola Culturalista. Além do foco na "história das ideias filosóficas brasileiras" (Neto, Gonçalves, 2020: 189), o grupo valorizava a influência de uma série de pensadores de língua alemã, dentre eles os neokantianos, Max Scheller, Edmund Husserl, Nicolai Hartmann ou Karel Manheim. (Neto, Gonçalves, 2020: 189-190) O Instituto Brasileiro de Filosofia desenvolvia-se, desta forma, como um projeto hegemônico e conservador, buscando uma posição de liderança através de estabelecimento dos estudos sobre o chamado pensamento "nacional" ou "brasileiro". (Neto, Gonçalves, 2020: 198)

O caminho de Flusser que o levou a este grupo de filósofos foi iniciado através da sua amizade com Milton Vargas, engenheiro civil e filósofo. Foi ele que o apresentou a Miguel Reale⁷⁶ (Loyen, 2014: 12), diretor do IBF. É digno de nota que Reale, foi um ex-integrante do

⁷⁶ No campo da filosofia, Miguel Reale se dedicou à filosofia do direito. Tornando-se professor catedrático na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, em 1941. Entre os anos 1949-1950 e 1969-1973 ocupou o cargo de reitor da Universidade de São Paulo. É importante salientar que a Faculdade de Direito da USP tem uma história mais longa do que a própria USP (1934), tendo sido fundada como Academia de Direito de São Paulo já em 1827. As posições políticas dos professores de filosofia da Faculdade de Direito eram tradicionalmente vinculadas ao conservadorismo.

Movimento Integralista Brasileiro que, às vésperas da Segunda Guerra Mundial, defendia abertamente as ideias fascistas e durante a ditadura militar (1964-1985) colaborou abertamente com os chefes do estado. Em outubro de 1960 Flusser publicou na *Revista Brasileira de Filosofia* o seu primeiro ensaio, "Da língua portuguesa" e até se tornar membro efetivo do IBF, publicou nela mais três: "Da influência da religião dos Gregos" (abril de 1961); "Ensaio para um estudo do significado ontológico da língua" (janeiro de 1962); "Do predicado" (outubro de 1962).⁷⁷ Na sétima assembleia geral do Instituto, em 20 de dezembro de 1962, Flusser foi aceito como seu integrante oficial.⁷⁸

Foi nesta assembleia que Flusser conheceu pessoalmente Vicente Ferreira da Silva, um dos membros fundadores do IBF e para ele, o nome mais importante da filosofia brasileira. Embora haja alusões a respeito da amizade dos dois filósofos já na década de 1950⁷⁹ a carta de Flusser escrita em 5 de janeiro de 1963 endereçada a Vicente, mostra uma situação diferente. Está explícito nela de que foi dirigida apenas alguns dias depois do primeiro encontro entre os dois, já que Flusser a encerra com as palavras: "[...] estou lhe mais que grato pela primeira oportunidade que tive de tomar contato vivencial com um intelectual brasileiro de seu formato." A referência à assembleia encontramos, por sua vez, no próprio início da carta: "Prezado professor Vicente, interrompo a leitura de 'Religion und Eros' na página 116 porque, ao que me parece, o clima da primeira parte da nossa conversação de quinta-feira reaparece neste livro de forma provocante". A quinta-feira, 20 de dezembro de 1962, foi o dia da assembleia. Esta tese do primeiro encontro no IBF é também apoiada por Dora Ferreira da Silva, poetisa e esposa do falecido filósofo. Em uma de suas cartas de década de 1980⁸⁰ destinadas a Flusser, ela escreve:

Lembro-me muito bem da primeira vez que Vicente me falou de você. Disse mais ou menos isto: Hoje conheci (no I.B.F.) uma pessoa interessantíssima. É o Flusser. (Não declarou se você era grego ou judeu, mas disse que parecia um personagem estranho do Lawrence – o conde Psanek).

⁷⁷ Do currículo de Flusser elaborado pelo filósofo em 1964. Registrado no Arquivo de Vilém Flusser em Berlim sob: Per_2_2013-04-09 (3)

⁷⁸ De acordo com o documento assinado por Miguel Reale, então presidente do IBF, em 21/5/ 1963.

⁷⁹ Por exemplo, Vargas in Flusser, 1999: 17; Finger in Finger, Guldin, Krause, 2008: 25.

⁸⁰ As cartas da Dora Ferreira da Silva destinadas a Flusser, não costumam estar datadas. Elas estão disponíveis em quatro pastas do Arquivo Flusser em Berlim sob registro: Cor_9_06_DORA_3126 até Cor_12_06_DORA_3126.

Em 1963, a editora paulistana Herder publica o seu primeiro livro, *Língua e realidade*, uma espécie de habilitação que lhe permitia lecionar nas faculdades brasileiras. Em 1965 recebe convite do Leonidas Hegenberg, para dar aulas no departamento de Humanidades do Instituto Tecnológico da Aeronáutica em São José dos Campos. O convite partiu da experiência com um curso bem-sucedido que Flusser deu no IBF. (Guldin, 2005: 48) Sua inserção na comunidade de filósofos conservadores vinculados à oligarquia paulista foi, assim, efetivada.

O interesse particular pela filosofia alemã deste grupo era muito favorável à formação filosófica de Flusser por mais autodidata que fosse. Ele próprio costuma mencionar nos seus textos nomes como Nietzsche, Kant, Hamann, Hartmann, Wittgenstein ou Husserl. E quase nunca se esquece de ressaltar a sua especial atração por Heidegger.

Walter Benjamin, porém, não se encontrava nesta lista e as razões são, provavelmente, ideológicas. Quando seus textos começaram a circular entre os leitores brasileiros, seu nome era rapidamente associado a pensadores da esquerda, como Marx, Sartre e Gramsci, acalorando debates, principalmente, no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. (Loyen, 2014: 12) Nestas circunstâncias, para Flusser, seria profundamente inconveniente seguir abertamente suas ideias e desenvolver seus conceitos.

4. LEITURAS FLUSSERIANAS DE MARTIN HEIDEGGER: *LOGOS E POIESIS*

Falar é, por si mesmo, escutar. Falar é escutar a linguagem que falamos.

(M. Heidegger: "O caminho para a linguagem")

4.1. Concepção da linguagem em Martin Heidegger

O percurso filosófico de Martin Heidegger foi longo e suas ideias passaram por uma série de transformações. Apesar disso, seria problemático falar exatamente de uma evolução do seu pensamento, já que sua escrita se caracteriza com uma certa fragmentação (Vattimo, 1996; Nunes, 2002), incluindo sua obra prima, *Ser e tempo* (1927), que permaneceu inacabada. Por outro lado, este caráter fragmentado lhe permitiu abordar os conceitos cruciais da sua filosofia nos contextos diferentes. Mesmo assim, a periodização elementar da sua trajetória acadêmica é importante para a melhor orientação nos seus escritos, sobretudo no que concerne a ênfase dada a certos temas e a metodologia.

Os textos da juventude são caracterizados, sobretudo, pela forte influência do pensamento neokantiano e pela luta contra psicologismos na lógica inspirada na teoria de Franz Brentano e de Edmund Husserl. Nesta época, Heidegger se concentra nos estudos de Duns Scotus, aproveitando-os para o desenvolvimento dos seus próprios princípios filosóficos. A pesquisa da filosofia medieval leva o jovem Heidegger aos escritos de Mestre Eckhart, tornando-o seu leitor assíduo. A importância destas leituras se manifestará na sua obra só mais tarde, porém, profundamente.

O período marcado pelo trabalho na monografia *Ser e tempo* costuma ser definido como fase da ontologia fundamental. No seu texto denso contesta os próprios alicerces da metafísica e procura fundamentá-los de outra forma. Heidegger questiona a postura dos filósofos tradicionais que transformam o *ser* num simples objeto da pesquisa, privando-o das outras dimensões. Ele identifica as origens desta relação equivocada com o *ser* no pensamento conceitual introduzido na filosofia ocidental pelos escritos de Platão e Aristóteles. O jovem

filósofo busca o caminho da superação da metafísica como ciência baseada na especulação e, ao mesmo tempo, concentra-se na elaboração do método que lhe permitisse abordar o *ser* de uma outra forma e preservá-lo como o tema essencial da filosofia.

O grande aliado na tentativa de superar a especulação metafísica torna-se para Heidegger a forma de escrever. Através dela consegue contornar os conceitos filosóficos tradicionais, recorrendo ao significado etimológico das palavras. Para ele, "as referências das palavras não 'servem' para ilustrar o pensamento, mas indicam-lhe o caminho" (Vattimo, 1996: 115), comenta Gianni Vattimo num contundente estudo *Introdução a Heidegger* (1971). Também Benedito Nunes, um dos maiores especialistas brasileiros na sua obra, salienta a relevância substancial da forma de escrita em *Ser e tempo*, constituindo um dos seus aspectos revolucionários. Heidegger constrói novos termos filosóficos baseados nas palavras alemãs comuns, em busca da conexão direta entre a prática diária e a linguagem. Um destes neologismos, o conceito crucial nas suas reflexões, *Dasein*⁸¹, foi criado com o propósito de desvincular o ser humano dos debates seculares que se articularam em torno da "natureza humana". (Nunes in Heidegger, 1986: 10) Deste modo Heidegger procura estremecer a hegemonia do discurso filosófico tradicional na teoria do conhecimento, tentando desvinculá-la tanto da teologia, como da axiologia da ciência moderna. Este esforço resultará, mais tarde, na construção da relação entre pensamento e poesia.

Em 1929, no ensaio "O que é metafísica", Heidegger renuncia à metafísica como uma disciplina da filosofia "acadêmica" vinculada à especulação, de forma explícita. Ele a determina como uma experiência da transcendência do ser humano, do *Dasein*. (Heidegger, 2008: 131-132) Para ele, as perguntas do universo da metafísica continuam válidas, o método da especulação, no entanto, rejeita como inapropriado. Seu objetivo não a extinção da metafísica em si, mas uma recusa do seu método tradicional.

Nos anos 1929 e 1930 aumenta a tensão entre ele e Edmund Husserl, resultando num rompimento intelectual. Heidegger se distancia dos princípios neokantianos e entrega-se à leitura dos textos de Friedrich Nietzsche. Mais tarde, no entanto, Heidegger comentaria que Nietzsche, depois conhecido, deve ser abandonado para "elevar o pensamento sobre o *ser*". (Caputo, 2024: 589) Nesta fase, aumenta o interesse de Heidegger pela linguagem.

Nos anos que seguem, o pensamento de Heidegger passa por um período da profunda transformação, frequentemente denominado de virada, *Khere*, dando início a uma fase nova, a

⁸¹ *Dasein* heideggeriano costuma-ser traduzido para o português como *ser-ai* ou *presença/pre-sença*.

da hermenêutica do *ser*. A hermenêutica no sentido de um método desenvolvido por Heidegger com o objetivo de proporcionar o acesso direto ao *ser*, livre da contaminação pela metafísica tradicional. Os resultados desta virada manifestam-se de forma particularmente nítida em *Carta sobre o humanismo* de 1946. Escritos e palestras da fase após a virada, pós-*Khere*, destacam-se pela expressão poética dos temas filosóficos com nítidos traços de misticismo.

Vejamos mais de perto as fases assinaladas para compreender o contexto das suas reflexões sobre a linguagem e sobre os conceitos relacionados a ela.

4.1.1. Os textos da juventude

O biógrafo consagrado de Martin Heidegger, Rüdiger Safranski, intitulou seu livro *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*⁸², uma denominação que o ajudou a caracterizar um dos mais discutidos filósofos alemães do século XX. Logo na introdução explica: "Ele foi realmente um 'mestre' da escola do místico Meister Eckhart. Manteve aberto, mais do que ninguém, o horizonte para a experiência religiosa numa época não religiosa. Encontrou um pensar que permanece próximo das coisas, mas preserva-o da queda na banalidade." (Safranski, 2019: 14)

A proximidade de Heidegger com o universo religioso acompanhou-o desde a infância. O futuro filósofo nasceu e cresceu numa pequena cidade no sul da Alemanha, Messkirch, onde seu pai era sacristão numa igreja católica local. Como menino prodígio, e com os estudos subsidiados pela igreja, o jovem Martin Heidegger estava destinado a seguir a carreira sacerdotal. E realmente, o início do seu percurso acadêmico é marcado pelos estudos de teologia e filosofia na Universidade de Freiburg (1909-1911). (Safranski, 2019: 25-36)

Na sua vida intelectual há, no entanto, um momento crucial que antecede seus estudos teológicos. Trata-se de um despertar do interesse pela lógica ainda no período colegial. Esta experiência lhe proporcionou o seu professor, Conrad Gröber, do qual recebeu a dissertação de Franz Brentano *Do significado múltiplo do ente segundo Aristóteles* (1862). O acontecimento ocorreu no ano de 1907 e Safranski comenta a sua fascinação com a concepção da lógica "severa, gélida e fria" (Safranski, 2019: 44), livre de qualquer psicologismo. Mas não é

⁸² No Brasil o livro foi traduzido pela escritora Lya Luft e publicado sob o título *Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*.

exatamente a lógica em si que atraiu a atenção de Heidegger. Naquela época entende-a como um instrumento, uma "espécie de serviço religioso" através do qual é possível entrar "na disciplina do eterno". (*Ibid.*)

De qualquer forma, a leitura dos textos de Brentano mostrou-se fundamental na carreira filosófica de Heidegger, abrindo-lhe porta ao seu futuro mestre, Edmund Husserl, que na virada dos séculos travava uma luta feroz contra os psicologismos na lógica. Heidegger empresta suas *Investigações lógicas* (*Logische Untersuchungen*, 1900/1901) na biblioteca para preservá-lo nas suas memórias como um livro de cabeceira. Curioso é que durante os dois anos do empréstimo, não houve solicitação alguma deste volume na biblioteca. (Safranski, 2019: 46) Além dos dois mestres, Brentano e Husserl, nas reflexões de Heidegger voltadas à lógica identificamos também outras influências, entre elas a neokantiana. Novamente se trata da busca da lógica desprendida de psicologismos que na escola neokantiana encontra sob o conceito da *pura logicidade*. Esta esfera corresponde à lógica livre da contaminação pelas esferas da biologia e da psicologia que a relativizam. Nela mostram-se os valores que superam o universo das contingências e só nela se encontra o valor transcendental da vida. (Safranski, 2019: 61) Há, porém, outras questões no âmbito dos estudos da lógica, que para Heidegger naquela época permanecem sem solução. Um dos mais sérios era o problema da conexão entre a lógica e a vida espiritual. (*Ibid.*)

Heidegger defende a sua tese de doutorado em 1913 e de imediato, só pelo título, *A doutrina do juízo no psicologismo*, percebemos o papel fundamental da influência das ideias de Husserl com quem estuda desde 1911. Assim como ele, Heidegger posiciona-se no seu texto radicalmente contra as tendências recorrentes que procuram esclarecer o lógico com o psíquico. (Safranski, 2019: 66)

Quando Safranski aborda a influência de Edmund Husserl nas reflexões do jovem Heidegger, caracteriza-o como:

[...] um homem do século XIX, um erudito do tipo conselheiro, paternal-professoral, que procurava os últimos fundamentos e certezas, até mesmo certeza a respeito de Deus. No começo de sua carreira filosófica ele disse que esperava "através de uma rigorosa ciência filosófica encontrar o caminho para Deus e para uma vida verdadeira". (Safranski, 2019: 106)

Husserl era inspirativo para o jovem Heidegger em vários aspectos. Não foi apenas o interesse pela lógica livre de psicologismos, mas sobretudo o método fenomenológico, particularmente, a parte da redução fenomenológica, o que marcou profundamente seu

entendimento da pesquisa filosófica. "Trata-se de uma determinada atenção para com os processos da consciência, também chamados 'visão fenomenológica'. Uma atenção pela qual se descobre em que medida a vida consciente entra 'em jogo' em relação à chamada realidade exterior." (Safranski, 2019: 103) A redução fenomenológica, chamada também de *epoché*, como o processo de revogação da relação natural com a realidade, sustenta o método que nos deve levar à consciência da relatividade da objetividade do mundo, admitindo, que assim se mostra só para nós mesmos. A consciência nunca é separada do *ser*, nunca está vazia, ela é sempre consciência de alguma coisa. (Safranski, 2019: 104)

Para Heidegger, a grande contribuição da fenomenologia consiste na superação da dualidade da essência e da aparência e na reabilitação dos fenômenos, isto é, do mundo contingente. Ela mostrou a importância daquilo que se mostra. Ela "superou o dualismo sujeito/objeto da teoria do conhecimento tradicional de dois lados: do mundo que se revela e da consciência, desde sempre relacionada com o mundo." (Safranski, 2019: 111) Além disso, Heidegger não considera o método fenomenológico uma especulação. Em vez de construir pensamentos novos, este método procura desconstruir o que os velhos encobrem. (*Ibid.*) Este é, indiscutivelmente, um dos aspectos que vão ganhar força nas reflexões de Heidegger, que nos anos seguintes formularia uma filosofia que procuraria superar a metafísica como uma ciência especulativa por excelência, embora o tema de *ser* tivesse continuado no foco da sua pesquisa.

Após a defesa de doutorado, Heidegger encerra os estudos da teologia de vez e concentra-se em filosofia, humanidades e ciências naturais, permanecendo um aluno assíduo de Husserl. Nesta época recebe uma bolsa destinada aos estudos da filosofia católica, que o motiva a se dedicar à filosofia medieval. Sua escolha é Duns Scotus (1266 -1308).

O jovem filósofo aproveita este tema para aprofundar seus conhecimentos na questão da natureza do número. O que mais o fascina neste conceito é "a realidade da irrealidade". (Safranski, 2019: 84) No alvo das suas investigações encontra-se o texto *De Modis Significandi sive Grammatica Speculativa* [*Dos modos de significação ou gramática especulativa*], naquela época considerado de autoria do próprio Scotus e só mais tarde atribuído a Thomas de Erfurt, um dos divulgadores das suas teorias. (Safranski, 2019: 85)

Duns Scotus, também chamado de *doctor subtilis* devido à sua argumentação sutil e afiada ao mesmo tempo, concentrava-se na problematização da razão e da sua capacidade de conhecer o mundo. Estava convencido de que o ser humano não é capaz de entender racionalmente a verdadeira natureza de Deus, nem a natureza do mundo que o cerca. Como

todas as coisas ao nosso redor têm a origem na criação divina, elas participam da impenetrabilidade racional do divino, mantendo seu enigma. É importante notar, no entanto, que a crítica da razão em Scotus estava claramente ao serviço da fé. No contexto da disputa medieval entre nominalistas e realistas, Duns Scotus pertencia aos nominalistas moderados, afirmando que os conceitos são meros nomes que jamais podem ser considerados essências das próprias coisas. (Safranski, 2019: 85)

Heidegger aproveita as reflexões sobre as teorias de Duns Scotus (ou de seu discípulo) para o desenvolvimento das suas próprias ideias, inclusive aquelas em torno da linguagem. Para Scotus, "o pensar move-se na linguagem". (*Ibid.*) Ele concebe a linguagem como um sistema de sinais, cujo estatuto ontológico explica através metáfora de uma placa da taverna que nos informa sobre o vinho que é possível beber lá dentro. Tanto a placa como o vinho são reais, mas os dois possuem um estatuto diferente da realidade. O mesmo tipo de heterogeneidade, Scotus identifica no caso da relação entre o pensamento e o objeto de pensamento (o ente). Além da heterogeneidade, há nestas relações, ao mesmo tempo, um certo grau de homogeneidade. Elas têm algo em comum e este algo permite criar a ponte entre ambos os mundos o que ele a denomina de *analogia*. Entre o nosso pensar e o ente (objeto de pensamento) há uma relação *analógica* assim como entre Deus e o mundo. "A relação de analogia entre Deus e o mundo significa: Deus simplesmente não pode ser idêntico com o mundo pois então seria seu prisioneiro; mas também não pode ser algo inteiramente diferente, porque o mundo é criação sua." (Safranski, 2019: 86) Esse é o ponto central das teorias não apenas de Duns Scotus, mas de grande parte dos filósofos medievais.

As reflexões de Scotus sobre a linguagem são particularmente interessantes para Heidegger, servindo-lhe de inspiração na própria investigação. A análise de linguagem de Heidegger caracteriza desde o início a recusa de limitá-la à esfera do óntico, ou seja, ao mundo empírico, ao qual pertence apenas parcialmente. Ele critica as investigações linguísticas tradicionais pela desconsideração da genética da linguagem que não enraíza na sua gramática. (Robbins, 1978: XXVIII) Ao contrário, foca-se na importância da investigação da linguagem do ponto de vista óntico-transcendental. O significado da linguagem não está na gramática, ele é nos dado exclusivamente pela experiência, *Erlebnis*, o que mais tarde Heidegger relacionará

à teleologia da linguagem. Para ele, a linguagem assume o significado⁸³ somente no contexto da experiência.

A pesquisa de Heidegger sobre o pensamento medieval resulta na tese de livre docência: *A doutrina de Duns Scotus das categorias e do significado* que será publicada um ano após a defesa. Heidegger conclui a candidatura ao posto de professor habilitado em 27 de julho de 1915 com a palestra sobre "O conceito de tempo na ciência da história". Como lema ele escolhe a frase do mestre Eckhart: "Tempo é aquilo que se transforma e multiplica, a eternidade simplesmente se mantém". (Safranski, 2019: 89)

Neste momento cabe uma breve observação. Martin Heidegger e Walter Benjamin que tomariam, cada um, um rumo completamente diferente no seu pensamento filosófico da fase madura, na década de 1910 e no início da década seguinte, manifestavam, em vários aspectos uma compreensão do mundo bastante próxima. Ambos eram céticos a respeito do conhecimento racional, atribuíam grande valor à linguagem e os dois procuravam referências no pensamento religioso ou místico. Assim não surpreende, que nas cartas que o jovem Benjamin trocou com Gershom Scholem e Theodor Adorno no decorrer do ano de 1920, encontremos referências à sua leitura da tese de Heidegger sobre Duns Scotus que se uniu a vários outros textos nos quais buscou inspiração para sua própria tese de habilitação. Para seus amigos intelectuais escreveu que reconhecia os esforços de Heidegger "próximos aos seus". (Witte, 2017: 36)

4.1.2. *Ser e tempo: logos e aletheia*

Ser e tempo, como já referido, é uma obra inacabada. Heidegger começou a escrevê-la em 1923, interrompendo o trabalho em 1926. Duas seções da primeira parte foram publicadas em 1927. O autor ainda anunciou a publicação prevista da segunda parte, assim como o título da terceira, que seria uma inversão do título da obra inteira, "Tempo e ser". (Nunes, 2002: 10)

⁸³ O conceito de significado em Heidegger pode ser consultado: Cambridge Heidegger Lexicon, 131: "'Meaning' refers to a distinct or delimited signification that is capable of being marked by a linguistic or non-linguistic expression. Such meaning involves particular entities or features being picked out in some way against a less determinate background of that is basic to Dasein's understanding of the world."

Nenhuma delas foi elaborada por fim, mas mesmo assim, *Ser e tempo* tornou-se um dos textos filosóficos mais importantes da primeira metade do século XX.

O tema da linguagem aparece no livro relativamente tarde (no quinto capítulo). Antecede-o, porém, a análise do conceito de *logos* e a exposição da concepção da verdade. No que concerne a *logos*, Heidegger recorre a Platão e Aristóteles que entenderam o *logos* como discurso. Adverte, no entanto, que é essencial tentar entender o que significava discurso para eles. Em *Ética a Nicómaco*, Aristóteles o define de seguinte maneira: "O logos deixa e faz ver aquilo sobre o que se discorre e o faz para *quem* discorre (médium) e para todos aqueles que discursam uns com os outros. O discurso 'deixa e faz ver' [...]." (Heidegger, 2005: 62-63, grifo do autor) "Em seu exercício concreto, o discurso (deixar ver) tem o caráter de fala, de articulação em palavras. O logos é [...] articulação verbal em que, sempre, algo é visualizado." (*Ibid.*) Fica claro que para Heidegger a linguagem é primariamente a fala [*Rede*] e só depois um sistema linguístico [*Sprache*].

O conceito da verdade está estreitamente vinculado a *logos*. No pensamento grego encontramos dois termos que podem ser traduzidos nas línguas atuais como verdade. *Episteme* entendida como *techne*, ou seja, uma habilidade que proporciona o saber baseado no conhecimento especializado. Seu oposto é *doxa*, uma opinião não baseada. O segundo termo para expressar a verdade é *aletheia* compreendida pelos pensadores gregos como revelação. Quando Heidegger fala sobre a verdade, entende-a sempre no segundo sentido, como *aletheia*. Para ele, *logos* tem capacidade de nos mostrar o "ser verdadeiro" que significa "retirar do seu velamento o ente sobre que se discorre [...] e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado, em suma *descobrir*." (Heidegger, 2005: 63) Em oposição à *aletheia* encontra-se o falso no sentido de "enganar por *en-cobrir*", "colocar uma coisa na frente de outra e assim propô-la *como* algo que ela *não é*." (*Ibid.*, grifos do autor) O filósofo critica a concepção da verdade vigente como reduzida sendo entendida como aquilo que "pertence ao juízo". (Heidegger, 2005: 64) Em oposição põe a *aletheia* dos gregos que na sua primazia antecedia o próprio *logos* sendo vinculada a "simples percepção sensível de alguma coisa". (*Ibid.*) A afirmação de Heidegger de que "[...] a percepção percebe singelamente as determinações mais simples do ser dos entes como tais." (*Ibid.*) corresponde não só com o pensamento grego, mas também com o pensamento escolástico e com o próprio Duns Scotus.

Quando Heidegger discorre sobre o termo *logos*, foca sua tradução como razão, não apenas discurso. Heidegger novamente chama atenção ao entendimento da razão pela filosofia grega, porque o *logos* era para os pensadores gregos a razão na sua função fundamental que

"reside num puro deixar e fazer ver, *deixar e fazer perceber o ente [...]*". (Heidegger, 2005: 64, grifo do autor). Assim como Husserl, questiona a redução do conceito da razão pela filosofia moderna, mostrando seus limites em comparação com o amplo significado da razão grega. Ambos consideram importante fundamentar um contraponto metodológico frente ao pragmatismo das ciências modernas, destinando esse papel à fenomenologia. Ela é capaz de mostrar a conexão do fenômeno e do *logos*, "deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo". (Heidegger, 2005: 65) A fenomenologia não estabelece o objeto da sua pesquisa, ela é estreitamente um método. "Ciência 'dos' fenômenos significa: apreender os objetos *de tal maneira* que se deve tratar de tudo que está em discussão, numa de-monstração e procedimento diretos." (*Ibid.*) E recorre a sua máxima: "para as coisas elas mesmas!" (*Ibid.*)

Seu entendimento da linguagem neste período está relacionado com a "disposição e compreensão" como "os existenciais fundamentais" para o homem. (Heidegger, 2005: 218) "Toda compreensão guarda em si a possibilidade de interpretação, isto é, de uma apropriação do que se compreende." (Heidegger, 2005: 218-219) Neste contexto, a linguagem "se radica na constituição existencial da abertura da pre-sença [*Dasein*]. *O fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso.*" (Heidegger, 2005: 219, grifo do autor) Ou seja, a linguagem se origina no *logos*.

Do ponto de vista existencial, o discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. O discurso é a articulação dessa compreensibilidade. Por isso é que no discurso se acha a base de toda interpretação e proposição. (Heidegger, 2005: 219)

Heidegger define o *sentido* [*Sinn*] como aquilo "que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda, já no discurso". O que se estrutura na articulação do discurso chama de *totalidade significativa*. As significações em que esta totalidade se reparte, sempre possuem sentido.

Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda, já no discurso. Esta pode desmembrar-se em significações. Enquanto aquilo que se articula nas possibilidades de articulação, todas as significações sempre têm sentido. [...] A totalidade significativa da compreensibilidade *vem à palavra*. Das significações brotam palavras. As palavras, porém, não são as coisas dotadas de significados. (Heidegger, 2005: 219, grifos do autor)

O discurso ocupa lugar importante na teoria de Heidegger, sendo o elemento constituinte para *pre-sença* [*Dasein*]. Ao mesmo tempo, ele atribui a importância à *escuta* e ao *silêncio* que, a seu ver, fazem parte da linguagem discursiva como suas possibilidades intrínsecas. (Heidegger, 2005: 220)

4.1.3. Período de transformação e de pós-*Khere*: vigor da linguagem poética

Três anos depois da interrupção do seu trabalho no texto *Ser e tempo*, Heidegger publica o ensaio "O que é metafísica?" (1929). Nele apresenta o seu método de como abordar os temas tradicionalmente vinculados ao debate metafísico, porém, evitando sua objetivação pelo pensamento conceitual baseado na especulação. Ele procura apreendê-los diretamente, pela experiência [*Erlebnis*]. Na introdução da busca pela resposta o que é metafísica, sugere dar simplesmente a "possibilidade de se apresentar a nós em si mesma". (Heidegger, 2008: 113)

Movidos pela intenção de deixar os problemas metafísicos a se apresentar a nós, abrimo-nos à experiência baseada no encontro com eles, isto é, no contato direto. Neste contexto Heidegger fala de duas experiências fundamentais, o tédio e a angústia. O tédio nos leva ao encontro com a totalidade do mundo, a angústia à dimensão do transcendente. "O tédio profundo, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá, nos abismos do ser-aí [*Dasein*], nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, em uma estranha indiferença. Esse tédio manifesta o ente na totalidade." (Heidegger, 2008: 120) Se no tédio se manifesta a totalidade do mundo, na angústia manifesta-se o *nada*. Na experiência da angústia se recupera a conexão entre o *ser* e o *ser-aí* [*Dasein*]. É importante ressaltar que a angústia é diferente do temor, porque tem caráter indeterminado, ela não é o medo de alguma coisa. Trata-se de uma sensação profunda frente ao *nada*. "A angústia torna manifesto o nada." (Heidegger, 2008: 122) O *nada* que se tornou um dos conceitos essenciais no pensamento de Heidegger, tem seu equivalente na teoria de Flusser como o *indizível* (1963) ou o *de tudo diferente* (1964) e nos escritos de Mircea Eliade como o *ganz andere* (1957). Todos estes termos apontam na direção ao sagrado.

Heidegger continua a sua reflexão com a relação da angústia com a linguagem. "A angústia corta-nos a palavra." (*Ibid.*) A sensação da angústia nos tira da zona da linguagem para nos levar além das suas fronteiras, criando o espaço para o *nada* se conseguir manifestar. "O

nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Não obstante, o nada se torna manifesto por ela e nela [...]" (Heidegger, 2008: 123)

O *nada* assedia o *Dasein* na angústia. Tentando o seduzir, não o destrói, ele o nadifica. (Heidegger, 2008: 124) Heidegger explica que o nadificar consiste em: "conduzir primeiramente o ser-aí [*Dasein*] para diante do ente enquanto tal". (Heidegger, 2008: 125) "Ser-aí quer dizer. Estar suspenso dentro do nada." (*Ibid.*) O ser humano torna-se realmente ser humano apenas a partir dessa experiência com o *nada*, ou seja, com a esfera religiosa, com o transcendente, que deve tornar-se, assim, uma referência para a existência humana.

Esse estar para além do ente, nós dessigamos de transcendência. Se o ser-aí, no fundo da sua essência, não exercesse o ato de transcender, o que significa agora, se ele não estivesse retido desde o princípio no nada, então ele jamais poderia assumir um comportamento em relação ao ente, e, portanto, também não em relação a si mesmo. Sem a manifestabilidade originária do nada, não há nenhum ser-si-mesmo e nenhuma liberdade. (Heidegger, 2008: 125)

Na obra de Heidegger encontramos algumas determinações que são imprescindíveis para o homem, para o *Dasein* na sua terminologia original. A relação com o transcendente é uma delas. Todas estas determinações, porém, partem do princípio de *logos*, entendido como razão e como discurso. Assim, o ser humano é essencialmente um ser metafísico por sua capacidade de se relacionar com o *ser* através do seu pensamento, e um ser linguístico não apenas por conseguir expressar-se através da língua e na língua, mas sobretudo por a ter como sua "morada". (Heidegger, 2010: 7-8)

"Metafísica é o questionamento que se lança para além do ente, a fim de recuperá-lo, enquanto tal e na totalidade, para a compreensão." (Heidegger, 2008: 129) O homem consegue entender a si mesmo e o mundo apenas através do contato com o transcendente. Neste contexto, Heidegger faz referência à afirmação de Hegel com a qual concorda: "O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo." (Hegel apud Heidegger, 2008: 130)

Se admitirmos, que a metafísica é uma disciplina fundamental na compreensão do mundo e de si mesmo, então deve ser também uma disciplina imprescindível no âmbito de todas as ciências. Por este motivo nenhuma delas deveria suprimir ou banalizar os debates sobre o *nada*. (Heidegger, 2008: 131)

O ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente, se ele se retém no nada. [...] Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à "natureza do homem". Ela não é uma disciplina da filosofia "acadêmica", nem um campo de ideias arbitrariamente excogitadas. A metafísica é o

acontecimento fundamental no ser-aí. Ela é o próprio ser-aí. [...] nenhum rigor de qualquer ciência alcança a seriedade da metafísica. A filosofia jamais pode ser medida pelo padrão da ideia da ciência. (Heidegger, 2008: 132)

O próprio conceito do *nada* passou por uma modificação significativa no decorrer da história da filosofia, comenta Heidegger. Enquanto os pensadores gregos o entendiam como algo que não possuía forma, para os eruditos cristãos era uma negação do ente. Isso mudou completamente o significado do *nada*. Sua privação da forma, na cultura grega, lhe atribuía a potência condutora, tornando-o portador da forma. Para o ser humano, ele era portador da mensagem sobre a sua finitude. (Heidegger, 2008: 129-131) O cristianismo, por sua vez, transformou o *nada* em absoluta ausência, numa negação de Deus e do ser.

A dogmática cristã, pelo contrário, nega a verdade da sentença: *ex nihilo nihil fit* e dá, com isto, uma significação modificada ao nada, que, então, passa a significar a absoluta ausência de ente fora de Deus: *ex nihilo fit – ens creatum*. O nada torna-se agora o conceito oposto ao ente propriamente dito, ao *summum ens*, a Deus enquanto *ens increatum*. [...] se Deus cria do nada, justamente ele precisa poder entrar em relação com o nada. Se, porém, Deus é Deus, não pode ele conhecer o nada, se é certo que o "absoluto" exclui de si tudo o que tem caráter de nada. (Heidegger, 2008: 130).

Heidegger mostra a incoerência deste dogma justamente no fato que o *nada* é um problema filosófico e como tal não pode ser oposto ao ente. O nada faz parte do *ser* do ente, complementando-o, uma vez que a essência do *ser* consiste na sua finitude e ela se manifesta "na transcendência do ser-aí suspenso no nada." (Ibid.) Podemos ver que o *nada*, na teoria de Heidegger, é a própria condição da experiência religiosa e, ao mesmo tempo, a esfera onde a verdade pode ser revelada.

O filósofo alemão relaciona a verdade com a arte. No ensaio "A origem da obra de arte" (1935/36), confronta a concepção da verdade da ciência moderna como "a conveniência do conhecimento com aquilo de que se trata" com o conceito grego de *aletheia*, isto é, revelação (Heidegger, 2012: 50), tirando desta comparação consequências para o próprio entendimento do saber. O saber vinculado ao conceito da verdade do ponto de vista científico, Heidegger interpreta a partir do conceito grego de *tecné*, a saber, uma habilidade que seja possível aprender, sendo relacionada sobretudo com o nosso sentido da visão. Este tipo de saber não é autêntico para ele, caracterizando-o como "perceber aquilo que está presente enquanto tal" e relacionado à posse. (Heidegger, 2012: 61) O verdadeiro saber ele conecta à outra concepção

da verdade, *aletheia* como um processo de revelação, um processo do "desencobrimento do ente". (*Ibid.*)

A concepção da verdade como um processo está relacionada ao conceito do movimento. Heidegger discorda da posição praticamente estática que o objeto tradicionalmente assumia frente aos olhos do pesquisador. Para ele, a verdade não se constitui, ela se realiza. "É porque faz parte da essência da verdade estabelecer-se no ente para só então chegar a ser verdade [...]. O estabelecimento da verdade na obra é o produzir de um ente que antes ainda não era e que, posteriormente, nunca mais virá ao ser." (Heidegger, 2012: 64) E nisso consiste o papel da arte, para Heidegger. A produção artística traz a abertura do ente, ou seja, a verdade. O resultado desta produção é uma obra da arte.

A produção [*Hervorbringung*] coloca este ente no aberto de tal forma que só aquilo que há a trazer [à presença] clareia a abertura do aberto, no qual surge diante. Aí onde a produção trazer expressamente [consigo] a abertura do ente – a verdade –, o produzido é uma obra [de arte]. Tal produzir é criar. (Heidegger, 2012: 64-65)

Entre as artes, a mais importante na revelação da verdade é a poesia devido a sua conexão direta com a linguagem. Ela é "uma forma distinta no todo da arte". (Heidegger, 2012: 78) Na concepção de Heidegger, a linguagem não se limita ao seu uso diário como uma mediação que serve para conversar e para nos entendermos em termos gerais. A linguagem é muito mais. A linguagem autêntica é o acontecimento no qual se revela a verdade, *aletheia*, para o homem. Esta linguagem reveladora é precisamente a poesia.

A língua de cada vez em causa é o acontecimento do dizer no qual irrompe de forma histórica para um povo o seu mundo, e no qual a terra é conservada como o que está encerrado. O dizer projectante é o que, no pôr à disposição do dizível, traz simultaneamente ao mundo o indizível enquanto tal. É em tal dizer que, para um povo histórico, são pré-cunhados os conceitos do seu estar-a-ser, i. e. da sua pertença à história do mundo. (Heidegger, 2012: 79)

A poesia tem função constitutiva no mundo dos homens, ela é um projeto para um povo histórico. (Heidegger, 2012: 81) Para Heidegger, a história não significa a sucessão no tempo, ela é um processo teleológico. "História é o desabrochar de um povo em sua tarefa histórica, enquanto um adentrar no que lhe foi entre-dado para realizar." (Heidegger, 2012:84) Neste sentido, a arte é uma instituição essencialmente histórica, ela fundamenta a história.

A verdade e a beleza são inseparáveis. "Quando a verdade se põe em obra, aparece. O aparecer – enquanto ser da verdade na obra e como obra – é a beleza." (Heidegger, 2012: 88)

O belo faz parte do acontecimento que se apropria da verdade. Assim, a beleza não é nenhum valor agregado à verdade. O próprio aparecimento da verdade é belo.

Carta sobre o humanismo (1946)

Em 1946, Heidegger escreve uma longa carta a Jean Beaufret, filósofo e germanista francês, um dos maiores divulgadores da sua obra no país. A carta entra na história da filosofia como *Carta sobre o humanismo*. Ela foi concebida num momento dramático da vida de Heidegger. Um ano após o fim da desastrosa e devastadora guerra ele teve de responder perante o comité de desnazificação, tendo ficado proibido de exercer as atividades de professor.

A *Carta* foca uma série de temas urgentes à época que ele procura apreender através de uma nova visão filosófica desenvolvida no decorrer dos últimos anos. Praticamente todos giram em torno da linguagem. Com ela estão vinculadas tanto as questões éticas, como as metafísicas. O termo humanismo, que se encontra no título da *Carta*, assinala o assunto principal: a questão da essência do ser humano. O que determina o homem a ser o homem? Quando ele perde a sua humanidade?

Heidegger não duvida de que o pensar seja crucial na relação do ser com a essência humana. Mas o pensar não produz essa relação.

Ele [o pensar] apenas a oferece ao ser, como aquilo que a ele próprio foi confiado pelo ser. Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem. A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o ato de consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela conservam. (Heidegger, 2010: 7-8)

A essência do ser humano é inseparável da linguagem. Nisso se baseia um compromisso ontológico do homem com o seu *ser*, porque nem todo pensar e nem qualquer linguagem lhe correspondem. "O pensar é *l'engagement* através e em favor da verdade do ser." (Heidegger, 2010: 9) Fica claro que a concepção da linguagem de Heidegger está profundamente relacionada com valores éticos e a preocupação com o estado moral do mundo: "O esvaziamento da linguagem que grassa, em toda a parte e rapidamente, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da palavra. Ela provém de uma ameaça à essência do homem." (Heidegger, 2010: 15)

Se a linguagem constitui a essência do homem, com a sua transformação a essência do homem transforma-se também. A dominação das ciências exatas e naturais no campo da ciência moderna com o seu sistema de definições, com o foco no mundo empírico mensurável, nas leis expressas em equações, tudo isso regido pelas leis incontornáveis da lógica, modificou profundamente a relação da humanidade com o mundo dentro do qual vive: com religião, arte, sociedade, natureza, mas também com os outros homens e consigo mesmo. Transformou-se inclusive a própria forma de apreensão das coisas que nos cercam.

Este é motivo do apelo forte na recuperação da linguagem com o foco especial na filosofia que deveria comprometer-se com a recuperação das dimensões perdidas no discurso da ciência moderna. A redução do saber aos moldes do pensamento positivista atinge o próprio homem que se tornou vítima da instrumentalização do mundo e, consequentemente, da sua própria. O poder desta transformação mostrou-se particularmente forte na brutalidade destrutiva e sistemática dos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial, cujos rastros trágicos estiveram presente em todos os cantos da Europa no momento em que Heidegger escreve a sua *Carta sobre o humanismo*.

"Dito de Anaximandro" (1946)

O ensaio "Dito de Anaximandro" foi escrito no mesmo ano da *Carta sobre o humanismo*, assim não nos surpreende, que encontramos nele alguns aspectos em comum. Um deles seria o compromisso com a linguagem. Enquanto na *Carta* o compromisso principal é relacionado ao ser do homem, neste segundo texto o comprometimento é hermenêutico.

A pergunta central de Heidegger concentra-se na nossa capacidade de traduzir ideias metafísicas. No ensaio traça uma estratégia de tradução e interpretação do primeiro dito filosófico que se preservou até os nossos dias, o Dito de Anaximandro. Seu objetivo é resgatar toda a complexidade e abrangência do seu sentido original e mostrar as diferenças entre o pensamento grego e o da filosofia da sua época. O pressuposto da tradução adequada é o mencionado comprometimento com a linguagem. Além do compromisso com a língua do Dito e com a nossa língua materna (no caso de Heidegger o alemão), o filósofo chama atenção para o compromisso com a linguagem e com "a experiência do seu estar-a-ser." (Heidegger, 2012: 379)

O Dito do pensar só se deixa traduzir para a linguagem do diálogo do pensar com aquilo que nele é dito. O pensar, porém, é poetar, e não é, na verdade, apenas um modo de poesia, no sentido

da obra poética e do canto. O pensar do ser é um modo originário de poetar. Só nele, antes de em qualquer outra coisa, a linguagem [Sprache] se torna linguagem [Sprache], quer dizer, se torna aquilo que é. O pensamento dita a verdade do ser. (Heidegger, 2012: 380)

O poetar e pensar são uma coisa só, desde que o pensar seja autêntico. Só este tipo de pensar tem a capacidade de expressar a verdade. "A essência poetizante do pensar preserva o campear da verdade do ser." (Heidegger, 2012: 380) Nesta lógica, a tradução correta é, para ele, uma "tradução pensante", ou seja, baseada num pensamento poetizante. A tradução comprometida é um processo de desvelamento da verdade encoberta na frase. (*Ibid.*)

A escolha do Dito de Anaximandro para demonstrar o processo da "tradução pensante" não é casual. Este fragmento é considerado a manifestação mais antiga do pensamento ocidental, proveniente da virada dos séculos VII e VI a. C. Trata-se de uma expressão onde os conceitos "morais e jurídicos misturam-se na imagem da natureza". (Heidegger, 2012: 382) Se conseguimos entendê-lo de forma correta, conseguiremos compreender um dos pilares éticos e normativos nos quais se sustenta a cultura ocidental. Para Heidegger, a sua tradução serve para mostrar a diferença profunda entre os universos das duas civilizações, a grega e a ocidental do século XX.

A distinção entre os dois mundos, o grego e o nosso, mostra numa breve análise de alguns conceitos fundamentais na história do pensamento ocidental. Já no próprio termo de "conceito" mostra-se o primeiro problema, uma vez que o pensamento conceitual foi introduzido à filosofia ocidental por Platão e Aristóteles. Isto significa que os termos de Anaximandro que emprega na articulação da sua ideia não são conceitos.

Esta reflexão torna-se mais clara em exemplos concretos. Heidegger começa pela confrontação do conceito de *ser*, objeto secular dos debates metafísicos, com a palavra grega *onta* que usa frequentemente Homero na *Ilíada*, e que, em princípio, significa a mesma coisa. Heidegger chama atenção ao fato de que a palavra *onta* abrange muito mais coisas além daquelas relacionadas com o *ser* da metafísica. Como exemplo escolhe a situação dos Aqueus, isto é, dos Gregos, que se encontram diante de Troia

Com [onta], o poeta designa, no caso presente, a situação dos Aqueus diante de Tróia, a cólera do deus, a fúria da peste, o fogo dos mortos, o desnorte dos príncipes e outras coisas mais. [Onta] na linguagem de Homero, não é nenhum termo filosófico, mas sim uma palavra dita de forma pensada e pensante. Não designa nem apenas as coisas da natureza nem de todo os objectos que apenas estão perante um representar humano. (Heidegger, 2012: 409)

O mesmo acontece com os conceitos da verdade e do saber. O filósofo questiona a visão como critério privilegiado da verificação científica que ganha força a partir do Iluminismo. "O ver não se determina a partir do olho, mas sim a partir da clareira do ser. [...] O saber é a memória do ser." (Heidegger, 2012: 407) Heidegger reflete sobre a própria forma de se pensar o *ser*, que deveria ser revista a partir do pensamento dos primeiros filósofos gregos. "A filosofia não nasceu do mito. Ela só nasce do pensar, no pensar. Mas o pensar é o pensar do ser. O pensar não é coisa que 'nasça'. Ele é, na medida em que o ser está a ser. Mas a queda do pensar nas ciências e na crença é o perverso destino do ser." (Heidegger, 2012: 411)

Para ele, a solução consiste na recuperação do pensar autêntico, o poetizante do qual parte o seu método de tradução do Dito de Anaximandro. Nela mostra o potencial deste pensamento na revelação do mundo rico e heterogêneo dos filósofos pré-socráticos que articulavam as primeiras ideias filosóficas do Ocidente. Nelas procuravam combater os mitos e superstições sem jamais renunciar à dimensão do transcendente e às perguntas pelo *ser* e pelos fundamentos do nosso mundo.

"Logos" (Heráclito, fragmento 50) (1951)

Os filósofos pre-socráticos foram uma referência fundamental no desenvolvimento das próprias teorias de Heidegger. O ensaio "Logos", com o foco no fragmento número 50 de Heráclito, é prova disso, visto que nele encontramos os alicerces da concepção da linguagem de Heidegger. O filósofo concentra-se na origem etimológica do conceito *logos* que é desde a Antiguidade interpretado, na maioria dos casos, como razão ou palavra no sentido da lei do mundo, tendo a sua origem no verbo *legen*. Heidegger abre o leque de possibilidades da tradução desta palavra e salienta que, além do significado dizer e falar, possui outro significado, aproximando-o com expressões: pôr para baixo, pôr para a frente, recolher dentro de si mesmo e colher outras coisas. No contexto da sua interpretação de *logos* heraclitiano pergunta como juntar as duas dimensões da palavra *legen*, ou seja, como seria possível entender a relação entre o significado de "pôr" e o significado de "falar". (Heidegger, 1994:180-181)

Ele alega que para os primeiros pensadores gregos o termo *legen* não se esgotava no plano linguístico. Para Heidegger, a palavra colher, colheita, carrega o significado de "colocar as coisas na sua frente". A dupla de palavras de colher e re-colher, expressa a dinâmica de revelar e ocultar. Nesta lógica, *legen* no sentido de colher, está conectado com o des-velamento. O importante no desvelamento é o momento quando acontece, a "presença". Nela se revela o

ser. E nisso consiste a relação com a linguagem. O falar dos mortais é pôr uma coisa na frente de tudo aquilo que está no estado da revelação. Falar não se reduz ao emitir som ou expressar significado. Falar como uma atividade de revelar o oculto é uma articulação de *logos*. (Heidegger, 1994: 183-184)

Uma das funções da linguagem é nomear. Nomear, para ele é chamar; chamar para sair do estado do ocultamento, chamar para aparecer. Dar o nome significa colocar à luz (Heidegger, 1994: 193) Esta luz, entretanto, não dura muito. Seu raio que ilumina tudo a seu redor é capturado pelo *nada*. O raio de luz é visível apenas na tempestade do *ser*. Para contemplá-lo, refletir sobre ele, simplesmente para pensar, temos que adentrar nesta tempestade. Atualmente, porém, encontramos uma tendência oposta, que procura afastar a tempestade de nós. Heidegger considera este afastamento como resultado do nosso medo, que é o próprio medo de pensar.

Nós não podemos desistir do pensar, precisamos resistir porque pensar é imprescindível, muda o mundo. Quanto mais o pensamento deixa levar-se às profundezas do enigma, mais clareza o espera no fim. Para Heidegger, o enigma foi revelado, há muito tempo, na palavra *ser* e nela vemos, como é provisória e inalcançável. Seu entendimento encontramos no início, no momento da presença no qual se revela. Não podemos, então, correr atrás dele. Pelo contrário, precisamos habitá-lo, preservá-lo e procurar avançar na direção da revelação. (Heidegger, 1994: 199)

A caminho da linguagem (1959)

Em 1959 Heidegger publica a coletânea de textos *A caminho da linguagem* que reúne conferências e ensaios da década de 1950 com o tema principal da linguagem. Nesta época, os textos do filósofo ganham fortes traços poéticos e místicos que, porém, não são autorreferenciais. Trata-se de uma forma discursiva e de uma metodologia coerentes com a sua teoria da linguagem. A seu ver, os estudos da linguagem nos moldes da discursividade conceitual não são capazes de apreendê-la de forma adequada. A sua solução consiste, assim, na transposição do horizonte discursivo.

Um dos textos importantes que encontramos nesta coletânea é "A essência da linguagem", baseado em três conferências em Freiburg na virada dos anos 1957/1958. Nelas Heidegger novamente ressalta a necessidade da transformação da metodologia a respeito da pesquisa da linguagem, propondo a experiência com a linguagem em vez da simples análise. A

experiência com a linguagem significa para Heidegger harmonizar-se, sintonizar-se com ela.⁸⁴ (Heidegger, 2003: 121) Essa experiência deveria nos transformar e tornar a nossa relação com a linguagem palpável. Ele ressalta, que fazer a experiência com a linguagem é muito diferente "de se adquirir conhecimento sobre a linguagem". (Heidegger, 2003: 122) Ele se posiciona claramente contra a forma das pesquisas sobre a linguagem da época. "Esses conhecimentos nos são proporcionados e promovidos infinitamente pela ciência da linguagem, pela linguística e pela filologia das diferentes línguas e linguagens, pela psicologia e pela filosofia da linguagem." (*Ibid.*) A seu ver, elas procuram criar uma metalinguagem de conceitos, formando um terreno propício à especulação, assim como acontece com a esfera da metafísica desde tempos remotos. "Metalinguística é a metafísica da contínua tecnificação de todas as línguas, com vistas a torná-las um mero instrumento de informação capaz de funcionar interplanetariamente, ou seja, globalmente." (*Ibid.*) A experiência com a linguagem começa por ela mesma.

Nas experiências que fazemos *com* a linguagem, é a própria linguagem que vem à linguagem. Poder-se-ia acreditar que isso acontece toda vez que se fala. Todavia, por mais que falemos uma língua, a linguagem propriamente nunca vem à palavra. [...] Mas onde a linguagem como linguagem vem à palavra? Raramente, lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos provoca, oprime ou entusiasma. Nesse momento, ficamos sem dizer o que queríamos dizer e assim, sem nos darmos bem conta, a própria linguagem nos toca, muito de longe, por instantes e fugidamente com o seu vigor. (Heidegger, 2003: 123)

Quem consegue atingir o vigor da linguagem são os poetas uma vez que a experiência com a linguagem se dá através da poesia. Se seguirmos os poetas, eles nos levarão à fonte da linguagem que se encontra numa terra limítrofe da poesia, à "paisagem misteriosa onde a saga poética do dizer delimita a fonte cheia de destino da linguagem". (Heidegger, 2003: 131)

O pensar autêntico, em Heidegger, está sempre vinculado ao pensar poético. Já vimos que no ensaio "Dito de Anaximandro" ressalta a importância da essência poetizante do pensar, sendo apenas ela que pode garantir a tradução autêntica, a comprometida com a linguagem, que ele chama de "tradução pensante". (Heidegger, 2012: 380) Neste ciclo de palestras, por sua vez, refere-se à experiência poética como à portadora da "experiência *pensante* com a linguagem." (Heidegger, 2003: 146, grifo do autor) Na redução do pensamento autêntico ao pensamento de cálculo, Heidegger identifica o grande problema da sua época.

⁸⁴ No último subcapítulo desta pesquisa vamos mostrar como este princípio de sintonia ou "co-vibração", recomenda Flusser (1963) como metodologia na interpretação da obra de Franz Kafka.

Ele [o pensamento de cálculo] concentra todas as suas forças e “interesses” disponíveis em calcular como o homem pode imediatamente instaurar coisas no espaço cósmico desprovido de mundo. Esse tipo de pensamento está a ponto de abandonar a terra como terra. Enquanto cálculo, o pensamento se empenha com velocidade e obsessão na conquista crescente do espaço cósmico. Esse tipo de pensamento já é ele mesmo a explosão de um poder violento, capaz de tudo perseguir até a aniquilação de tudo. Todo o resto que segue esse tipo de pensamento, o processo técnico de funcionamento de máquinas de destruição, seria a conclusão derradeira e funesta do desvario na insensatez. (Heidegger, 2003: 147-148)

No contexto da sua teoria da linguagem Heidegger chama atenção num erro que linguistas e filósofos costumam cometer, alegando que nas reflexões a respeito dos princípios da linguagem nós não falamos *sobre* a linguagem, mas falamos *a partir* da linguagem. A essência da linguagem e seu rigor se deixam dizer apenas na linguagem. (Heidegger, 2003: 148) Essa afirmação nos remete a Walter Benjamin que num dos seus ensaios da juventude, "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem" (1916), salienta o mesmo, afirmando que a essência da linguagem vinculada à espiritualidade humana não é comunicável *através* da linguagem, mas *na* linguagem. (Benjamin, 2013: 56) Além da demonstração da rejeição da concepção da linguagem como um objeto (no caso de Heidegger) ou como um instrumento (no de Benjamin), a preposição *na* delimita claramente o lugar no qual se encontram a essência da linguagem e a espiritualidade humana. Elas não se encontram no mundo externo, mas exclusivamente dentro do universo da linguagem.

Para Heidegger, a essência da linguagem manifesta-se na palavra. Não se trata de uma palavra qualquer, mas da palavra doadora na qual se manifesta o ser. (Heidegger, 2003: 151) A este tipo de palavra é dedicado outro texto da mesma coletânea, "A palavra", baseado na palestra proferida em 1958 em Burgtheater em Viena. "A palavra" é o título do poema de Hölderlin em torno do qual girou a comunicação de Heidegger.

O filósofo enfatiza o último verso deste poema: "Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar". (Hölderlin apud Heidegger, 2003: 174) Ele o interpreta de forma ontológica, argumentando que as coisas somente podem existir dentro da linguagem na qual se encontram as palavras doadoras que apresentam o *ser*. Estas palavras Heidegger denomina de *nomes*.

Os nomes apresentam o que já é, entregando-o para a representação. Mediante essa sua força de apresentação, os nomes testemunham seu poder paradigmático sobre as coisas. O próprio poeta poetiza a partir de uma reivindicação de nomes. Para alcançar os nomes, o poeta deve em suas travessias chegar ao lugar em que sua reivindicação encontra a satisfação procurada. Isso acontece à margem da sua terra [domínio da poesia]. (Heidegger, 2003: 178)

A palavra mais antiga onde se mostra o poder da palavra é *logos*, que Heidegger poeticamente especifica como "a saga de dizer". "Todo o dizer vigoroso remonta a esse mútuo pertencer de dizer e ser, de palavra e coisa. Ambos, poesia e pensamento, são uma extraordinária saga do dizer, quando se responsabilizam pelo mistério da palavra [...]" (Heidegger, 2003: 189)

Nos dois textos da coletânea *A caminho da linguagem*, a busca pela essência da linguagem leva o autor ao terreno do sagrado. Só ele se mostra apropriado para abordá-la. Esta inevitabilidade mostra-se justamente na proximidade entre a poesia e pensamento, que são vizinhos, no entanto, não no sentido espaço temporal (Heidegger, 2003: 164). Para Heidegger, o espaço e o tempo enquanto dimensões do nosso mundo, definidos pela física e reconhecidos como base da experiência empírica, não são parâmetros capazes de apreender a linguagem.

Quando tudo se dispõe em intervalos calculados e justamente em virtude da calculação ilimitada de tudo, a falta de distância se espraia e isso sob a forma de uma recusa da proximidade de uma vizinhança dos campos do mundo. Na falta de distância, tudo se torna in-diferente em consequência da vontade de asseguramento e apoderamento uniforme e calculador da totalidade da terra. (Heidegger, 2003: 168)

Como o espaço e tempo se revelaram lamentavelmente inaptos para assuntos da linguagem, o filósofo propõe um outro tipo de coordenadas que denomina de "quadratura do mundo". Esta quadratura é composta de duas duplas: terra e céu, deus e homens. A proximidade é assim o "en-contro face a face na quadratura de mundo". Este é o princípio da nossa experiência com a linguagem. (Heidegger, 2003: 169)

A partir deste "redimensionamento" do nosso mundo Heidegger redefine a linguagem: "A linguagem não é, portanto, uma simples habilidade do homem. Sua essência, isto é, seu vigor, pertence ao en-caminhamento mais próprio do en-contro face a face dos quatro campos de mundo." (Heidegger, 2003: 170) Nós, como seres mortais, pertencemos à quadratura do mundo e somos seres falantes somente na medida em que correspondemos com a linguagem. (*Ibid.*)

É necessário ressaltar que para Heidegger a linguagem é primordialmente a fala. No último texto da coletânea que vamos mencionar, "O caminho para a linguagem" (1959), afirma que "falar é um modo de atividade humana." (Heidegger, 2003: 195) O texto baseado numa palestra, dedica ao romantismo alemão, sobretudo a Wilhelm von Humboldt para qual a parte

sonora da linguagem foi também essencial. Além da sonoridade, o filósofo romântico ressaltava seu caráter dinâmico.

A linguagem não é uma obra (Ergon), mas uma realização (Energieia). Sua verdadeira definição só pode ser, portanto, uma definição genética. A linguagem é, na verdade, o eterno trabalho do espírito de tornar a articulação sonora capaz de exprimir o pensamento. Rigorosa e imediatamente, esta é a definição de fala em cada situação; em sentido verdadeiro e essencial apenas a totalidade dessa fala pode ser considerada como linguagem. (Humboldt⁸⁵ apud Heidegger, 2003, 196)

Heidegger comenta que para Humboldt, a essência da linguagem entendida como energia não se refere ao sentido grego da palavra, mas ao leibniziano, como uma atividade do sujeito. Para Humboldt, o caminho da linguagem era o caminho "do desenvolvimento espiritual da espécie humana." (Heidegger, 2003: 199) Para ele, a linguagem e a espiritualidade andam sempre de mão dada.

Não é apenas o lado sonoro da linguagem que interessa a Heidegger. Para ele é importante também a diferença entre falar e dizer. "Alguém pode falar, falar sem parar e não dizer nada. Por outro lado, alguém pode ficar em silêncio, não falar e nesse não falar dizer muito." (Heidegger, 2003:201) Para explicar esta diferença, ele submete o termo dizer, *sagen*, à análise etimológica. A palavra alemã *sagen* deriva da palavra islandesa, *saga*⁸⁶, o que significa: "mostrar, deixar aparecer, deixar ver e ouvir". (Heidegger, 2003: 201-202) Para Heidegger, a essência da *saga* consiste em mostrar-se, acrescentando que suas origens não se dão no signo linguístico. Ao contrário, todos os signos nascem dela. (Heidegger, 2003: 203)

No que concerne falar, também este é um processo complexo. Na concepção de Heidegger, até escutar faz parte de falar. "Não falamos simplesmente a linguagem. Falamos *a partir* da linguagem. Isso só nos é possível porque já sempre pertencemos à linguagem. O que é que nela escutamos? Escutamos a fala da linguagem." (Heidegger, 2003: 203) A linguagem fala para nós deixando ver, mostrando. A linguagem e a fala humana são intrinsecamente ligadas entre si, elas se precisam mutuamente. (Heidegger, 2003: 203-204)

⁸⁵ *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin, 1936. Reedição de 1936, § 10, p. 65.

⁸⁶ A palavra "saga" tem sua procedência na língua da Islândia e significa "o que é dito". Em inglês se desenvolveu na palavra "say", em alemão em "sagen". Originalmente tratava-se de narrativas relacionadas com a história escandinava e germânica, especialmente na virada do primeiro milênio (900/1000). (Langer, Lufte, 2016)

4.1.4. O misticismo em Martin Heidegger

Quando comparamos as trajetórias intelectuais de Martin Heidegger e Walter Benjamin, reparamos numa tendência curiosa e oposta. Enquanto Benjamin partiu da fase esotérica abandonando-a na fase madura, o pensamento de Heidegger tornava-se com tempo cada vez mais poético e demonstrando afinidades com o misticismo. No contexto do nosso estudo, é interessante observar que o tema da linguagem esteja presente com intensidade particular exatamente nas épocas da busca da metodologia alternativa das suas investigações filosóficas.

John David Caputo, o filósofo norte americano especializado em hermenêutica e fenomenologia, além das ciências da religião, no seu texto *The mystical element in Heidegger's thought*⁸⁷ (1986) discorda da caracterização do filósofo alemão como místico, no entanto, no seu estudo reconhece uma série de elementos que podem ser vinculados ao misticismo. A forma particular do misticismo em Heidegger parte do descontentamento com a racionalidade estéril da filosofia moderna e procura superá-la para poder restaurar os fundamentos do pensamento filosófico. Ele está ciente que o pensamento não começa com a filosofia, mas que a filosofia é um tipo específico do pensamento. A filosofia ocidental europeia equivale a racionalidade ocidental e assim, da metafísica. "Trata-se de suprir razões e argumentos que entrem no fórum do debate racional. O caso paradigmático de filósofo, aqui, é Sócrates. Sócrates procurava por definições claras e bem formuladas, e por argumentos que se sustentassem." (Caputo, 2024: 570) Heidegger procura reformar a filosofia como muitos outros pensadores antes dele. Caputo menciona Descartes, Kant, Fichte, Husserl, Wittgenstein, que para isso construíram seus próprios métodos. Nenhum deles, porém, foi tão longe como Heidegger, que exige deixar "para trás o domínio da argumentação racional – a esfera do *ratio*." (Caputo, 2024: 571) Em *Carta sobre o humanismo* (1946), um dos primeiros textos após a virada [*Khere*], Heidegger escreve: "O que é necessário no momento presente do mundo é menos filosofia e mais cuidado com o pensamento [...]". (Heidegger apud Caputo, 2024: 571) Alguns anos depois torna-se mais radical ainda. Em 1962, na sua palestra anunciada com o título "Tempo e Ser", sugere simplesmente desistir da palavra metafísica em vez de lutar contra ela: "Mas a consideração

⁸⁷ O primeiro capítulo do livro foi traduzido e apresentado por L.C.Santos sob título "O elemento místico no pensamento de Heidegger" na Revista Ideação, N.50, Julho/Dezembro 2024. pp 557-596.

pela metafísica ainda prevalece mesmo na intenção de superá-la. Portanto, nossa tarefa é a de cessar toda superação e deixar a metafísica a si mesma." (Heidegger apud Caputo, 2024: 572)

Se Heidegger renuncia ao pensamento filosófico tradicional, procura necessariamente outra referência para suas bases que ele encontra além das fronteiras da filosofia, levando-o aos universos da poesia e do misticismo. (Caputo, 2024: 573) Já vimos, que esta ideia não é nova no âmbito da filosofia moderna e que, antes dele, defenderam a mesma ideia, por exemplo, os primeiros românticos alemães. A questão, porém, permanece delicada no cenário da filosofia do século XX e nós enfrentamos a pergunta de como apreender a afinidade de Heidegger com o misticismo.

John David Caputo, filósofo norte-americano especializado na filosofia da religião e uma das autoridades nos estudos da obra de Heidegger, comenta que o filósofo alemão demonstrava interesse pelo misticismo desde os princípios da sua carreira acadêmica. Embora os seus estudos da filosofia medieval ele tenha dedicado às teorias de Duns Scotus, atenção particular do jovem pesquisador chamou um outro pensador, Mestre Eckhart (1260-1327/9). Caputo identifica no pensamento dos dois filósofos, Eckhart e Heidegger, separados pelos séculos, uma série de paralelos estruturais, sendo convencido sobre a influência direta do pensador medieval em Heidegger. (Caputo, 2024: 574) Ele procura comprovar sua opinião comparando de dois textos: *Sobre o Desprendimento* de Eckhart e *O que é Metafísica* (1929/1943) de Heidegger.

O conceito de *desprendimento*, um dos centrais do trabalho de Eckhart, é abordado como a mais alta das virtudes. Como um estado de "desligamento" ou "distanciamento" das coisas terrestres, possui dentro de si todas as outras virtudes. Tudo fica mais claro quando sabemos que "o próprio Deus é puro desprendimento". (Caputo, 2024: 578) Deus é completamente afastado da matéria, assim como da qualquer especificidade. "Ele não é nenhum 'ser' em particular, porque é puro 'ser' como tal, ou melhor – e isto significa o mesmo para Mestre Eckhart –, porque é puro nada. Deus é separado e desligado de todo ser, Ele é 'nada'." (578) Na concepção de Deus e de *nada* de Mestre Eckhart mostra-se claramente a concepção de *nada* de Heidegger. Não como um vazio ou uma negação, mas como um espaço do sagrado.

Sendo Deus caracterizado como puro desprendimento, o caminho a ele pode ser somente o de *desprendimento*. Apenas a alma "desligada" de todas as coisas e seres no mundo, está livre

para se poder relacionar com Deus.⁸⁸ (Caputo, 2024: 579) Para Eckhart, Deus pode ser alcançado através da experiência, através de contemplação, desde que a alma se desprenda das coisas e das representações. "Pelos sentidos, o ser humano vive entre as coisas e suas representações, mas o ser humano desprendido, interior, afasta-se das coisas e de suas representações, a fim de alcançar uma união com o Deus que é 'nada' e do qual não forma e não pode formar imagem." (Caputo, 2024: 581)

Em Heidegger, particularmente na sua palestra *O que é metafísica?*, encontramos dois pontos importantes que o relacionam ao texto de Mestre Eckhart, continua Caputo: o papel ontológico fundamental do *nada* e a inevitabilidade da experiência que nos leva a ele. O *nada* de Heidegger também é indeterminado e a experiência com ele, a angústia, nos leva ao *ser*. "O Nada é encontrado na angústia. Ele não é o produto de uma negação lógica. O Nada é um processo que se passa nos e com os próprios entes. [...] Ele acontece *no* ente, de tal modo que o deixa vir à luz em sua aparição." (Caputo, 2024: 585) Se o *nada* acontece no ente, isso significa que o *nada* pertence ao ente, que faz parte da sua essência. É digno de nota que para Heidegger, a angústia não é um acontecimento psicológico, mas ontológico. (Caputo, 2024: 587)

Para Eckhart, assim como para Heidegger, a realidade transcendente é o próprio *nada*, visto que ultrapassa todo ente. (*Ibid.*) O que é importante entender na mensagem de Heidegger é a forma em que nós nos devemos dirigir a ela, a forma que deve determinar o caminho à realidade transcendente, porque não se trata de "lidar com ela, mas deixá-la haver conosco." (Caputo, 2024: 590)

Heidegger compreendeu, ao longo do seu caminho de pensamento – e é esta compreensão que o traz para a proximidade dos místicos –, que o Ser não responde a questões, nem se submete a interpretações humanas, ele não está de modo algum subordinado a demandas humanas. O único modo de abrir acesso ao ser é deixá-lo ser e dirigir-se ao ser humano. Eis algo que todo místico sabe. (*Ibid.*)

A única solução para o Dasein chegar ao *ser* é renunciar à sua própria vontade de lidar com o *ser* e deixar o *ser* se manifestar livremente. Para a restauração do pensamento autêntico é imprescindível o sacrifício do Dasein, entregando-se ao *ser* para preservar a sua verdade.

⁸⁸ Nesta ótica podemos ler também a monografia *A história do diabo* (1965) de Flusser, na qual o ser humano caminhando na direção do progresso material, afasta-se cada vez mais de Deus.

O Dasein deve tornar-se cada vez menos, e o Ser, cada vez mais. O ser humano deve sacrificar-se e abandonar-se a si mesmo para a verdade do Ser. Esse sacrifício é um "agradecimento" do Dasein ao Ser pela "graça" e favor que o Ser lhe concedeu ao dar-se a ele como questão do pensamento. (Caputo, 2024: 592)

Se isso acontecer e nós conseguirmos segui-lo, ciente da graça que nos foi concedida pelo *ser*, a resposta adequada da nossa parte deveria ser o engajamento neste pensamento, para não desperdiçar a graça. (*Ibid.*)

Nas últimas décadas, a própria questão do misticismo no ambiente acadêmico tem sido revista no contexto das mudanças que ocorreram a partir da década de 1990 nos vários campos científicos, incluindo pesquisas históricas.

O alargamento de abordagens, metodologias e possibilidades, isso sem falar no relativismo dos pós-modernos, torna impossível negar uma crescente insatisfação com as bases ideológicas da modernidade e suas grandes narrativas. A idéia de uma oposição fé x razão e a percepção do século XVIII como a "Era da Razão" são severamente questionadas pela pesquisa atual, que enfatiza o alto grau de complexidade e interação entre iluminismo e esoterismo; é cada vez mais criticada a ideia da modernidade como um conflito entre ciência e religião, racionalismo versus magia; [...] (Campos, 2015: 35)

Do ponto de vista histórico, o esoterismo é entendido como desdobramento da "filosofia hermética e das correntes relacionadas" (Hanegraaff apud Campos, 2015: 37). Atualmente prevalecem seus estudos como parte do desenvolvimento global da cultura e religião ocidentais, sendo reconhecido seu forte potencial de adaptação aos valores modernos e sua incorporação. Wouter Hanegraaff, historiador holandês e especialista nos estudos esotéricos, procura mostrar a posição deste pensamento no cenário mais amplo, como uma das estratégias da busca da verdade no âmbito da cultura ocidental.

[...] a primeira baseia-se na razão humana, na observação e na argumentação; é a abordagem básica da filosofia racional e da pesquisa científica. A segunda baseia-se na autoridade de uma revelação divina aceita coletivamente, que se acredita constituir uma visão que transcende o humano: essa abordagem é essencial para as religiões institucionais e a doutrina teológica. A terceira, finalmente, baseia-se na autoridade de uma experiência espiritual pessoal ou iluminação interior: essa abordagem pode ser convenientemente chamada de gnosís, e sempre terá uma relação problemática com as duas primeiras abordagens, pois o fato de seus adeptos procurarem uma verdade que vai "além da razão" pode fazer com que pareçam obscurantistas aos olhos da filosofia racionalista e da ciência, e o fato de que eles acreditam ter um acesso pessoal à revelação divina pode provocar a suspeita de que eles estão ignorando a autoridade da religião estabelecida e sua fonte de revelação reconhecida coletivamente. (Hanegraaff apud Campos, 2015: 38)

Sob esta ótica, os aspectos místicos ou esotéricos presentes nas obras de Heidegger, Benjamin e Flusser mostram coerência com a sua crítica da racionalidade moderna e da busca de caminho da recuperação do saber "autêntico", não instrumentalizado. Já vimos, que Benjamin o encontra no *nome*, na palavra originária. Para ele, o processo da revelação da verdade acontece na linguagem, atribuindo ao homem o papel de mediador "por sua boca fala a pura língua". (Benjamin, 2013: 56.) Vilém Flusser, por sua vez, salienta o problema do orgulho do homem moderno. Na monografia *A dúvida* afirma a necessidade de sacrificar o orgulho de dominar o mundo e o *de tudo diferente*, ou seja, o *nada* heideggeriano, para que possamos voltar a ser os seres pensantes, os verdadeiros seres humanos. (Flusser, 2011: 120)

4.2. O poder ontológico da linguagem em Vilém Flusser: *Língua e realidade*

Na breve exposição das ideias centrais de Martin Heidegger mostraram-se alguns aspectos semelhantes à concepção da linguagem de Walter Benjamin procedente da sua fase inicial. Ambos advertem sobre o perigo da instrumentalização da linguagem e do reducionismo na sua compreensão pela linguística moderna, deixando claro seu papel essencial na constituição do homem como ser pensante, assim como na fundamentação dos valores da sociedade. A linguagem, cujas origens os dois encontram na esfera do sagrado, é uma fonte do conhecimento autêntico. O debate sobre a linguagem é, para eles, muito mais de que um problema teórico. Trata-se, de fato, de um ponto de partida para o questionamento dos valores da sociedade moderna e da sua racionalidade exacerbada e, ao mesmo tempo, um início da procura das alternativas.

Acredito, que neste cenário mais abrangente, é necessário compreender também a teoria da linguagem de Flusser. A monografia *Língua e realidade* (1963), a que vamos dedicar mais espaço neste capítulo, não foi concebida como mera contribuição para as teorias da linguagem. O autor a escreveu no espírito do posicionamento intelectual frente aos graves problemas da sociedade, que se tornaram especialmente gritantes após as catástrofes históricas e humanitárias da primeira metade do século XX.

4.2.1. Linguagem como princípio organizador do mundo humano: *logos* e *cosmos*

Enquanto o conceito de poesia no sentido de *poíesis* é uma constante nos textos de Flusser da década de 1960, sobre o termo *logos* não podemos dizer o mesmo. Ele está, porém, inerente à sua teoria da linguagem como o princípio organizador do mundo humano, do *cosmos*, e estreitamente ligado ao conceito de *poíesis*. Nos textos dos primeiros pré-socráticos, a *poíesis* é identificada como força criativa dirigida pelo *logos*. Nos livros de História de Heródoto, onde o conceito de *poíesis* aparece pela primeira vez, é usado tanto no sentido da criação literária de um poeta, como no sentido abstrato de uma elaboração. Em ambos os casos, não se trata de uma criação estreitamente material, mas da aplicação de *logos*, que compõe os elementos preexistentes e estabelece as relações entre eles. (Pájaro, 2004: 10) Este conceito da criação é muito diferente do entendimento judaico cristão. Diferentemente do Deus único que criou o mundo a partir do nada, as forças divinas gregas, formadoras e constituintes, apenas modificam a organização das coisas do mundo existente.⁸⁹ Neste paradigma podemos inserir também a concepção da linguagem de Vilém Flusser em *Língua e realidade* (1963). A potência organizadora da linguagem consegue transformar o *caos* animalesco em *cosmos* humano, fornecendo-lhe sentido e com ele, a realidade. No caso da teoria de Flusser, trata-se de sentidos e realidades diferentes de acordo com línguas concretas que formam diferentes visões do mundo.

Já mencionamos que a primeira monografia de Flusser a ser publicada, *Língua e realidade*, foi elaborada como uma espécie de tese de habilitação que lhe permitiria a receber a autorização para lecionar nas universidades brasileiras. Este fato a diferencia dos outros textos escritos na mesma época. Enquanto nos outros manuscritos o autor procura provocar o leitor

⁸⁹ Para Heráclito (fragmento 30), o mundo não foi criado nem pelos deuses nem pelos homens, ele sempre existiu e sempre existirá como um fogo vivo (Pájaro, 2004: 18) Por conseguinte, no caso da *poíesis* não se trata de uma criação material, mas de uma modificação qualitativa. No fragmento 112, Heráclito especifica a *poiétique* tanto como uma faculdade de produzir algo como uma forma de sabedoria. A relação entre saber e fazer é fundamental para ele. "*Logos* é um movimento permanente, um "fazer" contínuo, uma vez que o saber requer imprescindivelmente uma atividade prática, à medida que o conhecimento humano se expressa incessantemente por meio de ações criativas e modificadoras. Os dois constituem uma unidade. [...] o rumo do Cosmos revela um completo sentido ético ao qual o homem deve se submeter em todo o seu agir." (trad.nossa) [El *Lógos* es un permanente dinamismo, un continuo "hacer", pues este saber precisa indispensablemente de una actividad práctica, en tanto que el saber del hombre se expresa de manera incesante mediante un hacer creador y modificador de la realidad. Los dos constituyen una unidad. [...] el curso del Cosmos muestra un completo sentido ético al que debe someterse el hombre a través de todo su obrar]. (Pájaro, 2004: 19)

com seus métodos ousados, este texto se aproxima mais às exigências acadêmicas devido à necessidade de cumprir expectativas dos seus amigos influentes no mundo da filosofia brasileira, nomeadamente do grupo vinculado ao Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF)⁹⁰. Os traços religiosos e míticos presentes nos livros da mesma época, *História do diabo*, *A dívida*, *Até a terceira e a quarta geração*, estão substituídos pela terminologia da filosofia grega, pela análise etimológica das palavras inspirada em Heidegger e pelas ideias dos filósofos românticos alemães.

A proposta de *Língua e realidade* é muito clara. Flusser submete a linguagem a uma série de análises com o objetivo de mostrar seu papel constitutivo não apenas para o nosso conhecimento, mas também na própria construção do mundo do ser humano. Sua argumentação parte do pressuposto da existência de dois universos diferentes. O primeiro, não tocado pelo potencial organizador da linguagem, ele chama de *caos*; o outro, já ordenado por uma das inúmeras línguas existentes, de *cosmos*. Enquanto o primeiro universo caracteriza como animalesco e habitado pelos seres não dotados da linguagem e sem a capacidade de raciocinar, o outro é exclusivamente humano. Para Flusser, apenas o segundo mencionado é digno de interesse filosófico, uma vez que só ele possui o estatuto ontológico de realidade.

Uma das ânsias fundamentais do espírito humano em sua tentativa de compreender, governar e modificar o mundo é descobrir uma ordem. Um mundo caótico seria incompreensível, portanto, careceria de significado⁹¹ e seria ocioso querer governá-lo e modificá-lo. A própria existência humana não passaria de um dos elementos dos quais o caos se compõe, seria fútil. (Flusser, 2007: 29)

A seu ver, o ser humano precisa ordem basicamente para dois motivos fundamentais: para governar o mundo e para preencher sua existência de sentido. Adverte, porém, que essas duas necessidades nem sempre andam de mãos dadas. O instrumento que nos serve para transformar *caos* em *cosmos* é a linguagem. "Poderemos dizer que o mundo 'aparentemente' caótico, é 'realmente' ordenado." (Flusser, 207: 30) E complementa: o lado lexical das línguas cataloga o mundo, enquanto as regras gramaticais o hierarquizam. (*Ibid.*) Vemos que os planos epistemológico e ontológico se unem logo nas primeiras páginas do seu texto. Da mesma forma como os seres humanos conseguem pensar apenas dentro das respectivas línguas, a realidade,

⁹⁰ Sobre a relação de Vilém Flusser com os filósofos do IBF consultar o capítulo 3.5. "Silêncio de Flusser a respeito de Walter Benjamin".

⁹¹ Nesta monografia, Flusser usa o conceito de *significado* no sentido mais abrangente, referindo-se também ao sentido das palavras.

no sentido do *cosmos* organizado, também se constitui unicamente dentro das línguas concretas. Além das fronteiras do pensável encontra-se o domínio do *caos*. Sua afirmação apoia no legado dos pensadores gregos.

Foram eles que nos ensinaram que podemos vislumbrar através das aparências (*fenômenos*) aquilo que nelas transparece (*tàonta*). Aquilo que transparece (*onta*) é compreensível (são *noumena*). A descoberta dos *noumena* dentro dos fenômenos equivale ao desvendar da verdade (*aletheia* – o descoberto). A filosofia, a religião, a ciência e a arte são os métodos pelos quais o espírito tenta penetrar através das aparências até a realidade e descobrir a verdade. O esforço abrange, portanto, todo o território da civilização humana. As civilizações não dependentes dos gregos estão empenhadas no mesmo esforço, embora o formulem de maneira diferente. (Flusser, 2007: 30-31)

Podemos observar, que apesar de Flusser ter recorrido à filosofia grega, não considera seus princípios exclusivos a ela, sendo inerentes também a outras civilizações humanas. O que diferencia culturas entre si, para Flusser, é a divergência da estrutura do *cosmos* de acordo com os diferentes tipos de línguas. "O objetivo deste trabalho é contribuir para a tentativa de tornar consciente a estrutura desse cosmos restrito." (Flusser, 2007: 32) Ou seja, o *cosmos* restrito a línguas concretas, o *cosmos* relativo. E já na introdução expõe a hipótese que será submetida a análise no decorrer das próximas páginas: "Será proposta a afirmação de que essa estrutura se identifica com a língua. Que *conhecimento, realidade e verdade* são aspectos da língua. Que ciência e filosofia são pesquisas da língua. E que religião e arte são disciplinas criadoras de língua." (Flusser, 2007: 33, grifos do autor) Ele entende o conceito de língua/linguagem de forma abrangente. "Em minha identificação da língua com a estrutura do cosmos pretendo que o conceito língua abranja tanto a matemática pura como a poesia, e que ultrapasse ambas." (Flusser, 2007: 34)

O papel constitutivo da linguagem na construção da realidade humana encontramos nos textos dos sábios ancestrais; além dos pré-socráticos também nos escritos hindus pré-vedistas ou dos hebreus, continua Flusser. Ele reconhece a importância do tema da linguagem na filosofia da primeira metade do século XX, porém, não se mostra satisfeito com os resultados. É crítico à atitude dos filósofos que chama de logicistas por enxergarem somente o seu aspecto formal. Critica inclusive a concepção de Heidegger pelos demasiados jogos de palavras, no entanto, admite, que o filósofo alemão tinha clara consciência do valor ontológico da linguagem. Para Flusser, as tentativas anteriores de apreender a linguagem estão marcadas pela violência contra ela, "forçando-a a adaptar-se, ao invés de adaptarem-se a ela". (Flusser, 2007: 33)

Flusser especifica o objetivo do seu trabalho como tentativa de superar as duas posições, a logicista e a existencialista, a partir do entendimento mais amplo da linguagem presente nas culturas antigas.

Creio que fico dispensado de provar que os sábios antigos, quando falaram em logos, mama-rupa ou hachemb, não se referiam nem ao aspecto matemático, nem poético, nem filológico ou etimológico da língua. O conceito que será empregado neste trabalho deverá, entretanto, incluir este aspecto da língua pretendido pelos sábios, o qual poderia ser descrito como "mágico" ou "santo". (Flusser, 2007: 34-35)

A primeira parte da sua monografia intitulada "A língua é realidade" concentra-se na exposição do argumento a favor do papel ontológico da linguagem na construção da realidade. Flusser procura responder à pergunta pela forma em que os dados brutos atingem os nossos intelectos e como, em seguida, formamos a nossa visão do mundo. Aparentemente vivemos numa realidade dupla, a de palavras e a de dados brutos. No entanto, os próprios dados brutos, dados imediatos, alcançam o nosso intelecto apenas em forma de palavras, isto é, em forma organizada de uma frase. A situação que entendemos quando olhamos da janela e vemos que chove, entendemos em forma de uma frase organizada em termos lexicais e gramaticais: "Lá fora está chovendo." O mero fato que chove não faz sentido por si mesmo. (Flusser, 2007: 47-48) Do dito fica claro, que as sensações precisam ser articuladas para podermos pensar a respeito delas. E elas são articuladas em forma de palavras dentro do intelecto.

Flusser propõe pensar o intelecto de duas formas diferentes. O intelecto *stricto senso* e o intelecto *lato senso*. O primeiro existe apenas no contexto de línguas, ele funciona como "uma tecelagem que usa palavras como fios." (Flusser, 2007: 41) O intelecto *lato senso*, ou seja, o intelecto compreendido de forma mais ampla, possui "uma antessala na qual funciona uma fiação que transforma o algodão bruto (dados captados pelos sentidos) em fios (palavras)". (*Ibid.*) Esta antessala, é uma espécie do posto avançado do intelecto onde, através da atividade poética, consegue arrancar palavras novas do indizível e oferecê-las como a matéria prima para o processo da conversação.

No universo ainda inarticulado nascem "precursoras" de palavras, que Flusser chama de palavras *in statu nascendi*. Sua tarefa é mediar os dados brutos que chegam ao nosso intelecto. Estas "precursoras" tornam-se palavras comuns apenas no processo da conversação, depois da sua inserção na língua. "Quando percebemos palavras, percebemos uma realidade ordenada, um cosmos." (Flusser, 2007: 41) Desta forma, a linguagem e a realidade tornam-se uma coisa só. Se esta proposição for aceite pela comunidade acadêmica, praticamente todas as

pesquisas científicas poderiam ser transpostas à esfera da linguagem, comenta Flusser. "O estudo da língua tal como é percebida equivale à pesquisa de um cosmos. Dada a nossa definição da realidade como conjunto de palavras e de palavras *in statu nascendi*, é o estudo da língua possivelmente a única pesquisa legítima do único cosmos concebível." (Flusser, 2007: 42)

Assim como Benjamin e Heidegger, também Flusser concebe a palavra como parte elementar da linguagem. "As palavras são apreendidas e compreendidas como símbolos, isto é, como tendo significado." (*Ibid.*) Não há como fragmentar a linguagem em meros signos e fonemas sem sentido próprio, uma vez que a linguagem como doadora de sentido não pode ser esfacelada em elementos que não o possuem. Este aspecto da teoria de Flusser é fundamental para entender a sua oposição clara frente à linguística baseada no desenvolvimento da herança saussuriana. Enquanto para Saussure as línguas são compostas de signos arbitrários, para Flusser não há arbitrariedade no universo linguístico.

Se as palavras são símbolos, então apontam para algo o que elas substituem. O que é esse algo que elas procuram, pergunta Flusser.

A resposta ingênua seria: "em última análise, a realidade". A resposta mais sofisticada dos existencialistas e dos logicistas seria provavelmente: "nada". A resposta deste trabalho será: "Já que apontam para algo, substituem algo e procuram algo além da língua, não é possível falar-se deste algo". Não obstante, o fato persiste: as palavras são apreendidas e compreendidas como símbolos, e, em consequência, o cosmos da língua é simbólico e tem significado. (Flusser, 2007: 42)

O doador do significado para a nossa língua, e com isso para o nosso intelecto é o *nada*, o *indizível* que paira além das fronteiras das nossas línguas. Nesta dimensão do além das fronteiras encontram-se também as origens da linguagem, por isso não podemos dizer nada sobre elas "As origens da língua e de seu caráter simbólico perdem-se nas brumas de um passado impenetrável. [...] Somos forçados a aceitar a língua e seu caráter simbólico como a própria condição do pensamento, e a frase 'origem da língua' carece, portanto, de significado neste contexto." (Flusser, 2007: 43)

Com a relativização do conhecimento que se mostra submisso às regras das línguas concretas, relativiza-se também o conceito da verdade. Desta posição Flusser questiona a concepção da verdade vigente no discurso científico, assim como a sua estrutura lógica. Para ele, os dois elementos, concepção da verdade e a estrutura, são determinados pelas regras gramaticais específicas. Ele afirma que o nosso entendimento do mundo como objeto, sujeito e

predicado como situações que compõem a realidade, depende da estrutura gramatical das línguas flexionais que se estruturam desta forma.⁹² Isso, porém não vale para outros grupos de línguas, como aglutinantes e isolantes. Nesta ótica, a verdade científica e a lógica como a norma do pensamento correto perdem sua validade universal. A única verdade que existe é relativa, estritamente ligada às línguas concretas. "É verdade que a nossa matemática e a nossa ciência continuarão válidas, mas num sentido epistemológico restrito. Nada mais afirmarão da 'realidade em si', somente de realidades tais como a portuguesa." (Flusser, 2007: 46)

Novamente podemos acompanhar como Flusser une o plano epistemológico (do conhecimento, da verdade) e o plano ontológico (da realidade). Como os dois são determinados pelas línguas concretas, o filósofo transpõe os problemas metafísicos para o campo da linguística no sentido mais amplo, entendido como os estudos da linguagem em geral. O argumento principal de Flusser já conhecemos: a realidade chega ao intelecto unicamente em forma de palavras.

Ele [intelecto] sabe dos sentidos e dos dados brutos que colhe, mas sabe deles em forma de palavras. Quando estende a mão para apreendê-los, transformam-se em palavras. Isto justamente caracteriza o intelecto: ele consiste de palavras, compreende palavras, modifica palavras, reorganiza palavras, e as transporta ao espírito, o qual, possivelmente, as ultrapassa. O intelecto é, portanto, produto e produtor da língua, "pensa". (Flusser, 2007: 49)

Os dados brutos se dão ao intelecto em forma caótica, enquanto as palavras surgem organizadas em frases. "O que transforma o caos em cosmos é a possibilidade de conversação, é o vem e o vai da língua." (Flusser, 2007:50) Mais uma vez se mostra o motivo da rejeição das teorias linguísticas saussurianas. Se a linguagem é a portadora exclusiva do significado no nosso mundo, a transformadora do *caos* em *cosmos* por excelência, ela não pode consistir em signos arbitrários. Cada sua parte é preenchida de sentido. Por isso, a menor parte da língua a ser analisada é palavra (Nome, *noumenon*), um símbolo na sua fase originária.

Na teoria de Flusser, o próprio intelecto se constitui a partir da linguagem. O intelecto propriamente dito não existiria se não recebesse as informações dos sentidos em forma de frase. "O intelecto se forma aprendendo palavras." (Flusser, 2007: 50) O intelecto é capaz de viver apenas dentro do *cosmos* simbólico formado pelas palavras que se sobrepõem ao *caos* dos dados brutos. O intelecto apreende as palavras, compreende-as e por fim as expelle. Esse expelir

⁹² Esta posição é próxima dos resultados da pesquisa de Émile Benveniste desenvolvida no final da década de 1950, dedicada à análise da influência da gramática do grego antigo na formulação das categorias aristotélicas. Abordaremos este estudo mais detalhadamente nas próximas páginas.

Flusser caracteriza como fenomenalização, ou seja, criação da realidade dentro da qual vivemos. (Flusser, 2007: 51-52) O caos dos dados brutos não tem valor ontológico do *ser*, mas do *poder ser*, trata-se de um mundo em potência, esperando sua realização que só é possível através da língua concreta.

Neste processo, os dados brutos transformam-se num *cosmos*, numa realidade dentro da conversação. Da mesma forma, também o intelecto "realiza-se", isto é, torna-se real somente na conversação. Para Flusser, o homem é *zoon politikon*, exatamente neste contexto ontológico. (Flusser, 2007: 54) O homem, que podemos chamar também o intelecto ou o Eu, é real apenas como parte da sociedade, como parte da conversação no meio de outros intelectos. Se a conversação é um ambiente onde a sociedade se realiza, a linguagem jamais pode ser entendida como mero instrumento de comunicação entre seus membros. Ela constitui a própria essência da sociedade. (Flusser, 2007: 54)

Embora o intelecto se realize na língua, apreendendo as palavras, articulando-as e fenomenalizando, ele não se limita apenas a estas atividades. O intelecto está conectado com suas origens e comprometido com a direção dos seus pensamentos.

O intelecto carrega sobre os ombros, como Atlas, um mundo de silêncio, para dentro do qual os pensamentos (as frases) desembocam e dentro do qual evaporam. Falar-se dessa superestrutura do intelecto é ainda mais difícil do que falar-se de sua infraestrutura. Todas as palavras procurando significá-la são falhas, por serem intelectuais. Esse mundo do "espírito", da "intuição", da "visão imediata", forma a copa da árvore do Eu. Nada mais se pode dizer sobre ele, a não ser que ele é o sentido, isto é, a direção na qual os pensamentos do intelecto correm e que representa um limite superior da língua. Sendo supra-linguístico, é supra-real, e neste sentido: irreal, do ponto de vista do intelecto. (Flusser, 2007: 54)

A compreensão da variedade ontológica das realidades nos proporciona somente a tradução. Se existir apenas uma única língua, afirma Flusser, o intelecto jamais perceberia a relatividade da realidade na qual vive. "A língua única seria o aspecto interno da realidade, e a realidade seria o aspecto externo da língua única." (Flusser, 2007: 55)

Mas como não há uma única língua no mundo, tanto os dados brutos, como os intelectos, se tornam reais dentro de vários universos das línguas diferentes. Flusser cria uma metáfora de uma coleção de óculos de que o intelecto dispõe para observar a realidade de formas diferentes. "Toda vez que troca de óculos, a realidade 'parece ser' diferente. A dificuldade dessa imagem reside na expressão 'parece ser'. Para ser, a realidade precisa parecer. Portanto, toda vez que o intelecto troca de língua, a realidade é diferente." (Flusser, 2007: 57)

A tradução é possível, argumenta Flusser, somente devido à existência de um parentesco entre línguas. E esse parentesco especifica como ontológico. "Existe, por exemplo, um curioso parentesco ontológico entre o grego clássico e o alemão moderno, inexplicável etimologicamente, porém perceptível especialmente na especulação filosófica."⁹³ (Flusser, 2007: 64)

O ato de tradução, continua Flusser, está relacionado com a experiência existencial, com o *nada*. Uma vez que o intelecto se realiza apenas dentro de uma língua concreta, abandoná-la no processo da tradução, o leva a pairar "sobre o abismo do nada" uma vez que salta de uma língua para outra. "Toda tradução é um aniquilamento." (Flusser, 2007: 65) A tradução nos possibilita uma vivência da relatividade da realidade. A experiência oposta recebemos da relação do amor com a língua materna, que nos proporciona falsa sensação da realidade "verdadeira", aparentemente inabalável. (Flusser, 2007: 66)

4.2.2. Tipologia linguística: volta às origens românticas

O subcapítulo denominado "Distribuição atual das línguas", no qual Flusser apresenta o seu entendimento particular da tipologia linguística, costuma ser considerado um dos mais problemáticos, já que não corresponde com a taxonomia vigente à época.⁹⁴ Neste contexto é importante lembrar, que o filósofo se distancia da linguística do século XX de propósito e assim, não nos deveria surpreender que sua referência não são linguistas da sua época. Sob a mesma lógica, com a qual Heidegger busca a recuperação dos conceitos metafísicos impregnados pela especulação milenar na origem do pensamento filosófico, isso é, no pensamento dos filósofos gregos pré-socráticos, Flusser relaciona a sua teoria da linguagem com os primórdios da linguística moderna. Estes primórdios livres da contaminação posterior pelo reducionismo vigente, encontra-se nas teorias dos filósofos românticos alemães, os fundadores dos estudos

⁹³ Esta afirmação de Flusser faz nos lembrar a teoria da origem de Walter Benjamin apresentada no texto *Origem do drama barroco alemão* (1928) no qual alega que o conceito da origem no campo da arte, mesmo que se trate de uma categoria histórica, não tem nada a ver com gênese, mas "se localiza no fluxo do vir-a-ser [...]. O originário não se encontra nunca no mundo dos fatos brutos e manifestos, e seu ritmo só se revela a uma visão dupla, que reconhece, por um lado, como restauração e reprodução, e por outro lado, e por isso mesmo, como incompleto e inacabado." (Benjamin, 1984: 67-68) Neste contexto o autor relaciona o barroco com o expressionismo, demonstrando sua proximidade em termos de origem numa série de analogias.

⁹⁴ No final deste capítulo mencionaremos o caso específico do linguista Karel Palek, que traduziu *Lingua e realidade* para o tcheco e submeteu Flusser a uma ácida crítica.

modernos da linguagem. Para o seu trabalho é particularmente importante a tipologia linguística dos irmãos Schlegel. A taxonomia de Flusser que parece defasada na década de 1960, parte intencionalmente da taxonomia apresentada por August Wilhelm von Schlegel em *Observações sobre língua e literatura provençais* (1818) onde classifica as línguas em isolantes, aglutinantes e flexionais. E da mesma forma como os românticos alemães, considera os tipos das línguas determinantes na formação do espírito ou intelecto dos seus falantes.

Para ele, os três tipos de línguas, flexionais, aglutinantes e isolantes, representam "três tipos de mundo, dentro dos quais o intelecto humano vive". (Flusser, 2007: 68) Ele descreve o mundo das línguas flexionais como: "dinâmico, consistente de elementos plásticos, mas constantes, e obedecendo a regras redutíveis à lógica. É uma cadeia de situações organizadas". (Flusser, 2007: 69) As línguas isolantes constroem seu universo "de uns poucos elementos (sílabas) sem significado determinado, que são usadas como pedras de um mosaico para formar conjuntos de significado (pensamentos)". (Flusser, 2007: 71) O universo das línguas aglutinantes ele apresenta como composto de super-palavras e meio-palavras dentro das quais o intelecto da língua flexional não consegue orientar-se. "O máximo que podemos dizer é que se trata de um mundo compacto, consistente de blocos de significado. Para nós, é um mundo caótico e sem significado". (*Ibid.*) Flusser considera o mundo das línguas aglutinantes e isolantes impenetrável para o intelecto das línguas flexionais.

A partir das línguas flexionais nasce a civilização ocidental, junto à islâmica e à indiana. As línguas isolantes formaram a civilização oriental, enquanto as aglutinantes, ao ver de Flusser, formaram apenas o "pano de fundo das duas civilizações". (Flusser, 2007: 73) Como as línguas isolantes e aglutinantes nos são inacessíveis, o tema deste livro se restringe às línguas flexionais, isto é, à civilização ocidental. No contexto da sua teoria, Flusser chama a nossa civilização de *grande conversação*. Seu objetivo é mostrar como as línguas flexionais dominam a nossa civilização sobretudo no que concerne à ciência e à filosofia, que são comumente consideradas universais. "A filosofia ocidental pode ser, pois, encarada como pesquisa mais ou menos inconsciente da estrutura das línguas flexionais. A ciência pode ser encarada como tentativa de redescobrir a estrutura das línguas flexionais na 'natureza'." (Flusser, 2007: 76) A filosofia investiga o aspecto interno da língua, e a ciência o seu aspecto externo. As duas usam o método de abstração que Flusser considera perigoso, uma vez que o processo da abstração relaciona com o esvaziamento do sentido.

Quanto mais exata, isto é, abstrata, ela [ciência] se torna, tanto maior o seu campo de validade e tanto menor o seu significado. A física, que consegue formular atualmente suas frases em

pouquíssimos símbolos matemáticos, representa provavelmente o cúmulo do alcançável na tentativa de formular a estrutura implícita nas línguas flexionais. Neste sentido esdrúxulo, a física realmente 'explica' a realidade. No entanto, o seu significado tornou-se tão restrito que a física toda se aproxima, perigosamente, da tautologia. (Flusser, 2007:78)

Flusser continua levando os conceitos tradicionalmente relacionados à metafísica ao campo da linguística. A *grande conversação*, ou seja, a civilização ocidental, gira em torno de algumas poucas situações primordiais, ou seja, em torno das frases que podem ser consideradas pilares das devidas culturas. Ele recorre às três dessas frases que definem três culturas importantes no contexto da civilização ocidental.

A primeira vem do mundo das línguas semitas e é a frase hebraica: Jehová ekhad (Deus nome um). A segunda vem do mundo das línguas satem e é a frase em sânscrito: Tat tvam asi (tu és isto). A terceira vem do mundo das línguas kentum e é a frase grega Gnoti seauton (conhece-te a ti mesmo). (Flusser, 2007: 82)

Para Flusser, estas três frases, três situações revelam e, ao mesmo tempo, encobrem o "fundamento ontológico do nosso mundo". (Flusser, 2007: 82) Elas o revelam porque o articulam e, ao contrário, o encobrem porque conversam sobre ele abstraindo e, assim, afastam-se dele. O filósofo explica a primeira frase como a tentativa de apreender "o fundamento inarticulável e inacessível da língua (do "nome santo"); a segunda como articulação da "identidade do espírito como mundo, a qual reside justamente na língua" e a terceira como "a indicação do caminho, da direção, do método de todo conhecimento". (Flusser, 2007: 83)

Conhecendo-se a si mesmo, isto é, conhecendo dentro de si a estrutura da língua, descobrirá o intelecto o encoberto (aletheia = verdade). A estrutura da língua (logos = primitivamente, talvez, frase) é idêntica à estrutura do mundo. Esta ordem de idéias, implícita na frase primordial, torna-se explícita em Heráclito. Logos, e a lógica que dele emana, é o próprio fundamento da língua e da realidade. Logos é o deus (em forma de Hermes e Orfeu no orfismo, em forma de Aténé no olimpismo) que torna o mundo significativo. Mais tarde, mais explicitamente ainda, logos é o Deus da Stoa. Logos é, para os cristãos, a segunda pessoa de Deus, sendo a primeira o nome santo, e a terceira pneuma = hálito, a fala. O Novo Testamento afirma: "No princípio era o logos (o verbo)". (Flusser, 2007: 83)

Flusser entende as três situações primordiais como suplementares, revelando a imagem da ontologia imposta à nossa civilização pelas línguas flexionais. Elas indicam três caminhos possíveis para a nossa cultura penetrar a linguagem e a sua realidade: a fé, a meditação e a pesquisa lógica. (Flusser, 2007: 83) O progresso da nossa civilização é o avanço por estes três caminhos. Estas três situações Flusser apresenta como santas, assim como as línguas das quais provém.

Há três tipos de santidade para estas três situações, conforme Flusser. No caso do hebraico, tratando-se da língua da fé, sua santidade é "de qualidade mágica", um tipo de universalidade "totalmente diferente daquela entendida pela ciência e pela filosofia". (Flusser, 2007: 84) A santidade do sânscrito consiste na meditação. Para Flusser, também o grego antigo possui traços de santidade, tratando-se de uma língua fundadora, que traz os conceitos constitutivos, essenciais para o pensamento filosófico e científico. Ele associa esta língua com as raízes do pensamento filosófico e científico, que caracterizam a cultura ocidental. (Flusser, 2007: 85- 86) Sua "santidade", porém, evapora-se nas traduções. A profundidade dos conceitos gregos já se perdeu na tradução para o latim e cada outra tradução reduz ainda mais a dimensão desse pensamento. Flusser vê esperança em filósofos como Heidegger que procuram na análise fenomenológica dos conceitos gregos recuperar o sentido original. A tradução para outras línguas ou para outras camadas da língua (por exemplo, da camada da fé para a ciência ou para a camada da conversação comum) afasta-nos do Nome, da palavra originária articulada a partir do *indizível*, da sua essência que está no seu significado simbólico. (Flusser, 2007: 86- 87)

No início deste subcapítulo mencionamos as críticas que Flusser recebe pelo presumido desrespeito (ou ignorância) às pesquisas linguísticas contemporâneas a seus textos dedicados à teoria da linguagem. Um exemplo eloquente nos oferece o linguista tcheco Karel Palek que traduziu *Língua e realidade* para a sua língua materna. No decorrer da versão tcheca encontramos uma série de notas de rodapé corrigindo supostos "erros" cometidos por Flusser. A nota de rodapé mais extensa é dedicada justamente à tipologia linguística e estende-se por 7 páginas (!). (Flusser, 2005: 37-43) No posfácio, o tradutor não apenas corrige, mas, de fato, ironiza as reflexões de Flusser, usando expressões como "o nosso filósofo fabula" [bájí náš filozof] (Flusser, 2005: 183), caracterizando a sua análise de línguas como "impressionismo diletante". (Flusser, 2005: 180) Ele contesta a afirmação de Flusser sobre a impenetrabilidade dos mundos das línguas isolante e aglutinante para o intelecto da língua flexional. Argumenta com o caso do Vietnam da época da colonização portuguesa quando os missionários cristãos, "os letrados jesuítas dos países românicos", elaboraram a transcrição fonética adaptando o alfabeto latino que paulatinamente substituiu os signos originais. (Flusser, 2005:43, nota de rodapé) Neste contexto é necessário lembrar (e respeitar) a metodologia de Flusser, que é explicitamente fenomenológica, não sendo possível analisá-la ou avaliá-la pela ótica da linguística descritiva, contra a qual Flusser (assim como Benjamin e Heidegger) se opõe categoricamente. Quando ele usa a expressão "penetrar no universo de uma outra língua", trata-

se de um entendimento no sentido hermenêutico heideggeriano. Como exemplo pode nos servir o Dito de Anaximandro, um curtíssimo fragmento ao qual Heidegger dedicou um denso ensaio de dezenas de páginas procurando a tradução mais fiel com o devido comprometimento com a linguagem dos pensadores gregos pre-socráticos ("Dito do Anaximandro", 1946). O fato que há inúmeras traduções do dito de Anaximandro e inúmeras pessoas que aprenderam o grego antigo, não implica que conseguiram "penetrar" no seu mundo. Os jesuítas dos países românicos, sobre os quais Palek fala, no caso de Vietnam os jesuítas portugueses (assim como no caso do Brasil), definitivamente não aprendiam línguas dos países colonizados para compreender o seu universo. Eles instrumentalizavam as línguas dos povos colonizados para poder dominá-los de forma mais efetiva. Aliás, tratava-se de um instrumento poderoso para privar a população originária da sua identidade, impondo-lhes uma outra.

4.2.3. Breve intermezzo 3: Émile Benveniste e o debate sobre as categorias

A segunda parte do livro denominada "A língua forma realidade" é dedicada à demonstração de como as regras gramaticais das nossas línguas maternas influenciam o nosso pensamento e, com ele, o próprio debate filosófico. "Os pensamentos filosóficos são, como qualquer pensamento, frases de uma dada língua. Referem-se à realidade implícita nessa língua." (Flusser, 2005: 97) Assim, as disputas filosóficas no decorrer da história ocidental estão, em princípio, baseados "em traduções mais ou menos falhas". (*Ibid.*)

Estas afirmações de Flusser nos levam inevitavelmente às reflexões do linguista francês Emile Benveniste que na década de 1950 publicou um artigo com foco na análise das categorias aristotélicas como derivadas da gramática grega. O artigo "Categorias de pensamento e categorias de língua" foi publicado pela primeira vez em 1958 na revista *Les études philosophiques* e em 1966 foi inserido na coletânea *Problemas da linguística geral I*. Benveniste não recebeu apenas aplausos acadêmicos pela sua pesquisa original, mas também uma série de críticas por sua demasiada aproximação dos assuntos exclusivamente filosóficos. Entre os críticos destacava-se Jacques Derrida (*Marges de la philosophie*, 1972), identificando pontos fracos na análise de Benveniste no suposto reducionismo do pensamento de Aristóteles. Ele discordava profundamente da concepção das categorias do pensamento como determinadas pelas categorias linguísticas. (Flores, 2022)

Benveniste baseia sua pesquisa na análise linguística de *Organon* de Aristóteles, onde estão reunidos seus textos dedicados à lógica. É digno de nota que o linguista francês não foi o primeiro a chegar com a hipótese sobre o vínculo entre categorias lógicas e gramaticais. Antes dele, Friedrich Adolf Trendelenburg apontou para este fato já em meados do século XIX. O primeiro volume da sua obra *Historische Beitrege zur Philosophie* é dedicado ao problema das categorias do pensamento, com foco nas aristotélicas. (Flores, 2022: 2) "As categorias exprimiriam assim os tipos básicos de predicação, estando deste modo comandadas pela estrutura sintática da língua. Esta interpretação realça a ligação de termo grego *categoria*, alçado por este tratado a termo técnico filosófico, com o uso corrente na língua grega de palavra categoria: acusar, atribuir, imputar e daí, generalizando, predicar." (Zingano, 2013: 227) Alguns exegetas dos textos de Aristóteles inclusive advertem, que ele próprio explicava as categorias "como fatos de língua, senão do grego", acrescentando que podem ser expressas de múltiplas maneiras (*pollakhôs legomenon* – polivocidade). (Cassin apud Flores, 2022: 9)

Benveniste no seu artigo argumenta a favor da relação direta da gramática grega na formulação das categorias aristotélicas, que entraram na história da filosofia como classificação das formas gerais e universais da predicação sobre o *ser*. Desde a Antiguidade surgiam debates sobre se Aristóteles relacionava as categorias apenas ao plano epistemológico (categorias do pensamento), ou se as considerava válidas também para o plano ontológico (como os gêneros supremos do *ser*). (Zingano, 2013: 227) Salientemos, porém, que Benveniste não se refere de forma alguma à influência da língua grega na própria definição do *ser*; aliás, há inúmeras concepções do *ser* no âmbito da filosofia grega. Ele tão somente aponta ao fato de que a gramática da língua grega permitiu fazer do *ser* "uma noção objetivável, que a reflexão filosófica podia manejar, analisar, situar como qualquer outro conceito." (Benveniste apud Flores, 2022: 4) A respeito da relação do pensamento e da linguagem, Benveniste entende, que as duas atividades, pensar e falar, apesar da sua distinção essencial sempre se movimentam conjunto para nos podermos-nos comunicar. Ele considera esta compreensão do vínculo entre o pensamento e a linguagem como geral e, de fato, inconsciente. (Flores, 2022: 5) De acordo com Benveniste, a língua, mais precisamente a forma linguística, é a condição da realização do pensamento. (*Ibid.*)

É difícil de se saber com segurança se Flusser tomou conhecimento do texto de Benveniste que na sua época repercutiu bastante. Provavelmente sim, visto que neste capítulo

encontramos uma série de pontos em comum, incluindo a referência às próprias categorias aristotélicas e sua ligação com a gramática grega.

Já vimos que para Flusser os pensamentos são frases de uma língua concreta e se referem à realidade implícita a esta língua. Em consequência, a validade das categorias não é apenas epistemológica, mas também ontológica "porque o significado da língua é a realidade". (Flusser, 2007: 100) A "estrutura ontológica da língua" corresponde, desta forma, ao sistema de categorias. Flusser as especifica em seguida como: substância; acidente; qualidade; relação; ação; passividade; estado (hábito); situação (a posição); quantidade; lugar e tempo. Ele encerra esta exposição com o comentário, que para Aristóteles as categorias eram "as dez maneiras do ser", apela, no entanto, na importância da consciência de que se trata apenas de "dez elementos da estrutura ontológica da língua grega." (*Ibid.*) O fato que a sua lista de categorias não corresponde exatamente com a aristotélica, ele explica esta distorção pela tradução do grego para o português.⁹⁵ Flusser critica o sistema aristotélico pela instauração da "nefasta dicotomia entre o conhecido e o conhecedor," (*Ibid.*) defendendo as mesmas posições que Benveniste articulou alguns anos antes.

No decorrer deste capítulo Flusser analisa algumas destas categorias que tradicionalmente fazem parte dos debates filosóficos. Ele começa com o tempo, esboçando funções que esta categoria gramatical exerce nas quatro línguas submetidas a análise: alemão, inglês, português e tcheco.

Na sua análise concentra-se na formação do futuro nessas quatro línguas e nos verbos auxiliares que costumam fazer parte da estrutura do futuro verbal. Em alemão, usa-se o verbo auxiliar *werden*, tanto na formação do futuro (por exemplo, *ich werde gehen*), como na formação da voz passiva (por exemplo, *ich werde geschlagen*). Ao mesmo tempo encontramos também na formação da expressão "tornar-se" (por exemplo, *ich werde rot*). A partir destes significados, Flusser compreende o caráter do futuro alemão como triplo: passivo, espontâneo e inevitável. Flusser considera o verbo *werden* tão significativo para a língua alemã que o caracteriza como "uma força dentro da realidade alemã que a pervade, forma, transforma e

⁹⁵ Para mais clareza, segue a relação das dez categorias aristotélicas com seu par em latim: substância (*substantia*), quantidade (*quantitas*), qualidade (*qualitas*), relação (*relatio*), lugar (*ubi*), tempo (*quando*), estado (*situs*), ter (*habere*), ação (*actio*), paixão (*passio*). Sempre se duvidou, se as categorias devem expressar apenas a forma de pensar dos objetos, possibilidades de predicar sobre eles, ou se se trata das suas próprias formas de manifestação, isto é, se são realidades ou conceitos mentais, se são coisas ou palavras. Essa ambiguidade gerou na Idade Média o "problema dos universais", um debate muitas vezes acirrado, entre nominalistas e realistas.

propele em direção do futuro, e essa força chama-se *werden*. Todas as coisas, para serem reais, devem ser possuídas por ela [...]. Essa força é escatológica." (Flusser, 2007: 102-103) A clara consequência manifesta-se, de acordo com Flusser, na fatalidade do espírito da língua alemã. O autor oferece mais exemplos a favor da sua tese: *Geschick*, é uma palavra alemã que significa o "destino"; além deste encontramos também outros significados para ela, como o "mandamento", o "inevitável". (Flusser, 2007: 103). Com a palavra *Geschick* estão vinculadas mais duas palavras, *Geschichte*, a "história" e o verbo *geschehen*, "acontecer". Flusser conclui que na língua, e assim, na realidade alemã, a história é "uma série de acontecimentos ligados inevitavelmente. É o processo de *werden*." (Flusser, 2007: 103) A mesma fatalidade identifica também na etimologia da palavra "futuro", *Zukunft*. Ela pode ser literalmente traduzida a partir das suas duas partes *zu* ["para"] e *kunft*, versão substancializada do verbo *kommen*, "vir", ou seja, aquilo que está vindo, algo que se aproxima. Flusser resume a relação do espírito alemão frente ao futuro: "Somos, portanto, passivos em face dos acontecimentos que se aproximam de nós [...]" (*Ibid.*)

As reflexões a respeito da formação dos tempos verbais na filosofia alemã na qual procura manifestações do verbo *werden*. Ele a encontra na fenomenologia do espírito de Hegel e também em Nietzsche, onde o *werden* determina a ideia da vontade de poder, assim como do eterno retorno. Na teoria de Heidegger, o poder de *werden* revela-se, para Flusser, no conceito da *Geworfensein des Daseins*, a condição do ser humano de "estar jogado" no mundo. (Flusser, 2007: 103)

Com o mesmo objetivo aborda os princípios da formação do futuro inglês com verbos auxiliares *shall* e *will*. *Shall* usado na primeira pessoa gramatical tem a ver com o dever, já que um dos significados deste verbo modal é introduzir uma ação como necessária exigida pela lei ou pela regra. O verbo *will* usado nas demais pessoas gramaticais, está relacionado, por sua vez, com a vontade. Flusser, assim, compreende o futuro inglês em dois planos. Do ponto de vista subjetivo está relacionado com a obrigação, do ponto de vista objetivo com a espontânea vontade. Por consequência, a filosofia inglesa possui dois aspectos fortes, o ético e o prático. O aspecto prático do "espírito inglês", prossegue Flusser, manifesta-se também na outra construção gramatical. Ele se refere à negação formada com ajuda da palavra auxiliar *do*. A negação da realidade é a negação do trabalho (por exemplo, *I do not go*). "A combinação entre idealismo e empirismo, tão típica da filosofia inglesa, pode ser compreendida como tentativa de conciliar os verbos *shall* e *will* de um lado e o verbo *do* de outro lado." (Flusser, 2007: 106) De acordo com o autor, os representantes da primeira tendência seriam Locke, Berkley e Hume,

e a segunda, por sua parte, explicaria o pragmatismo de Russel e Whitehead. (Flusser, 2007: 104-106)

A construção do futuro português apresenta como um fenômeno linguístico em vias de transformação. O sufixo "-ei" (irei, farei) vinculado a conjugação do verbo "haver" é cada vez mais frequentemente substituído pela formação com o verbo auxiliar "ir" (vou fazer), comenta Flusser. O outro significado do verbo auxiliar "haver" está conectado com a propriedade, com a qualidade, aproximando-se ao verbo "ter". O verbo "ter", por sua vez, é um verbo auxiliar na formação de uma das formas do passado ("tenho ido"). Se a construção do tempo em português está vinculada à categoria da qualidade, trata-se de um fenômeno acidental, ao contrário do acontecimento substancial como vimos em alemão ou inglês. O tempo em português é propriedade de uma substância. "Em português eu tenho futuro, como força, saúde ou dinheiro." (109)

A reflexão sobre a gramática da língua portuguesa que tende substituir o verbo auxiliar "haver" pelo verbo "ir" na formação do futuro, leva-o a uma conclusão interessante: no português manifesta-se a revolução que aconteceu no universo da física com as teorias de Einstein e Heisenberg nas quais se interconecta o espaço com o tempo.

Trata-se de uma nova visão da realidade que podemos observar, em seu resultado matematicamente formulado, na física da atualidade. Compare o significado do *ir* em português com o espaço-tempo de Einstein e com o fator de indeterminação de Heisenberg. O português e as línguas irmãs, o francês e o espanhol, são o campo do qual brotou a revolução que se opera no conceito de tempo e espaço da física moderna. (Flusser, 2007: 110)

As observações de Flusser a respeito da construção dos tempos verbais na língua tcheca podem despertar uma associação com a língua *ewe*⁹⁶ e seu papel no estudo memorável de Émile Benveniste. Para o linguista francês esta língua africana serve de referência para um sistema de regras completamente diferentes do grego antigo, sobretudo pela ausência do verbo "ser".

Voltando a Flusser e à sua característica dos tempos verbais tchecos, ele começa com a advertência para o leitor português sobre o exotismo da ontologia da língua tcheca para aqueles que não estão familiarizados com ela. Explica que o tcheco pertence ao grupo *satem* dentro da família indo-europeia, diferentemente das três línguas analisadas que fazem parte do grupo

⁹⁶ A língua *ewe*, no contexto brasileiro conhecida também como língua *jeje*, é uma língua africana da família nigero-congolesa, atualmente falada principalmente nas regiões de Gana, Togo e Benim.

kentum. Antes de proceder com sua análise, resumidamente comenta a respeito da língua tcheca: "temos de constatar um fato brutal: o futuro no sentido em que o tomamos, simplesmente não existe". (110) Embora exista o verbo auxiliar *budu* para a construção do futuro verbal, ele se usa apenas para uma pequena parte da formação do futuro, prossegue Flusser. Outras formações dependem de um leque amplo de prefixos que deixam "uma larga margem à fantasia individual".

Tenho ampla liberdade de criar meus próprios significados, com a esperança de ser esse significado vagamente captado pelo meu interlocutor na base do significado conhecido do prefixo e do verbo. A labilidade dos prefixos é uma das fontes de riqueza, beleza e flexibilidade das línguas eslavas. (Flusser, 2007: 111-112)

Independentemente da eventual “margem poética” com a qual o autor analisa a formação dos futuros verbais das línguas expostas, o que chama a atenção é a ideia da interdependência entre a forma de pensar (e filosofar) e a língua concreta. Ela nos remete às concepções deterministas ou relativistas da linguagem, que pela primeira vez surgiram no romantismo alemão e no século XX voltaram com a força com a chamada hipótese Sapir-Whorf.

Na segunda metade do século XVIII, Johann Gottfried Herder foi o primeiro a formular a teoria da interdependência entre linguagem, pensamento e cultura, criando a base do determinismo (relativismo) linguístico. Esta teoria parte do pressuposto de que o caráter e o pensamento de uma nação se refletem na sua língua. A língua está inerente ao nosso pensamento e nós conseguimos refletir apenas aquilo que conseguimos expressar nela. (Jiménez, 2018: 6)

Alexander von Humboldt, algumas décadas mais tarde, desenvolveu as ideias de Herder, afirmando que línguas são mediadoras entre o mundo e a mente humana. A perspectiva de Humboldt era, em princípio, mais antropológica de que filosófica, visto que compreendia a linguagem como um fenómeno empírico e histórico com o qual relacionava todas as manifestações do mundo humano. (Monteagudo, 2002: 12-13) Para ele, a linguagem não representa apenas as realidades já conhecidas, mas permite também expressar a realidade que ainda não conhecemos. A diferença entre línguas não se baseia apenas no que podem simplesmente expressar, mas em tudo que estimulam nos seus falantes mediante a sua força interna. (Deutscher apud Jiménez, 2018: 10) Humboldt, com sua concepção dinâmica da linguagem, onde as línguas não são produtos (*ergon*), mas atividade (*energia*), opõe-se à ideia

vigente da época sobre as línguas como sistemas relativamente estáveis. A sua teoria da linguagem mostrou a importância da interação discursiva na constituição de uma língua.

Na década de 1930, as ideias de Humboldt contribuíram para a formulação da teoria do relativismo linguístico. Seus representantes mais consagrados foram dois linguistas norte-americanos, Edward Sapir, de origem alemã e Benjamin Lee Worf, seu aluno que desenvolveram estudos sobre como cultura, nacionalidade e língua influenciam nossa forma de perceber o mundo que nos cerca. Os povos são determinados pela língua que falam uma vez que a língua condiciona de forma decisiva como vemos o mundo. Worf entende a língua como instrumento da catalogação da nossa experiência visto que diversas gramáticas impõem diferentes visões do mundo. A teoria de Sapir e Worf aponta para a relação causal entre o desenvolvimento da cultura e o desenvolvimento da língua. (Jiménez, 2018: 9-10) Ela apresenta o mundo como uma espécie de modelo, entendendo que cada povo tem seu modelo diferente porque as formas de ver o mundo e as categorias para apreendê-lo são determinadas por cada cultura. As regras da língua e normas da cultura se desenvolvem reciprocamente.

4.2.4. Poesia, arquiteta da realidade

O terceiro capítulo "A língua cria realidade" é fundamental para o entendimento da concepção do transcendente na teoria de linguagem de Flusser. Nele o autor descreve a dinâmica da linguagem de acordo com sua proximidade ou distância do indizível, do nada, o doador de significado à nossa conversação.

A grande conversação da qual participamos e que é toda a realidade vem do nada e trata do nada. Entretanto esta afirmação não tem mais, a esta altura da discussão, nenhum sabor de derrota ou de desespero. O nada, longe de ser um conceito vazio e negativo, torna-se um superconceito sinônimo do indizível. Reformulando, portanto, podemos dizer que a grande conversação que somos surge do indizível e trata do indizível. Creio que com esta frase ficou delimitado o território da língua. (Flusser, 2007: 156)

Flusser alega que este tipo de afirmação tende a superar si mesma, isto é, alcançar as fronteiras da linguagem e tornar-se um paradoxo ou uma tautologia. (156) Isso acontece sempre quando as línguas procuram descrever ou dar o nome para o *nada* uma vez que se trata de uma “tentativa de dar nome ao inarticulável.” (Flusser, 2007: 158)

Essas regiões, por serem anteriores ou posteriores à língua, são irreais, são nada. Mas é aquela irrealidade, aquele nada, que estabelece a realidade, e neste sentido é uma irrealidade mais básica, ou superior à realidade. Ao realizar-se na língua, o intelecto perdeu essa irrealidade superior à realidade e procura reconquistá-la, superando a língua. (*Ibid.*)

Para que a sua argumentação ficasse mais clara, Flusser desenha um gráfico em forma de globo que representa o universo linguístico da grande conversação, ou seja, da civilização ocidental.



Imagem retirada de *Língua e realidade* (2007: 268).

O globo representa as camadas de linguagem, o hemisfério norte, as línguas usadas da forma autêntica, o hemisfério sul, as línguas degradadas. O globo está suspenso no indizível e as línguas concretas conseguem ter contato com ele através das suas extremidades nos polos. A camada da língua dos dois lados do equador, a mais extensa, é a língua *stricto senso*, como fala Flusser, a *conversação*, sendo usada de forma correta, a *conversa* sendo usada de forma inautêntica. A linguagem das camadas que se aproximam ao polo norte, a *poesia* e a *oração*, transformam suas características da língua comum, língua *senso stricto*, para alcançar o indizível e voltar a comunicar sobre ele. As camadas do hemisfério sul, a *salada de palavras* e o *balbuciar*, são testemunhas das tentativas malsucedidas de penetrar as fronteiras do indizível.

Como a concepção das línguas de Flusser é abrangente, ele considera também sua forma musical e pictórica. Assim, a parte oriental do globo é reservada aos símbolos auditivos, ou seja, dedicada à linguagem musical, enquanto o lado oposto, ocidental, é dedicado aos símbolos pictóricos que é a linguagem das artes plásticas.

O pensamento científico, e com ele a filosofia que se deixa limitar com suas normas, desenvolvem-se na parte da *conversação* progressiva que forma a camada mais próxima ao equador (mais afastada do indizível). O progresso do discurso científico consiste na formação de informações novas que surgem a partir do encontro com outros intelectos que conversam. Estas informações se transformam em mensagens.

A constante formação de novas frases, isto é, o constante reagrupamento de palavras de acordo com as regras de diversas línguas em formações novas, o surto, portanto, de sempre novas informações, faz com que o território da conversação cresça constantemente. (Flusser, 2007: 162)

O que é típico para os intelectos nessa camada, prossegue Flusser, é uma certa ingenuidade a respeito da linguagem. Eles consideram os elementos linguísticos, assim como as normas gramaticais, como naturais. O progresso da ciência consiste basicamente em estabelecer novas relações entre os elementos da língua de acordo com as regras gramaticais que se manifestam na própria lógica do pensamento científico. A produtividade das ciências e da filosofia limitada pelas regras científicas, apenas estende o horizonte da língua, mas não a aprofunda. Elas não conseguem, por exemplo, criar palavras novas no sentido de novos elementos da realidade. Os intelectos tornam-se verdadeiramente criativos somente nas camadas superiores da língua que se encontram mais próximas ao indizível. Lá conseguem criar palavras e regras novas, estabelecendo uma nova realidade. (Flusser, 2007: 162 - 165)

A *conversa fiada*, a primeira camada linguística abaixo do equador, representa a conversação degradada, composta de frases com significados apenas aparentes. Os intelectos que nela participam ele chama de *pseudo-intelectos*. Com prefixo "pseudo" o autor expressa a ausência da liberdade (algo essencial para um intelecto) por estarem cercados pelas informações fora do alcance da sua compreensão. Estes intelectos estão mergulhados na angústia que define seu clima existencial uma vez que perderam sua liberdade e, assim, podem ser facilmente instrumentalizados pelos intelectos bem-sucedidos na esfera da conversação, isto é, na sociedade. Nessa camada "o Eu pode decair e transformar-se em a gente (man)." (Flusser, 2007: 161) Aqui encontra-se um campo fértil para qualquer tipo de propaganda e ideologias. Esta

camada "nos inunda na forma da propaganda comercial e política e das produções pseudo-artísticas do cinema, das revistas ilustradas e do romance." (*Ibid.*) O perigo deste universo corrompido é sua proximidade com a conversação correta, não sendo ontologicamente diferente. Por isso se trata de uma ameaça constante da queda da *conversa* autêntica na *conversa* inautêntica e, conseqüentemente, da nossa instrumentalização. O intelecto que se realiza em *conversa* cria realidade, porém, uma realidade limitada, e está sempre ameaçado de ser aniquilado pela *conversa fiada*. (Flusser, 2007: 170-172)

E finalmente chegamos à *poesia*. A camada da linguagem que se estende sobre a camada da conversa que proporciona um clima criativo para os intelectos que a habitam. Trata-se da *poesia* no sentido grego de *poesis*. Flusser define a *poesia* como "esforço do intelecto em conversação de criar língua". (Flusser, 2007:173). Remete a Platão que entendia a poesia como uma conversação interna, conversação consigo mesmo. "Sendo Platão poeta, podemos interpretar este pronunciamento como uma teoria filogenética da poesia, teoria essa baseada na introspecção. Platão parece dizer que a interiorização da conversação resulta em pensamento, isto é, para Platão, pensamento filosófico, que, no seu caso, é poesia." (*Ibid.*)

Flusser relaciona o termo da *poesia* também com outro conceito, *Dichtung*, a palavra alemã para poesia, cujo significado remete também ao "adensamento, cerração, calefação". (*Ibid.*) Essa palavra mostra-se muito útil na aproximação do processo da transformação da linguagem nessa camada. Flusser descreve esse processo como acolhimento, as línguas tornam-se mais densas, quase impenetráveis. O intelecto encontra-se isolado, longe de outros intelectos. A língua que se tornou impenetrável, não permite mais qualquer análise racional. E nesse momento de recolhimento da língua, o intelecto consegue superá-la e, assim, abrangê-la. Na camada da *poesia*, a língua está à mão (*zuhanden*), tornando-se um instrumento.

Resumindo, posso dizer: o poeta (Dichter) recolheu a conversação sobre si mesmo, isto é, recolheu-se sobre si mesmo, concentrou-se sobre si, impondo-se novas limitações; está dentro de uma cerração impenetrável, que, quando penetrada, se dissipa em conversação comum e perde seu significado, e usa essa língua impenetrável como instrumento. (Flusser, 2007:175)

Os poetas são produtores das línguas visto que fornecem a matéria prima para os intelectos da camada da conversação. Poetas são os próprios produtores da língua. E, novamente chegamos, à questão da fonte da linguagem. Onde surge a matéria prima das nossas línguas? A resposta de Flusser já conhecemos: do *nada*. "De onde produz o poeta a língua? *Ex nihilo*,

daquele nada indizível que é o Alfa e o Ômega da língua. [...] A poesia é o lugar onde a língua suga potencialidade, para produzir a realidade." (Flusser, 2007:176)

Além dos pensamentos novos transformados em conceitos novos na respectiva língua, os poetas conseguem criar também as regras novas. A poesia é camada onde o intelecto está livre. Para Flusser, a liberdade de criação, é a única liberdade autêntica (Flusser, 2007: 178) Esta afirmação corresponde com o entendimento da relação entre poesia e filosofia colocando os poetas no patamar mais alto do que filósofos já que os poetas não se deixam limitar com as normas restritas da linguagem científica. Podemos apenas lembrar que ideia semelhante encontramos já nos textos dos primeiros românticos alemães.

O caminho dos poetas, porém, é um caminho arriscado e sua queda na linguagem inautêntica é mais profunda e mais humilhante. Flusser chama essa camada de *salada de palavras* e a situa no seu gráfico linguístico ainda mais abaixo do nível do equador do que a camada da conversa fiada. Sua ideia corresponde com a advertência de Heidegger no ensaio “Para quê poetas?” (1950), em que analisa dois poemas de Rilke que o levam à afirmação de que os poetas arriscam mais do que morte. Enfrentamos a questão o que pode ser pior do que perder a vida? Neste ensaio entendemos, que muito pior de que perder a vida é perdermos a nossa humanidade incondicionalmente vinculada à nossa capacidade de nos expressarmos numa língua. Assim, os poetas que se aproximam ao indizível, arriscam emudecer ou perder a faculdade de falar na língua dos homens. Para Flusser, as frases destes poetas “decaídos”, não nascem mais no *nada*, mas, ao contrário, dirigem-se ao nada para se dissiparem nele. (Flusser, 2007: 181)

A camada da *oração* é a camada mais alta da linguagem; nela as línguas alcançam as fronteiras do indizível. Quando os poetas se dirigem ao *nada*, passam inevitavelmente por ela. Se entre as camadas da *conversação* e da *poesia* existe uma fronteira bastante clara, entre as camadas da *poesia* e da *oração* a divisão é quase imperceptível. Na descrição desta camada linguística Flusser recorre à origem etimológica da palavra que encontramos na palavra latina *os*, boca. Ele recomenda entendê-la, então, como “uso consciente e autêntico da língua.” (Flusser, 2007:182) Nela, o intelecto compreende a língua e pode servir-se dela.

Flusser continua nesta linha de argumentação, alegando que “a oração é a boca da língua, isto é, a extrema articulação através da qual o indizível é abordado.” (*Ibid.*) O intelecto que se dirige aos limites da linguagem, tem duas possibilidades. Ele pode fazê-lo em forma de peroração ou de adoração. A peroração segue o caminho da abstração científica chegando ao

simbolismo matemático e lógico. A adoração é uma atividade do intelecto poético que foca o aspecto poético da linguagem e resigna no seu aspecto formal, lógico-matemático. (Flusser, 2007:182-190)

Para Flusser, a análise matemática é um dos instrumentos da linguagem mais potentes. Há, porém, um problema insolúvel neste alto nível de abstração. Ela sempre se dá em detrimento do significado dos símbolos.⁹⁷ Ou seja, os símbolos da matemática são os mais vazios. Para isso compara os símbolos matemáticos “x”, “a” e “=” com palavras que ele definiu como símbolos na sua argumentação anterior, ou seja, como carregados de sentido: “medo”, “dança”, “guerra”. (Flusser, 2007: 186) Visto que no início do seu trabalho Flusser definiu o símbolo como a menor unidade das línguas, a matemática é uma linguagem composta de símbolos praticamente vazios. Por outro lado, as regras que os conectam, são as mais precisas. O universo que a matemática nos proporciona é um universo onde reina exatidão e precisão, mas que é carente do significado. Por isso, seu mundo é existencialmente vazio uma vez que não diz nada sobre a vida do ser humano.

A última dessas camadas, a do cálculo lógico, da lógica algébrica, da lógica simbólica (ou qualquer que seja a expressão usada por seus construtores), seria puramente formal, abrangeria toda a língua e significaria nada. Com esta tentativa consciente de penetrar e governar a língua, despiando-a de significado, tornando-a tautológica e por tanto inoperante e inofensiva, o intelecto galga a camada da oração e encara o nada de frente, provocadoramente. (Flusser, 2007: 183)

Quando Flusser fala sobre o caráter orgulhoso da civilização ocidental na sua próxima monografia, *A dúvida*, e exige seu sacrifício, refere-se a este tipo de pensamento. Enquanto o intelecto científico orgulhoso considera o *nada* uma simples ausência, o intelecto poético no caminho da adoração reconhece o valor fundamental do indizível. Enquanto o intelecto no processo da peroração procura dominar e instrumentalizar a linguagem, os intelectos no caminho da adoração se alimentam da experiência com a linguagem e, por fim, com o transcendente. Eles articulam esta experiência no plano da *poesia* e, conseqüentemente, na camada da *conversação* e assim as enriquecem. A adoração atinge o *nada* carregado de sentido, o *nada* das reflexões de Martin Heidegger e do Mestre Eckhart, enquanto a peroração se depara com o *nada* vazio.

⁹⁷ Neste problema apontava já Ludwig Wittgenstein (consultar cap. 2.2.3. "Da lógica ao misticismo: Ludwig Wittgenstein e a questão dos limites da linguagem").

Tudo se repete eternamente sempre com as mesmas variações. Todas as frases são reversíveis, todas são reformuláveis mais simples ou mais complicadamente. O aparente progresso reside em uma reformulação do eternamente idêntico: do nada. O cosmos da lógica e da matemática é o cosmos do enfado em proporções gigantescas. A língua foi orada e perorada, e não resta senão calar-se. A um intelecto assim, se for honesto, não é mais possível participar da conversação que interpreta como a eterna repetição inexata, e, portanto, velada, do nada. Um intelecto assim procura, voluntariamente, o aniquilamento. (Flusser, 2007:189)

Flusser identifica o caminho da peroração nos trabalhos de Frege e nas teorias dos filósofos próximos ao seu pensamento, como Bertrand Russell, Alfred North Whitehead, Rudolf Carnap ou Moritz Schlick. Para ele, uma exceção neste grupo seria Ludwig Wittgenstein pela sua consciência dos limites deste método. (Flusser, 2007:187-188).

No processo da adoração, quando o intelecto alcança as fronteiras do indizível, não o espera um vazio, mas uma iluminação. O intelecto supera "a capa protetora das nuvens poéticas" e fica exposto "às radiações imediatas da não-língua, do silêncio iluminado e resplandecente." (Flusser, 2007: 191) "A separação entre intelecto e língua, entre o aspecto subjetivo e objetivo da realidade, portanto, quebra a realidade. O intelecto supera a língua e dissolve-se. O resto é silêncio." (Flusser, 2007: 192)

Nessas regiões, a lógica mostra-se uma ferramenta lamentavelmente inútil. Há, porém, um outro instrumento ao alcance do ser humano, o mito, com a sua capacidade de lidar com símbolos que se encontram nas origens da linguagem. "A explicação da conversação é lógica, a explicação da oração é mítica. É, portanto, inevitável, quando se trata da oração, recorrer ao mito." (Flusser, 2007: 192) Enquanto o caminho da lógica leva ao suicídio do intelecto, o caminho da reza e do mito, leva a uma nova forma de conhecimento.

O problema da nossa relação com o mito é um sentimento da superioridade cultural que, para Flusser, é na verdade só o medo disfarçado desta dimensão. Essa relação complicada é responsável pelo vazio que encontramos atrás da camada da poesia. Tudo que a supera, é irreal para nós e, por consequência, inatingível pela conversação. Apesar da herança de ressentimento a respeito do mito, Flusser acredita na sua paulatina recuperação pela nossa cultura, argumentando com as pesquisas sérias nesta direção, como, por exemplo, a de Johann Jakob Bachofen, um dos precursores da antropologia do século XIX, mas também as investigações de C. G. Jung e do seu colega Karl Kerényi. Uma característica significativa nos textos destes pesquisadores Flusser identifica no fato, que a força do mito se manifestava na própria linguagem que usavam na descrição das suas investigações, aproximando-os da linguagem mítica. (Flusser, 2007: 192-193)

Quando o intelecto poético atinge, por fim, as fronteiras da linguagem e se depara com indizível, não é passivo. "O poeta não mais espera passivamente pela musa para ser inspirado. Volta-se agora para o nada e chama-o pelo nome. Ora em direção a ele, adora-o, não espera a musa para ser inspirado." (Flusser, 2007: 195)

Existe, porém, um grande perigo para o intelecto poético que atingiu a camada da *oração*. Ele é ameaçado pela queda na linguagem inautêntica, a mais destroçada de todas as mencionadas. Flusser a denomina de *balbuciar*.

A gente em conversa fiada é quase intelecto, e a gente balbuciando é quase instinto. As frases da gente em conversa são quase pensamentos; as frases da gente balbuciante são quase dados brutos. Estamos no ponto onde a língua se desfaz em seus elementos brutais, no caos do possível. (Flusser, 2007: 198)

É aqui onde o poeta fracassado paga o preço mais alto, ele perde a sua humanidade, como diria Heidegger (2002: 336-339).

4.2.5. Genealogia da linguagem: natureza, civilização, tecnologia

No último capítulo da sua monografia, Flusser se concentra nas consequências da propagação da linguagem que une história, natureza e civilização, todos eles fenômenos linguísticos. Antes disso, porém, precisamos voltar à questão da origem da linguagem. Como nos vamos aproximar ao universo do indizível, adverte Flusser, o pensamento racional algemado por regras da lógica não será conveniente para esta busca. Precisamos, então, recorrer à linguagem mito-poética, a única adequada para abordar dimensão do indizível. E, em seguida, põe sua advertência em prática.

Pensamentos nebulosos vagavam pelo nada, à procura de um intelecto para articulá-los; intelectos em formação vagavam pelo nada terrificante à procura de pensamentos, a fim de apreender e compreender o terror e destruí-lo. Neste clima irreal o tecido da língua se formava. (Flusser, 2007: 228)

De forma quase jungiana complementa, que esta situação não descreve apenas um evento histórico, mas também um estágio latente dentro de nós. Cada intelecto é ameaçado pela queda do cosmos linguístico organizado, ao estado caótico de linguagem, ao *balbuciar* ou à *salada de palavras*. "O tecido da língua é uma estrutura frágil e ameaçada constantemente de

aniquilamento pelo nada que a envolve de todos os lados. É uma herança preciosa que nos foi legada pelos nossos ancestrais, a fim de ser conservada e aumentada, sob pena de sermos aniquilados." (Flusser, 2007: 228)

A natureza, assim como a civilização, decorre da *conversação*. No estágio pre-linguístico a natureza simplesmente não existia. Os fenômenos naturais como chuva ou estrelas são reais só porque se trata de conceitos, de palavras. Antes da articulação destes fenômenos numa das inúmeras línguas que existem, havia apenas "um caos nebuloso de conceitos e frases em formação, havia a *natureza in statu nascendi*. À medida que a conversação se formava, surgia a natureza. *Portanto, a natureza é uma consequência da conversação*." (Flusser, 2007: 231, grifos do autor). Conforme a *conversação* progride, a natureza se transforma. "A pedra dos gregos, aquele fenômeno pesado e morto, subproduto da vida do cosmos que procura o seu lugar justo caindo, é um fenômeno diferente da nossa pedra, aquele campo eletromagnético e gravitacional cujo comportamento é previsível apenas estatisticamente." (Flusser, 2007: 232)

A diferença principal entre natureza e civilização é a ordem pela qual surgiram. A natureza foi a primeira a ser produzida no processo da articulação dos conceitos e frases. A civilização aparece só no momento em que os conceitos se consolidam. A partir deste pressuposto Flusser argumenta que não há diferença no objeto de estudo das ciências naturais e das do espírito, uma vez que ambas estudam a mesma realidade, a linguística. E conclui: "A diferença entre civilização e natureza é, pois, uma diferença de grau, e não de qualidade. Civilização é natureza ultrapassada; natureza é civilização potencial. Mas o processo é reversível." (235)

Na sua caracterização da civilização vai ainda mais longe, comentando que a civilização é uma língua exteriorizada e assim, em certo sentido, um detrito da língua.

[...] toda língua exteriorizada, todo produto da atividade do intelecto em conversação, em breve, a civilização, são as cinzas da atividade. São cinzas que espelham a atividade e cuja contemplação ilustra a atividade, mas não fazem parte dela. A língua exteriorizada, isto é, civilização (inclusive a civilização material), é realidade ultrapassada. (Flusser, 2007: 223)

Com esta afirmação estão vinculados dois conceitos, o *concreto* e o *abstrato*. A língua é mais concreta, para Flusser, quanto mais próxima é a palavra recém articulada do indizível, aquela que ainda não passou pelo processo da abstração na conversação. E quanto mais a palavra está afastada dessa sua origem, mais abstrata ela é. Neste sentido, a civilização é mais

abstrata do que a conversação, já que é a sua externalização, ou seja, mais afastada da realidade original, isto é, do indizível.

Toda civilização, portanto, e mais especialmente a civilização material, é resultado de um esforço de abstração dos intelectos em conversação, a fim de superar-se, superando a língua. É um esforço intelectual por desintelectualizar-se. Em outras palavras: a língua, ao realizar-se, super-realiza-se, deixando para trás as abstrações dessa super-realização, a saber, a civilização. (Flusser, 2007: 224)

O entendimento da civilização material como um detrito da linguagem, como as cinzas da atividade da abstração, leva-nos às reflexões sobre a tecnologia inseparavelmente ligada à nossa civilização. Na década de 1980, Flusser torna-se autoridade na teoria das mídias e das imagens técnicas que giram em torno do conceito de *aparelho*. Pela primeira vez aborda este tema de forma explícita na sua monografia, *Até a terceira e a quarta geração*⁹⁸. No texto de mais de 300 páginas o termo de *aparelho* aparece na sua parte final, sendo descrito como o castigo divino. Deus castigou a humanidade pela perda da relação com o transcendente que caracteriza a passagem da Idade Média à Época Moderna, devido à adesão da civilização ocidental ao mundo imanente. É importante acrescentar que Flusser costuma vincular este conceito às ideologias violentas como nazismo ou stalinismo. (Flusser, TQG⁹⁹: 311-314) A solução que Flusser oferece é a recuperação do potencial poético das nossas línguas, como alternativa à linguagem instrumentalizada imposta por *aparelhos*, apelando à necessidade de uma nova teoria da linguagem consciente deste problema. O problema das línguas na atualidade é o seu uso em função dos *aparelhos* e consequente deterioração da capacidade de articulação da realidade. "[...] nossa língua tornou-se redundante e precisa ser abandonada". (Flusser, TQG: 324)

O próprio tema da tecnologia e seu perigo para a humanidade surgiu no solo acadêmico algumas décadas antes da concepção do livro de Flusser, mais precisamente na década de 1930, com a crítica de Ortega y Gasset. Em 1933, ele ministrou um curso sobre a técnica na Universidade de verão em Santander, tendo as suas reflexões sido publicadas em 1939 sob o título *Meditações sobre a técnica*. Ele caracteriza a técnica como uma "sobrenatureza" que o homem criou e dentro da qual mora após a sua desvinculação da natureza. Ele apela à urgência

⁹⁸ Este texto e sua genealogia foram abordados no capítulo "2.4. As origens da teoria da linguagem de Flusser, crítica do estado da civilização ocidental".

⁹⁹ Nesta pesquisa trabalho com o manuscrito original datilografado por Flusser, *Até a terceira e a quarta geração* (TQG), disponível no Arquivo de Vilém Flusser em Berlim.

de tornar a técnica um assunto sério nos debates universitários já que os conflitos causados por ela na sociedade se manifestam cada vez com mais intensidade. (Ortega y Gasset, 2015: 176) O grande problema ele vislumbra na sua falta de transparência. Olhar as máquinas não nos ajuda a compreendê-las. Observar um carro não nos permite enxergar a complexidade da sua construção e do seu funcionamento. Em consequência, ele considera a vida do homem contemporâneo menos real do que a vida do homem medieval, já que as condições nas quais se encontra são muito mais obscuras para ele. A técnica criada para ajudar o homem e solucionar seus problemas, tornou-se um grande transtorno no decorrer do tempo. Essa situação, entretanto, era previsível desde o final do século XIX, comenta o filósofo espanhol. (Ortega y Gasset, 2015: 177-179)

Em 1954, também Martin Heidegger se foca neste tema no ensaio "A questão da técnica". Nele relaciona a essência da técnica moderna com o conceito de *Gestell* que pode ser traduzido como "com-posição" ou "armação" ¹⁰⁰ no sentido da "força de reunião daquele que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da disposição, como disponibilidade". ¹⁰¹ (Heidegger, 2008: 24) Desta força nasce uma rede funcional onde o mundo ao redor, inclusive o ser humano, é reduzido a um simples recurso numa rede produtiva. Heidegger opõe a concepção moderna da técnica à concepção enraizada na Grécia Antiga, onde a técnica foi entendida como um meio para um objetivo concreto no sentido teleológico, ou como uma simples atividade humana. (Heidegger, 2002: 11) A inversão da posição do homem, de um sujeito ativo para o passivo, fica cada vez mais nítida com o avanço da industrialização e das novas tecnologias, submetendo as pessoas à sua ordem intrínseca.

Heidegger insere o problema da tecnologia num contexto mais amplo e relaciona-o com o termo de *valor*. A inserção desse termo na cultura ocidental é um dos elementos responsáveis pelo esvaziamento da dimensão metafísica do nosso pensamento. (Heidegger, 2002: 243-305) Ele recorre a Nietzsche que relaciona o início deste processo com as estratégias da Igreja cristã que se colocou como mediadora entre o homem e Deus. Em *A vontade de poder* (1906), Nietzsche comenta que foi ela quem "pôs um saber sobre valores absolutos no homem e deu-lhe, por conseguinte, justamente *conhecimento adequado* do mais importante." (Nietzsche,

¹⁰⁰ Gestell (s) / Ge(-)stell (s): armação / com-posição (Duarte in Heidegger, 2002: XXX) e na nota de tradutores: "No sentido vulgar, Gestell designa a armação ou estrutura material que serve de base, suporte ou enquadramento à colocação ou disposição de outras coisas, podendo designar tanto um estrado como um cavalete, um estendal ou o chassis de um automóvel." (nota de rodapé in Heidegger, 2002: 91)

¹⁰¹ Neste molde conceitual podemos inserir o *funcionário* de Flusser como alguém disponível para o *aparelho*, alguém reduzido a um mero recurso sem autonomia própria.

2011: 29, grifo do autor) Entre estes *valores* destacava-se a moral cristã, que devia ser um "antídoto contra o niilismo prático e teórico". (*Ibid.*) Um dos seus elementos, porém, a veracidade, virou-se contra a moral cristã, questionando-a descobrindo sua teleologia, procurando-se livrar dela como uma mentira. No entendimento de Nietzsche, salienta Heidegger, *valor* é algo que se baseia num ponto de vista e assim está submetido à manutenção e ao aumento, no sentido de manter e aumentar a vida. (Heidegger, 2002: 263-264) Desta forma, a concepção de *valores* está diretamente vinculada à vontade de poder nietzscheana que os instaura. Cada fase do progresso da humanidade é um niilismo incompleto superado que está entrando na sua fase nova. (Heidegger, 2002: 273) No campo da filosofia, a imagem que se oferece é que o pensamento metafísico moderno transformou o mundo real no produto da subjetividade. Se a metafísica pensa no *ente* como instaurador de *valores*, esses são, então, sujeitos a validação, desvalorização e transmutação. Considerando que o *valor* supremo da época moderna é o da veracidade, a metafísica moderna procura desesperadamente o indubitável, o certo, o que, por fim, encontra sua própria essência (*ego cogito* como *ego sum*). Nesse caminho, o *ente* torna-se sujeito, uma autoconsciência. A *verdade* que é necessária para toda metafísica é transformada na *certeza*. (Heidegger, 2002: 275)

Com a questão de *valor* está estreitamente ligado o problema da justiça. Na teoria de Nietzsche analisada por Heidegger, aquilo que é justo e adequado é entendido assim a partir do ponto de vista da vontade de poder. A humanidade assassinou Deus para poder tornar-se a executora da vontade de poder sem restrições de outra instância. (Heidegger, 2002: 288) *Super-homem* é a humanidade moderna determinada pela vontade de poder, comenta Heidegger no seu ensaio. (Heidegger, 2002, 289) Mas quando a humanidade se soltou da dimensão do supra-sensível e se transformou em sua própria referência, máxima e absoluta, o supra-sensível tornou-se irreal. (Heidegger, 2002: 291)

A subjetividade do homem torna-se a sua essência e o mundo torna-se objeto. As palavras de Heidegger soam nos nossos tempos como profecia: "A própria Terra apenas se pode mostrar como o objecto do ataque que se instala como a objetivação incondicionada no querer do homem. A natureza aparece por todo o lado, porque disposta a partir da essência do ser, como o objecto da técnica." (Heidegger, 2002: 293) Ele considera a "exploração ilimitada da Terra enquanto campo de matérias-primas" e o "emprego sem ilusões do material humano" como a consequência da nossa servidão à vontade de poder. (Heidegger, 2002: 294)

Para ele, a humanidade nos últimos 350 anos soltou a Terra do seu Sol e a situação aproxima ao mito da caverna de Platão. A luz do supra-sensível, que servia para a humanidade

como paradigma, não está mais vinculada à Terra. Quando o homem se levantou a *ergo cogito*, reconhecendo sua existência como ser pensante, todo o redor rediz-se ao objeto, sendo "sugado na imanência da subjetividade". (Heidegger, 2002: 299) As pessoas abandonaram o pensar e o substituíram pela curiosidade.

Os curiosos no público suprimiram o pensar e substituíram-no pelo palavreado que fareja niilismo por todo o lado onde acha que o seu opinar próprio está ameaçado. Esta auto-cegueira diante do niilismo autêntico, que está ainda a aumentar, tenta dissuadir deste modo a sua angústia diante do pensar. (Heidegger, 2002: 305)

Sua solução é questionar a própria razão: "O pensar só começará quando tivermos experimentado que a razão, venerada há séculos, é a mais obstinada opositora do pensar." (*Ibid.*)

Mencionemos ainda a palestra de Heidegger do semestre de inverno de 1935, na qual relaciona diretamente a perda da referência universal da humanidade acompanhada pela busca do abrigo na subjetividade com o progresso científico e a técnica:

A ocultação deste desenraizamento através do não fundamentado, mas supostamente novo começo de autodescoberta humana (tempos modernos); esta ocultação é encoberta e aumentada pelo progresso: Descobertas, invenções, indústria, a máquina; ao mesmo tempo a massificação, o abandono, o empobrecimento, tudo como desapego do solo e das ordens, desenraizamento mas ocultação profunda da necessidade, incapacidade de reflexão, impotência da verdade; o progresso para o não-ser como um abandono crescente do ser.¹⁰² (Heidegger, 1989: 118-119)

O tema de *aparelho* acompanhou Vilém Flusser durante toda a sua vida intelectual, compreendendo-o de forma ampla e urgente. A gravidade deste assunto mostrou-se de maneira especialmente intensa no ensaio "O Chão que pisamos", publicado pela primeira vez em 1983, na coletânea *Pós-história*. Nele apresenta *aparelho* como a finalidade de "uma utopia inerente" à nossa cultura (Flusser, 2011: 25), cujo potencial destrutivo se manifestou de forma mais clara nos campos de extermínio da Segunda Guerra mundial.

O inaudito em Auschwitz não é o assassinato em massa, *não* é o crime. É a *reificação* derradeira de pessoas em objetos informes, em cinza. A tendência ocidental rumo a objetivação foi finalmente realizada, e o foi em forma de *aparelho*. Os SS eram funcionários de um aparelho de extermínio, e suas vítimas funcionaram em função do seu próprio aniquilamento. O programa

¹⁰² "Die Verschleierung dieser Entwurzelung durch das grundlose, aber vermeintlich neu anfangende Sichselbstfinden des Menschen (Neuzeit); diese Verschleierung überglänzt und gesteigert durch den Fortschritt: Entdeckungen, Erfindungen, Industrie, die Maschine; zugleich die Vermassung, Verwahrlosung, Verelendung, alles als Ablösung von dem Grunde und den Ordnungen, Entwurzelung aber zutiefst Verschleierung der Not, Unkraft zur Besinnung, Ohnmacht der Wahrheit; der Fortschritt ins Unseiende als wachsende Verlassenheit vom Seyn." (trad. nossa)

do campo de extermínio, uma vez posto em funcionamento, se foi desenvolvendo de maneira automática, autônoma de decisões dos programadores iniciais, até se, como efetivamente o fez, contribuiu para a derrota dos programadores. Os SS e os judeus funcionavam uns em função dos outros em engrenagem. Os modelos de tal funcionamento provinham dos valores mais elevados do Ocidente: os SS se comportavam em "heróis", os judeus em "mártires". Trata-se de aparelho que funciona em situação de limite: objetiva até além da morte. (Flusser, 2011: 22)

4.2.6. Filosofia nos moldes da poesia

A monografia de Flusser *Língua e realidade* pode ser interpretada de várias formas. Uma delas seria entendê-la como uma crítica da filosofia como uma disciplina estritamente acadêmica. No contexto da sua teoria, a filosofia deste tipo desenvolve-se no universo limitado da conversação regida pelas regras gramaticais e normas científicas. Para ele, a filosofia autêntica, para ele, deve superar esta camada da linguagem e subir ao plano poético, ou seja, ao plano no qual o pensamento está liberado das algemas da lógica. Na conclusão da sua monografia demonstra que o seu trabalho já foi elaborado neste discurso alternativo e revela a sua estratégia. Ele expõe a estrutura da argumentação do livro como tautológica, ou seja, do ponto de vista da lógica desprovida do sentido¹⁰³. Com este golpe à lógica como o princípio do pensamento científico e, conseqüentemente da filosofia que se considera uma ciência *stricto senso*, ele mostra, que é possível refletir sobre os problemas filosóficos num outro nível discursivo, num nível que preserva a proximidade com o *indizível*, com o sagrado, como fonte do nosso pensamento e do nosso mundo.

Lutei, em todo o curso do argumento, por uma posição que evite a formalização e logicização do problema, que evite, portanto, a esterilização do problema. Meu propósito não era chegar a posições logicamente inatacáveis e estabelecer um sistema rigorosamente consistente. Muito pelo contrário, considero tais posições e tais sistemas como insignificantes, por improdutivos. Meu propósito era submeter a proposição inicial a um processo de conversação interna (aquilo que Platão chama de pensamento), para verificar até onde ela é fértil, no sentido de provocar novos pensamentos e ampliar a conversação. Creio ser um dever de honestidade intelectual declarar abertamente esse propósito básico deste trabalho. (Flusser, 2007: 247)

¹⁰³ Se definirmos "símbolo" como "o apreensível", e o "o apreensível" como "símbolo", já que "símbolo" é "símbolo", e o "apreensível" é "o apreensível", símbolo é o apreensível. Se, em seguida, definirmos "conjunto de símbolos" como "língua", e "conjunto de símbolos" como "língua", e "conjunto do apreensível" como "realidade", então a língua é realidade. (Flusser, 2007: 246)

A questão do estilo é recorrente nos trabalhos de Flusser, seja de forma explícita ou implícita. Em relação com os primeiros românticos alemães já mencionamos o curto texto de Flusser "Ensaio", publicado pela primeira vez em *O Estado de São Paulo* em 1967, no qual polemiza com o "estilo acadêmico" de abordar os problemas filosóficos: "E o estilo acadêmico é um caso especial de estilo. Reúne honestidade intelectual com desonestidade existencial, já que quem a ele recorre, empenha o intelecto e *tira o corpo*. Caracteristicamente evita o uso do pronome "eu" pelo bombástico [...] "nós", ou pelo "se", que não compromete." (Flusser, 1998: 94) Este estilo, no entanto, considera uma pose, visto que "Ninguém pensa academicamente". (*Ibid.*) Escolher o estilo é para ele uma questão de responsabilidade. Enquanto o estilo acadêmico assume responsabilidade pelo rigor, livra-se da responsabilidade pessoal pelas ideias expostas. Ele próprio opta por assumir a segunda responsabilidade, definindo seu estilo como vivo, correspondendo com a forma de ensaio. (Flusser, 1998: 94)

Direi que a escolha entre fazer um tratado e um ensaio é uma decisão existencial no sentido estrito do termo. Marcará minha atitude perante o meu assunto e perante os que lerão o meu trabalho, "os meus outros". No caso do tratado, pensarei meu assunto e discutirei com os meus outros. No caso do ensaio, viverei meu assunto e dialogarei com os meus outros. No primeiro caso, procurarei explicar meu assunto. No segundo, procurarei implicar-me nele. No primeiro caso, procurarei informar os meus outros. No segundo, procurarei alterá-los. A minha decisão dependerá, portanto, da maneira pela qual encaro o meu assunto e os meus outros. Dependerá da minha identidade. (Flusser, 1998: 94-95)

E aqui, a meu ver, encontramos um dos momentos nos quais se revela a essência do filosofar de Flusser. O propósito do seu estilo de escrever, do ensaio, não é resolver o assunto como faz o tratado. Seu objetivo é "transformar o seu assunto em enigma" (Flusser, 1998: 96), envolvendo nele si próprio, assim como os leitores. Ou seja, Flusser procura elevar o seu tema ao nível do sagrado ("enigma") e junto com ele também os que pensam a respeito dele.

Para ele, a história da ciência e da filosofia oscila entre os grupos de pensadores que preferem o estilo ensaístico e os que preferem o acadêmico. Entre os representantes da filosofia ensaística lista Platão, Agostinho, Eckhart, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Camus e Unamuno, do outro lado elenca Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Hegel, Marx e Carnap. (*Ibid.*) Os dois estilos apresentam vulnerabilidade distinta. Se o pensamento de um filósofo acadêmico perder a validade, esta validade se refere apenas ao seu tratado. Com o ensaio é diferente, uma vez que além do pensamento seria necessário desvalorizar também a atitude do autor. "É, portanto, mais difícil derrubar um Unamuno que derrubar um Carnap. Se derrubei Carnap, apenas derrubei o seu pensamento. Se derrubei Unamuno, nada dele resta." (*Ibid.*)

5. POETAS E PROFETAS: TEORIA DA LINGUAGEM DE VILÉM FLUSSER APLICADA EM "ESPERANDO POR KAFKA"

Na era da noite do mundo, tem que se experimentar e suportar o abismo do mundo. Mas para tal, será necessário que haja quem consiga chegar até ao abismo.

(Heidegger: "Para quê poetas?")

O ensaio "Esperando por Kafka" que já mencionamos brevemente no capítulo dedicado a análise de *A dúvida* (1964) coincide com a publicação do livro *Língua e realidade* (1963). Este fato manifesta-se profundamente neste breve texto, tornando-o um exemplo ímpar da aplicação da teoria da linguagem de Flusser exposta detalhadamente em *Língua e realidade*. Na obra do seu conterrâneo, Franz Kafka, mostra tanto o método do relativismo linguístico, como as alturas e as profundezas do pensamento poético que carrega a experiência com a esfera do *indizível*.

Em *A dúvida* Flusser aproxima os poetas aos profetas (Flusser, 2011: 100) devido ao seu potencial visionário com que conseguem penetrar as camadas da linguagem mais altas, enfrentar o *indizível* e com sua revelação enriquecer a linguagem e, consequentemente, a realidade humana. Kafka, é um destes visionários com a capacidade de abrigar nos seus textos aquilo que jaz além da sua língua.

No ensaio "Esperando por Kafka" aplica o método da interpretação baseado na sua teoria de linguagem que entende a obra literária como uma "forma linguística na qual um intelecto se realiza" e assim participa da *conversação geral*, ou seja, da "civilização", formando um elo na sua cadeia. (Flusser, 2002: 69). Neste sentido, cada escrita é fruto de uma conversação que a antecede e ao mesmo tempo o começo de uma conversação seguinte. Ela é uma resposta e, ao mesmo tempo, uma pergunta que incentiva conversas novas. A partir destes dois pontos de vista ela deve ser analisada. No primeiro caso trata-se de uma crítica, no segundo caso de uma conversa com ela, especulamos a seu respeito. "Nesse campo a obra será experimentada (*erlebt*) como mensagem enviada pelo intelecto dentro do qual a obra surgiu, mensagem essa enviada em nossa direção." (*Ibid.*) O método de Flusser corresponde claramente com o de Heidegger que procurava livrar os conceitos filosóficos da sua objetivação, o fruto da especulação a que

estavam submetidos durante séculos. A forma de apreendê-los diretamente é exatamente a experiência, *Erlebnis*, que Heidegger entende como a "possibilidade de se apresentar a nós em si mesma" (Heidegger, 2008: 113). "Ao campo da crítica corresponde a atitude da curiosidade. Ao campo da especulação corresponde a atitude da simpatia no sentido grego da palavra, como uma "co-vibração".

Paradoxalmente, Flusser atribui ao conceito de "especulação" um valor positivo, invertendo seu significado da teoria não apenas de Heidegger, mas também de Benjamin que descreve a especulação como um processo de encobrimento dos *nomes*, afastando-nos do seu sentido original. A mesma inversão acontece igualmente com outros termos. O conceito da "crítica" Flusser relaciona com o conceito da "curiosidade" que Heidegger no ensaio "A palavra de Nietzsche 'Deus morreu'" (1943) coloca em oposição ao pensar. A "curiosidade" para ele é um simples "palavreado". (Heidegger, 2002: 305) Por outro lado, a "crítica" de Benjamin em *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (1919) é o termo para expressar o grau de consciência mais elevado que consegue apreender inclusive o caráter infinito da arte. (Benjamin, 2011: 76) Mais um exemplo encontramos no termo benjaminiano de "*tratado*" que Flusser emprega no texto "Ensaio", vinculando-o com a escrita acadêmica, enquanto para Benjamin o "tratado" representa um "caminho indireto" na investigação de um problema, um mosaico composto de fragmentos que se opõe aos grandes sistemas filosóficos. (Benjamin, 1984: 49-51) Muito provavelmente trata-se de uma estratégia deliberada por meio da qual Flusser constrói a sua própria terminologia que o diferencia dos seus mestres.

Voltando a "Esperando por Kafka", para Flusser, todo o texto literário é uma manifestação do intelecto numa língua concreta, ele é inevitavelmente determinado por ela. No caso de Kafka, sua obra é a realização do seu intelecto na língua alemã. A particularidade do estilo de Kafka deve-se, pelo menos em parte, à particularidade da língua alemã de Praga. Seu alemão é um *hochdeutsch*, língua culta e padronizada, porém ilhada no ambiente eslavo. "É uma língua literária a qual não corresponde nenhum dialeto autêntico, já que o grupo que dela faz uso é formado por intelectuais ou pseudo-intelectuais isolados em um meio eslavo." (Flusser, 2002: 71) Seu alemão é, por um lado, mais estéril e seco, por outro, sofre a influência da língua tcheca, distinta do alemão em termos da estrutura, léxico e fonética. De acordo com Flusser, exatamente esta combinação é responsável pela singularidade da atmosfera que penetra a obra de Kafka.

Graças a esta linguagem adquire a mensagem de Kafka aquela atmosfera de pedantismo ridiculamente absurdo que lhe é tão característica. A língua de Praga oscila entre o pólo do artificialismo pedante (representado, historicamente, pela administração austro-húngara) e o pólo do barbarismo ridículo (representado, historicamente, pelo oficial subalterno tcheco semigermanizado, por exemplo, Svejk¹⁰⁴). Estando os pensamentos de Kafka informados, *a priori*, por essa língua, oscilam, automaticamente, nessa mesma tensão dialética. Da superação dessa tensão resulta aquela ironia sardônica que chamamos, via de regra, de kafkiana. (Flusser, 2002: 71-72)

Essa ironia consiste basicamente na "transposição da sua língua para as camadas de significado, nas quais a sua inautenticidade se torna berrante". (Flusser, 2002: 72) Flusser comenta, que a camada da linguagem na qual Kafka escreve é teológica, isto é, trata-se de uma camada da realidade religiosa. (*Ibid.*) A força e a estranheza da ficção de Kafka consistem exatamente neste paradoxo: a linguagem pedante e ridícula do *hochdeutsch*, condimentada com os elementos provenientes da língua tcheca que a cerca de todos os lados, é lamentavelmente inapropriada para tratar dos assuntos graves e trágicos que Kafka aborda nos seus livros.

Desta maneira abre Kafka um abismo esteticamente intransponível entre a forma e o significado das suas frases. Automaticamente a sua mensagem assume o caráter de um código, ela é cifrada. Enquanto que a mensagem é de uma trágica quase insuportável, como veremos mais adiante, o código é ridículo e grotesco. Da incongruência entre código e mensagem surge a vivência do absurdo que Kafka nos proporciona. (Flusser, 2002: 73)

Flusser procura uma situação mestra no âmbito das diversas histórias que Kafka nos conta. Após identificá-la, descreve-a de forma seguinte: "a [situação] do homem esquecido pelo aparelho administrativo onipotente, mas relaxado e incompetente, homem que se esforça inutilmente e sem o mínimo sentido de revolta por fazer-se lembrado". (Flusser, 2002: 75) Ele considera a mensagem de Kafka prematura uma vez que na sua época a situação descrita não se manifestava ainda com tanta força como algumas décadas mais tarde. Sob este aspecto, sua mensagem pode ser considerada profética.

As situações proféticas que encontramos na obra de Kafka fazem parte do código kafkiano, são, portanto, máscaras de significado real da mensagem. Embora tenham a sua validade mesmo tomadas ao pé da letra (e nisto reside mais um aspecto da sua ironia), adquirem seu verdadeiro impacto quando decifradas. (Flusser, 2002: 75)

¹⁰⁴ Svejck é protagonista do romance do escritor tcheco Jaroslav Hasek *As aventuras do bom soldado Svejck* (1921) traduzido e publicado no Brasil em 2014 pela editora Alfaguara.

O segundo passo de Flusser na análise da escrita de Kafka é a tentativa de decodificar sua mensagem que considera de teor teológico. Sua tentativa parte, assim, da pergunta: como é o Deus de Kafka? A resposta gira em torno da questão do pecado original.

[...] o homem vive em estado de culpa permanente em face das forças superiores. Sabe da sua culpa e da justiça de qualquer castigo que essas forças porventura lhe imporão, mas não sabe da natureza dessa culpa. Procura o contato com essas forças, não para pedir perdão, mas para esclarecer a sua culpa, para "saber". (Flusser, 2002: 76)

Apesar da aparente proximidade dessas forças, elas continuam inalcançáveis, são indiferentes para com o homem, desprezando-o. "Consideram o homem culpado (nisto estão de acordo com ele), mas não lhes vale a pena castigá-lo." (Flusser, 2002: 76) O homem vive então num mundo, onde o castigo está provisoriamente suspenso, mas não por misericórdia das forças superiores, mas pela sua superorganização. "A força divina funciona devagar e mal, porque é complicada demais e administrada numa rotina que lhe é totalmente inapropriada. Dada a completa indiferença da força divina em face do homem, este mau funcionamento não tem a mínima importância." (Flusser, 2002: 76-77) Ainda que este mau funcionamento seja a única possibilidade de escapar do castigo divino, o homem desesperadamente busca apressar o aparelho divino. "Nesse esforço frustrado reside a finalidade da vida humana. Assim devemos compreender o ensinamento mestre de Kafka: 'Passei a minha vida a combater o desejo de acabar com ela'." (Flusser, 2002: 77)

O aspecto mais trágico e, ao mesmo tempo, o mais contemporâneo e arrepiante, é o clima existencial da situação que Kafka descreve, o nojo. "Em face do nojo divino a nossa angústia assume, realmente, proporções gigantescas, incomparavelmente maiores do que as da angústia em face da ira ou do ciúme divino. É preciso sorver esse nojo até fundo, se quisermos compenetrar-nos da teologia de Kafka." (Flusser, 2002: 77) E pior, o novo na mensagem de Kafka não é o nojo em si, mas "o nojo que Deus sente por Si mesmo". (*Ibid.*) Flusser considera essa mensagem tão irreverente e ofensiva que não é de se surpreender que Kafka procura mascará-la em códigos. (*Ibid.*)

Flusser considera Kafka um profeta judeu apesar da sua heterodoxia. O que se manifesta no papel fundamental do pecado original e da ideia de que todos somos culpados. Mas na interpretação de Kafka, o pecado é o nosso estado natural, sem cometer qualquer tipo de transgressão.

Com efeito, ainda não comemos do fruto da árvore da sabedoria, e são justamente os nossos esforços de cometer esse crime que são continuamente e absurdamente frustrados. A bem dizer

(e nisto reside, creio, a suprema ironia), vivemos ainda no Paraíso, num Paraíso kafkiano, bem entendido. Numa teologia assim não há, evidentemente, lugar para a salvação e o Salvador, já que a queda ainda não aconteceu. O próprio conceito "salvação" carece de significado dentro do contexto da obra de Kafka. (Flusser, 2002: 78)

Neste contexto merece ser apresentado um registro do diário de Kafka de 15 de fevereiro de 1920, que revela quanto esta questão o atormentava pessoalmente: "O pecado original, aquela injustiça ancestral cometida pelo ser humano consiste numa queixa, que o homem apresenta e não consegue parar, de ter sido vítima da injustiça, de terem cometido o pecado original nele."¹⁰⁵ (Kafka, 1990: 857)

O homem de Kafka procura saber. Mas não é o saber que gera poder, é a busca humilde do saber da sua própria perdição.

Kafka ensina que as forças superiores são uma máquina pedante, corrupta, mal conservada e nojenta. Esta ideia da Divindade é igualmente repulsiva e grotesca aos olhos de um crente como aos olhos de um ateu. Concorde, entretanto, com a vivência íntima que temos das forças que nos regem. (Flusser, 2002: 79)

Para Flusser, a obra de Kafka é um exemplo forte de como o intelecto poético articula e, em seguida, traz de volta, a mensagem sobre a sua experiência com o *indizível*. A mensagem de Kafka é tão poderosa por se basear na vivência imediata, não tendo origem nem na razão nem na fé. Sua mensagem é mais profunda do que aquilo que foi dito graças à dimensão inarticulada e inarticulável que sentimos nela. "A mensagem de Kafka não é anti-religiosa, mas passa pela religião e a ultrapassa sem abandoná-la." (Flusser, 2002: 80) Esta parte do recado, no entanto, pode ser apenas intuída. Trata-se da dimensão do pensamento que pode ser entendido como *unio mystica* dos antigos sábios. Mas Flusser adverte, que a obra de Kafka mostra o vazio desta união.

A vivência kafkiana concorda com os místicos quanto ao sentido da vida: é a procura de Deus. Diverge, entretanto, quanto à situação final dessa procura: Deus, quando encontrado, revela-se como sendo nada. No lugar no qual fé postula Deus, a vivência kafkiana descobre o abismo do nada. O pensamento, no seu avanço rumo a Deus, chega a um ponto no qual é tomado de uma vertigem, porque percebe, repentinamente, que Deus não passa de uma reflexão desse próprio pensamento na superfície calma e abissal do nada, à beira da qual o pensamento agora se encontra. (Flusser, 2002: 80)

¹⁰⁵ Die Erbsünde, das alte Unrecht, das der Mensch begangen hat, besteht in dem Vorwurf, den der Mensch macht und von dem er nicht abläßt, dass ihm ein Unrecht geschehen ist, dass an ihm die Erbsünde begangen wurde. (Trad. nossa)

A vertigem de Kafka exposta através das suas personagens é causada pelo encontro trágico do homem contemporâneo com o sagrado que se mostra vago depois da morte de Deus. Ou melhor, depois do seu assassinato pelo que somos repensáveis, como escreve Nietzsche no livro *A Gaia Ciência* (1882). A enunciação de Nietzsche "Deus morreu" está colocada na boca de um homem louco que procura por Deus. "Para onde foi Deus?" pergunta o homem louco e é ele mesmo que responde: "Matámo-lo – vós e eu." (Heidegger, 2002: 249) Heidegger contextualiza esta afirmação no ensaio "A palavra de Nietzsche 'Deus morreu'"¹⁰⁶ (1943) Para entender o alcance dela no âmbito da filosofia ocidental, o filósofo alemão sugere tentar compreender o Deus de Nietzsche no sentido mais amplo, não reduzido ao Deus cristão:

[...] deve-se pensar previamente, que os nomes Deus e Deus cristão no pensar de Nietzsche são usados para a designação do mundo supra-sensível em geral. Deus é o nome para âmbito das ideias e dos ideais. Este âmbito do supra-sensível vale como o mundo verdadeiro e autenticamente real desde Platão ou, dito mais exatamente, desde a interpretação grega tardia e cristã da filosofia platônica. Diferenciando-se dele, o mundo sensível é apenas o mundo do aquém, o mundo mutável e, por isso, o mundo aparente, não real. (Heidegger, 2002: 251)

Com as palavras hoje consagradas, Nietzsche expressa sua visão da situação da civilização ocidental como um processo de destruição da referência que servia de orientação para os homens. A referência universal era longe da atual, reduzida ao mundo fenomenal, ao mundo das aparências, sendo altamente mutável e manipulável. A autoridade de Deus foi substituída pela autoridade da consciência moral, e com ela, pela autoridade da razão. Esta reviravolta manifesta-se na direção que a história tomou nos tempos modernos: o ser humano não está mais a caminho do mundo supra-sensível, ele busca alcançar o progresso histórico. (Heidegger, 2002: 255) Heidegger identifica mais um aspecto fundamental no enunciado de Nietzsche: o papel ativo do homem na morte de Deus. A humanidade assassinou Deus para ele ceder espaço ao progresso da nossa civilização. "A prática do culto religioso é rendida pelo entusiasmo de criar uma cultura ou da propagação da civilização. O que é criador, o que antes era próprio do Deus bíblico, torna-se na marca do fazer humano. O seu criar passa, por fim, para o negócio." (*Ibid.*)

¹⁰⁶ Publicado na coletânea *Caminhos de Floresta [Holzwege]* (1950), que reúne os trabalhos de Martin Heidegger escritos entre os anos 1936-1946.

No ensaio *Esperando por Kafka*, Flusser entende o Deus kafkiano como transformado no *aparelho* que domina nossas vidas, mas não cuida delas; um Deus/*aparelho* completamente desinteressado da humanidade. Este Deus/*aparelho* é tão disfuncional que sente nojo de si mesmo. A interpretação da "teologia" de Kafka nos remete a *Até a terceira e a quarta geração* onde Flusser fala sobre o *aparelho* como castigo divino. A transgressão que mereceu esta punição vincula com o desinteresse dos homens pela dimensão do transcendente, que gerou a perda da relação com ela. A fé com referência no transcendente foi substituída pelas ideologias, uma das formas em que os *aparelhos* se manifestam. (Flusser, TQG: 311-314)

CONCLUSÃO

Chegamos ao momento de resumir os resultados da nossa pesquisa e avaliar seus propósitos. A teoria da linguagem de Vilém Flusser exposta nos seus primeiros textos das décadas de 1950 e 1960 é fundamental para o entendimento dos escritos posteriores, incluindo sua teoria da comunicação e das mídias, além de ser uma das partes mais fascinantes, a meu ver. A estrutura da monografia baseada na análise da dimensão do sagrado nas suas reflexões sobre a linguagem, apoiando-se nos textos selecionados de Walter Benjamin e de Martin Heidegger, procura deixar transparecer algumas linhas de conexão, às vezes omitidas, entre Flusser e o pensamento filosófico consagrado. Os dois grandes mestres, o assumido Heidegger e o oculto Benjamin, com sua obra exaustivamente estudada e analisada, estão inseridos na tradição do pensamento alemão vinculado à rejeição da racionalidade iluminista e positivista, dando continuidade às ideias do primeiro romantismo alemão, ao questionamento dos limites do conhecimento vindo do legado kantiano e neokantiano, à herança neoplatônica, mas também ao misticismo, sendo ele judaico ou cristão, e ao reconhecimento dos pensadores da Grécia Antiga como referência essencial para a filosofia europeia. Identificando paralelos no pensamento de Flusser com Heidegger e Benjamin, conseguimos observar a coerência e, ao mesmo tempo, a inovação do diálogo que Flusser desenvolve com estas concepções filosóficas, assimilando-as e as transformando no âmbito de suas teorias.

Nas reflexões sobre a linguagem, Flusser manifesta ampla e profunda erudição deixando em evidência, que a falta da formação acadêmica numa instituição universitária não é uma fragilidade no seu caso. Talvez possa ser entendida, ao contrário, como uma vantagem que contribuiu para a consolidação do seu potencial inovador, lhe permitido adaptar temas tradicionais aos novos tempos sem se conformar com esquemas convencionais. Flusser entendeu com nítida clareza, que o mundo depois da Segunda Guerra Mundial, com os campos de extermínio e bombas atômicas, entrou numa fase nova, exigindo, simultaneamente, indagar razões desta transição e ponderar sobre suas consequências. Com esta consciência, ele aborda questões constantes na tradição filosófica como realidade, conhecimento ou verdade, porém, sempre buscando atualizá-las e deixá-las acessíveis a um público mais amplo, extrapolando os limites da academia. Nesse sentido, seria como se Flusser atendesse ao apelo de Husserl que em *Crise das ciências europeias e a filosofia transcendental* (1936) clama pela recuperação da filosofia a partir das suas origens, acrescentando necessidade da consciência dos filósofos sobre sua tarefa universal que consiste num novo tipo de filosofar: engajado, vivo e efetivo. Esta

postura deve se opor às "não filosofias" que, ao desistir de um compromisso, conservam meras palavras. (Husserl, 2012: 10-11) Flusser, décadas depois, usa o mesmo argumento para legitimar seu filosofar em forma de ensaio, definindo-o como um estilo vivo e engajado, oposto ao acadêmico que considera despersonalizado e desonesto, uma vez que não assume a responsabilidade existencial "do autor como pessoa de carne e osso". (Flusser, 1998: 93-94)

No ambiente acadêmico, Flusser costuma ser, com certa frequência, acusado de desrespeito às normas, e consequentemente privado de um lugar entre filósofos "sérios". As transgressões, porém, não são alheias ao debate filosófico, sendo muitas vezes catalizadores de mudanças necessárias. Sua irreverência em relação à forma acadêmica de filosofar, sistemática, lógica e linear, assim como a inserção da linguagem mito-poética nos seus textos junto com uma boa dose de ironia, tem seus precursores célebres entre os primeiros românticos alemães, revoltados com a racionalidade exacerbada e pragmática disseminada pelo iluminismo. Entre eles, os irmãos Schlegel foram, além do mais, os responsáveis pela construção dos alicerces da linguística moderna. Estes pensadores chamaram atenção ao fato de que sistema na filosofia não é algo universal, alegando, que se trata apenas de uma forma de pensamento, até mesmo não muito adequada para apreender problemas filosóficos complexos, oferecendo uma alternativa no fragmento. No terceiro capítulo da monografia, descrevemos o desenvolvimento desta concepção por Walter Benjamin no texto *Origem do drama barroco alemão* (1928). Além da relativização do sistema, os primeiros românticos alemães relativizaram também a linearidade do progresso, substituindo-o pelo conceito da *progressão* circular. Seu foco na forma de escrever foi crucial, favorecendo o estilo poético na filosofia. A ironia, por sua vez, eles consideravam um poderoso aliado na desconstrução de dogmas dominantes. Nos escritos de Flusser, encontramos uma série de correspondências com os românticos de Jena e assim, provavelmente não surpreende muito, que a parte da sua teoria da linguagem dedicada à tipologia das línguas, em *Língua e realidade* (1963), não se sustenta na linguística da sua época e na sua taxonomia, dado que Flusser discorda da redução da linguagem ao signo, como um elemento não dotado de sentido próprio. De mesma forma, como os filósofos alemães descontentes com o estado da filosofia ocidental voltam às raízes localizadas na Grécia Antiga, Flusser procura recuperar os estudos da linguagem recorrendo às origens da linguística vinculada aos estudos de Friedrich e August Schlegel. E, para completar "transgressões" flusserianas, sua renúncia às citações e às notas de rodapé indicando fontes, também não é uma novidade no campo da filosofia. Já Ludwig Wittgenstein, em 1918, no prefácio ao *Tractatus Logico-Philosophicus* escreveu: "Com efeito, o que escrevi aqui não tem, no pormenor,

absolutamente nenhuma pretensão de originalidade; e também não indico fontes, porque me é indiferente que alguém mais já tenha, antes de mim, pensado o que pensei." (Wittgenstein, 2001: 131) Flusser não citava, uma vez que desconsiderava esta exigência como um ritual falso da academia. Qual valor tem, por exemplo, uma citação qualquer de um filósofo da Antiguidade, quando seus textos passaram pelos copiadore, mais ou menos hábeis, tradutores do grego para latim ou árabe e, mais tarde, para as inúmeras línguas nacionais? Em cada uma destas versões, os ditos foram inevitavelmente expostos às intenções das devidas épocas e às particularidades das línguas concretas, que absorveram. Além do mais, Flusser não considerava digno da filosofia viva e responsável acomodar sua opinião em frases dos outros.

O capítulo que encerra nossa pesquisa apresenta o método de crítica de obra literária que Flusser desenvolve a partir da aplicação da sua teoria da linguagem. O ensaio "Esperando por Kafka" mostra a capacidade da sua análise de seguir sobre os pilares da sua teoria, preservando a vitalidade da obra e abrindo espaço para desvendar outras possíveis dimensões, às vezes ocultas, incentivando o leitor à participação ativa, concordando ou discordando das suas afirmações radicais, e deixando o tema aberto no final. Como ele escreve no ensaio, a obra literária pode ser enfrentada como resposta ou como uma provocação. Como resposta, o texto encerra a conversação que o antecede, como provocação estimula a conversação a seguir. A obra, se entendida como resposta é analisada, se entendida como provocação, gera diálogo. Torna-se claro, que Flusser dialoga com obra de Kafka em vez de renegá-la ao passado com uma simples análise e, assim, nos ensina que só o diálogo é capaz de preservar a vitalidade da obra e salvar a mensagem do autor para o futuro. Acredito que também a obra de Flusser deveria ser entendida sobretudo como uma provocação, já que ele próprio afirma que a obra se realiza apenas na recepção pelos leitores. Neste sentido podemos dizer que vários aspectos da obra de Vilém Flusser ainda esperam à sua realização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias:

- Benjamin, W. (2013, 2ª ed.). *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Kampff Lages, S. e Chaves, E. São Paulo: Editora Duas Cidades, Editora 34.
- Benjamin, W. (1987, 3ª ed.). *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Trad. Rouanet, S.P. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Benjamin, W. (1993). *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Trad. Seligmann-Silva, M. São Paulo: Iluminuras.
- Benjamin, W. (1984). *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Rouanet, S.P. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Benjamin, W. (1996). *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. Berlin: Suhrkampverlag.
- Benveniste, É. (2020, 6ª ed.). *Problemas de linguística geral I*. Trad. Novak, M.G. e Neri, M.L. Campinas: Pontes Editores.
- Cohen, H. (2013). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Trad. Quiroz, J.A. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Eliade, M. (2002). *O sagrado e o profano*. Trad. Fernandes, R. São Paulo: Martins Fontes.
- Flusser, V. (2011). *A dúvida*. São Paulo: Annablume.
- Flusser, V. (2005). *A história do diabo*. São Paulo: Annablume.
- Flusser, V. (2007). *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume.
- Flusser, V. (2002). *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. São Paulo, Escrituras Editora, 2002.
- Flusser, V. (1998). *Ficções filosóficas*. São Paulo: Edusp.
- Flusser, V. (2005). *Jazyk a skutečnost*. Trad. Palek, K. Praha: Triáda.
- Flusser, V. (2004). *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume,
- Flusser, V. (2011). *Pós-história. Vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume.
- Flusser, V. (2017). *O último juízo: gerações*. São Paulo: É Realizações.
- Heidegger, M (2011). *A caminho da linguagem*. Trad. Schuback, M.S.C. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária, 2011.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt, Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2002). *Caminhos de Floresta*. Trad. Borges-Duarte I. e col., Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

Heidegger, M. (2005, 2^a ed.). *Carta sobre o humanismo*. Trad. Frias, R.E. São Paulo: Centauro.

Heidegger, M. (2008). *Ensaaios e conferências*. Trad. Leão, E.C. e col. Petrópolis: Editora Vozes.

Heidegger, M. (1998). *Heráclito*, Relume Dumará, RJ, 1998.

Heidegger, M. (1992). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Trad. García Bacca, J.D. Barcelona: Anthropos Editorial.

Heidegger, M. (2000). Logos (Heraklit, Fragment 50) (1951) In *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 7, Vorträge und Aufsätze, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 211-234.

Heidegger, M. (2008, 3^a ed.). *Marcas do Caminho*. Paulo Giachini, E.P. e Stein, E. Petrópolis: Vozes.

Heidegger, M. (2005, 15^a ed.). *Ser e tempo*. Trad. Schuback, M.S.C. Petrópolis. Editora Vozes; Universidade São Francisco.

Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Ferrer, D.F. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Husserl, E. (2012, b). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Moura C.A.R. São Paulo: Editora ideias e letras.

Kafka, F. (1998). *Deníky 1913-1923*. Trad. Koubová, V. Praha: Nakladatelství Franze Kafky.

Kafka, F. (1990). *Tagebücher in der Fassung der Handschrift*. S. Fischer, Frankfurt am Main.

Nietzsche, F. (2011) *A vontade de poder*. Trad. Pereira, F.M.S. e Moraes, F.S.D. Rio de Janeiro: Contraponto.

Ortega y Gasset (2015). *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Rilke, R.M. (2002). *Os Sonetos a Orfeu, Elegias de Duíno*. Trad. Karlos Rischbieter, K.; Garfunkel, P. Rio de Janeiro/São Paulo: Record.

Saussure, F. de. (2006) *Curso de linguística geral*. Trad. Chelini A. e col. São Paulo: Cultrix.

Wittgenstein, L. (2001, 3^a ed.). *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad. Lopes dos Santos, L.H., São Paulo: Edusp.

Fontes secundárias:

Amaral, L.A.D. (2019) "Método transcendental": Do legado kantiano à filosofia juvenil de Ernst Cassirer no contexto da Escola (neokantiana) de Marburgo. In *Kant e-Prints*, Campinas, Série 2, v. 14, n.3, pp.93-118, ser.-dez.

Batličková, E. (2015) Até a terceira e a quarta geração: a experiência do holocausto como fundamento das teorias de Vilém Flusser In *Flusser Studies*, n. 23, June 2017.

Batličková, E. (2024) A caminho do nada: a questão do progresso da humanidade ocidental e do papel da língua nas reflexões de Heidegger, Benjamin e Flusser. In *Flusser Studies*, n. 38, November 2024.

Batličková, E. (2019). *Saul de Vilém Flusser. Diálogo e subversão*. São Paulo: Annablume

Batličková, E. (2025) O último romântico: alguns apontamentos sobre a importância do romantismo alemão na formação do pensamento de Vilém Flusser. In *Flusser Studies*, n. 40, November 2025.

Beiser, F.C. (2018). *Hermann Cohen: An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press.

Bernal, M. (1987). *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Bés, G. (1973). Sprache und Rede. In Martinet, A. et al. *Linguistik. Ein Handbuch*, Springer-Verlag GmbH Deutschland.

Bíblia de Jerusalém (2011, 7ª reimpressão). São Paulo: Paulus.

Boyle, N. (ed.) (2013). *The Impact of Idealism. The Legacy of Post-Kantian German Thought. Vol.I Philosophy and Natural Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Cambridge Heidegger Lexicon (2021). Cambridge: Cambridge University Press.
Disponível: <https://doi.org/10.1017/9780511843778.132> (cit. 3.12.2025)

Campos, M.L. de (2015) História da Religião e Esoterismo: uma Síntese Historiográfica e Metodológica (pp. 32-42) In Pinto, P.M. e col., *I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões, Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades* Lisboa, 9 a 13 de maio de 2015 – Anais, vol. XXI (Esoterismo na academia), Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.

Caputo, J.D. (2024). *O elemento místico no pensamento de Heidegger*. Trad. Santos, L.C. In *Revista Ideação*, n..50, julho/dezembro 2024. pp 557-596.

Carr, D. (1970) *Translator's Introduction In The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.

Coelho dos Santos, D.V.; Vansuita, G. (2024). *O filo-helenismo da building alemã e a invenção da Grécia Antiga como "berço do Ocidente"*. In *Esboços*, Florianópolis, v. 31, n. 58, pp.583-597, set./dez., 2024. Disponível: <http://doi.org/10.5007/2175-7976.2024.e101457> (cit. 24.2.2026)

- Culler, J. (1986). *Ferdinand de Saussure* (revised edition). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Emundts, D. (2010) The Refutation of Idealism and the Distinction between Phenomena and Noumena. In Guyer, P. (ed.) (2010). *The cambridge companion to Kant's critique of pure reason*. Cambridge University Press, pp. 168-189.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano*. Trad. Fernandes, R. São Paulo: Martins Fontes.
- Ennis, J.A. (2018) La filología, la lingüística y las leyes de la evolución: Curtius y Brugmann, lindes y deslindes, Pages: 93-105 *Revista Argentina de Historiografía Lingüística*; vol. 10, n. 2. Disponível: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/170812> (cit. 12.9.2025)
- Fernandes, G.; Assunção, C. (2023). Francisco de Pina, S.J. (1585/1586-1625) e a Lusitanização do Vietnamita. Praça Velha. In *Revista cultural da Cidade da Guarda*, 44: 61-85. ISSN: 0873-8343
- Finger, A; Guldin, R; Krause, G.B. (2008). *Vilém Flusser: uma introdução*. São Paulo: Annablume.
- Flores, V.D. e col (2022). A relação pensamento-língua em Benveniste e a preeminência do linguístico. In *Acta scientiarum: language and culture*. Maringá, PR. Vol. 44, n. 1 (Jan./June 2022). Disponível: <http://periodicos.uem.br/ojs> (cit. 3.8.2025)
- Garnica, N.(ed.) (2019) *La actualidad del primer romanticismo alemán*, Buenos Aires. Disponível: <https://www.teseopress.com/romanticismo> (cit. 24.4.2025)
- Gomes. A.; Stephenson, A.(ed.) (2024). *The Oxford Handbook of Kant*. Oxford: Oxford University Press.
- Guimarães, B.; Assumpção G.; Otte, G. (org.) (2023). *O Romantismo Alemão e seu legado*. São Paulo: LiberArs.
- Guldin, R. (2015) "Ich habe gegen Pathos zu kämpfen gehabt [...]." Zur Entstehung und Bedeutung von Vilém Flussers Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese. In *Flusser Studies*, n.20, Dez.2015.
- Guldin.R. (2010) *Pensar entre línguas. A Teoria da tradução de Vilém Flusser*. Trad. Jardelino, M. São Paulo: Annablume.
- Guldin. R. (2005) *Philosophieren zwischen den Sprachen. Vilém Flusser Werk*. München: Wilhelm Fink Verlad.
- Guldin, R; Krause, G.B. (2017) *O homem sem chão: a biografia de Vilém Flusser (1920-1991)*. São Paulo: Annablume [simultaneamente publicado em alemão: Guldin, Rainer & Gustavo Bernardo. 2017. Vilém Flusser (1920-1991): ein Leben in der Bodenlosigkeit. Biofraphie. Bielefeld: Kulturwissenschaft.
- Hartmann, A. (2024). As estratégias de leitura de Nietzsche: O caso August Schlegel. In *Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy*, 8(18), pp 4–17. Disponível: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/5271> (cit. 12.8. 2025).

- Hensby, E. (2021) Kant and Heidegger: The Place of Truth and the Shrinking Back of the Noumena. In *Philosophia* 49,1507-1524. Springer Nature. Disponível: <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00319-x> (cit. 4.3.2025)
- Huisman, D. (2004). *Dicionário dos filósofos*. Trad. Berliner, C. e col., São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- Jiménez, J.S. (2018) *El determinismo lingüístico: Relación entre pensamiento y lenguaje o división entre naciones y culturas?* Madrid: Universidad Pontifica Comillas.
- Kenny, A. (2009). *Uma nova história da filosofia ocidental, vol III. O despertar da Filosofia moderna*. Trad. C.A. Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola.
- Köhnke, K.Ch. (2011). *Surgimento y auge del neokantismo: La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. Trad. Quiroz, J.A.A., México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Koeltzsch, I. (2007). Gustav Flusser. Biographische Spuren eiens deutschen Juden in Prag vor dem Zweiten Wetltkrieg. In *Flusser Studies*, n. 5, Nov 2007.
- Krysthop, L. (2019) Schlegel and the Beginning of Comparative Linguistic in Europe. In *Advances in Social Science, Education and Humanitites Research*, volume 329. Atlantis Press.
- Langer, Johnni; Ayoub, Munir Lutfé (2016). *Desvendando os vikings: estudos de cultura nórdica medieval*. João Pessoa: Ideia
- Lopes dos Santos, L.H. (2001). A essência da proposição e a essência do mundo. In Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad. Lopes dos Santos, L.H., São Paulo: Edusp, pp. 11-112.
- Losonsky, M. (2022). The History od the Philosophy od Language before Frege. In *The Cambridge Handbook od the Philosophy of Language*, ed Piotr Stalmaszczyk. UK: Cambridge University Press, pp. 51-71.
- Loux, M.J. (2006, 3ª ed.). *Metaphysics: a contemporary introduction*. USA, Canada, UK: Rotledge.
- Loyen, C. van (2014). A positividade da negação: o exílio de Flusser no Brasil. In *Flusser Studies*, n. 17, June 2014.
- Maciel, D. e col. (Orgs.) (2020). *Intelectuais, política e conflitos sociais*. Goiânia: Edições Gárgula; Editora Kelps.
- Martinet, A. (2013, 9ª ed.) *Elementos de linguística geral*. Trad. Barbosa, J.M. São Paulo: Martins Fontes.
- Monteagudo, H. (2002). A lingua como visión do mundo. Perspectivismo e igualdade das linguas en Wilhem von Humboldt In *Grial*, ano 40, n. 153 (Jan., Feb, Mar 2002), pp. 11-33 Published by: Editorial Galaxia S.A. Disponível: <https://www.jstor.org/stable/29751917> (cit. 14.08.2025)

Narváez, A.E. (2012). Relativismo lingüístico, relativismo ontológico. In *Nóesis, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades del Insituto de Ciencias Social,es y Administracion*, vol. 21, N. 42. Universidad Autonoma de Cuidad Juárez, Mexico.

Nunes, B. (1986) *Passagem para o poético (Filosofia e poesia em Heidegger)*. São Paulo: Editora Ática

Nunes B. (2000) Heidegger e a poesia. In *Natureza Humana*, v.2 n.1. São Paulo jun. 2000.

Nunes, B. (2002) *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Zahar.

Pájaro, C.J. (2004). Poíesis y poesia de Homero a los Sofistas. In *Eidos: Revista de Filosofia*, n. 2, 2004, pp. 8-32.

Pinheiro, M.R. e Azar Filho, C.M. (org.) (2013) *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: Editora da UFF.

Poma, A. (2007). Monoteísmo e filosofia. Brevi riflessioni a partire da una conferenza di Hermann Cohen. In *Archivio di Filosofia*, 75(1/2), pp. 137–144.

Disponível: <https://www.jstor.org/stable/24488456> (cit. 5.11.2025)

Pria, A.D. (2026) Tipologia linguística. Línguas analíticas e línguas sintéticas. In *Soletas*, ano VI, N.11. São Gonçalo: UERJ, jan./jun. 2006.

Quattrer, G. (2025). O Logos de Heráclito, segundo Heidegger. In *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 126–148, 2025.

Robbins, Harold J (1978). *Duns Scotus' Theory of the categories and meaning, by Martin Heidegger*, translation and introduction. PhD thesis, Department of Philosophy, De Paul University. University Microfilms International, London

Rocha, Z. (2004) Heráclito de Éfeso, filósofo do *Lógos*. In *Revista Latinoamericana de psicopatologia fundamental*, ano VII, n. 4, dez./2004.

Rodrigues Jourdan, C.A. (2009) *Impredicatividade, Generalidade e o Desenvolvimento do Pensamento de Wittgenstein*. Tese de doutorado, PUC, Rio de Janeiro.

Rossi, M.J. e Muniz, M. (2012). Hermenêuticas de la intersubjetividad en Hegel y Husserl. In *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 9, n. 16, Junho 2012.

Ruiz Antón, J.C. (1998): *Curso de tipologia linguistica. Enfoque funcional*. Castellón de la Plana, Universitat Jaume I.

Safranski, R. (2019, 3ª ed.) *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e mal*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial.

Safranski, R. (1998). *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Sander, K. (2002). *Flusser-Quellen: Eine kommentierte Bibliografie Vilém Flussers von 1960–2002*. Edition Flusser · Band I, Hamburg: European Photography.

- Scholem, G. (2009). *A cabala e seu simbolismo*. Trad. Borger H. e Guinsburg, J. São Paulo: Perspectiva.
- Scholem, G. (2008, 3ª ed.). *As grandes correntes da mística judaica*. Trad. Guinsburg, J. e col. São Paulo: Perspectiva.
- Seligmann-Silva, M. (2009). De Flusser a Benjamin: Do pós-aurático às imagens técnicas. In *Flusser Studies*, Nº 8. May 2009.
- Seligmann-Silva, M. (2004). Friedrich Schlegel e Novalis: Poesia e filosofia. In *Terceira margem: revista do programa da pós-graduação em ciência da literatura*. Ano VIII, n. 10, 2004. UFRJ.
- Seligmann-Silva, M. (1999). *Ler o Livro do Mundo: Walter Benjmain: Romantismo e crítica poética*. São Paulo: Editora Iluminuras.
- Severo, R.T. (2013) Língua e linguagem como organizadoras do pensamento em Saussure e Benveniste In *Entretextos*, Londrina, v.13, n. 1, p. 80-96, jan/jun.2013.
- Smith, D.W. (2013, 2ª ed.). *Husserl*. London and New York: Routledge.
- Souza, C.F. (2017). *A filosofia do primeiro romantismo alemão: a questão do fragmento*, In *Revista Simbiótica*, vol.4, n.2, jul.-dez., 2017.
Disponível: <https://doi.org/10.47456/simbitica.v4i2.19606> (cit. 24.6.2025)
- Spinola. M.E.M. (2022) Alegoria, símbolo e metáfora no pensamento de August W. Schlegel In *Anais do Colóquio internacional de estética e existência* Ano 5 – 3ª Edição
- Ströhl, A. (2013) *Vilém Flusser (1920-1991): Phänomenologie der Kommunikation*. Köln: Böhlau Verlag.
- Taieb, H. Brentano and the Medieval Distinction Between First and Second Intentions. In *Topoi* (2022) 41, pp.143–158. Disponível: <https://doi.org/10.1007/s11245-021-09757-y> (cit. 12.2.2025)
- Timpanaro, S. (1972) Friedrich Schlegel and the beginnings of Indo-European linguistics in Germany. Trad. Maher J.P. In Schlegel, F. (1977). *Über die Sprache und die Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde*. Amsterdam, John Benjamins B.V.
- Uderman, L. A. (2024). A rejeição de Walter Benjamin à filosofia de Martin Buber: acerca de mito e linguagem. In *Phenomenology, Humanities and Sciences*, Vol. 5-2/ 2024, pp. 103-114. Disponível: <https://doi.org/10.62506/phs.v5i2.194> (cit 18.4.2025)
- Vargas, M. (1999) Prefácio In Flusser. *A dúvida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Vattimo, G. (1996 10ª ed.) *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget.
- Villari, Rosario. (1995) *O homem barroco*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa, Editorial Presença.

Witte, B. (2017). *Walter Benjamin. Uma biografia*. Trad. Freitas, R. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Zingano, M. (2013). As categorias de Aristóteles e a doutrina dos traços do ser. In *Revista Dois Pontos*, vol. 10, pp. 225-254.

Zoltán G. e Thomason R.H. (2019). *Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press.

Zuin, J. C. (2007). A crise da modernidade no início do século XX. In *Estudos de sociologia*, Araraquara, v. 6, n. 11, 2007.

Disponível: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/412> (cit. 5.6.2025)

Material inédito disponível em Vilém Flusser Archiv, Universität der Künste Berlin:

Carta de Vilém Flusser a Vicente Ferreira da Silva, 5/1/1963

Correspondência de Vilém Flusser com David Flusser (1949-1991)

Correspondência de Vilém Flusser com Dora Ferreira da Silva (1972-1990)

Correspondência de Vilém Flusser com Milton Vargas (1966-1991)

Documentos pessoais de Vilém Flusser (pasta "Personal")

Flusser, V. *Até a terceira e a quarta geração* (citado como: TQG)

Flusser, V. *XX. Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese*

Sites consultados:

Vilém Flusser Archiv, Berlim: www.flusser-archive.org

Arquivo Vilém Flusser, São Paulo: <https://www.arquivovilemflussersp.com.br>

ANEXOS

ANEXO 1

Uma das cartas de Vilém Flusser mais antigas preservadas no Arquivo em Berlim, e, ao mesmo tempo, uma das poucas redigidas em tcheco. A correspondência é endereçada a seu primo Gustav Flusser, mais conhecido sob o nome judaico de David, o importante interlocutor de Vilém dos tempos de Praga. Assim como Vilém, também ele foi obrigado a deixar o país natal, escolhendo a Palestina Mandatária como seu destino, tornando-se, com tempo, um dos maiores especialistas israelenses no Cristianismo Primitivo. Nesta carta proveniente de 1949, Vilém pede ajuda em viabilizar a publicação dos seus textos em Israel. Ele descreve seus projetos intelectuais como uma tentativa de "[...] apreender o desenvolvimento filosófico, artístico e moral da Europa e [...] contribuir ao entendimento do desenvolvimento paralelo do Novo Mundo pelo público europeu."

V.F.
Sao Paulo,
Caixa Postal 2795.

22. června 1949

Můj milý Gusto,

nevím, jak je tomu dlouho, co jsme si naposled psali a kdo z nás už zase jednou, náš tak fragilní kontakt přerušil. Píši Ti ale tentokrát ze dvou důvodů. Ne jen, abych tento kontakt, na kterém mi velmi záleží, udržel a utužil, ale abych Tě poprosil o pro mě velmi důležitou laskavost.

Můj vývoj od doby kdy jsme se naposled viděli byl pomalý ale cílevědomý. Používal jsem takřka každého volného okamžiku, abych své vzdělání a svůj postoj vůči několika duchovním otázkám zdokonalil a prohloubil. Byl to vývoj technicky ztížený tím, že jsem jej prováděl levou rukou, jelikož jsem musel větší část své doby věnovat své výdělkové aktivitě.

Mám dojem, že jsem nyní první etapu svého vývoje ukončil a nazval bych tuto etapu jakožto první aktivní přípravu. Chystám se prozatím jenom krokem tápavým na druhou kapitolu svého života a sice tvůrčí. Myslím, že to byl Hillel který rozdělil lidi na prameny a studně a chtěl bych být studní. Doufám, že tímto zmenším trochu váhu Tvých námitek proti mé Schaffungsmoral.

Vedlo by příliš daleko a nevím, zdali by Tě to zajímalo, abych Ti naznačil ve kterém směru se vyvíjím, ale myslím, že bys byl se mnou spokojen. Chápu totiž po prvé boha. Musím se Ti přiznat, že se mi nepodařilo mimo svou ženu, najít v životě přítele, se kterým bych své problémy mohl přetřásat a který by mi mé chyby zrevidoval, ze kterých největší jest, obávám se, nepokornost. Byl bych proto doopravdy šťasten, kdybys Ty, kterého mám v paměti jako člověka mimořádně enthu- siastického, v řeckém slova smyslu, se o mne trochu zajímal a mě vybídl, některé z mých problémů předestřít.

Píši tento dopis s malým pocitem studu, protože Tě už neznám a nevím, zdali jsem si Tě pro nedostatek možnosti kontroly, zneidealizoval. Prosím Tě, máš-li jen trochu času, abys mi o sobě napsal, kdo jsi, kde stojíš a kam jdeš.

Řekl jsem, že doufám že jsem dozrál do stavu tvůr- čího, ale abych mohl doopravdy něco dělat, potřebuji kontakt se starou Evropou, do které zahrnuji ovšem i Palestinu. Vím, že takový kontakt musí být shuttle-service a že nestačí abych jen četl, ale je zapotřebí abych taky psal. Domnívám se, že máš přístup k časopisům nebo novinám, které by se zajímaly o bezplatnou spolupráci s někým, který jako já, ži- je na pokraji evropského dění a tím snad má o vývoji evropského duchu názor nezaujatější. Snad by zajímalo některé časopisy názor někoho, který aniž by přestal být evropanem, do sebe vsál severo a jihoamerický duch a jej doufám, pochopil. Abys mi rozuměl, snažím se o syntézi obou svě- tů ve věci čistého i praktického rozumu /Vernunft/. Myslíš, že bys mi mohl zaopatřit přístup k takovým publikacím? Abych Ti spěšně vysvětlil líp o čem se mi jedná: jedná se mi o to, pochopit aktivně filosofický, umělecký a morální vývoj Evropy a snad při tom, akcidentálně přispět k

2.

k pochopení paralelního vývoje nového světa, evropským obecněslovem.
Očekávám s napětím Tvůj názor a Tvé pokyny. Zdravím Tebe, milý Gusto,
a Tvé rodiče

Srdečné pozdravy

ANEXO 2

A declaração de aceite de Vilém Flusser para integrar o corpo de membros do Instituto Brasileiro de Filosofia em São Paulo decorrente da decisão tomada na Assembleia Geral do Instituto, em 20 de dezembro de 1962. O documento é assinado pelo então presidente do IBF, Miguel Reale. Nesta ocasião Flusser conheceu o filósofo brasileiro Vicente Ferreira da Silva.



INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA
RUA BARÃO DE ITAPETININGA, 255 - 4.º Andar - Sala 412
SÃO PAULO
BRASIL

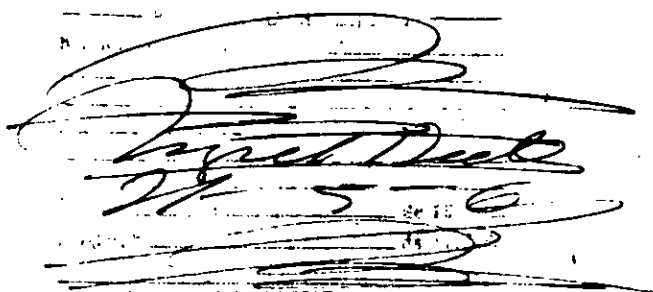
DECLARAÇÃO

PARA OS DEVIDOS FINS, DECLARAMOS QUE O DOUTOR
VILÉM FLUSSER FOI INDICADO E ACEITO PARA INTEGRAR O CORPO DE
MEMBROS EFETIVOS DA SECÇÃO-SEDE DO INSTITUTO BRASILEIRO DE FI
LOSOFIA, NA SÉTIMA ASSEMBLÉIA GERAL REALIZADA A 20 DE DEZEM--
BRO DE 1 962.....

SÃO PAULO, 21 DE MAIO DE 1 963



MIGUEL REALE
PRESIDENTE





ANEXO 3

O currículo de Vilém Flusser com a data de 8 de maio de 1967, oferece não apenas uma série de informações sobre atividades acadêmicas, intelectuais e afins, mas mostra, simultaneamente, a forma em que o filósofo se apresentava nesta época ao público universitário.

- (1) Nome: Vilém Flusser
- (2) Filiação: Prof. dr. Gustav Flusser e Melitta Flusser, née Basch
- (3) Nacionalidade e data do nascimento: Brasileira. 12 de maio de 1920, Praga
- (4) Instrução: Ginásio clássico tcheco, ginásio clássico real alemão, faculdade de filosofia, Universidade de Carlos, e faculdade de filosofia, London School of Economics
- (5) Cargos que ocupou ou ocupa agora: Professor de Teoria da Cultura, Faculdade de Comunicações Alvares Penteado, professor de filosofia, Escola de Arte Dramática, professor de filosofia, Escola Superior de Cinema, professor de Teoria da Cultura, Instituto Brasileiro de Filosofia, professor de filosofia, "Schola", correspondente filosófico de "Frankfurter Allgemeine Zeitung", de "Sueddeutsche Zeitung", de "Sprache im technischen Zeitalter" e de outras publicações estrangeiras, colaborador de "Suplemento Literário do Estado de São Paulo".
- (6) Vida Associativa: Membro do Instituto Brasileiro de Filosofia, e correspondente da American Association of Philosophy
- (7) Comissões, missões e delegações: Membro da comissão da semana de Kafka. Membro da comissão "Documenta", Kassel. Viajou em missão cultural do Ministério das Relações Exteriores para a Europa e Estados Unidos em 1966-1967.
- (8) Trabalhos publicados: (a) Livros: "Língua e Realidade, Herder S. Paulo", "A História do Diabo", Martins, S. Paulo, "Filosofia da Linguagem", ITA, S. José dos Campos, "Da Religiosidade", Comissão Estadual de Cultura, S. Paulo, "Lingua y Realidad", Alfaguara, Madrid, "Sprache und Wirklichkeit" Kohlhammer, Stuttgart, "Até a Terceira e Quarta Geração", no prelo.
- (b) Artigos: Da Língua Portuguesa, Revista Bras. de Filosofia, Teorias, Rev. Bras. de Filosofia, Influência da Religião dos Gregos, Rev. Bras. Filosofia, Significado ontológico da língua, Rev. Bras. Filosofia, Do predicado, Rev. Bras. Filosofia, Dois Aspectos da palavra, Convivium, Esperando por Kafka, Comentário, Teoria da Tradução, Rev. Brasileira de Filosofia, Vicente Ferreira da Silva, Rev. Bras. de Filosofia, Pensamento e Reflexão, Rev. Bras. de Filosofia, O projeto Vicente Ferreira da Silva, Diálogo, Literatura Brasileira de Vanguarda, Rev. Bras. de Cultura

(b) Artigos, (continuação): Os termos "auseinander" e "zusammen", Rev. Bras. de Filosofia,

O tema exclusivo, Comentário
Da dúvida, ITA Humanidades,
Guimarães Rosa, Merkur, Zeitschrift fuer Euro-
paeisches Denken,
Até a Terceira e Quarta Geração, Cavalo Azul,
Tecnologia e Humanidades, ITA,
A ciência na nossa situação, Rev. Bras. de Filo-
sofia,
Lingua e Realidade, publicação do Ministério
das Relações Exteriores,
Meditações sobre Arte Grega, Revista Bras. Filo-
sofia,
Ex Oriente Lux, Cavalo Azul,
Aspectos Linguísticos de La Cultura Brasileña,
Rev. de Cultura Brasileña,
Ludwig Wittgenstein, Rev. Bras. de Filosofia,
Meditações sobre Arte Grega II, Rev. Bras. de
Filosofia,
Miguel Reale, Rev. Bras. de Filosofia,
Há Filosofia no Brasil? Rev. Bras. de Filosofia
Da Negritude, Cadernos Brasileiros,
Desafios da língua brasileira, Vozes,
Existential thought in Brazil, New York Uni-
versity Publication
Haroldo de Campos, "Rot" Max Bense,
Ueber Sprachanalysen, Hochschule fuer Kuenste,
Stuttgart
Praga, cidade de Kafka, Sop. Lit. Est.S.P.
Est modus in rebus, Sup. Lit. Est.S.P.
Dois limites da língua, Sup.Lit.Est.S.P.
Das linguas santas, Sup.Lit.Est.S.P.
Lingua única, Sup. Lit. Est.S.P.
Do tempo, Sup. Lit. Est. S.P.
Da tradução, Sup. Lit. Est. S.F.
Vontade e poder, Sup. Lit. Est. S.P.
Palavras, Sup. Lit. Est. S.P.
Do projeto, Sup. Lit. Est. S.F.
Nomear, Sup. Lit. Est. S.P.
Do diabo, Sup. Lit. Est. S.F.
Da inérica, Sup. Lit. Est. S.F.
Da inveja, Supl. Lit. Est. S.L.
Problemas linguísticos, Grônica Israelita
Da diversão, Sup. Lit. Est. S.L.

Vicente Ferreira da Silva, Sup. Lit. Est. S.P.
 Judaísmo como anti_paganismo, Crônica Israelit
 Do trivial, Sup. Lit. Est. S.P.
 O escudo em Constantinopla, Sup. Lit. Est. S.P.
 Da gula, Sup. Lit. Est. S.P.
 O "iapa" de G. Rosa, Sup. Lit. Est. S.P.
 Da navalha de Occam, Sup. Lit. Est. S.P.
 Da flauta de Pan, Sup. Lit. Est. S.P.
 Da naturalização, Sup. Lit. Est. S.P.
 Vagabundos do Dharma, Sup. Lit. Est. S.P.
 Judaísmo como ritualização, Crônica Israelita
 Em louvor do espanto, Sup. Lit. Est. S.P.
 5..CXB, Sup. Lit. Est. S.P.
 Concreto abstrato, Sup. Lit. Est. S.P.
 Língua e Realidade, Sup. Lit. Est. S.P.
 Peleologia, Sup. Lit. Est. S.P.
 Da religiosidade, Sup. Lit. Est. S.P.
 Crítica de cinema, Sup. Lit. Est. S.P.
 Literatura Brasileira, Davar,
 O mito do cubo, Sup. Lit. Estado S.P.
 Limites borrados, Sup. Lit. Est. S.P.
 Por que e para que? Sup. Lit. Est. S.P.
 Um mundo fabuloso, Sup. Lit. Est. S.P.
 Judaísmo como fonte do Ocidente, Crônica Isra
 elita,
 Coincidência incrível, Sup. Lit. Est. S.P.
 Andorra, Sup. Lit. Est. S.P.
 V.F. Silva, Obras Completas, Sup. Lit. Est. S.P.
 Do funcionário, Sup. Lit. Est. S. Paulo
 Da manipulação, Sup. Lit. Est. S.P.
 Filosofia em S. Paulo, Worreio do povo
 Filosofia da ciência, Sup. Lit. Est. S.P.
 Da cinelândia, Sup. Lit. Est. S.P.
 Henry Jolles, Sup. Lit. Est. S.P.
 Da clarividência, Sup. Lit. Est. S.P.
 Da bienal, Sup. Lit. Est. S.P.
 Do esquema, Jornal do Comércio,
 Não imaginarás, Sup. Lit. Est. S.P.
 Do primitivo, Sup. Lit. Est. S.P.
 Do primitivo II, Sup. Lit. Est. S.P.
 Falar e escrever, Jornal do Comercio
 Da desconversa, Sup. Lit. Est. S.P.
 Por que filosofia, e diário
 ... e mais, Jornal do Comércio

- (b) Artigos, (continuação 3): Da vingança, Sup.Lit.Est.S.P.
 Cinema e Circunstância, Sup.Lit.Est.S.P.
 Futilidade da história, Sup.Lit.Est.S.P.
 Do programa, O Diário
 Do uivar, Sup.Lit.Est.S.P.
 Dos vegetais, O Diário
 O mundo de Clarice Lispector, Sup.Lit.Est.S.
 Da pausa, O diário,
 Do leigo, Sup.Lit.Est.S.P.
 Do presente e ausente, O diário
 Do universo, O diário,
 Do espelo, Sup.Lit. Est.S.P.
 Da ficção, O diário,
 Suche nach neuer Kultur, Frankfurter Allgemeine Zeitung,
 Da ordem, Sup. Lit. Est.S.Paulo
 De Maloia, O diário,
 Brasilianische Staedte, Sueddeutsche Zeitung
 "?", Sup. Lit. Est. S.P.,
 Brasilianisch ist anders, Frankfurter Allgemeine Zeitung,
 Da superação, Sup.Lit. Est. S.P.
 Dos 400 anos, Sup.Lit.Est.S.P.
 Wie philosophiert man? Frankfurter Allgemeine Zeitung
 Synthese in afrikanischer Stimmung, Die pres
 Revendo a Europa, Sup.Lit.Est.S.P.
 Norte:Sul, Sup. Lit. Est.S.P.
 Nach einer Reise durch die weisse Welt, Frankfurter Allgemeine Zeitung
 Indagações sobre a origem da lingua, Sup. Li
 Est.S.P.

Dois níveis da gramática, vozes

NB: A lista indicada não pretende ser completa. Vários artigos do autor foram publicados sem seu conhecimento direto. Vários artigos seus foram publicados na Espanha, nos Estados Unidos e na Alemanha sem ele ter recebido as cópias. E, finalmente, vários recortes de artigos foram estraviados

(9) Conferências e cursos feitos:

- (a) nacionais: várias conferências na Biblioteca Municipal de S.P. sobre problemas de filosofia
 várias conferências no Instituto Rio Branco, Rio de Janeiro (Min.Rel. Ext) sobre filosofia da língua
 várias conferências em diversas instituições de ensino paulista,

corde: "várias conferências na Galeria Chelsea"

VILÉM FLUSSER

- (9) Conferências e cursos feitos, (a) nacionais, (continuação):
várias conferências em Curitiba, Porto Alegre etc.
várias conferências no Instituto Goethe, S.P.
conferência na TV S.Paulo sobre Kafka,
curso sobre filosofia da língua, Instituto Tecnológico da Aeronáutica,
S.José dos Campos,
vários cursos sobre filosofia, Instituto Brasileiro de Filosofia,
curso sobre filosofia, Escola Politécnica da Universidade de S.Paulo,
curso de filosofia, Escola Dramática da Universidade de S.Paulo,

NB: A lista não pretende ser completa. Foram mencionados apenas cursos e conferências das quais o autor guarda apontamentos.

- (b) estrangeiras: Conferência Max Planck Institut, Frankfurt,
Conferência Institut fuer Sozialforschung? Frankfurt,
Conferência Institut fuer Arbeitspsychologie, Munique,
Conferência Bundespressdienst, Viena,
Conferência Oesterreichische Gesellschaft fuer Literatur,
Viena,
Conferência Austro-Brasilianische Gesellschaft, Viena,
Conferência Technische Hochschule, Stuttgart,
Conferência Akademie der Kuenste, Hamburgo,
Conferência Fac.Filosofia, Universidade, Hamburgo,
Conferência Deutsch-brasilianische Gesellschaft, Bonn
Curso e seminário, Hochschule fuer Kuenste, Kassel,
Conferência Documenta, Kassel,
Conferência Technische Hochschule, Darmstadt,
Curso e seminário, Institute Filosófico da Universidade
de Kiel,
Seminário do Instituto Romano, Freie Universitaet, Berlin,
Conferência Iberoamerikanisches Institut, Berlin,
Participação do seminário K.Marx, Hamburgo,
Conferência Landesmuseum, Trier,
Conferência no Seminário católico, Trier,
Conferência, Instituto de Prensa, Madrid,
Conferência na Fac. Filosofia, Universidade de Barcelona,
Conferência na Casa del Brasil, Universidade de Madrid,
Seminário no Instituto Romano, Cornell, NY,
Conferência na Fac. Filosofia, Cornell, NY,
Conferência no Depto Filosofia, Columbia University, NY,
Conferência no Instituto Romano, Columbia University, NY,
Conferência no Depto. Romano, New York University, NY,
Conferência no Brazilian Institute, New York University,
Conferência na cátedra Sidney Hook, New York University,
Conferência no Dpto. Filosofia, Yale University, New Haven,
Conferência no Depto Filosofia, Yale University, New Haven,

Proc. N.º 1586767
Rub. *Ally*

VILÉM FLUSSER

(9) Conferências e cursos feitos, (b) estrangeiros, (continuação):

- Conferência no New York Review of Books, N.Y.,
- Participação do seminário Modern Language Convention, New York,
- Conferência na Voice of America, New York,
- Conferência no Dpto Humanidades, Massachussets Institute of Technology.
Cambridge,
- Seminário no Depto de Filosofia, Bryn Mawr, Penn.,
- Conferência no Depto. Romano, Harvard University, Cambridge,
- Conferência no Depto. de Filosofia, Harvard University, Cambridge,
- Coloquio e seminário no Boston Colloquium for the Philosophy of Science
Boston.
- Seminário no Depto. de Filosofia da língua, Massachussets Institute of
Technology, Cambridge.

São Paulo, 8 de maio de 1967

Vilém Flusser
Vilém Flusser